



**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
CAMPUS GUANAJUATO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**Manifestación sincrónica de la subjetivación como
proceso práctico desde la obra de Gilles Deleuze**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Doctor en Filosofía**

Presenta

Josemaría Moreno González

Asesor

Dr. Rodolfo Cortés del Moral

**Guanajuato, Guanajuato
Agosto del 2017**

Índice

1. Introducción	3
Contextualización histórica; antecedentes filosóficos	7
Martin Heidegger	7
Edmund Husserl	9
G. W. F. Hegel	12
Emmanuel Lévinas	15
Georges Bataille	17
Jacques Derrida	19
Jean Paul Sartre	23
Maurice Merleau-Ponty	26
Ludwig Wittgenstein y Paul Ricoeur	28
Antecedentes restantes	32
1.1 El sujeto práctico	38
Contextualización temática	39
El Foucault de Deleuze: la relación con uno mismo	45
El empirismo de Deleuze: en busca de lo útil	52
Cómo vivir de un modo spinozista: lo que da qué pensar en el pliegue	57
2. Subjetivación larval; ¿cómo se determina un modo de existencia?	70
2.1 En contra del cliché	72
Experiencia. El pasado parece	76
Dios como época	81
“En lugar de Dios, la suerte”	85
2.2 El efecto Proust	92
2.3 El extranjero y el espacio liso	108
Efectos que hacen visible	116
Espacio liso	124
3. Subjetivación parcial; ¿cómo se evalúa un modo de existencia?	131
3.1 Amor, una apuesta	134
3.2 Sujetos tendenciosos. La ley en Sade y Kafka	150
3.3 Virtual y actual	170
4. Subjetivación propia; ¿cómo se crea un modo de existencia?	182
4.1 El ser y la paratáctica: Inmanencia	185
4.2 Una vida: muerte y límite	194
4.3 En la encrucijada y la búsqueda, los bellos perdedores	201
5. Conclusiones	214
Últimos comentarios problemáticos. Guía para una investigación posterior	220
Bibliografía de Deleuze	228
Bibliografía general	229

1. Introducción

La presente tesis está dividida en cinco capítulos (incluyendo a la introducción y la conclusión). Los capítulos centrales (2, 3 y 4) están divididos en tres secciones cada uno (algunas de estas secciones presentando también separaciones internas) que, sin pretender presentarse como estratos cronológicamente constitutivos de la subjetividad, apuntan a una constitución práctica, pero de carácter sincrónico, es decir, cada uno de los tres capítulos, el sujeto larval, parcial y propio, funcionan como una máquina que a través de conexión, disyunción y falla, respectivamente, dan un efecto de subjetividad.¹ Se dará cuenta —pues no puede, justificadamente, ser de otra manera, y esto se entenderá conforme la tesis avance— de este efecto de la constitución práctica sincrónica solamente una vez recorrida toda esta tesis.

Aquí no se dará preferencia a ninguna terminología en particular, como podría ser la terminología usada por Deleuze en el *Antiedipo*, por ejemplo, o *Foucault*. En ocasiones incluso se hará uso de terminología propia cuando ésta sea más conveniente en su uso para lograr no sólo resumir la obra del francés, sino hacer una lectura diferente que en sí proponga y avance, si al menos sólo modestamente, las investigaciones del filósofo que como distintos comentaristas suyos han argumentado, en contra de una lectura muy reductora o dogmáticamente apegada a los textos, versan importantemente sobre el sujeto.^{2 y 3} El comentario quizás más relevante para propósitos de esta tesis proviene del traductor al

¹ “El sujeto siempre es constituido, producto de una subjetivación, pero aparece en una dimensión que se opone a toda estratificación o codificación” (Deleuze, 2007, p. 233). Como se verá a lo largo de esta tesis, la postura de Deleuze en cuanto a la subjetivación no es un tema monolítico ni mucho menos estable. A pesar de que a Deleuze, y a otros pensadores de su generación, se les conoce como pensadores de la disolución del sujeto, entre otros epítetos fáciles que se les podría también imponer, aquí se mostrará que esta caracterización resultaría reduccionista para calificar la obra de Deleuze y otros afines a él, en particular Michel Foucault (la cita con la que inicia esta nota al pie es tomada de un ensayo de Deleuze titulado, “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”). El punto a resaltar, tan sólo a forma de mención introductoria, es que tanto para Deleuze como para Foucault, la subjetivación es un efecto de constitución subjetiva, y lo es en tanto que éste siempre se presenta como una afectación de un sí mismo por sí mismo, o lo que es lo mismo, como un pliegue o como una fuerza que se afecta a sí misma —todo lo anterior se aclarará más adelante, aunque cabe decir lo siguiente: “El adentro es un resultado del afuera, una *subjetivación* (lo que no significa necesariamente una interiorización). Si el afuera es una relación, lo absoluto de una relación, el adentro también es una relación, la relación convertida en sujeto [...] Si la fuerza recibe del exterior un poder doble, el de afectar (a otras fuerzas) y el de ser afectada (por otras fuerzas), ¿cómo no se derivaría de ello una relación de la fuerza consigo misma? [...] En este punto, Foucault encuentra en la aficción de sí mismo la mayor paradoja del pensamiento: la relación del pensamiento consigo mismo constituye un interior que no deja de derivarse del exterior” (Deleuze, 2007, p. 233). Vale mencionar que esta paradoja no es solo el punto de partida de esta tesis, sino que es también, si se refiere inmediatamente a la conclusión de este trabajo, el destino final al que se arriba.

² Vincent Descombes hace notar, un tanto de paso solamente, que *la diferencia*, concepto que considera como punto clave para explicar la filosofía de Deleuze (y Derrida) al exponer el pensamiento de ambos filósofos en el capítulo 5 — “Diferencia”— de su *Filosofía moderna francesa*, hace notar pues, que “la diferencia deleuziana existe no tanto entre la

inglés⁴ de la obra *Empirismo y subjetividad* de Deleuze. Aquí, en la “introducción”, Boundas extiende las implicaciones temáticas de este segundo texto de Deleuze hacia su producción filosófica completa:

De cualquier forma y tomando las precauciones adecuadas, no hay ningún daño en tratar de extender las contribuciones de Deleuze hacia una teoría de la subjetividad que siga las siguientes series [:] La *serie-Hume* (¿cómo la mente deviene un sujeto?); la *serie-Bergson* (¿cómo puede trabajarse una génesis ontológica estática del sujeto comenzando con singularidades y eventos pre-personales y pre-individuales?); la *serie-Leibniz* (¿cómo puede haber una noción de individualidad que no es ni una mera deducción del concepto ‘Sujeto’ [...] ni una mera figura de una individualidad privada de concepto [?]); la *serie-Nietzsche-Foucault* (¿cómo puede construirse una génesis dinámica de la subjetividad, en la cual el sujeto sería el pliegue e internalización de fuerzas del afuera, sin sucumbir a una filosofía de la interioridad?); la *serie-Nietzsche-Klossowski* (¿cómo es posible pensar al sujeto en términos de disyunciones inclusivas y simultáneamente como afirmación de mundos imposibles?). (Boundas, 1991, pp. 13-14)⁵

Evidentemente, una teoría de la subjetivación deleuziana, tiene que salvarse de la obvia crítica que

representación y la cosa sino entre dos facultades de representación en sí: el entendimiento, facultad de conceptos, y la sensibilidad, facultad de intuiciones. Esta ‘filosofía de la diferencia’, decididamente post-kantiana, es esencialmente una ‘doctrina de las facultades’ (léase, facultades *del sujeto*)” (Descombes, 1980, p. 158, n. 56).

³ Joe Hughes, un comentarista de Deleuze, publicó un libro muy conciso e iluminador, *Philosophy after Deleuze* (2012), en el cual trata la obra entera del francés. Su libro está dividido en cinco capítulos: estilo, ontología, ética, estética, política. Estos cinco temas, estrechamente relacionados con la subjetivación, han sido considerados en la organización del temario de esta tesis. Esto por una observación en otro texto de Hughes, abarcadora y muy extensa, donde explica, de forma sesgada, el por qué de la presencia de la subjetivación en sus propias investigaciones: “Desde el punto de vista de estos dos libros [*Proust y los signos* y *Cine I y II*] el sujeto deleuziano permanece completamente vago y casi imposible de discutir [...] Nos quedamos con una teoría completamente indeterminada y poco trabajada. Pero *esta indeterminación tiene la ventaja de abrir la posibilidad de desarrollar una fuerte relación con los otros libros de Deleuze*” Y añade en una nota al pie: “La literatura secundaria sobre Deleuze nunca ha hecho esta pregunta, y, ciertamente, está usualmente muy lejos de hacer la pregunta sobre la subjetividad en general” (2009, pp. 55-56; énfasis añadido). La anterior pregunta, y su extensión bibliográfica, está al centro, pues, de esta investigación.

⁴ Uno de los propósitos de esta tesis fue el de entablar un puente de comunicación entre dos distintas academias, la hispanófono y la anglófono, a través de un puente que les es común a ambas, la filosofía francesa, que tanto ha viajado. En miras a este proyecto, he hecho uso de referencias tanto en inglés y en español. En los casos en los que existe una versión en español para las fuentes usadas en inglés, intencionadamente he decidido no siempre hacer uso de las versiones en español, aunque en otras ocasiones he utilizado las dos versiones del mismo libro (como en el caso de *Dos regímenes de locos*). Es decir, todas las referencias textuales que en la bibliografía aparecen bajo su título en inglés, son citas que en el cuerpo del texto aparecen como traducciones más del inglés al español. El motivo de esto es, primeramente, poder aproximarme y aproximar al posible lector de esta tesis, a la recepción que ha tenido el pensamiento de Gilles Deleuze en el mundo anglófono. El segundo motivo, de corte un tanto más teórico, es tratar de explorar “El trabajo del traductor” así como lo entendía Paul de Man en ese pequeño ensayo sobre un texto de otro reconocido traductor, Walter Benjamin. Según de Man, las traducciones evidencian “ciertas disyunciones, ciertas disrupciones, ciertas acomodamientos, flaquezas, engaños, convenciones, ciertas características que no corresponden a los reclamos del original, de forma que el original pierde su carácter sagrado —de ser el original en cualquier sentido” (de Man, 1986, p. 97). Lo que pretendo señalar con este ejercicio de traducción es que la obra de Deleuze, por un lado, no es sagrada ni ortodoxa, y debe de ser tomada y estudiada de forma perversa y selectiva para hacerle justicia, y por el otro lado, demostrar que ésta, la obra, en su propio funcionamiento interno, ya es ella misma un producto —vástagos monstruosos de Proust, Nietzsche, Spinoza, etc.— y no una pieza monolítica que exigiera fidelidad en cualquier sentido.

⁵ Esta valiosa observación —también nota de precaución— de Boundas ha sido, dicho con humildad y reconocimiento, hilo rector en esta investigación. La disposición de los capítulos en esta tesis no están organizados según “las series” que el traductor presenta en la cita arriba —por cuestiones de estilo y argumentación— pero cada uno de las preguntas / problema de “las series” han sido atentamente consideradas en esta tesis.

se le tendría que hacer a cualquier texto que continuara hablando de un sujeto sustantivo o constitutivo. Deleuze lo dice él mismo: “En cuanto al sujeto de este nuevo discurso (excepto que ya no hay ningún sujeto), no es el hombre o Dios, y mucho menos el hombre en el lugar de Dios. El sujeto es esta singularidad libre, anónima y nomádica que atraviesa tanto al hombre como a las plantas y los animales independientemente de la materia de su individuación y las formas de su personalidad. El ‘Superhombre’ no significa nada más que esto —el tipo superior de todo lo que es” (1990, p. 107). Entiéndase lo anterior ya: no se está hablando de un sujeto sustancial, sino que se está hablando de un sujeto como acontecimiento, como verbo y como transitoriedad.

De esta forma se podrá ver que el proyecto de subjetivación,⁶ no una teoría del sujeto, está en el centro del sistema filosófico de Deleuze y lo está, en gran parte, como una crítica del sujeto sustancial o esencial, aunque también como un proyecto positivo mas no desarrollado esquemáticamente por él mismo. De la subjetivación se retomará la pregunta perversa del *quién* y no del *qué*, distinción que está

⁶ La misma palabra subjetivación, traducción del francés de *subjectivation*, que no debe ser confundida con subjetificación o sujeción (una cuestión nada baladí ya que lamentablemente Brian Massumi —en gran parte el traductor al inglés de Deleuze que creara una cierta convención alrededor de las traducciones de los textos del francés—, sin menospreciar su increíble labor como traductor, traduce *subjectivation* como *subjectification*, palabra que se presta a ser mal entendida como subjetificación, y esto, cuando se trabaja en español con textos en inglés, ya sean fuentes primarias o secundarias, puede traer como consecuencia desafortunada el traducir o entender en español subjetificación, en el sentido de sujeción a, cuando el sentido original hubiera sido el de proceso de subjetivación, que el mismo Massumi en *Mil Mesetas* entiende en sus “Notas a la traducción y agradecimientos” (Massumi, 1987, p. xvii) como una forma de enfatizar “el papel que juegan las organizaciones de poder social y regímenes de signos en operaciones constitutivas del sujeto.” La cuestión se vuelve incluso más complicada ya que otro pensador de la subjetivación, imprescindible para comprender al mismo Deleuze, Michel Foucault, hace uso de la palabra *assujettissement* (literalmente sujeto a, o más indirectamente, responsable de, en sentido jurídico o administrativo, por ejemplo) para designar el mismo concepto de *subjectivation* en Deleuze. El punto es tan delicado que algunos traductores de Foucault —entre ellos Robert Hurley— escogieron, sin embargo, traducir *assujettissement* como *subjectivation* en inglés (por ejemplo en la entrevista de 1983 titulada “On the genealogy of ethics: an overview of work in progress” (Foucault, 1997a, p. 264). El punto de esta árida discusión academicista sobre traducciones es señalar la inestabilidad presente en el concepto de subjetivación que se desarrolla en esta tesis, que sin tratar de estabilizarlo, al menos sí es un esfuerzo por distinguirlo de otros conceptos y términos que se le asemejan pero que no se le equiparan. Persiguiendo este esfuerzo, la teoría de la constitución de la subjetividad, denominada y desarrollada aquí como subjetivación, la labor del que esto escribe implicó algo más que tan sólo localizar las ocasiones en que Deleuze habló —enunció— explícitamente sobre la subjetivación (un concepto es más amplio que su mera denominación, y si su denominación es conflictiva, el contexto es preponderante siempre). Para tratar de ilustrar este esfuerzo concretamente, puedo elaborar un ejemplo en el que se traten sólo tres textos del francés: para empezar, la noción de subjetivación parece no estabilizarse en su forma positiva hasta la publicación del *Foucault* de Gilles Deleuze (sobre el que habrá oportunidad de profundizar más adelante, aunque sólo por mencionarlo ahora, recuérdese el título del ensayo que cierra el libro, traducido por Miguel Morey: “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”). Antes de este libro, Deleuze parece oscilar entre distintas formas de lo que implica ser subjetivado —formas, huelga decirlo, que han sido todas asumidas en esta tesis. Algunas veces, como en *Lógica del sentido*, en tono crítico y negativo, la noción de “subjetivación” va emparejada con su contrario, “desubjetivación” (1990, pp. 212, 320). Pero estos dos términos son desarrollados en relación al “fantasma” y al “otro”, conceptos que Deleuze toma de la original obra de Klossowski y Sade, respectivamente, y en conjunto apuntan ambos al complicado concepto de acontecimiento proveniente de los estoicos que igualmente será elaborado más adelante. No muy lejos se encuentra la noción de subjetivación tratada muy particularmente en el capítulo 5 de las *Mil mesetas*. Aquí, el denominado “régimen de signos postsignificantes”, definido como “signos subjetivos o pasionales” (pp. 126-127) son conjuntados con la teoría de la rostridad —que se elaborará a profundidad abajo en la sección 2.2 (“El efecto Proust”).

en la raíz de la inversión del platonismo —una importante figura filosófica en Deleuze que será elaborada con más detalle abajo. Aunque para empezar a enmarcar la premisa de esta tesis toda bajo la inversión platónica de Deleuze, se dirá ahora preliminarmente que para el francés, el filósofo de Atenas presentaba a Sócrates como un instigador de la ironía para, de manera propedéutica, rechazar, en los diálogos, la posibilidad de una respuesta basada en ejemplos. Esta forma de ironía, a pesar de ser un recurso meramente propedéutico, fue tomada “seriamente” y en adelante la dialéctica dejó de ser una dialéctica de problemas para convertirse en una de esencias. Deleuze entonces prepara una dialéctica que no se satisface con simplemente señalar ejemplos pero que tampoco busca esencias; Hippias,⁷ el sofista, triunfa sobre Sócrates, a pesar de ser aquél, el “que rechazaba las esencias, y sin embargo no se contentaba con ejemplos” (Deleuze, 1994, p. 188).⁸ La preocupación de Deleuze es la de mantener a la

⁷ En los dos diálogos que llevan por nombre *Hippias (mayor y menor)*, Platón parece encontrar una marcada satisfacción en burlarse de Hippias, un sofista reconocido en aquellos tiempos. Del contenido de ambos diálogos, si algo se puede aseverar es que el sofista no sale bien parado de la discusión, por lo que el enigmático enunciado de Deleuze arriba parece todo lo más extraño. Pero más allá del contenido de los diálogos, que como sea son aporéticos, lo cual en un primer momento le da razón a Deleuze, hay un detalle un poco más profundo que creo es más revelador a este respecto, y recuérdese que el propósito de Deleuze es llevar a Sócrates hasta el punto en el que, como más adelante lo mostraré a través del *Sofista* (1988), no puede ser diferenciado del sofista, proclamando así que no hay preeminencia del modelo sobre la copia ni de ambos sobre la copia inauténtica o simulacro. El punto que creo revelador es que, en el *Hippias menor* (1981), donde se presenta a este sofista por primera vez, Sócrates ya tiene noticia de él, conoce su altísima reputación y cuando se le presenta la oportunidad de platicar con él, la toma. Es decir, Sócrates, sin conocerlo personalmente, ya tiene un modelo preconcebido de este sofista en particular como alguien brillante, sabio, y digno de ser interrogado; sin embargo, en cuanto lo conoce y puede platicar con él, inmediatamente se da cuenta de que el supuesto sofista brillante no es más que un hablador, casi literalmente un papanatas, una mala copia de sabio (esto se acentúa en *Hippias mayor* (1981)). Siguiendo en esto a la observación de Deleuze, el diálogo entonces termina mostrando en dos momentos, una por contenido y otra por forma, que en última instancia es difícil diferenciar entre Sócrates y Hippias (en estos diálogos tempranos aún no se puede hacer la aseveración, como parece que se puede hacer en el *Sofista*, diálogo ya tardío, como se sabrá, de que no hay forma, en lo absoluto, de diferenciar a Sócrates o el sabio del sofista o el falso pretendiente al modelo, tan sólo es, a estas alturas, por la aporía en el desenlace, difícil, mas no imposible diferenciarlos): Sócrates se place en humillar a Hippias, que por su parte, siguiéndole el juego a aquél, termina enunciando opiniones risibles... y sin embargo, no contentándose ni con sus respuestas, que van de lo ideal a lo concreto sin detenerse en ningún punto, ni con las preguntas de Sócrates, orilla a este último a, si no mucho más, pronunciarse incapaz de resolver el problema, haciendo efectivamente que entre el sofista y Sócrates haya, si acaso, una diferencia y no más: la ironía de este último.

⁸ Alfred North Whitehead, una influencia importante de Deleuze que será elaborada con detenimiento un poco más adelante, y que será recurrente en esta tesis en ocasiones en que sirva para clarificar alguna noción oscura que el mismo Deleuze puede plausiblemente haber tomado del filósofo inglés, dice, al respecto de la aventura de las ideas platónicas, las cuales no se satisfacen ni con ejemplos ni con esencias: “Discusiones que no se basan en ninguna claridad metafísica en la discriminación de lo que perdura, lo que ocurre y lo que recurre, pueden hacerse para probar sofisticamente cualquier cosa” (Whitehead, 1967, p. 40). Para Whitehead lo que perdura puede ser, por ejemplo, algún principio, como según él mismo lo ilustra a través del llamado principio utilitarista de “la mayor felicidad para el mayor número de hombres”. Este principio tiene un significado, pero cuando se lo considera en relación a otros principios que le disputan su determinación de alguna acción particular, estamos autorizados a preguntarnos qué significa. “La felicidad es evidentemente algo que recurre, y se diferencia bajo distintos grados de intensidad, de forma que una ocurrencia puede ser más intensa que otra en lo que concierne a la felicidad. ¿Pero que significa la adición de felicidad de diferentes ocurrencias? No hay ninguna ocurrencia que manifieste la felicidad de lo que esta suma implica” (Whitehead, 1967, p. 40). No hay una ocurrencia particular que pueda mostrar en conjunto lo que la suma de la intensidad y el significado de la felicidad implica para cada ocurrencia o ser humano particular, al menos, dice Whitehead, el principio, que perdura, no lo enuncia: “tenemos que conocer la relación de lo que perdura con las ocurrencias para comprender el principio” (Whitehead, 1967, p. 40) Las ideas no se pueden ni

dialéctica concentrada en problemas que son explicitados siempre por la referencia a un quién. Pero hay que hacer notar aquí que la perversión deleuziana, la ironía como método, no solamente consiste en preguntar quién, por ejemplo, desea lo justo, quién la belleza —esto sería meramente revertir el método a una búsqueda por el sujeto empírico y ya constituido—, sino en preguntar quién es ese personaje que hace esa pregunta y qué persigue, “¿cuánto, cómo, en qué casos?” (Deleuze, 1994, p. 188). Se buscan efectos, mas no causas, o lo que es lo mismo, se busca una subjetivación práctica pero no un sujeto sustancial.

Ahora, antes de introducir el tema de la subjetivación práctica (sección 1.1 aquí), es necesario presentar la escena histórico-contextual de los antecedentes filosóficos en los que se sumerge este trabajo de investigación.

Contextualización histórica; antecedentes filosóficos

Ninguna filosofía, sin importar su profundidad, alcance o incluso excentricidad, es una *rara avis*. Gilles Deleuze no es la excepción. En las siguientes líneas dentro de esta sección se presentará el contexto histórico en el que la filosofía de Deleuze surge. Dicho contexto será elaborado más como un diagrama de grandes nombres propios siempre que vayan emparejados con los problemas filosóficos por los que, en términos generales, son más reconocidos y que inciden en la presente investigación.

El núcleo central de la siguiente presentación será la filosofía de la existencia de Heidegger, desde donde se desprenderán todas las demás ramas filosóficas a tratar aquí. El hecho de exponer este contexto de la manera mencionada no implica cederle la mayor importancia al pensamiento de Heidegger, como si todas las demás filosofías a tratar fueran meras subsidiarias de aquél. Antes bien, simplemente parece relevante anclar la discusión alrededor del pensamiento de la existencia, así como la desarrolla el pensador de *Ser y tiempo*, para, por un lado, lograr capturar en líneas muy generales (que giren en torno a una sola temática, la existencia, en este caso), ideas vastas e intrincadas como lo son, por ejemplo, la reducción trascendental de Husserl o la dialéctica del inconsciente freudiano; y por el otro lado, lograr desembocar, ya que la temática así lo permite, en el tema propio de esta tesis y su introducción que ya se anunció, es decir, en la filosofía práctica de Deleuze.

Martin Heidegger

Ya desde la introducción de *Ser y tiempo* —las cuarenta páginas más importantes de toda la

conformar con una esencia, sin importar si ésta perdura a lo largo de la historia, ni con ejemplos u ocurrencias particulares, sin importar si éstas recurrentemente buscan lo que el principio pretende, mas no logra, establecer.

producción heideggeriana, según se ha afirmado (Jaran, 2008, p. 2)— se puede leer esta advertencia: “El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’, lo llamamos ‘existencia’. Porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un ‘qué’ de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término ‘ser ahí’ [Dasein], que es un término que expresa puramente el ser” (Heidegger, 1971, p. 22). No es asunto menor el que las investigaciones de Heidegger hayan abierto un campo extremadamente fructífero en lo que se perfilaría como uno de los hitos de la filosofía del siglo XX, y esto es, la vuelta o el giro hacia la facticidad del ser ahí, en clara contraposición al positivismo que dominara el siglo XIX, que, como se sabrá, fue preponderante en su llamada a naturalizar la conciencia, por un lado, y por el otro, a matematizar o cuantificar la naturaleza (Sáez, 2009, p. 32-33). Ciertamente, Heidegger no fue el primero en marcar este giro hacia la facticidad de lo que, en otras palabras, podría ser llamado el mundo de la vida, tema que Husserl enarbolara como premisa central de todas sus investigaciones. Sobre Husserl ya habrá oportunidad de hablar un poco más adelante, pero por ahora conviene ceñirse al tema que inaugura la breve cita de Heidegger arriba. Para este pensador, entonces, se puede ver que sus investigaciones lo llevan a denostar cualquier primacía que una conciencia regente o constituyente pudiera presentar como principio de análisis filosófico ya que, como se puede colegir tan sólo de la cita ya mencionada, la esencia del ser ahí no es un *qué*, sino, se podría decir, un *que siendo algo* (existencia), abre, desde un inicio, cualquier posibilidad de análisis, siendo éste último, de una peculiar caracterización hermenéutico-comprensiva. Es un privilegio del ser ahí el que su esencia sea no tan sólo la de ser como algo, sino también la de ser como algo que se pregunta por su ser. Lo que esto viene a decir es que, sólo desde el ser ahí (al menos si se considera tan sólo al Heidegger de *Ser y tiempo*, lo cual será el caso en la presente introducción para, de nuevo, lograr ceñirse a un problema concreto, que más que filosófico, se recordará, es histórico-contextual) es posible captar las estructuras primordiales del ser, y éstas — categorías existenciales, como las llama propiamente el filósofo alemán— a su vez no pueden mostrarse más que en un horizonte abierto por la comprensión interpretativa de lo que se muestra como algo que es, es decir, como fenómeno. El fenómeno ya no es, cabe mencionar, fenómeno de apariencia —como lo es en Kant, es decir, la apariencia de algo otro que en sí es incognoscible—, sino que es el fenómeno de aparecer: el fenómeno es lo que se muestra, sin más (el fenómeno es un acontecer eventualizado, es decir, lo que aparece es... como algo dentro de un marco temporal e histórico). El ser ahí, como ente privilegiado entre los entes, adquiere acceso a las estructuras del ser, siempre que aquél,

el ser ahí, es existencia; en su existencia, se abre el ser.

Se dijo antes que Heidegger denostaba el principio filosófico de una subjetividad constituyente. Ahora cabe complementar esto con lo que se puede extraer de la discusión arriba. Si Heidegger no se posiciona desde lo que puede ser llamado el polo constituyente de la subjetividad —momento filosófico notablemente tratado por Descartes—, se debe de decir que lo hace así por haber descubierto que el ser es abierto por el ente entre otros entes, el ser ahí. Lo que cada vez el ser ahí abre en el ser, es el sentido, el cual —antes que pensar la subjetividad como constituyente del sentido, para sí y para el mundo— es el sentido mismo el que constituye tanto al mundo como al ser ahí arrojado. Reiterando, pero con otras palabras, el ser ahí es un ente privilegiado porque precisamente, desde la existencia, se puede preguntar por el sentido de ésta misma, aunque, claro está, sin que sea este cuestionamiento el fundamento del sentido, sino al contrario, siendo el sentido constituyente pero abierto el que fundamenta el cuestionamiento. Aunque hay que hacer notar que hay un énfasis en el sentido constituyente como abierto: “si bien hay una necesidad fundamental en la existencia humana por preguntar e interpretar el sentido del mundo, Heidegger no la ha presentado como unívoca, sino que más bien nos la ha mostrado como *facticidad*, como un vivir fáctico desde el que se despliegan las constituciones e interpretaciones que del mundo se pueden hacer” (Castillo, 2013, p. 45). Lo anterior es de una relevancia marcada, y es la razón de haber empezado esta introducción histórica desde Heidegger y no desde Husserl. Para Heidegger, a diferencia de su mentor, la facticidad apunta no a un sujeto cognoscente que, desde el mundo de la vida (experiencia propia e intransferible), le da la espalda, sin embargo, a este mundo para voltear serenamente a las “ideas, liberado de las cadenas que lo fijan aquí y huyendo ‘allá lejos’; el desvelamiento del ser en nada es diferente al cumplimiento del fenómeno mismo del *Da*; la revelación del ser es la condición humana misma” (Castillo, 2013, p. 90).

Edmund Husserl

Este parece ser un punto pertinente para voltear la mirada al predecesor de Heidegger, Husserl. La importancia de las investigaciones de este último no puede ser del todo estimada para efectos de la filosofía contemporánea (Sáez, 2009). Aunque Heidegger, con su prolífica pluma, se aventuró por sendas del conocimiento del todo alejadas de su maestro —que tendrían tanto o incluso mayor impacto que las enseñanzas del mismo Husserl—, es también cierto que este último, casi de manera individual, condujo a la filosofía de nuestros tiempos por los derroteros de la vida misma en toda su inmensa

complejidad. Según el profesor Luis Sáez,⁹ la preocupación de Husserl en los albores del siglo XX, era la de rescatar, no ya sólo a la filosofía, sino al mismo ser humano y a la vida de los embistes monótonos pero populares y resonantes de las ciencias positivas, al menos así como se desarrollaban en el siglo XIX. Husserl, sin abandonar la pretensión de conseguir fundar una ciencia filosófica rigurosa, diagnostica en la cultura europea una crisis biforme: crisis tanto en las ciencias y el conocimiento como en los valores, la una alimentado a la otra y viceversa. Sáez resume concisamente esta crisis en una nota, que por su relevancia, se me excusará citar en toda su amplitud:

Husserl comenzó, en 1891, en una línea parecida a la de los científicos de la época, propensos a reducir la lógica a la psicología, haciendo derivar las leyes de la aritmética de una génesis psicológica, a partir de actos del sujeto, como el de numerar. Pronto, sin embargo, se convenció del error reductivista, psicologista, que esta empresa entrañaba. Derivar la esencia del número de la psicología significa asentarla en hechos contingentes. Y quizás debió influir la producción de Frege, para quien la validez de la lógica se basa en leyes cuya necesidad es inmanente a ellas mismas. La validez de un teorema geométrico se impone desde sí, no depende de los hechos. El horizonte está abierto: la objetividad de lo lógico no tiene fundamento empírico, es una objetividad ideal. Y sin embargo, dicha objetividad no es independiente de la subjetividad, piensa Husserl, pues todo objeto, todo ser, es “para la conciencia”. Hay que desbrozar, pues, una subjetividad trascendental. Esta crítica al psicologismo es el motivo fundamental de las *Investigaciones lógicas*. Ya desde después de la guerra de 1914 Husserl comprende que la naturalización de la conciencia y el psicologismo que él critica no llevaban sólo a una crisis del saber. En la medida en que la exigencia de un *Logos universal* está vinculada a la posibilidad de una existencia orientada por auténticos valores, por valores basados en la incondicionalidad de lo racional, la faz de la crisis epistemológica se revela unida al envés de una crisis de la existencia europea. (Sáez, 2009, p. 34, n. 4)

El proyecto de Husserl se revela desde muy temprano en su producción como un esfuerzo por fundamentar el conocimiento en ideales independientes de los hechos contingentes, que sólo trascendiendo a estos últimos, trascendiéndolos hacia una esfera egológica trascendental, dan cuenta de su propia constitución, pero ya no como algo meramente contingente, sino como determinados en su misma capacidad de ser atendidos por aquella facultad trascendental. La anterior es, a grandes rasgos, la *teoría correlacionista* que permea toda la obra de Husserl: entre el mundo y el sujeto empírico, median tanto el fenómeno, así como se aparece a la conciencia, y ésta misma ahí donde constituye la capacidad de aparecerse del fenómeno: el fenómeno es donación espontánea, y un tanto paradójicamente, la conciencia es, a su vez, constituyente de lo donado.

⁹ El libro de Luis Sáez, *Movimientos filosóficos actuales* (2009), ha sido de una gran utilidad en la confección de esta introducción, pero especialmente en las notas que siguen sobre Husserl, pues la obra de este último, de una espesura conceptual casi incomparable, es inabarcable para propósitos de un mero comentario introductorio, como lo que esto es. Otra razón por la que el libro del español es de relevancia aquí es que la tesis subterránea que embarnece todo el libro es que en la filosofía de Husserl se encuentra, ya sea en germen, ya sea a forma de continuación o confrontación, el nudo gordiano del desenvolvimiento todo de la filosofía contemporánea.

La tesis correlacionista en Husserl revela un fenómeno que ya no es el kantiano —apariencia empírica— sino un fenómeno de sentido —el fenómeno mismo de aparecer o de mostrarse, esencia misma del ente, cosa en sí. Esto apunta en Husserl a una reconducción de la investigación trascendental, haciendo de ésta una disposición correcta hacia el fenómeno; disposición que Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas* no duda en conectar con la motivación filosófica del gran pensador francés del siglo XVII. Esta disposición a la que Husserl invita y que encuentra ya anunciada en Descartes —aunque no propiamente desarrollada—,¹⁰ es la de la reducción trascendental de mi vida como método de análisis filosófico de la constitución del sentido. Sin tener que profundizar en lo anterior, se puede decir que el sentido es lo que, siguiendo la tesis correlacionista, se relaciona en la conciencia de mi vida, “modos de ser”, es decir, “operaciones de la conciencia que vertebran la vivencia de un ‘ser en cuanto’” (Sáez, 2009, p. 46); aunque haciendo notar que esta vida no es la vida personal de cada persona, ni siquiera la de la vida humana en general, sino la de la vida entendida como disposición, intención, método, y sobre todo, principio:

La realidad de verdad absolutamente indubitable, el punto de partida del filosofar, no puede ser, no es, de hecho, ni el cogito a que se llega a través de la duda metódica, ni la “conciencia pura” a que se llega por medio de la reducción trascendental, ni en general el contrasentido de ningún dato buscado sólo al término de la busca y hasta rebusca; sólo puede ser, sólo es, de hecho, lo único dado sin contrasentido, lo único con que se encuentra antes de toda búsqueda el filósofo: él mismo en su situación de querer partir hacia donde sea —la “realidad radical” es “nuestra vida”, pero no tomada en ninguna generalidad, como la de “la vida humana”, pues toda generalidad es más o menos abstracta y relativamente irreal, sino tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conveniente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y en el tiempo. (Husserl, 1996, pp. 28-29)

Es indispensable pasar de largo de los resultados que la filosofía de Husserl asume a lo largo de sus investigaciones, pero no podría dejar de recalcarse la importancia que adquiere, en y gracias a Husserl, la introducción de la vida como tema filosóficamente relevante; relevante siempre como punto de anclaje para intentar renovar el mundo devastado por la reverencia al progreso técnico y científico. En Heidegger, después, el Dasein, o la existencia, como suele ser traducido este término alemán (incluso

¹⁰ Se dice que Descartes no llevó el método a su consecución propiamente trascendental puesto que Descartes tan sólo llega a la apodicticidad del “yo soy”, lo cual no asegura de por sí el campo de la experiencia. Más adelante en esta tesis, desde Deleuze, se presentará el argumento que demuestra lo anterior haciendo ver que el “yo soy” es una indeterminación que paradójicamente debería de estar determinado por la determinación, anterior, del “yo pienso”. Sin embargo, hay que rescatar el punto que desea hacer Husserl al inicio de sus *Meditaciones*, y esto es, Descartes buscó, como ningún otro filósofo antes que él, colocarse en una disposición, tanto metódica como vivencial, para conseguir una certeza absoluta desde la cual poder filosofar. Sabido es que sus análisis lo llevaron a la postulación del *cogito* como esa certeza indubitable desde donde después aseguraría la existencia de las cosas (pasando antes por la prueba ontológica). Con Descartes se inicia una aventura filosófica de la que Husserl es heredero, aunque no menos que lo son otros pensadores como Kant, obviamente, o, más cercano a esta tesis, el mismo Deleuze.

traducido como *realidad humana*, siguiendo a Sartre), absorberán, metodológicamente, la relevancia de ese llamado “retroceso al *mundo de la vida*”.

G. W. F. Hegel

Habría que abrir un paréntesis a estas alturas para tratar rápidamente al vocablo Dasein, un concepto que tiene un amplio bagaje filosófico. Hegel, para propósitos de este esquema aproximativo a Gilles Deleuze, hace ya uso de este término en relación con la existencia. Para Hegel la existencia o Dasein es el desenvolvimiento, evolución o desarrollo concreto de la idea. En la dialéctica hegeliana se observan tres momentos que en realidad son una unidad, el *ser en sí*, el Dasein y el *ser por sí*. En una serie de lecciones que sus alumnos recopilaran, Hegel sintetiza estos tres momentos de la siguiente manera:

en lo referente a la evolución como tal, debemos distinguir dos cosas —dos estados por decirlo así—: la aptitud, el poder (la potencia), el ser en sí (potentia, dynamis) y el ser por sí, la realidad (actus, enérgeia) [...] De lo que es en sí, se tiene la alta opinión de que es lo verdadero. Aprender a conocer a Dios y al mundo, quiere decir: conocerlos en sí. Pero lo que es en sí, no es aún lo verdadero, sino lo abstracto: es el germen de lo verdadero, la aptitud, el ser en sí de lo verdadero [...] Un ejemplo de ello es [el] Yo. Cuando yo digo: Yo, esto es enteramente simple, lo universal abstracto, lo común a todos; cada uno es un Yo. Y, no obstante, éste es el reino múltiple de las representaciones, de los impulsos, de los deseos, de las inclinaciones, de los pensamientos, etc. [...] Lo segundo es que lo en sí, lo simple, lo envuelto, se desarrolla, se desenvuelve. Desenvolverse quiere decir: ponerse, entrar a la existencia, existir como algo distinto. Por de pronto, se ha diferenciado en sí y existe sólo en esta simplicidad o neutralidad [;] la existencia está en relación con otras cosas, que existe como algo diferente [...] Es solamente una diferencia de la forma; pero de esta diferencia depende todo [...] Lo que el hombre trae en sí, es él, en sí. Lo en sí se conserva, permanece lo mismo; no da por resultado ningún contenido nuevo. Esto parece ser una duplicación inútil; sin embargo, es la diferencia, que yace en estas determinaciones, enteramente monstruosa [;] ésta es sola la diferencia de la existencia, la diferencia de lo separable. El Yo es libre en sí, pero también por sí mismo es libre; y yo soy libre solamente en tanto que existo como libre [...] La tercera determinación es que lo que existe en sí, y lo que existe por sí, son solamente una y la misma cosa. Esto quiere decir precisamente evolución [...] esta unidad de lo Existente, lo que existe, y de lo que es en sí, es lo esencial de la evolución. Es un concepto especulativo, esta unidad de lo diferente, del germen y de lo desarrollado; ambas cosas son dos y, sin embargo, una [...] El primer momento era lo en sí de la realización, lo en sí del germen, etc.; el segundo es la existencia, aquello que resulta; así, es el tercero la identidad de ambos, más precisamente, ahora, el fruto de la evolución, el resultado de todo este movimiento; y a esto llamo yo abstractamente el ser por sí. Es el ser por sí del hombre, del espíritu mismo. (Hegel, 1983, pp. 44-49)

Era preciso citar el anterior pasaje en su totalidad para, por un lado, mostrar el uso del lenguaje del mismo Hegel —el cual será de utilidad a continuación— pero también para dar una imagen, ciertamente resumida, pero completa de su dialéctica. El primer punto a destacar desde el pasaje citado es hacer notar que la filosofía especulativa de Hegel se pretende concreta, según sus propias palabras; es decir, su carácter abstracto apunta precisamente al desenvolvimiento de lo que existe como tal, por

lo que no son reflexiones generales de naturaleza metafísica.¹¹ Con mayor o menor acentuación, la anterior es una premisa inevitable en cualquier filosofía de la existencia —o así lo debería de ser, en mi opinión, para evitar el absurdo: la existencia es concreta y se desarrolla vivencialmente. El segundo punto a destacar en la cita de Hegel es que el Dasein, al ponerse en la existencia, se relaciona con otras cosas, y lo hace de forma distinta, como algo diferente a esas cosas. La existencia es esa “diferencia, que yace en estas determinaciones, enteramente monstruosa”. Es curioso encontrar el vocabulario que Hegel le tiene reservado a la diferencia en sus escritos, ejemplarmente ilustrado en el anterior pasaje: la diferencia es monstruosa, es, de hecho, la gran exorcizada de la dialéctica (o así se la desearía), la constante conquista del ser por sí. Pero, siguiendo adelante con la argumentación, habría que hacer notar un último detalle. Se puede argumentar que el movimiento que recomienza siempre el ser en sí en Hegel, “es el reino múltiple de las representaciones, de los impulsos, de los deseos, de las inclinaciones, de los pensamientos, etc.”.¹² Lo universal abstracto, lo común a todos, el mundo de la vida, es este

¹¹ Quentin Meillassoux, muy recientemente, diferencia entre especulación y metafísica en estos términos: metafísica es la intención de postular un ente fundante y absoluto como necesario; en tanto que, por el otro lado, la especulación sería la intención de postular un absoluto en general. La metafísica siempre es especulativa, en tanto que la especulación no necesariamente tiene que ser metafísica (Meillassoux, 2015, p. 62). La metafísica no puede poseer, por lo tanto, un carácter concreto, en tanto que la especulación sí.

¹² Sigmund Freud, en gran parte, es deudor de la postura arriba expuesta, y aunque, ciertamente, Freud se vio influenciado por mucho más que la obra de Hegel —su trabajo médico y experimental, o, más teóricamente, la obra de Nietzsche, por ejemplo— sería relevante para el apartado presente bosquejar algunos rasgos de similitud con Hegel, para después trazar una relación nada tenue con la temática de esta tesis. Como bien se sabrá, Freud llegó a postular una topología tripartita del aparato psíquico, el yo, el ello y el superyó. En la conferencia 31, de 1932, Freud cierra su texto con la siguiente frase enigmática (frase popularizada después por Lacan, quien, además de ofrecer su propia traducción, le confiere ciertos matices que en esta nota no serán tratados): “*Wo Es war, soll Ich werden*” (donde el Ello era, Yo debo devenir). El contexto, hablando de la cura en el psicoanálisis, es el siguiente: “En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde el Ello era, Yo debo devenir. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee [mar del sur].” (Freud, 1986a, p. 74). No es mi intención sugerir que la topología freudiana es una re-esquemmatización del Dasein hegeliano —esto es casi evidente, aunque aquí no podemos hacer el caso por cuestiones de espacio. Pero, al menos sí deseo dibujar ciertas líneas contextuales que asistan en esta nota al pie: la dialéctica del inconsciente, al igual que *La fenomenología*, es una dialéctica negativa, es decir, abierta. En Hegel, el trabajo, el lenguaje, y las pulsiones (incluido el deseo) son tomados como motores de diferenciación entre las figuras de la conciencia, figuras que al no ser personales, sino históricas, aunque individualmente actualizables, recrean un mundo de cultura (*para-nosotros*). En el Dasein, al igual que en el yo, al menos considerando tan sólo la conferencia de Freud en cuestión, “el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia” (Hegel, 1966, p. 473). En la topología freudiana, como en el pasaje final recién citado de *La Fenomenología*, hay tanto recuerdo como trabajo de cultura-historia, recreación del ser-ahí o el yo como labor de superación (o cura), y a una misma vez, hay una esfera trascendental, compartida por todo yo empírico. Y la labor del espíritu, tanto como la del psicoanálisis, hacen a ese yo devenir otro: hacen que ahí donde ello estaba, advenga yo. Similitudes de este tipo orillan a presumir que la influencia de Freud sobre Deleuze —innegable de por sí— se extiende mucho más atrás en la historia del pensamiento y alcanzan al mismo Hegel de quien, se puede demostrar, como se verá un poco más adelante, Deleuze no está tan alejado. Para ser muy específicos, se tiene que decir desde esta introducción que, cualquier conceptualización filosófica del otro o del devenir otro en el yo, sea como sea tratado el tema, parece tener que

constante diferenciarse en esos movimientos concretos. Deleuze, ya se verá más adelante, al igual que otros contemporáneos suyos, harán de la diferencia el punto de anclaje desde el que lograrán ver en la existencia su carácter más apremiante: la iterabilidad en Derrida, el conflicto en Lyotard o el simulacro o *las figuras* en Deleuze, por ejemplo. A este respecto, sería pertinente elaborar una breve nota sobre la similitud entre Hegel y Deleuze. Ya desde *La fenomenología del espíritu*, Hegel encuentra que hay distintas *figuras* de la conciencia que representan momentos del espíritu. Cada *figura*, por su parte, es, parcialmente, por un lado, un modo singular de saber, como, por el otro lado, la verdad universal. En el último capítulo de esta obra, “El saber absoluto”, Hegel justifica el haber trabajado a lo largo de su libro distintas figuras de la conciencia para cimentar y anunciar lo que después será el trabajo de la ciencia (léase, su *Ciencia de la lógica*):

Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que —por cuanto el momento tiene la forma del concepto— conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, dependen solamente de su pura determinabilidad. Y, a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta. (Hegel, 1966, p. 471-472)

La fenomenología es, según el que esto escribe, el tratado de Hegel sobre la diferencia, diferencia que conforme va siendo superada manifiesta figuras distintas de la conciencia. Pero la labor de la diferencia no se detiene ni hasta en la última página de la obra donde se ha asentado que el destino del fundamento es, en último término, desfundamentarse él mismo, siendo esto lo único que podemos saber absolutamente. Es mi opinión, también, que siempre que Deleuze se refirió de manera crítica a Hegel lo hizo principalmente con *La fenomenología* en mente, y no parando mientes en la *Ciencia de la lógica*; este argumento se puede sostener en vista de que *La fenomenología* es un tratado sobre la desfundamentación absoluta en tanto que la *Ciencia* es un trabajo sintético; el primero es discursivo e imparable, el segundo es analítico y, en comparación, estilísticamente torpe, pesado y estable. En el primero la diferencia acecha constantemente a la conciencia y muestra modos de saber, en el segundo es superada absolutamente en el concepto que revela la verdad. Digo entonces que Deleuze se refiere críticamente sólo al primero, puesto que el segundo no es precisamente el tema que ambos pensadores

pasar inevitablemente por *La fenomenología*. En lo que respecta a esta tesis, el tema del otro es tratado a profundidad en la sección 2.3 en donde se traza con más detalle la relación entre el yo-otro de Freud y el de Deleuze, tratando el tema de lo ominoso en aquél.

comparten; y si el viejo adagio es cierto —hay que tener cuidado al elegir a tus enemigos porque uno termina pareciéndose a ellos (¿Borges dixit?)—, Deleuze se cuidó mucho de no hacer un hombre de paja de Hegel y, más bien, tomándolo por donde más cercano se hallaba a su propia propuesta filosófica, se metió a la obra de Hegel con buena fe y ánimo de fiel escucha, si no por mucho más, tan sólo para entablar una lucha digna. Aunque, hay que mencionarlo, quizás el resultado no es precisamente el que tantos estudiosos de Deleuze presumen al proclamar que Deleuze resultó vencedor por sobre Hegel: en muchos puntos *la diferencia* entre Hegel y Deleuze parece imperceptible (es fácil dictar sentencia en cuanto a la sucesión de problemas filosóficos a lo largo de la historia del pensamiento, decir que tal o cual pensador estaba en lo correcto y aquél otro no; pero es más difícil y productivo, lograr desenterrar el problema de cada filósofo para tratarlo en términos propios y revelar su actualidad y relevancia). Pero lo anterior sería una tesis a desarrollar en profundidad, objetivo quizás reservado para una empresa a futuro en la que no cabe ahondar más por el momento (aunque la postura de Deleuze referente a *las figuras* sí será tratada a detalle en la sección 2.1 de esta tesis).

Emmanuel Lévinas

Retomando la línea argumentativa iniciada antes con la evocación del mundo de la vida de Husserl y el Dasein heideggeriano, aunado a la elaboración hegeliana de la evolución de la idea concreta, parece relevante ahora seguir adelante con esta introducción, pasando ahora a otro pensador, también muy influenciado por Heidegger: Lévinas.

Este pensador judío de origen lituano hace muy suya la pretensión central de Husserl de retomar el mundo de la vida para, siguiendo a Heidegger, comprender su horizonte desde ciertos modos de ser. Pero Lévinas se aleja de Husserl, antes que nada, en su comprensión que tiene del sujeto, ya que aquél estima que Husserl —y la filosofía hegemónica en general— le concede una importancia desbordada e injustificada a la actividad cognoscente de una conciencia. Lévinas encuentra en Heidegger el punto de inflexión en la filosofía actual:

Lévinas reconocerá entonces que es gracias a Heidegger que el punto de partida de la filosofía contemporánea ya no es la conciencia, sino el modo de ser del hombre, que es la ontología misma, y que sus actos y sus especificidades implícitas, sus *modos de ser*, ya no sólo son entendidos como facultades del intelecto, sino como condiciones de su existencia [...] La aportación central de la *analítica existencial* ha sido la del abandono de la pretensión moderna de concebir la filosofía como la obra de un espíritu cognoscente que busca la verdad como *veritas*, para centrarse en el interés por la existencia como *Aletheia* (desvelamiento), que ya no es entendida como un objetivo a alcanzar, sino como el propio despliegue de nuestra existencia en tanto conocimiento del ser. (Castillo, 2013, pp. 90, 106)

Aunque si Heidegger inaugura este nuevo camino para la filosofía, él mismo no deja de caer en una concepción demasiado apegada a un paradigma comprensor de la existencia.

Heidegger, fiel a la tradición filosófica [...], se hunde en ella al concebir al existente (*Dasein*) como un ser abocado a la pregunta y al conocer como condiciones de su existencia, ya que desde siempre la filosofía occidental es la historia de la autoafirmación, por lo tanto, de la negación de lo otro [...]. En dicha caracterización no se ha dejado de entender al *ser humano* como un *ser eminentemente cognoscitivo y fundamentador*, como aquel *que sabe que no sabe*, pero que quiere saber, que busca el conocimiento exclusivamente a través de la actividad intelectual. Así, en todos los desarrollos actuales que a partir de la lógica heideggeriana se hacen de la existencia, la encontraremos entendida como aquella conciencia que se comprende a sí misma, esto es, el *Dasein*. (Castillo, 2013, p. 70)

Así, Lévinas toma de Heidegger la propensión a hacer de la filosofía un análisis de los modos de ser del ser humano tal cual como existente, pero se aleja de él y de Husserl en tanto que ambos aun transmiten un apego injustificado a estructuras comprensoras o cognoscitivas en el existente. Lévinas, entonces, más que hacer una investigación sobre la conciencia o la existencia, centrará sus investigaciones en el existente. Sobre lo anterior, es importante subrayar el cambio temático en la filosofía del lituano que, más que desplazarse en un horizonte de comprensión del ser, se mueve en un campo de afección y de cotidianidad real del ser humano. Para Lévinas se vuelve muy importante atacar frontalmente al discurso hegemónico en la filosofía que desvirtúa, o plenamente desprecia, la experiencia concreta, emocional, afectiva de cada ser humano; y lo que este tipo de experiencias muestran es la capacidad, todavía no atrofiada, de una investigación sobre distintos modos de pensar, o lo que es lo mismo, formas *De otro modo que ser*.¹³

Es sabido que el punto de partida en la filosofía de Lévinas lo conduce rápidamente a asegurar que lo que cada existente revela primera y originalmente es a un Otro no tematizable, trascendente, que sienta sin embargo las condiciones de la existencia particular. El Otro me interpela, me obliga a responder por él, a responsabilizarme de él, de su miseria, su dolor, su pena. La primacía de la ética es, así, evidentemente, según Lévinas, anterior a la esfera ontológica; de hecho, la diferencia óntico-ontológica se difumina ante las demandas del Otro, y estas demandas sumen al existente en una facticidad, ahora sí, a diferencia de Heidegger, plena de contingencia.

Sin ir más lejos con el comentario sobre Lévinas (que será tratado con un poco más de detalle en varias secciones posteriores de esta tesis), hay que rescatar cuatro movimientos que serían imprescindibles para la filosofía (*para-nosotros*, siguiendo la jerga hegeliana) que él inspirara, directa o

¹³ Título de una publicación de Lévinas originalmente del año 1978.

indirectamente: el Otro trascendente (incognoscible), la interpelación desde la ausencia (como crítica a la así llamada metafísica de la presencia), la mundaneidad y cotidianeidad como posibilidad de un nuevo humanismo (existencialista esta vez) y la contingencia como una forma peculiar de la tesis correlacionista (“libertad situada”). Cuatro serán los nombres propios que guiarán la discusión que sigue: Bataille, Derrida, Sartre y Merleau-Ponty, respectivamente.

Georges Bataille

Acerca del pensador Georges Bataille, habrá oportunidad de profundizar en algunas de sus tesis posteriormente a lo largo de esta tesis, pero abriendo una breve nota introductoria ahora, se puede decir que Bataille es uno de los pensadores en el siglo XX que más atentamente atendió el problema del límite de lo cognoscible, haciendo de este límite, no una limitación, sino, antes bien, una posibilidad, una invitación a la transgresión de dicho límite. En *La experiencia interior*, Bataille tiene una forma un tanto paradójica de comprender a la experiencia. A grandes rasgos, la experiencia interior —que no tiene nada que ver con una experiencia interna, como podría entenderse dentro de una investigación fenomenológica— hace referencia a efectos de carácter afectivo, mucho más que cognoscitivo —incluso si los afectos tienen la capacidad de provocar respuestas racionales. Estos efectos de afección apuntan hacia un tiempo de lo sagrado, diferenciándolo absolutamente del polo contrario —ciertamente, también experienciable— del tiempo del proyecto o el trabajo. El primero se dice que es sagrado puesto que no tiene mediación, no es intercambiable —ni comerciable— y ni siquiera posee utilidad: es un gasto (*depensé*, concepto que se elabora en la siguiente sección, “breve contextualización temática”) sin ganancia. Un ejemplo del tiempo sagrado lo da el mismo Bataille: la intoxicación etílica y lo que manifiesta en la historia del yo (un yo que, como en su famosa novela, *La historia del ojo*, es testigo y en su carácter de testigo, es también instigador, pero no es, propiamente, agente constitutivo). El consumo de alcohol puede acarrear, si es llevado a grandes extremos, una incapacidad para grabar o inscribir recuerdos. Cuando la intoxicación es tal, uno está en la vida, por decirlo de alguna manera, como un autómata, algo así como lo contrario del *Funes el memorioso* de Borges, quien no puede —aquél, el autómata— recordar ni el más mínimo detalle, mucho menos los acontecimientos mayores, y quien, para bien o para mal, está sin embargo involucrado en la mayoría de esos eventos desenvolviéndose frente a sus propios ojos. La vida pasa, independientemente de estar presente en o siquiera consciente de su paso. Por toda la energía, el tiempo e incluso la devoción que un borracho le dedica a su vicio es que se puede decir que la intoxicación es equiparable a la noción del gasto improductivo de Bataille. Es un ritual de algún tipo, un sacrificio —a un mismo tiempo una

manifestación de pureza y de suciedad (“las palabras de varios lenguajes que designan lo sagrado significan tanto ‘puro’ como ‘sucio’” (Bataille, 1985, p. 244): la manifestación espontánea de la alteridad constitutiva del yo, o si se quiere, la ausencia de un yo que preceda su propia constitución.

Aunque la intoxicación y otros ejemplos que se podrían citar del gasto en Bataille parecieran ser formas hipostasiadas de experiencias límite, el argumento de Bataille es que es un hecho, estemos de ello conscientes o no, que el yo es constituido por una suerte de acontecimientos de los cuales nada conocemos, acontecimientos que nos rebasan, imprevisibles. Es por esta razón que Bataille le reserva a la experiencia —vocablo que tanto tiene de sentido común y que aquí deseamos desquebrajar— una designación casi mística, siempre que ella es un advenimiento, mas no un trabajo o una obra en la cual empeñarse y a la cual dedicarse: “la naturaleza de la experiencia es, además del escarnio, no poder existir como proyecto” (Bataille, 1988, p. 45). Si para Lévinas el Otro es trascendente, incognoscible, Bataille encuentra a este Otro en el fondo más íntimo de cada uno.¹⁴ En la sección 2.1 de esta tesis,

¹⁴ Otro pensador, Maurice Blanchot, amigo de Bataille —y ambos amigos de Lévinas—, concuerda, al pie de la letra, con el argumento arriba sobre Bataille y lo redondea, en términos apropiados para el tema de esta tesis, de la siguiente manera (haciendo referencia al personaje principal de *El extranjero* de Camus): “¿Quién es este empleadillo, de tan trivial comportamiento, bruscamente arrastrado por la fatalidad de sus insignificantes actos a un destino tan espantoso? En cierto modo, es la imagen misma de la realidad humana despojada de cualquier convención psicológica, abordada por medio de una descripción puramente externa, privada de todas las falsas explicaciones subjetivas. Es la ausencia profunda, el abismo en que tal vez no hay nada, o tal vez está todo; abismo que conlleva todo espectáculo humano” (Blanchot, 1977, p. 237). Se podría decir, en una nota alterna, que, a pesar de que los desarrollos filosóficos que llevan a cabo tanto Bataille como Blanchot son paralelos, éste plantea una descripción crítica que podría ser llamada un materialismo del idealismo, en tanto que aquél, Bataille, plantea una descripción crítica desde un idealismo del materialismo. Ambas posturas, valga decirlo, están encaminadas a desfundamentar la subjetividad como constituyente, aunque Bataille la dirige desde una postura afín a Berkeley en tanto que Blanchot la dirige desde una más afín a Hume (en las conclusiones a estas tesis habrá oportunidad de discutir la contribución, y sus implicaciones, que ambos empiristas clásicos ofrecen en este trabajo de investigación). Aún más, en esta nota, para terminar de profundizar en el contexto histórico que todos estos pensadores presentan, habría que mencionar a Samuel Beckett, una de las influencias más recurrentes en Deleuze. El literato irlandés, en opinión de quien esto escribe, podría ser analizado —sin ser exhaustivo con la exégesis que su obra siempre demanda— como una síntesis entre las posturas paralelas de Bataille y Blanchot. Si reflexionáramos acerca de uno de los tantos posibles ejemplos en Beckett, podríamos tomar como ilustración uno de los escenarios que nos presenta el escritor en uno de sus breves cuentos, “The lost ones” (parte de *The complete short prose*, 1995). En este cuento nos encontramos con una comunidad que habita en una especie de caverna en forma de cilindro, con ramificaciones que terminan en puntos muertos y escaleras que les permite a los habitantes del cilindro subir a la parte más alta del cilindro (sin siquiera existir la posibilidad de salir del cilindro). En este cilindro, sumido en una luz, ora crepuscular, ora amarillenta, hay un cierto orden establecido que todos siguen, o que todos obligan a seguir. Los cuerpos, no mucho más que sobres que contienen órganos y fluidos, sufren entre el frío y los escalofríos; y esta “disecación del sobre le roba a la desnudez su encanto [...] La membrana mucosa misma es afectada, lo cual no sería de una terrible importancia, si no fuera por los impedimentos que causan en la labor del amor. Pero incluso desde este punto de vista no hay gran daño, así de extraña son las erecciones en el cilindro. No obstante, sí llegan a ocurrir, seguidas por, más o menos, una feliz penetración en el tubo más cercano. Incluso marido y mujer pueden llegar a ser vistos de esta manera, gracias a la ley de probabilidades, en abrazo mutuo una vez más, sin su conocimiento.” (Beckett, 1995, p. 220). En este pasaje espectral —que no deja de recordar a la misma prosa de Bataille— uno se ve inclinado a desdibujar los cuerpos hacinados en el cilindro para atender más bien a las descripciones descarnadas de sus encuentros y desencuentros: almas condenadas a la incorporealidad: si el alma, como dice Foucault, es la cárcel del cuerpo, el alma sin el cuerpo no sería más que una prisión abandonada y desoladora, cuyo paisaje yermo le encharnaría la piel hasta al mismo Kafka. Para reflejar la postura paralela de Blanchot, en otro cuento de Beckett —que lleva notablemente por título, “First

habrá oportunidad de elaborar esta postura con detenimiento, para ahora permitir al argumento seguir adelante sin dilación.

Jacques Derrida

Habiendo mencionado ya a Bataille y Lévinas, se puede trazar un puente hasta un pensador un tanto posterior, mucho más cercano a Deleuze, en todos los sentidos: Derrida. En las siguientes notas se elaborará no mucho más que un pequeño mapa de una de las críticas que parecerían imprescindibles considerar en cualquier tesis que se aproximara a la filosofía continental contemporánea: la crítica a la metafísica de la presencia. El tema excede los límites que estas notas introductorias demandan, pero en lo que sigue se procurará sintetizar la problemática desde el rasgo por el que Derrida ha llegado a ser más reconocido a lo largo de todo el mundo: la desconstrucción.

La desconstrucción es heredera de una tendencia que explícitamente iniciara Heidegger, cuando en su “Introducción” a *Ser y tiempo* articulara la noción y necesidad de una *destrucción* de la ontología tradicional:

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante. (Heidegger, 1971, pp. 32-33)

Mas esta destrucción de la ontología tradicional no es meramente negativa, en el sentido de querer empezar de nuevo desde el principio, haciendo *tabula rasa* de todo el pensamiento de occidente desde su origen. Más bien, la llamada, y muy precisamente así la entendió Derrida, es una llamada positiva en la que se tiene que poner en contexto el origen de los grandes conceptos que rigen nuestra historia y nuestra historia del pensamiento, y esto para poder comprender lo que de positivo, precisamente, poseen estos conceptos, pero no en su origen o en su desarrollo puramente histórico, sino en lo que de positivo poseen para nosotros hoy en día: “Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su

love”— se encuentra el siguiente fragmento que puede hablar por sí sólo fuera del contexto en que se desarrolla: “Le recordé que la temporada de zanahorias se acercaba rápidamente a su final y que si, antes de que terminara, ella me pudiera dar a comer nada más que zanahorias, le estaría muy agradecido. Me gustan las zanahorias porque saben a violetas, y las violetas porque huelen a zanahorias. Si no hubiera zanahorias en la tierra, las violetas en nada me interesarían, y si las violetas no existieran me importarían tan poco las zanahorias como los nabos o los rábanos. E incluso en el estado actual de su flora, es decir, en este planeta en el que zanahorias y violetas se las ingenian para coexistir, podría pasar de largo de ambas con gran facilidad, con la más absoluta facilidad” (Beckett, 1995, p. 43). En este pasaje —en tono mucho más cercano a un *Tomás el oscuro*—, es de una irrelevancia infinita qué exactamente se piense o se sienta, lo *significante* es cómo se piense y cómo se sienta algo, lo que sea, pero incluso de esto, en un último análisis, se puede pasar de largo.

crítica afecta al ‘hoy’ y a la forma dominante de tratar la historia de la ontología, sea esta forma fundamentalmente doxográfica, de historia del espíritu o de historia de los problemas. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita” (Heidegger, 1971, pp. 32-33).

Derrida, se decía antes, escucha el eco de esta llamada heideggeriana y bautiza a su muy peculiar manera de leer la historia de la filosofía, des(cons)trucción. Más adelante habrá oportunidad de tratar, brevemente, la historia de esta tendencia en la filosofía; por ahora basta con mencionar tan sólo sus coordenadas más importantes, al menos ahí donde se emparejan mejor con el espíritu de su época. Tres serán estas coordenadas: logocentrismo, escritura, y diferencia.

En *De la gramatología*, Derrida delimita los temas principales que incidirían en el resto de sus investigaciones posteriores. Tal es, para comenzar, el caso de su crítica al logocentrismo. Ésta, en resumen, estipula que la tradición filosófica de occidente ha estado permeada por una metafísica de la presencia, “que organiza en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia {*cusía*} presencia temporal como punta {*stigma*} del ahora o del instante {*nun*}, presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia” (Derrida, 1971, p. 19). La crítica de Derrida alcanza a la fenomenología en su núcleo más íntimo, y muestra a esta última como dependiente de lo que él llama *fonocentrismo*: la ilusión de que la voz remite a una conciencia que la escucha y de que la voz, a su vez, representa la cosa que se le presenta a la conciencia.¹⁵

Derrida cree encontrar en la escritura una manifestación que rompe con la tradición logocéntrica (y fonocéntrica). La escritura son signos, *literalmente materiales*, que se desvinculan de su usual contraparte eidética. La escritura muestra la articulación entre una ausencia y una presencia: ausencia del escritor y presencia de lo escrito; o a un nivel más profundo, ausencia de lo designado y presencia de lo imaginado, por ejemplo. Entre lo que la escritura muestra y lo que esconde, hay una *diferencia*.

¹⁵ “La voz *se oye a sí misma* —y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia— en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la ‘realidad’, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad” (Derrida, 1971, p. 28). Con palabras que no son de Derrida, se dijo arriba que la conciencia es una ilusión, pues, como se puede ver, la voz que nombra algo engaña en tanto que crea un efecto de resonancia reflexiva, haciendo creer que esa resonancia es receptividad espontánea de la “realidad”.

Este vocablo, *diferencia*, para Derrida, siempre, entraña dos sentidos primordiales: uno, el de diferir en sentido de crear diferencia; y otro, en sentido de diferir como postergar: “‘Diferencia’ como ‘*différence*’, es decir, como falta de identidad de cada signo, en cuanto repetible en otros contextos, consigo mismo. Y ‘diferencia’ como ‘*différance*’, como un diferir del sentido de un signo a otro, que es un diferir, también, temporal” (Sáez, 2009, p. 441).

La cuestión a la que invita la problemática de la escritura no es meramente a sustituir el fonocentrismo por la escritura. Avanzando por pasos, Sáez ve que, en primer lugar, volver a enlazar a la escritura con el *Logos* occidental conduciría a una autodestrucción de este *Logos* como forma eidética o receptáculo de la *verdad* (esto tanto se puede colegir de lo ya mencionado arriba). En segundo lugar, lo anterior incitaría, efectivamente, a extender el concepto de escritura para abarcar algo más que lo que el sentido vulgar de escritura denomina, abarcar incluso al pensamiento en su completitud, o al menos en “cualquier forma pensable de significación. Se trata, por tanto, en un sentido general y abstracto, de las ‘propiedades escriturales’ de toda forma de lenguaje y de toda experiencia” (Sáez, 2009, pp. 441-442). En palabras de Derrida, de lo que se trata es de

reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente inaudito, una huella significativa determinada [;] afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, todo no puede pensarse de un solo trazo: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, derivados respecto de la diferencia. (Derrida, 1971, p. 32)

Para cualquiera forma pensable de significación —sentidos del ser—, Derrida invita a descubrir en dichas formas su *iterabilidad*, su capacidad de repetición siempre como producto y como origen. Eso que Derrida llama *huella* significativa pretende mostrar esto justamente: que no hay producción de sentido originaria, es decir, que el origen siempre estará ausente de cualquier manifestación signíca (comunicable), y que, simultáneamente, cualquier producto de sentido es temporalmente re-apropiable como manifestación primera del sentido expuesto: *Cada vez única, el fin del mundo*.¹⁶ En términos más específicos, Sáez resume la iterabilidad, apropiándose de las palabras de Derrida en *Marges de la philosophie* (1972, pp. 347-372), de la siguiente manera (por su carácter explicativo y conciso, se cita el pasaje en extenso):

La primera condición para que funcione es, en efecto, que “una cierta identidad de este elemento (marca, signo) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo” (p. 359). Ahora bien, si

¹⁶ Este es el título de una compilación de textos-epitafios que Derrida le dedicara en su momento a distintos intelectuales, compañeros de viaje en su vida.

ha de ser explicado el fenómeno de la “iterabilidad”, hemos de admitir —dice Derrida— que no existe un enlace esencial entre escritura [en el sentido no vulgar], por un lado, y destinatario, referente a intención del emisor, por otro. La iterabilidad, que es condición de la legibilidad de toda comunicación escrita, implica que la escritura debe poder “funcionar” en ausencia de todo destinatario empíricamente determinable y debe poder ser repetida en ausencia de su “referente” y de la intención de significado actual del emisor; debe ser legible “incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito” (p. 357). Esta apreciación conduce a la conclusión de que la iterabilidad constituye una “fuerza de ruptura” del signo con su contexto, al que pertenecen este conjunto de “presencias”, incluido su pretendido “sentido”. Ahora bien, la iterabilidad, que asegura la “idealidad” de una significación y constituye la “identidad” de una unidad de lenguaje, es la que paradójicamente, impide, al unísono, a dicha unidad poseer una identidad consigo misma. Pues, por cuanto le es inherente ser “injertada” en otro contexto —adquiriendo así otro sentido— es la misma y “otra”, estando el “sentido” siempre “diferido” (iter, —señala Derrida en la p. 356— vendría de itara, “otro” en sánscrito; la repetición está ligada a la alteridad). Ningún contexto puede cerrarse sobre el signo. “Ni ningún código, siendo aquí el código a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad)” (p. 358). Y esta “diferencia”, esta “presencia no presente”, constituye la forma de toda “experiencia” posible. (Sáez, 2009, pp. 442-443)

Todo sentido de la realidad es una especie de mensaje en una botella que algún naufrago hubiera soltado desde su isla desierta al mar abierto; para finalizar estas líneas sobre Derrida, hace falta tan sólo remitirnos a la “experiencia” que dicho *mensaje en la botella* acarrea para el que encuentra la botella. Este punto será relevante para aunar la postura de Derrida con la que se desenvuelve en este trabajo de investigación. Para empezar, la palabra experiencia merece estar entrecomillada pues, como observa Derrida,

el concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura. “Experiencia” siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia [...] Es la única condición para escapar tanto del “empirismo” como de las críticas “ingenuas” de la experiencia. (Derrida, 1971, p. 79)

No obstante la advertencia anterior de Derrida, no abordaremos el desenvolvimiento del concepto de experiencia desde su plataforma teórica, sino que aquí lo haremos desde otras *desconstrucciones*, o lo que es lo mismo, *figuras* del pensamiento (notablemente en la sección 2.1 “En contra del cliché”); y a ese propósito, cabe ahora mencionar un lineamiento que no debe, de aquí en más, perderse de vista: haciendo referencia a la experiencia, se asume desde un principio la crítica a la metafísica de la presencia explicitada arriba.¹⁷ A la búsqueda de una experiencia que asuma la crítica derridiana, esta

¹⁷ Parece adecuado concederle a Derrida la perspicacia y la capacidad de diagnosticar por primera vez lo que ya por casi medio siglo ha sido conceptualizado como la crítica de la metafísica de la presencia. Las repercusiones de los análisis

tesis procura presentar —no sin un dejo de paradoja, pues ¿cómo discurrir sobre una noción que escapa al discurso?— una forma de lo experienciable no-discursivo. Para tal efecto, se acentúa el papel de la afectividad y la contingencia en lo que, unas líneas más abajo, será presentado desde Merleau-Ponty y su “libertad situada” (una forma adoptada en esta tesis para resolver las tensiones de la tesis correlacionista). A grandes rasgos, se puede estipular lapidariamente que la subjetivación, así como se entiende aquí, elabora, recorre, experimenta, la singularidad de una subjetividad tan sólo experienciable como algo paradójicamente no-discursivo —lo cual no implica, si se entiende bien a Foucault en sus investigaciones que iniciaran en el *Collège de France* con una lección inaugural que llevara por nombre, precisamente, *El orden del discurso*, que la paradoja no pueda ser tratada discursivamente, como, de hecho, e incluso, la historia misma de las subjetividades lo demuestran. Esta tesis, entonces, para concluir con este tema, podría ser considerada, modestamente, como un apéndice a dicha historia foucaultiana.

Jean Paul Sartre

Siguiendo adelante con el hilo de esta sección, habrá que tratar ahora brevemente la postura de Jean Paul Sartre, “maestro” de Deleuze y de toda una generación.¹⁸ Para propósitos de la temática a atender ahora, se tiene que hacer referencia una vez más a Heidegger, ya que la filosofía de Sartre está en diálogo, o incluso confrontación, con la del alemán, pero haciendo hincapié en que, concisamente, el tema a tratar, como ya se mencionó arriba, es uno que inaugurara Lévinas: la mundaneidad y cotidianeidad de la conciencia, que en Sartre se vuelve un humanismo. En la ontología de Sartre, principalmente desarrollada en *El ser y la nada*, Sartre parece hacer del mundo un ser-en-sí mudo, un

derridianos sobre dicho tema calaron profundamente en toda su generación, sin lugar a dudas. Tal es el caso de Deleuze, de quien podría demostrarse que —y así espero que se muestre a lo largo de esta tesis— asume dicha crítica —sin teóricamente extenderla, aunque sí desarrollándola en terrenos prácticos— encaminando sus investigaciones por senderos incompatibles con las propias investigaciones de Derrida: ya se ha hecho el punto de que, en lo que concierne al trabajo de Derrida, hay una sospecha, sino una defensa propiamente, de un *ultratrascendentalismo*, que plaga sus obras de inicio a fin, sin, en último término, resolver las tensiones que dicha postura entraña; Deleuze, en tanto, parece decantarse por un *immanentismo* que, igualmente, no está exento de problemas, y no menos por la misma razón de que él no explicitara su posición en cuanto a lo que de paradójico entraña su postura una vez llevada al extremo, a saber, a un empirismo trascendental (ver Smith, 2012, *Essays on Deleuze*, “Deleuze and Derrida, immanence and transcendence: two directions in recent French thought”, pp. 271-286).

¹⁸ Aunque Deleuze nunca fue propiamente ni un seguidor de Sartre ni un existencialista, se sabe que éste último fue una figura central en el panorama social, político y filosófico de la Francia de la posguerra. En honor al legado de Sartre, Deleuze le dedica un breve texto, publicado originalmente en 1964, en el que profesa su admiración por aquél que —figura siempre polémica— rehusara en su momento aceptar el premio nobel: “La tristeza de generaciones sin ‘maestros’ [...] Nuestros maestros, una vez que llegamos a la edad adulta, son aquellos que nos ofrecen algo radical y novedoso, que saben cómo inventar una técnica artística o literaria, hallando esos caminos en el pensamiento que corresponden a nuestra *modernidad*, esto es, a nuestras dificultades tanto como a nuestro entusiasmo [...] Eso es lo que Sartre fue para nosotros” (Deleuze, 2004, p. 77).

pleno de identidad que no apela ni interpela al ser humano. Ésta, de hecho, será una de las críticas más recurrentes de Heidegger al existencialismo de Sartre: Sartre parece difuminar la diferencia óntico-ontológica —definida como “la simultaneidad y heterogeneidad entre el fenómeno del *aparecer* y el mundo de sentido *aparecido* en el acontecer de la verdad” (Sáez, 2009, p. 137)—¹⁹ y hace de la conciencia subjetiva, o el *para-sí*, el plano absoluto de constitución de sentido. Las implicaciones que esto entraña dejan en claro la intención filosófica de Sartre: la conciencia tiene que encargarse de y escoger su existencia, y la elección corre el riesgo de ser inauténtica. En la elección de su existencia, la conciencia entonces se aboca a un problema que tiene que resolver y que mejor se evidencia en la ficción del francés. Antes de enunciar dicho problema, veamos un ejemplo de su ficción. En su primera novela, *La náusea*, el personaje principal, Roquentin, lleva un diario de su vida en cierta ciudad ficticia. Sus labores como escritor e historiador, sus encuentros con algunos otros personajes en la novela, las descripciones de la gente en general, llevan a Roquentin a asegurar, y asegurarse, de que la vida está vacía y de que el ser humano es una especie de nada (sin por eso no ser algo). El hombre está desprovisto de todo tipo de esencialidad, se construye en sus relaciones mundanas y cotidianas, es por eso que es una nada, pero, al construirse, se revela también como una nada abocada a proyecto, el proyecto de una existencia: el ser humano, así, se trasciende a sí mismo en su proyecto.

El problema que debe resolver el existencialismo de Sartre es, ¿si el ser humano está desprovisto de una esencia, y de hecho es una nada en el mundo, cuál podría ser el camino auténtico que esa nada debiera escoger? La respuesta no es, obviamente, sencilla, y aunque el andamiaje teórico que la sustenta, que aquí no trataremos, sea controversial, sus conclusiones parecen, al menos, congruentes. Si el ser humano está desprovisto de esencia, es entonces su existencia la que lo determina. La existencia sienta precedencia sobre la esencia. Sin esencia ni fundamentos desde los cuales definirse ni desde los cuales fundamentar su acción, el ser humano está abocado, incluso condenado, a la libertad más absoluta que lo obliga a crearse a sí mismo, constantemente; aunque nótese que por libertad creadora, Sartre no tiene en mente una libertad creativa similar a la que se le podría imputar a una divinidad. La libertad a la que apela el filósofo francés es la que implica una capacidad de intervención intencional en circunstancias vivenciales fácticas y concretas. Nótese de paso, también, que, por un lado, esta libertad implica una responsabilidad indefectible que le es propia al ser humano —esta es la razón por la que la

¹⁹ Sería útil mantener de ahora en más que la diferencia óntico-ontológica sirve para definir certeramente lo que se entiende por tesis correlacionista; es decir, aquella tesis que, en resumen, sostiene que el fenómeno se da a una misma vez que el ser revela sentido para ese fenómeno. Según Meillassoux (2015), las tesis correlacionistas varían grandemente unas entre otras, pero lo que se mantiene siempre es la primacía de la relación entre sentido y la señal del sentido.

conciencia del ser humano, el subjetivismo sartreano, es pilar central de su filosofía, el cual, debido a la tesis correlacionista, no es el caso en Heidegger, por ejemplo—, sin, por lo anterior, privilegiar vanidosamente al ser humano dentro de un orden precedente o eminente —hay que recordar que el ser humano es proyecto y de inicio es insignificante en el mundo.

¿Qué podría garantizar que una elección existencial fuera o no auténtica? En realidad, nada, a excepción, quizás, de la motivación detrás de toda elección. A falta de reglas, autoridad, o dogmas a los cuales ceñir cualquier acción, el ser humano no puede más que elegir; la elección misma es el criterio evaluativo de su compromiso con la vida, el mundo y uno mismo. Al elegir, sea cual sea el camino seleccionado, cada uno elige, a un mismo tiempo, la libertad y la capacidad de crearse y recrearse: en la elección auténtica y originaria, cada uno escoge la libertad para sí, y por tanto, para todos los demás. La diferencia entre un humanismo clásico, por decirlo de alguna manera, y el humanismo existencial,²⁰ es que aquél parte de premisas esencialistas que desde un principio contemplan ya la motivación y las consecuencias deseables que deben de ser alcanzadas; en tanto que éste, el humanismo de Sartre, propone que toda acción auténtica sólo lo es en tanto que reitera una y otra vez la condición misma de la vida humana: la responsabilidad de crearse cada quien a sí mismo.

Las críticas al argumento anterior —incluidas las de mesianismo, narcisismo e intransigencia— son vastas e imposibles de abarcar en este comentario introductorio. Pero baste, parafraseando a Hume, una síntesis de ellas, desde la perspectiva en esta tesis considerada, para resumirlas: ¿qué es preferible, un carácter dispuesto y propositivo que ante circunstancias diversas se alegra o se entristece, se felicita o se atormenta, se empequeñece o se agranda, o un carácter que es digno de, que le queda a, cualquier circunstancia, que está a la altura de ellas?

La posición en esta tesis, de origen estoico y humeano, adoptada por Deleuze después, se apropia de la motivación humanista de Sartre expuesta arriba, a saber, la de la creación de sí, pero a diferencia de la postura de éste, en esta tesis el acento recae sobre el acontecimiento y el mundo, no sobre el carácter o el sujeto, aunque no obvia jamás los efectos que este acento causa sobre el carácter.

²⁰ Definir qué es un humanismo existencial conlleva muchas dificultades, la primera de ellas es señalada por la falta de uniformidad en lo que concierne a los varios desarrollos que los existencialismos que el siglo XX, e incluso antes, con autores como Dostoievski o Kierkegaard, nos legaran. Pero, en opinión del que esto escribe, una buena forma de resumir la comprensión que todas estas ramas del existencialismo poseen, en referencia al humanismo, la presenta un autor literario norteamericano de la segunda mitad del siglo XX, Kurt Vonnegut, cuando en una conferencia en su *alma mater* dijera, parafraseando sus palabras: el humanismo es hacerle el bien a los demás, estando a la altura de las circunstancias, sin esperar recompensa alguna, ya fuera aquí en la tierra o después de la muerte.

Maurice Merleau-Ponty

Pasando a otro pensador a desarrollar en esta contextualización temática, se tratará ahora la cuestión, muy cercana a esta tesis, sobre la constitución subjetiva. Este apartado será abordado desde la postura de Merleau-Ponty. En este caso, como en el caso del pensador anterior, el diálogo no se entabla entre Lévinas y Merleau-Ponty, sino más bien entre éste y Heidegger y Husserl, pero, ya habiendo introducido, aunque brevemente, el pensamiento de Lévinas en esta introducción, es conveniente traerlo a colación una vez más en un tema que les concierne a ambos: la contingencia y el llamado a trascender la filosofía centrada en la comprensión para allanar el camino hacia una forma de pensamiento más cercana al cuerpo y la afección. Para propósitos de este comentario que inicia, y como se ha hecho hasta aquí, la discusión se centrará sobre un solo tema que sigue el hilo conductor ya presentado —la existencia—, y el tema ahora será lo que ha sido nombrado ya como la tesis correlacionista, y en particular, la forma cómo la sustentó Merleau-Ponty.

Con un pensador tan complicado como lo es Merleau-Ponty —no menos que el mismo Husserl— sería improbable poder estipular concisamente cuál es la diferencia precisa entre la intención fenomenológica del primero y la del segundo. Pero, siguiendo a Luis Sáez estrechamente aquí, quizás el punto cardinal de la diferencia entre ambos radica en que el *cogito* de Husserl es presentificante (activo) de *un mundo de la vida* que se asemeja más a una imagen representativa, una especie de instantánea monadológica, eidética, y no a un mundo vivo, productivo y en producción. Para Merleau-Ponty, ni el mundo ni el sujeto están dados ya sino que uno se engarza en el otro y tanto sentido como constitución son incomprensibles fuera de una esfera pre-lógica, encarnada, afectiva, muy propia del sujeto y su vivencia (siendo que no hay sujeto sin vivencia, ni viceversa).

La forma en la que Merleau-Ponty resuelve la tesis correlacionista es, a grandes rasgos, así: el mundo como fenómeno tiene la capacidad de darse espontáneamente a un sujeto que pasivamente es capaz de recibirlo. No obstante, esta pasividad involucra también una sosegada actividad, la de recibir, y ésta no puede más que ser una recepción perspectivista, situada, lo que implica, por un lado, que el mundo no antecede a la recepción subjetiva, es decir, el mundo no sólo es donación espontánea, sino que también es la articulación de una escena inaugurada por la misma experiencia encarnada, situada, del sujeto, es decir, la misma escenificación modifica la escena; todo lo anterior implica, también, y por el otro lado, que la recepción subjetiva es pre-reflexiva puesto que se manifiesta dentro de una situación en la que ella ya está dada. Hay tanto un receptor, constituyente y aprehensor de sentido, como hay un sentido fenoménico mostrado y constituido; y entre ambos, media el compromiso del

receptor para con lo aprehendido, y una demanda de lo aprehensible sobre el receptor (Sáez, 2009, p. 82).

Lo más paradójico de la postura de Merleau-Ponty es el tratar de explicitar cómo la actividad constituyente del sujeto es tanto pasiva como activa. Demostrar que es activa, no le resulta complicado al fenomenólogo, pues, basta con prestar atención al hecho de que el sujeto —fuera de las patologías, aunque éstas demuestran con más fuerza lo siguiente— se mantiene constantemente en un entorno del cual es capaz de dar razón de forma espontánea. A cualquier acción le va emparejada una explicación, esto no es problemático. Lo que sí representa un problema es que, usualmente, como cualquiera lo puede comprobar desde su propia experiencia, la explicación nunca se da antes del hecho que debe explicar, es decir, solamente una vez que se ha dado una cuestión de hecho, uno es capaz de dotarla de una explicación, regla, o norma; en otras palabras, la explicación es siempre posterior a la experiencia, no depende de una orientación adecuada hacia el mundo de la vida que se rija por alguna idea o representación que la anteceda: la imaginación —creadora de creencias— como ya lo veía Hume (esto será tratado más adelante), es la verdadera labor de la razón, y el entendimiento es relegado a una capacidad meramente aplicativa o funcional, y pasiva además. De esta forma es que, unas líneas antes, se dijo que hay un compromiso del sujeto constituyente (explicación constante), pero también una demanda del mundo constituido (inmersión pre-reflexiva en él).

Antes de cualquier posibilidad adjudicativa racional, el sujeto se encuentra inmerso en un mundo de afectividad pre-lógica. El sujeto está abierto en, por, y al mundo. Quizás este punto sea de relevancia para aliviar la nota negativa en la que terminó la discusión arriba sobre Sartre y acercar estas últimas líneas al meollo de esta investigación. La tesis correlacionista en Merleau-Ponty invita a una doble desabsolutización: la del mundo objetivo naturalizado (aquél contra el cual Husserl dirigiera sus críticas en *La crisis*) y la del mundo subjetivo como una serie de proyectos conscientes de autorealización (e incluso de autoayuda). “Esta recusación de los extremos (idealismo-realismo; intelectualismo-emotivismo) ha determinado a lo largo de la obra de Merleau-Ponty una doble resistencia contra un moralismo de principios y valores puros, por un lado, y contra un pragmatismo de necesidades objetivas, por otro” (Sáez, 2009, p. 102).

Luis Sáez hace inmediatamente la conexión entre la posición recién mencionada y lo que en la obra del fenomenólogo lleva por nombre “libertad centrada o situada”. Para Merleau-Ponty, la posición ética del sujeto es necesariamente parcial, de la misma manera que lo es para Deleuze (ver más abajo sección

3.2). De igual manera, así como en esta tesis se defenderá la relevancia y el carácter insuperable de las emociones y las afecciones en la mostración de los horizontes éticos de la subjetividad, Merleau-Ponty defiende que hay un *pathos* que juega un papel fundamental en el ejercicio de la libertad situada, que a grandes rasgos se puede definir como la capacidad que tiene el sujeto de ejercer una acción libre, siempre desde horizontes de afección mundanos independientes de la conciencia, convirtiendo a la acción en una especie de regla no-reglable (postura similar a la que será tratada más adelante en la sección 3.1), es decir, una capacidad de sentar antecedente una vez dada una circunstancia particular, pero a sabiendas de que dicha regla no sólo es susceptible de ser modificada, sino que su misma constitución demanda el llegar a ser eventualmente modificada. De igual manera, no será otra cosa la que se diga en esta tesis cuando se hable de la anarquía coronada en la sección 3.2. Tampoco será muy diferente —lo será tan sólo en sus desarrollos e implicaciones, mas no en su motivación— la postura que se defenderá en esta tesis desde los temas en este párrafo avanzados: la libertad situada del sujeto determina a éste a desplazarse constantemente entre encrucijadas —la encrucijada entre la constitución subjetiva y lo dado como constituido—; este tema será tratado a detalle en la última sección de esta tesis, 4.3 “En la encrucijada, los bellos perdedores”.

Para finalizar con Merleau-Ponty, tan sólo resta hacer explícito lo que ya ha sido insinuado: la diferencia que media entre la posición de Sartre y la que en esta tesis se defiende es de acento; en tanto que aquél pone la nota relevante en la autenticidad de la elección subjetiva por sobre el acontecimiento de un mundo, esta investigación sitúa el acento sobre la relación o mediación entre ambos, es decir, entre mundo y sujeto, en su correlación.

Ludwig Wittgenstein y Paul Ricoeur

Antes de pasar a una serie de antecedentes dispersos, o aún no superados, para finalizar con esta sección, quizás sería pertinente mencionar aún dos nombres propios relevantes a estas alturas: Wittgenstein y Ricoeur. Aunque el primero es apenas mencionado por Deleuze a lo largo de toda su obra —en ambas ocasiones (*Diferencia y repetición* y el *Abecedario*) para denotar la influencia negativa que los seguidores de Wittgenstein tuvieron en su filosofía, pero sin dejar de hacer notar la importancia definitiva de la filosofía del vienés— y el segundo no es propiamente un antecedente ni filosófico ni histórico, especialmente porque los temas que de él aquí trataremos son producto de sus últimas obras publicadas ya en los albores del siglo XXI, hay un punto, no obstante, que podemos mencionar ahora y que aclarará el panorama a formar posteriormente en esta tesis. Dicho punto será la

crítica al lenguaje privado de Wittgenstein que Ricoeur, se podría decir, adoptara en su elaboración del *sí mismo o ipseidad*.

Sobre Wittgenstein, es reconocido el giro que su filosofía tomara después de la publicación de su *Tractatus*. Después de la publicación de este libro, el filósofo de Viena descubrió que el uso del lenguaje es de hecho determinante del significado que de sus términos se hagan. Este giro hacia el uso del lenguaje puede ser llamado pragmático —desde este concepto, que por el momento no será elaborado (se retomará en la siguiente sección para delimitar dicho concepto que como se sabrá ha adoptado varias facetas a lo largo del siglo XX) es donde claramente se puede ver la influencia de Wittgenstein en Deleuze— y para lograr encapsularlo en este breve comentario, se puede remitir uno al parágrafo 199 de las *Investigaciones filosóficas*:

¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una* vez en la vida?—Y ésta es naturalmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión “seguir una regla”.

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etcétera.—Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (Wittgenstein, 2009, pp. 329-331).

La pragmática de Wittgenstein y la que desarrollara Deleuze junto a Guattari en las *Mil mesetas* no han de ser confundidas —ya habrá oportunidad de elaborar la postura particular de ambos franceses, como fue dicho unas líneas antes—, sin embargo, cabe equiparlas en la negación de la posibilidad de un lenguaje privado, que es lo que se puede extraer de la cita de Wittgenstein arriba. El lenguaje en las *Investigaciones* es elaborado como una serie de “juegos de lenguaje” en los que las reglas que rigen a estos juegos son determinantes en el uso que de ellos se haga y, evidentemente, no puede haber una regla privada que no fuera compartida por alguien más que el usuario de dicha regla: las reglas y los juegos son públicos, sin que sepamos exactamente por qué es este el caso, o incluso si es, de hecho, el caso. Quizás el punto más fuerte en la discrepancia entre las pragmáticas de Wittgenstein y Deleuze y Guattari se encuentra en lo anterior. Wittgenstein parece estar más inclinado a pensar que todo término lingüístico es heredero de un trasfondo intersubjetivo de inteligibilidad. Sáez, por ejemplo, sentencia: “Carece de sentido —éste es el núcleo de los argumentos— que alguien siga una regla, según *claves* que nadie podría, por principio, comprender o controlar” (2009, p. 266; énfasis añadido). En un polo distinto, Deleuze y Guattari creen que “*no hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se*

define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra... No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que la filosofía se inicia, tiene varios componentes... Todo concepto es por lo menos doble, triple, etc. Con ello pasa[n] a proponer la incomunicabilidad, ya que esta red piramidal de conceptos siempre tiene en la base unas representaciones distintas” (Olvera, 2016, p. 195). El punto de distinción entre los franceses y el vienés es sutil: para los tres el lenguaje no es reducible a sus elementos pues éstos son de un carácter heterogéneo; los elementos de cada régimen de frases, como dirá más adelante Lyotard, es intransferible a otro régimen. Pero, en lo que se distancian, es en que para Wittgenstein, las reglas del juego son ya, desde antes de su uso, públicamente compartidas, en tanto que para Deleuze y Guattari, las reglas son inmanentes al juego, es decir son creadas en él —recuérdese la famosa sentencia de *¿Qué es la filosofía?*, en la que se nos asegura que la filosofía es creación de conceptos. La anterior distinción es sutil pero conlleva la siguiente paradoja: para Wittgenstein hay unas reglas del juego que son comprensibles y compartidas mas no enunciables, en tanto que para Deleuze y Guattari, la base desde donde se parte para iniciar la creación de conceptos es incomunicable, como dice Olvera arriba. Esto quizás sea paradójico en los tres pensadores, pero en ningún caso deja de ser productivo ni deja de ser, pragmáticamente, un análisis de efectos más que de causas. Sumariamente, se puede decir sobre Wittgenstein como sobre Deleuze y Guattari —haciendo más extensivo un pasaje de Sáez—, que “el intento de clarificación de la ‘esencia’ del lenguaje como ‘forma general de la proposición y del lenguaje’ es abandonado [...] debido a la constatación de que entre la innumerable variedad de juegos sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian [...] Se comprenderá que, abolida la posibilidad de una reflexión sobre la universalidad del uso, la filosofía [...] posea una función descriptiva y terapéutica [o en palabras de Deleuze, crítica y clínica]” (Sáez, 2009, p. 267). En última instancia, un análisis sobre el origen de las reglas o la base sobre la que se erige la creación de conceptos es empíricamente irrelevante. Lo relevante son los juegos que se despliegan o los efectos que se constatan, los cuales, en ningún punto, son privados.

Habiendo logrado un punto de apoyo común en cuanto al lenguaje privado, pasamos a tratar la contribución, en esta tesis, que brinda Ricoeur. Este pensador invita a diferenciar entre una identidad narrativa, “ipseidad”, y una identidad o unicidad entre la persona gramatical, yo, y uno mismo, es decir, “mismidad”.

“Mismidad e “ipseidad” son conceptos que Ricoeur utiliza para salvar las problemáticas, ya que para él la identidad *ipse* no contrae pretensiones de unicidad, sino de identificación. Pues recae en el Otro la identificación de lo que somos, y con ello salva la paradoja de la identidad sujeta al tiempo,

expuesta por Hume [y en esta tesis tratada en los comentarios finales en la conclusión]. El concepto de identidad *ipse*, que también lo denomina identidad narrativa, tiene mucho que ver con la teoría narrativa, puesto que recuerda las ideas acerca de los personajes para manifestar y sostener su idea según la cual la identidad se forma en la narración y no en un núcleo sólido sustancial. (Olvera, 2012, p. 21)

A la base de esta distinción entre *ipseidad* y *mismidad* se encuentra el núcleo de la discusión anterior sobre el lenguaje privado. La fortuna analítica que presenta el primer término, *ipse*, motiva una identificación —a diferencia de postular una unidad o identidad sustancial de un yo fundamental— entre un lector y uno o varios personajes;²¹ lo que es todavía otra forma de la tesis correlacionista. De esta forma Ricoeur incluye en su argumento dos dimensiones que robustecen dos temas no del todo explicitados aún: la ausencia de referencialidad del yo, y el sí mismo como personaje narrativo.

Sobre el primer tema, el investigador Olvera sintetiza la cuestión de la siguiente manera: “La problemática de la primera persona nos salta a la vista, en la medida en que el lenguaje es imprescindible para dar cuenta de ella, y si bien es cierto que la primera persona no es un término cuya existencia sea referencial, no por ello se vacía de cierta existencia, aunque no es un término objetivo, puesto que ni siquiera es objeto del intelecto, pero esto no deja de tener influencia en el mundo” (Olvera, 2012, p. 154). El yo gramatical, índice de la *mismidad*, carece de referencia objetiva, lo cual imposibilita cualquier aproximación cognoscitiva o sustancial a él. Pero esto no quiere decir que dicho término se vacíe también de toda existencia, aunque ésta más bien se manifieste, antes que como unidad, como identificación, como *ipseidad* o sí mismo (para evitar confundir al lector a estas alturas, reservamos una clarificación más profunda de los términos yo y sí mismo para el capítulo 2 de esta tesis). Sin profundizar más, pues, en la distinción entre yo y sí mismo, lacónicamente, y para no descarrillar el argumento presente, se puede sentenciar lo siguiente: “Sí mismo como otro, sugiere en principio, que la ipseidad del ‘sí mismo’ implica la alteridad en un grado tan íntimo que no puede pensarse una sin la otra, que una pasa más bien a la otra... no sólo como una comparación, sino como una implicación, sí mismo en cuanto... otro [...] La hermenéutica del sujeto ya no es la filosofía del sujeto, ya no está centrada en la primera persona sino en la relación con la alteridad que es la que da horizonte de explicación al nuevo ‘yo’, un ‘yo otro’. En palabras de Rimbaud: ‘Yo es Otro’” (Olvera, 2012, pp. 167, 174). [La sentencia de Rimbaud es retomada más adelante en el capítulo 2 de esta tesis.]

Sobre el segundo tema que extraemos desde Ricoeur para robustecer esta tesis, se encuentra, como

²¹ La tesis de Ricoeur no pretende equiparar la subjetividad con el acto de lectura, más bien, invita a comprobar experimentalmente que hay una analogía entre el carácter narrativo del lenguaje y el proceso de subjetivación.

ya fue dicho antes, el sí mismo como narración, que era el punto más relevante a realizar en este comentario que empareja a Wittgenstein y Ricoeur y que desemboca en este enunciado tan relevante para los desarrollos posteriores de este trabajo: “el sujeto aparece constituido como lector y como escritor de su propia vida según el deseo de Proust” (Ricoeur en Olvera, 2012, p. 177). Conceptualizar la subjetivación como un proceso narrativo defiende, como se verá inmediatamente, la tesis de que no hay un lenguaje privado, ni siquiera, y quizás especialmente, en lo que concierne a la subjetividad. Esto, por el simple hecho de que “la narración es un fenómeno en el que se redescubre y reorganiza la experiencia [...] Ahora bien, la narración es la historia de una vida y, por eso, es también el modo en que se constituye la identidad del sujeto” (Sáez, 2009, p. 213-214), sin por esto mismo dejar de notar que

cada relato interactúa para formar a los sujetos que se lo imputan, de manera que se crea una narración que nos da identidad y a la que podemos dar personalidad, aunando parte de este relato a la vida de los otros. Somos relato y relatores, relato de nosotros contado por nosotros, y relatores de nuestra historia y de la de los otros. La historia se presenta como el horizonte donde se engloban tanto acciones, como causas y pasiones [...] La identidad radica en que la trama se construye de la única manera en que se ha realizado, y ver en ello la obligatoriedad de la identidad. Ricoeur encuentra dentro de esta dinámica la noción de continuidad y permanencia; con lo que la disolución de las pretensiones de un núcleo sólido, se realiza. Lo que sostiene es que la historia no está construida sino hasta que está terminada [...] La gracia del acontecimiento radica en frustrar las posibles expectativas de la trama y reducirla a la acción. Sin embargo, el horizonte no se cierra del todo, puesto que el personaje sujeto a la acción no está terminado, pues siempre está lo indeterminado, lo sorprendente, las acciones por venir que el lector e incluso el narrador mantienen en condición de espera. (Olvera, 2012, pp. 193-194)

Decía antes de esta larga cita que ella justificaría la crítica al lenguaje privado ya que ni siquiera lo más íntimo —la *ipseidad*, identidad narrativa o identificación, que carece de todo referente objetivo aunque no carezca por eso mismo, como se puede ver, de una efectuación eventualizada— es de orden privado, sino, antes bien, es únicamente alteridad pública y narrada.

Ahora, finalmente, en esta sección no falta más que pasar a los últimos comentarios que no caben bajo rúbrica de nombre personal, por lo que el apartado será titulado meramente “antecedentes restantes”.

Antecedentes restantes

Recapitulando esta sección sobre la contextualización histórica que rodea a esta investigación, se ha repasado uno de los temas más importantes de la filosofía en todo el siglo XX, la existencia. El desarrollo partió desde la postura de Martin Heidegger —presente a lo largo de todo el desarrollo de

esta sección— como pilar central de la discusión para después abordar la reducción trascendental de Husserl como un método de constitución del sentido en lo que él llamara el retroceso al mundo de la vida. A estas alturas se abrió una línea divergente para tratar la importancia del concepto de Dasein, partiendo desde la *Fenomenología* de Hegel. Desde Hegel se abrió un paréntesis para mencionar brevemente la contribución de Freud a la discusión. Después fue retomado el problema temático central y la cuestión de la existencia desde Lévinas para proponer más bien al existente, una especie de sujeto independiente de las facultades cognoscitivas, más apegado a la experiencia afectiva y mundana. Más adelante fue introducido Bataille y su noción de lo incognoscible como una dimensión más, imprescindible, en la concepción del sujeto. Esta concepción fue aparejada con la de Maurice Blanchot y se mencionó el nombre de Beckett como una síntesis de ambos. Así, de la mano de estos últimos tres pensadores, fue propicio presentar la desconstrucción de la metafísica de la presencia de Derrida, postura teórica que, se dijo, es asumida plenamente en esta tesis. En otro giro todavía, la contribución de Sartre a la discusión sobre la existencia fue presentada desde sus nociones de libertad y de elección para problematizar lo que en un paso más allá sería la libertad situada de Merleau-Ponty.

Con este panorama en mente, ahora sólo resta mencionar algunos grandes nombres que brillan por su ausencia y que no pueden dejar de ser mencionados ahora, aunque no desarrollados. Pero antes, cabe decirlo, el panorama que hasta aquí ha sido dibujado no es, ni podría serlo, exhaustivo de todas las corrientes filosóficas que se desarrollaran en el siglo XX. De las anteriores, la más importante, de muchas maneras localizada en las antípodas de la postura en esta tesis desarrollada, es la corriente analítica que, sin ser homogénea —ya que los desarrollos dentro de ella han sido tan variados como los que se pueden encontrar en la rama continental de la filosofía— presenta rasgos teóricos e incluso objetivos o propósitos similares que de tan lejanos a esta tesis, no pueden más que simplemente ser evocados.²²

Ahora, dando paso a aquellas corrientes cercanos a esta tesis, quizás, antes que nada, hay que mencionar a la primera Escuela de Frankfurt —diferenciándola de la segunda generación en la que los nombres de Habermas y Apel son predominantes, pero que, a diferencia de sus predecesores de la primera generación, están muy lejos de los propósitos aquí elaborados. De esta escuela filosófica, los

²² Luis Sáez hace el caso de que la denominada corriente continental en la filosofía —a la que en principio esta tesis se suma— parte de las investigaciones de Husserl, en tanto que la corriente analítica parte desde la obra de Frege. Lo anterior no deja de ser un comentario reduccionista, pero la intención de Sáez al mencionarlo es meramente la de ubicar al lector en el panorama de la filosofía contemporánea para después desarrollar dicho panorama. Para mayores referencias se invita al lector a la lectura del texto de Sáez (pp. 301-310), donde se trata la cuestión de la distinción entre filosofía continental y analítica.

nombres principales a los que se desearía aproximarse son los de Adorno, por un lado, y el de Benjamin (que aunque no podría decirse que éste último fuera propiamente parte de la Escuela —es sabido que su tesis doctoral sobre el romanticismo alemán no fue aceptada por, entre otros, el mismo Adorno—, sus desarrollos fueron después tan influyentes en la Escuela que hoy en día se le estudia, con matices de singularidad, como perteneciendo a ella). Se justifica no abordar la obra de Adorno en esta tesis ya que, al parecer de lo que esto escribe, en las líneas generales sobre la subjetividad, su postura llega a ser muy cercana a la de Michel Foucault, con la excepción de que —y ciertamente no es una excepción menor— éste último la aborda desde un paradigma de la microfísica de las relaciones de poder (que más adelante habrá ocasión de elaborar), en tanto que aquél la desarrolla desde estructuras globales que impactan sobre el sujeto y la realidad. Evidentemente los desarrollos de cada pensador los llevan por senderos muy distintos —aunque su noción de programa ético, siempre necesariamente ausente, cuestión que a ambos les valió severas críticas, es tan similar— pero, siendo que esta tesis adopta el paradigma desarrollado por Foucault, ejemplarmente en tensión o llanamente en contradicción con la postura del alemán, decía, está justificado pasarlo de largo —sin por eso aceptar de antemano que una investigación, quizás posterior, que refiera y elabore dicha tensión sería de un alto grado de interés y relevancia filosófica.

En lo que concierne a Benjamin, su obra parece mantenerse todavía hoy como una fuente, única en su clase, de desarrollos propios, y lo que es más importante, de posibles desarrollos ulteriores desde posturas distintas a la de él. En particular, por ejemplo, sus *Tesis sobre el concepto de historia* parece un punto sólido para elaborar un puente hacia lo que en Deleuze, y en esta tesis, se ha denominado *empirismo trascendental*. No es este el lugar apropiado para desarrollar dicha conexión, pero es suficiente mencionar que el concepto benjaminiano de redención podría conferirle un grado de historicidad y valor ético al concepto de *simulacro* o *figura* en Deleuze, de los cuales, por sí mismo, el simulacro carece.

Un segundo nombre (y toda una corriente filosófica) que por ahora ha estado ausente de la discusión es Nietzsche. De este pensador no cabe decir aquí nada más que su influencia se deja ver a lo largo de toda esta tesis, corroborando la lectura que se suele hacer de Deleuze que dice que éste era un pensador plenamente nietzscheano. El caso de Foucault, que ya fue mencionado arriba, así como también los de Spinoza, Hume, Leibniz, Whitehead, Proust, Kafka, Klossowski, el estoicismo y el epicureísmo, Sade, y hasta el mismo Platón, son casos similares al de Nietzsche.

El último movimiento que debe de ser mencionado, es el estructuralismo. Esta postura, que, estrictamente definida naciera con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure —en el que famosamente se definiera a cada elemento particular del lenguaje no por lo que en sí fuera, sino por su relación (diferencia) con todo otro elemento de la estructura lingüística—, es quizás también una de las razones más importantes detrás del surgimiento de la relevancia de *la diferencia* para la filosofía y las derivas que se produjeran desde investigaciones tan dispares sobre este concepto —sin ir más lejos, aquí es pertinente mencionar los nombres de Derrida, Deleuze y Lyotard. Aunque, ciertamente, suele diferenciarse entre un estructuralismo estricta y plenamente lingüístico y otro que se distingue más por seguir un “motivo estructuralista” en general (Sáez, 2009, p. 417) y que adoptaría tonos sociológicos, literarios e incluso filosóficos. El motivo estructuralista es el que postula que dentro de una estructura cualquiera, no ya sólo semiológica, los elementos (esenciales y atómicos) que la conforman son definidos por su relación con los otros elementos de la estructura, por todo lo que cada elemento no es. Un ejemplo notable de análisis estructuralistas lo presenta el mismo Derrida en su ya mencionado libro, *De la gramatología*, en donde analiza textos de Rousseau, Lévi-Strauss y Saussure, haciendo análisis (ya apuntando a su desconstrucción) de la naturaleza, la cultura y la escritura.

Después, gracias a las contribuciones de Derrida, Althusser y Foucault, principalmente, “el motivo estructuralista” tomaría un nuevo giro e iniciaría una nueva tendencia filosófica que llegaría a ser conocida como postestructuralismo —dominado por elementos novedosos como lo fueron el “antihumanismo, asociado a la reducción del sujeto en pro de instancias que se definen no en virtud de un principio esencial o de elementos atómicos, sino más bien en función de relaciones entre elementos o fuerzas” (Sáez, 2009, p. 417). Aunque es cierto que muchos pensadores fueron etiquetados como postestructuralistas en la década de los sesenta, todos ellos llegaron a renegar de esta etiqueta para distanciarse de sus implicaciones que parecían limitar sus investigaciones. A razón de lo anterior, muchos comentaristas declararon la “moda” del estructuralismo superada. Pero, a unas cuantas décadas de aquellas controversias, el caso es, como opina Miguel Morey (en una conferencia que impartiera en la Universidad de Guanajuato en el año 2015), que es muy difícil, sino es que llanamente improductivo, declarar a dicha corriente filosófica como superada, ya que, como suele ser el caso con las sentencias de muerte de tal o cual corriente del pensamiento, el espíritu del estructuralismo, parece estar aún muy vigente. Esto se puede corroborar con tal sólo mirar un texto de Deleuze, originalmente del año 1972, que lleva por título “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” (en Deleuze, 2004, pp. 170-192). En este texto, Deleuze sintetiza la tesis de su ensayo en siete criterios que, para dar cuenta de la vigencia actual

del estructuralismo, y por la relevancia para esta tesis, serán ahora resumidos en extenso:

Primer criterio: Lo simbólico [...] Estamos acostumbrados, casi condicionados a una cierta distinción o correlación entre lo real y lo imaginario [...] El primer criterio del estructuralismo, sin embargo, es el descubrimiento y reconocimiento de un tercer orden, un tercer régimen: el simbólico [...] Lo real en sí mismo no es separable de un cierto ideal de unificación o totalización: lo real tiende hacia el uno, ese uno es su “verdad”. En cuanto vemos dos en “uno”, en cuanto hacemos dobles, el imaginario aparece en persona [...] El imaginario se define por un juego de espejos, de duplicación, de identificación en reverso y proyección, siempre en el modo del doble. Pero quizás, a su vez, el simbólico sea tres, y no meramente el tercero más allá de lo real y lo imaginario. Siempre hay un tercero que ha de ser buscado en lo simbólico mismo; la estructura es al menos triádica, sin lo cual no “circularía” —un tercero a un mismo tiempo irreal, y no obstante, inimaginable. (pp. 171-173)

Segundo criterio: Local o posicional [...] Los elementos de una estructura no tienen ni designación extrínseca ni significación intrínseca. ¿Entonces, qué queda? Como Lévi-Strauss recuerda rigurosamente, no tienen nada más que un sentido {*sens* = significado y dirección}: un sentido que es necesaria y únicamente “posicional.” [...] si los elementos simbólicos no tienen designación extrínseca ni significación intrínseca, sino que sólo un sentido posicional, se sigue necesariamente que, por derecho, que el sentido resulta siempre de una combinación de elementos que no son ellos mismos significantes. (pp. 173-175)

Tercer criterio: Lo Diferencial y lo Singular [...] Toda estructura presenta los siguientes dos aspectos: un sistema de relaciones diferenciales de acuerdo a las cuales los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de singularidades que le corresponden a estas relaciones y que trazan el espacio de la estructura. Toda estructura es una multiplicidad. (pp. 176-178)

Cuarto criterio: El Diferenciador, Diferenciación [...] Toda estructura es una infraestructura, una micro-estructura. De cierta manera, no son actuales. Lo que es actual es aquello en lo cual la estructura se encarna o más bien lo que la estructura constituye cuando es encarnada. Pero en sí misma, no es ni actual ni ficcional, ni real, ni posible [...] Quizás la palabra virtualidad pudiera designar precisamente el modo de la estructura o el objeto de la teoría, bajo la condición de que eliminemos cualquier vaguedad que la palabra aún posea. Pues, lo virtual tiene una realidad que le es propia, pero que no converge con ninguna realidad actual, ninguna actualidad presente o pasada [...] Diremos de la estructura que es real sin ser actual, ideal sin ser abstracta [esta expresión es tomada de *En busca del tiempo perdido*, de Proust...]. (pp. 178-182)

Quinto criterio: Serial [...] Está de más decir que la organización de las series constitutivas de una estructura supone una verdadera *mise en scène* y, en cada caso, requiere evaluaciones e interpretaciones precisas. La determinación de una estructura ocurre no tan sólo a través de una elección de elementos simbólicos básicos y las relaciones diferenciales que entablan, no tan sólo a través de la distribución de puntos singulares que les corresponden. La determinación también ocurre a través de la constitución de una segunda serie, al menos, que mantiene relaciones complejas con la primera. Y si la estructura define un campo problemático, un campo de problemas, es en el sentido de que la naturaleza del problema revela su objetividad propia en esta constitución serial, lo cual hace que, algunas veces, el estructuralismo parezca cercano a la música. (pp. 182-184)

Sexto criterio: La casilla vacía. Pareciera que la estructura envuelve a un objeto o elemento completamente paradójico. Consideremos el caso de la carta, en la historia de Edgar Allan Poe,

como la analiza Lacan [este pasaje es analizado más adelante en la introducción al capítulo 3 de esta tesis, a la cual se puede referir el lector para mayor concreción...] La naturaleza de este objeto es especificada por Lacan: siempre está desplazada en relación a sí misma. Su propiedad peculiar es el estar no en donde uno la busca, y a la inversa, el hallarse en donde no está [...] Y en cada estructura, el objeto = x debe estar dispuesto para dar cuenta de 1) la manera en la que subordina dentro de su orden los otros órdenes de la estructura, que entonces sólo intervienen como dimensiones de actualización; 2) la manera en que él mismo se subordina a los otros órdenes en su propio orden (y ya no interviene más que en su propia actualización); 3) la manera en que todos los objetos = x y todos los órdenes de la estructura se comunican entre sí, cada orden definiendo una dimensión del espacio en que es absolutamente primario; 4) las condiciones en que, en un momento dado de la historia o en cada caso, una dimensión particular que le corresponde a un orden particular de la estructura no se desenvuelve para sí mismo y permanece subordinado a la actualización de otro orden. (pp. 184-189)

Último criterio: Del sujeto a la práctica [...] El sujeto es precisamente la instancia que sigue a la casilla vacía. El estructuralismo no es de ninguna manera una forma del pensamiento que suprime al sujeto, sino una que lo quiebra y lo distribuye sistemáticamente, que disputa la identidad del sujeto, que la disipa y la hace cambiar de lugar a lugar, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales [...] Esta es la razón por la que lo que antes llamábamos accidentes no le llegan a ocurrir de ninguna forma a la estructura desde el exterior. Por el contrario, es una cuestión de una tendencia “inmanente”, de acontecimientos ideales que son parte de la estructura misma, y que simbólicamente afectan a la casilla vacía o sujeto. Les llamamos “accidentes” para enfatizar no un carácter contingente o exterior, sino ésta muy precisa característica del acontecimiento que le es interna a la estructura en tanto que la estructura nunca puede ser reducida a una simple esencia [...] Para que una nueva estructura no persiga aventuras que, una vez más, sean análogas a la vieja estructura, para no hacer renacer contradicciones fatales, hace falta la resistencia y la fuerza creativa de este héroe, su agilidad con la que sigue y resguarda los desplazamientos, su capacidad para causar que las relaciones varíen y redistribuyan las singularidades [...] Este punto de mutación define precisamente una praxis, o más bien el lugar mismo en donde la praxis debe arraigarse. Pues el estructuralismo no sólo es inseparable de las obras que crea, sino también de una práctica que entra en relación con los productos que interpreta. (pp. 189-192)

En suma, las características del estructuralismo, al menos así como las define Deleuze, están lejos de haber sido superadas, y no en pocos momentos de alta relevancia para esta tesis, se revelan no ya sólo vigentes, sino también apremiantes.

Una última nota a resaltar ahora, más a forma de advertencia, es la figura que juega en esta tesis el filósofo de Königsberg, Kant. Es indudable la influencia que Kant tuvo, no sólo en Deleuze, sino ya en la filosofía toda, de manera definitiva. Deleuze, puede argumentarse, está particularmente influenciado por el Kant de la teoría de las facultades, específicamente el Kant de la tercera crítica; dicha teoría, pasada por el prisma de Deleuze, es ubicua en esta tesis, como se puede comprobar con tan sólo mirar el índice. Mas, en términos particulares, en esta tesis la influencia determinante de Kant puede ser identificada en los apuntes que se desarrollan, como preámbulo, en cada una de las introducciones a los

capítulos centrales de esta tesis (capítulos 2, 3 y 4). Coincidentemente, estas introducciones están ligadas estrechamente a la postura más académicamente ortodoxa de Gilles Deleuze que nos legara en su *Diferencia y repetición*. Así, aunque esta tesis se basa en los desarrollos más prácticos del filósofo francés —en su versión de textos monográficos sobre Proust, Masoch, Foucault, Spinoza, Leibniz y Nietzsche, y la literatura (*Crítica y clínica*), además de su trabajo en colaboración con Guattari; textos todos donde la subjetivación es trabajada como proceso, afección y correlación más que como una teoría crítica sobre el sujeto del conocimiento— me pareció, pues, en todo punto imprescindible partir del andamiaje teórico que inevitablemente tiene que ser recogido de ésta, su obra filosófica capital, *Diferencia y repetición*. Esta es, entonces, la razón por la que las introducciones a cada uno de los capítulos centrales en esta tesis se basan ampliamente en dicha obra, para, por un lado, darle solidez a los argumentos y desarrollos que las siguen, y, por otro lado, periférico, para dar cuenta de la influencia imperdible de Kant en esta tesis, y más generalmente, en el mismo Deleuze.

Sin embargo, antes de dar comienzo a los ya mencionados capítulos centrales en esta tesis, es menester aún dar una introducción general al tema central de esta tesis: el sujeto práctico.

1.1 El sujeto práctico

El ser, las más de las veces, parece dado al hombre fuera de los movimientos de la pasión. Diré por el contrario, que jamás debemos representarnos al ser fuera de esos movimientos (Bataille, 2013, p. 16).

La pregunta por el sujeto es una muy antigua y de hecho Deleuze y Foucault la remontan hasta los griegos, como se verá después. Pero la motivación particular de investigarla desde Deleuze parte más desde un panorama actual y problemático.

Como se sabrá, la muerte de Dios fue anunciada ya desde hace siglos,²³ pero, se podría decir, es sólo después de Nietzsche que adquirió toda la relevancia que posee hoy en día, en el sentido de que, como tantos dijera, Deleuze entre ellos, la muerte de Dios implicó también la muerte del hombre. Décadas después Foucault alarmaría a las buenas conciencias cuando repitiera el gesto de Nietzsche y dijera en *Las palabras y las cosas* (1968) que el hombre apareció en el siglo XIX con el advenimiento de ciertos saberes como fueran la biología, la economía política y la lingüística, pero esta aparición implicaba ya

²³ En el tratado *Sobre la desaparición de los oráculos*, capítulo XVII, Plutarco hace ya mención de la muerte del Dios Pan (y se sabe que Nietzsche conocía los escritos de Plutarco), frase que reaparece en los *Pensamientos* de Pascal. Un siglo después de Pascal, la muerte de Dios vuelve a aparecer, esta vez en los escritos del escritor alemán, Jean Paul. Antes, sin embargo, Lutero también analiza la misma idea, y, se especula, Hegel la retoma de ahí para tratarla en “La religión revelada”, parte de su *Fenomenología del espíritu*.

su muerte pues al dejar de hablar de Dios y del infinito y hacer del hombre el centro de las investigaciones se introdujo así la finitud y la muerte en el seno del hombre mismo. Dice el Salmo 103: “El hombre: como la hierba son sus días; como la flor del campo, así florece; y cuando el viento pasa sobre ella, ya no existe, y nunca más se sabrá dónde estuvo”. Foucault cierra su controversial texto, originalmente publicado en 1966, así: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin [...] Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir [...] entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1968, p. 375).

La crítica de Foucault apuntaba también a la actualidad pues lo que dejaba ver era lo insatisfactorio de seguir usando conceptos tan anticuados como hombre o sujeto, conceptos que nacieron en el siglo XIX y que desde entonces no se han actualizado notablemente. Un ejemplo claro y muy debatido desde ya hace un par de décadas es por ejemplo el sujeto de los derechos universales del hombre. ¿Qué exactamente son estos derechos y quién exactamente es sujeto de ellos? Si son universales, ¿por qué es que hay poblaciones enteras que son excluidas de las garantías que estos derechos aseguran? Otro ejemplo es la reivindicación de los derechos civiles de los negros en EEUU y muchas otras partes del mundo, el feminismo, la conciencia chicana, muchos movimientos indigenistas e incluso el EZLN en México.

Contextualización temática

La noción de sujeto ha sido puesta en entredicho ya desde hace mucho tiempo y no pocos son los que han apostado por una disolución del sujeto en el discurso filosófico. Una de las versiones quizás más influyentes de este discurso se desprende de los textos de Althusser. Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de estado* (1971) presenta a un sujeto de la ideología que, sin propiamente haber perdido toda agencia, se ve ésta sin embargo reducida a ser la expresión más o menos consciente de una ideología. “La categoría del sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo e inmediatamente añado que la categoría del sujeto solamente es constitutiva de toda ideología en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ a individuos concretos como sujetos. En la interacción de esta doble constitución, existe la función de toda ideología, la ideología siendo nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento” (Althusser, 1971, p. 171). Para Althusser, y de acuerdo a él, para Pascal antes, la fórmula de la

subjetividad tradicional que predica agencia e intención, se ve subvertida de manera sutil en tanto que la actividad es constitutiva del sujeto, sí, pero a la vez no hay actividad sin un sujeto de la ideología. “Pascal dice más o menos: ‘arrodíllate, mueve tus labios en oración, y serás un creyente’” (Althusser, 1971, p. 168). La actividad define al sujeto, pero éste no puede actuar más que apegado a un absoluto e inescapable fondo, la ideología. No hay un afuera de la ideología.

Sobre el punto anterior podría anclarse claramente la aversión que Deleuze y Guattari tienen por el concepto de ideología. Para el proyecto de ambos, en solitario o en conjunto, es importante hacer notar las implicaciones de su rechazo a este concepto, predominante en la época que abarca la escritura de su *Capitalismo y esquizofrenia (El Antiedipo y Mil Mesetas)*. Para ambos la subjetivación tampoco podría ser la expresión directa de un afuera, pero ellos en lugar de tratar la expresión desde la ideología, lo hacen desde lo que llamarían estratos en *Mil mesetas*. Los estratos son literalmente sedimentaciones históricas y temporales de regímenes significativos de todo orden, lingüísticos, prácticos, sociales, económicos, simbólicos, y un etcétera indefinido. Estos estratos están contenidos en sí y no pueden expresarse más que desde sí, aunque entre un estrato y otro hay niveles de permeabilidad además de demarcaciones de límites. Estos límites y lo que está más allá de ellos son propiamente el afuera, fuerzas no codificadas, ni codificables, que operan a través de intensidad (resistencia y apoderamiento) sobre los estratos, modificándolos. Los estratos son fuerzas fosilizadas, calcificadas, cristalizadas, es decir, provistas de un esquema²⁴ de expresión. “Las relaciones entre fuerzas *ocurren* en los estratos, que no tendrían nada que encarnar o actualizar sin ellas. De forma inversa, si los estratos no las actualizaran, las relaciones de fuerzas permanecerían transitivas, inestables, fugaces, casi virtuales, y no tomarían forma” (Deleuze, 2006, pp. 251-252).

Con este gesto, Deleuze y Guattari evaden el momento disolvente —pura ideología— en la

²⁴ Esquematismo o diagramatismo: “la receptividad espontánea de las fuerzas [que] da cuenta de la receptividad de formas visibles [y de] la espontaneidad de enunciados decibles y su correlación.” (Deleuze, 2006, p. 251). Esta definición la ofrece Deleuze en cuanto al kantismo de Foucault. Para Foucault, las fuerzas provenientes del afuera, desestratificadas, sólo pueden ocurrir en sedimentaciones de formas visibles y decibles. A forma de ilustración, se pueden pensar dos distintos estratos: discurso y práctica. Por ejemplo y concretamente, sexualidad y perversión. En un momento histórico dado —en este ejemplo, finales del siglo XIX— la relación nunca antes dada entre estos dos registros modificó la forma en la que uno podía definirse y entenderse a sí mismo, su forma de existir: el primer registro siendo el nivel discursivo —la *scientia sexualis*— y el segundo, el nivel práctico —formas de sexualidad perversa como la homosexualidad, el sadismo, el masoquismo y el fetichismo— que a su vez, es importante mencionarlo, logran, en su conjunción y por excepción, explicitar la norma sexual; lo normal es todo lo que no es anormal: y sólo lo anormal es, sospechosamente, definido positivamente. Las fuerzas del afuera —una forma de existir aún no conceptualizada— desprovistas de estrato, se actualizan en un arreglo entre aquellos dos estratos, creando un punto de subjetivación particular: el pervertido en específico. Para una elaboración a detalle de esta ilustración, se puede revisar el libro de Arnold Davidson (2001), *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, particularmente el capítulo titulado “Closing up the corpses” (pp. 1-29).

subjetividad según Althusser. Nótese que no lo hacen a través de una reintroducción de agencia volitiva o de cualquier otro tipo en el sujeto. Más bien lo hacen al abrir el esquema y permitir la influencia o modificación en los estratos gracias a la acción del afuera. El estudio del afuera no puede ser directo, tiene que pasar por las formaciones sedimentadas, los estratos —que abajo serán tratados como lo visible y lo decible desde Foucault— y las subjetivaciones, expresiones o pliegues²⁵ de estos estratos. Para cerrar este paréntesis sobre Althusser, usando su propia terminología, aunque no haya un afuera que se pueda estudiar, hay un residuo, algo emergente, una línea de fuga, que expresa las contradicciones del modo de producción dominante.²⁶

Otra versión contemporánea, popular y muy diseminada de la subjetividad es la de la muerte del sujeto que igualmente ha pasado por varias facetas, ninguna de las cuales están presentes en Deleuze. Mucho del crédito de esta postura puede concedérsele a Frederic Jameson, filósofo *postestructuralista* norteamericano. Esta postura filosófica, que parece ser uno de tantos efectos que la importación de la filosofía francesa a las costas de Estados Unidos tuvo, gira principalmente sobre la así llamada mengua de los afectos. “Por momentos es la emoción misma la que parece estar entredicha, y por otros son solamente algunos tipos de emoción [...] sin embargo, [Jameson] circula entre la ‘muerte del sujeto’ mismo —la muerte del sujeto autónomo burgués— y la emoción en tanto que tal [...] El pensamiento

²⁵ Igualmente más abajo se verá que la fuerza o el afuera, actuando sobre sí mismos son lo que Deleuze comprenderá como el pliegue.

²⁶ Un ejemplo de esto, y una vez más en contra de la noción althusseriana de ideología, se puede encontrar en reflexiones actuales sobre algunas contribuciones de Benjamin. La fotografía, como se sabe después de la lectura de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ha desnudado a la imagen de su aura, desmistificándola. Pero Benjamin no se contenta con tan sólo señalar este momento histórico, sino que en su profundamente intrincado ensayo, presenta hacia el final de él un potencial revolucionario para la fotografía. Y uno de entre estos potenciales se actualiza no ya en la contemplación *aurática* (Pascal Quignard, 2011, p. 64-65, observa que la raíz etimológica de contemplar se encuentra en *con-templus*, estar dentro del templo) sino en las posibilidades táctiles del encuentro con estos nuevos objetos desprovistos de aura: nuestra relación con estos objetos recién encontrados, a través de esta nueva lógica de la percepción, “no puede ser entendida en términos de un viajero inmerso en concentrada atención frente a un edificio famoso. Del lado táctil, no hay contraparte a lo que es la contemplación del lado óptico” (Benjamin, 2003, p. 268). Lo que la fotografía descubrió para nosotros es que existen objetos e imágenes que pueden “extraer detalles y formas desconocidas a simple vista” (Taussig, 1992, p. 144). Quizás el aura de las obras de arte se haya perdido, pero, no menos importante, a través de esta pérdida, también hemos ganado “una especie de magia tecnológica o secular” en referencia a lo que podría ser llamado “la sencillez del día a día” (Taussig, 1992, pp. 144-47). Taussig después describe con elegante tono la experiencia de salir a caminar distraídamente por Nueva York y ver, entre tantas otras cosas, un anuncio en luz neón reflejado en un charco sobre la acera. El individuo deja de ser contemplativo y ahí en el templo ha abandonado a todos sus ídolos e íconos. Taussig no está interesado en la brillante biblia de neón, mensaje resplandeciente, no está interesado en “ese modo de leer ideología en todo evento y artefacto, en peleas de gallos y carnavales, en la publicidad y el cine [...] en donde los fenómenos superficiales, como en una alegoría, se presentan como una cifra para descubrir horizonte tras horizonte de sistemas oscuros de significado” (Taussig, 1992, p. 147). De las cenizas de la pérdida del aura y de los avances tecnológicos y publicitarios del modo dominante de producción actual, surge una paradójica magia desmistificadora en la que ya no hay nada escondido, ni sombras ni aura, sino que todo está abierto a la luz del día, tan visible que se puede tocar, una especie de magia residual, emergente, como se decía arriba: una línea de fuga que se aleja del modo de producción dominante.

postestructuralista acerca de la emoción se esconde a plena vista; la teoría postestructuralista despliega lógicas implícitas y explícitas de la emoción, y, como sus mismos críticos señalan, voluntariamente dramatiza emociones particulares” (Terada, 2001, pp. 1, 3). Incluso la postura de Jameson, el responsable de la muerte del sujeto, por decirlo de alguna forma, tiene que ser matizada de manera que exprese “una preocupación directa” con cierta cualidad de la emoción, un tipo de emoción “no subjetiva” (Terada, 2001, p. 3).

Pero este giro afectivo, en contraposición directa al famoso giro lingüístico de la década de los sesenta,²⁷ no se encuentra por primera vez en Estados Unidos, evidentemente. Ya está, por ejemplo, presente en Barthes²⁸ —quien a su vez estuviera muy involucrado, también, en el llamado giro

²⁷ En un ensayo de próxima publicación, “Philosophical criteria in Whitehead and Rorty” (2016), Russell Duvernoy, de la Universidad de Oregón, señala concretamente el momento en que Richard Rorty, pilar del giro lingüístico, deja plasmado claramente en dos ensayos tempranos en su carrera, su afinidad con la metafísica pluralista o procesual de Alfred North Whitehead —la misma a la que, como se verá, Deleuze le debe tanto. En estos dos ensayos, Rorty estipula que “lo repetible” y lo “no repetible”, la sustancia y los atributos, usando una jerga filosófica más común, presentan claros y distintos problemas para la teoría de un sujeto cartesiano que es incapaz de aprehender objetos, en el sentido ontológico, inmersos en el devenir, es decir, objetos que de ellos no se puede conocer más que sus accidentes, nunca lo que son. Whitehead, según Rorty, escapa de esta dicotomía presentando más bien una distinción entre ocasiones actuales y no actuales (sobre *dicotomía y distinción*, ver abajo sección 2.1, “En contra del cliché”). Una ocasión actual no es ninguna otra cosa más que el acontecimiento, según lo entiende Deleuze. El ser no es predicable, es expresable, y su expresión nunca es un adjetivo, es un verbo. Sobre esta discusión, puede referirse el lector unas líneas más abajo a la discusión sobre el libro de Deleuze, *El pliegue*. Pero, para terminar esta viñeta sobre Rorty, es de importancia notar que a pesar de encontrar en la metafísica de Whitehead una forma para expresar sus propias preocupaciones filosóficas (importantes figuras en el aprendizaje filosófico de Rorty fueron alumnos de Whitehead, en particular su director de tesis), se separa de ella en el momento en que Sellars, otro filósofo norteamericano, le prestar herramientas discursivas para hablar de lo que en Whitehead es problemático en el pensamiento mas no en la sensibilidad, pero que para Sellars deja de ser problemático, *tout court*, siempre que se puede hablar sobre él o sus efectos: hablar, discutir, *conversar*, sobre ocasiones actuales deja de ser problemático para Rorty y se vuelve un medio para alcanzar un consenso. En este tenor, recuérdese la referencia de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*: “Es la concepción popular y democrática occidental de la filosofía, en la que ésta se propone proporcionar temas de conversación agradables o agresivos para las cenas en casa del señor Rorty” (2011, p. 146-147). El punto del ensayo de Duvernoy es mostrar el momento casi exacto en el que el giro afectivo y el giro lingüístico toman rutas diferentes, encarnadas en la persona de Rorty, el primero manteniendo el carácter problemático que se desprende de la metafísica whiteheadiana, y el segundo el tono democrático-conversacional por el que, para bien o para mal, serían tan reconocidos Rorty y sus seguidores.

²⁸ El giro a los afectos en Barthes se encuentra más notablemente hacia el final de su producción filosófica, pero ya se pueden ver sus primeras consecuencias en textos más tempranos como “El tercer significado” en *Imagen, Música, Texto* (1977; el ensayo en cuestión fue escrito originalmente en 1970) donde Barthes hace un estudio de algunas instantáneas tomadas de la obra del director de cine ruso, Eisenstein. El tercer significado, en breve y sin profundizar, es precisamente eso que en la imagen excede al “nivel informativo” y al “nivel simbólico.” (Barthes, 1977, p. 44). Lo que excede lo hace muy precisamente como un gasto (*depensée* en el sentido que Bataille le da a esta palabra, a tratarse más adelante) sin intercambio, sin provecho ni utilidad, sin mensaje que comunicar o intercambiar, ni siquiera que simbolizar. Una ilustración de este tercer significado, más cercano y accesible a nuestro tiempo, puede encontrarse en una versión y tributo de la banda Cat Power a la canción de los Rolling Stones, (*I can't get no*) *satisfaction*. Esta versión de la cantautora estadounidense es una especie de blues en tono añorante y melancólico, a diferencia de la versión original, delirante y desilusionada. Lo que el tercer significado muestra es que, además de un mensaje o un símbolo que expresar, hay en algunas imágenes, incluso acústicas, algo que subvierte, sin destruir, a la misma imagen: “El problema *contemporáneo* no es destruir la narrativa sino subvertirla; la labor de la actualidad es la de desasociar a la subversión de la destrucción” (Barthes, 1977, p. 64). En la versión que hace la cantautora estadounidense de la canción de Mick Jagger, ella juega con los dos significados que la

lingüístico—, pero igual y notablemente en Deleuze, como se puede comprobar ya desde sus famosas monografías de estos años, particularmente en sus dos libros sobre Spinoza, *Spinoza. Filosofía práctica* (2009a) y *Spinoza y el problema de la expresión* (1992) (ésta última siendo su tesis doctoral adjunta a *Diferencia y Repetición*, ambas publicadas originalmente en 1968) en donde, como se verá unas líneas más abajo en esta misma sección, Deleuze desarrolla el problema de las nociones comunes en relación al afecto y las afecciones. También, en esta tesis, si se refiere a la sección 3.1 (“Amor, una apuesta”), se puede encontrar ahí un desarrollo ensayístico de las consecuencias prácticas de los desarrollos deleuzianos en cuanto a este tema, que, reiterándolo, no es exclusivo de Deleuze, ni siquiera de una línea filosófica meramente afín a él, sino que parece permear, (siguiendo a Whitehead aquí, como se hacía ver en la última nota al pie, arriba), la historia toda de la filosofía.²⁹

canción original podría decirse poseer. El primero sería el del mensaje en el que toda una generación se sumergió, un mensaje que quería decir que no hay satisfacción posible para un deseo manifiesto y desmesurado. El segundo, en el que, a manera simbólica, se enaltece la juventud y se la priva de toda carencia, de ahí quizás que el título de la canción encierre entre paréntesis la falta: “(I can’t get no) satisfaction”. Y es en el tercer significado, el significado obtuso de Barthes, donde entra el juego en cuestión; Cat Power *hace sentir*, a través de su blues lóbrego y taciturno, el paso del tiempo a lo largo de la historia de la canción y de la banda de música inglesa, abriendo un espacio para toda una nueva generación, actual y joven, y su búsqueda de satisfacción, ahí como piedras rodantes en el desierto, sobre un terreno ya yermo e infértil, que recuerda más a otra famosa canción, ésta del único músico que ha ganado el premio nobel de literatura, quien ya hace décadas se lamentaba y le preguntaba a la juventud, a través de las generaciones: “cómo se siente / estar solo y por tu cuenta / sin dirección a casa / como un completo desconocido / como una piedra rodante.” Le agradezco al Dr. Forest Pyle, profesor e investigador de la Universidad de Oregón, por estas observaciones sobre Barthes e incluso la referencia a Cat Power, que como él bien lo hacía notar en uno de sus seminarios, muestra muy bien lo que era el punto de Barthes en su ensayo, y esto era, mostrar que “el significado obtuso conlleva una cierta *emoción*. Atrapado en un disfraz, tal emoción no es pegajosa, es una emoción que simplemente *designa* lo que uno ama, lo que uno quiere defender: una emoción-valor, una evaluación (Barthes, 1977, p. 59). A estas alturas, y para clarificación de lo que seguirá en esta tesis, se tiene que estipular que ya antes de Barthes y Deleuze, etc., había en la filosofía una preponderancia por buscar y desenterrar la emoción de su disfraz que la encubre como algo no filosófico. Así, Whitehead rastreaba esta búsqueda hasta el mismo Platón: “La doctrina de la ‘emoción viva’ que necesariamente reviste cada exhibición concreta de la situación sujeto-objeto es mucho más antigua que la postura de Bradley [filósofo inglés que en el contexto, junto a William James, explican los antecedentes del sentimiento o *feeling* en Whitehead]. Encontramos su germen en Platón, quien insiste que todo el carácter [character] concuerda con el conocimiento adecuado. Él implícitamente se rehusaba a abstraer la ‘emoción viva’ de la pura percepción intelectual, y por lo tanto identificaba a la virtud con el conocimiento. Los avances en la psicología algo le han añadido a nuestra discriminación consciente, pero no han alterado el hecho de que la percepción está inevitablemente revestida de emoción” (Whitehead, 1967, p. 232).

²⁹ Para profundizar aún más en lo desarrollado en la nota al pie anterior en relación con el giro afectivo, hay que decir que en *La aventura de las ideas* que nos presenta Whitehead, Platón tiene un lugar de eminencia: Platón, nos dice Whitehead, llega al cénit de su genio metafísico ahí cuando es capaz de entablar una lucha entre lo obtuso del lenguaje y un pensamiento nuevo, el cual tiene que ser expresado, no obstante, por aquél. El pasaje que decide citar Whitehead para mostrar esto (Whitehead, 1967, pp. 119-120), es decir el genio de Platón en cuanto a esta cuestión, es, de forma muy notable para los fines de esta tesis, uno tomado del *Sofista* (1988) (diálogo que será de mucha utilidad más adelante en esta investigación): “Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, *ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer*, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia” (Platón, 1988, p. 416; énfasis añadido). De este pasaje en el que se sugiere una definición para el ser, o lo que las cosas son, en base a su capacidad de afectar o ser afectadas, se extraerá lo que más adelante en esta introducción se detallará en referencia a Spinoza y su teoría de la afección y las nociones comunes.

Tal es el caso, por mencionar dos instancias muy relevantes, en dos muy distintos terrenos, de dos precursores de Deleuze, Lévinas y Bataille. Para el primero, en su ensayo “¿Es la ontología fundamental?” (1989a, originalmente publicado en 1951), “comprender nuestra situación en la realidad no es definirla, sino encontrarnos en una disposición afectiva. Comprender al ser es existir. Todo esto indica, al parecer, una ruptura con la estructura teórica del pensamiento occidental. Pensar no es ya contemplar [recuérdese la raíz de contemplar según Quignard: estar dentro del templo] sino comprometerse. Es verse envuelto por aquello que se piensa, involucrarse. Este es el evento dramático de ser en el mundo” (Lévinas, 1989a, p. 122). A pesar de que la referencia a Lévinas podría parecer fuera de lugar en una tesis sobre Deleuze, más adelante, particularmente en la discusión sobre el rostro en la sección 2.2 (“El efecto Proust”) se notará la relevancia y la influencia directa que el filósofo de Lituania tuvo sobre el parisino.

De Bataille, cuya influencia sobre Deleuze sería innegable aunque no es explícita, ya fue mencionado brevemente su concepto de gasto, o *depensée* en francés. Lamentablemente este concepto pierde toda su potencia cuando se traduce al español. El significado literal permanece, pero el sentido no, y éste apunta estrechamente a lo que no puede ser pensado, a lo que hay de exceso en él, siempre como telón de fondo, pero nunca conceptualizable: *depensée*, depensamiento o despensamiento. El gasto para Bataille es una acción sin ganancia, utilidad o finalidad, como lo sería por ejemplo el lujo ostentoso en cualquier civilización, o el carácter sagrado-profano de la intoxicación.

Si, para la humanidad, en un momento dado, la pérdida, y la pérdida sin compensación, es un bien, somos incapaces de alcanzar la expresión de esta idea. El lenguaje se queda corto porque el lenguaje está hecho de proposiciones que introducen identidades, y después del momento cuando, considerando el exceso que será gastado, no estamos ya obligados a gastar con miras a una ganancia, sino a gastar por el mero hecho de gastar, no podemos ya limitarnos al nivel de la identidad. Estamos obligados a abrir las ideas más allá de ellas mismas (Bataille, 2001, p. 64). Uno tiene que, necesariamente, ignorar el hecho de que un mundo de contradicciones resueltas no tendría ya un fin soberano —que un mundo que tenga un fin soberano es partícipe de una contradicción fundamental, oponiendo a la razón (aquello que es sensible, racional, pero que siendo solamente un *medio* no puede ser un *fin*) al *fin*, el cual siempre es inútil, y es siempre sinsentido [...] Un fondo de sinsentido, algunas veces una composición de la imaginación, algunas del desorden, ocasionalmente la tensión extrema de la vida, escapa claramente a toda racionalización concebible (Bataille, 2001, p. 194). ¿Cómo podemos contar con que la atención aprenderá en nosotros mismos un presente fuera del cual nada divino, soberano o incalculable se nos ofrecerá? [...] La atención que se le dé a un instante no puede tener *en verdad* al instante mismo como su objeto, porque el objeto asignado es el instante en una operación antes de que lo hagamos algo mejor conocido, y la conciencia, un fin en sí misma, no puede *en verdad* ser conciencia en tanto que es precisamente sólo una operación con miras a un resultado pretendido [...] Esto equivale a decir que en principio la conciencia atenta nunca es contemplación en un sentido estricto: se involucra en el desarrollo ilimitado (servidumbre interminable) del discurso. De esta forma, la atención, si concibe al instante, lo cambia, de hecho, de lo que nos escapaba inconscientemente, a lo que nos escapa conscientemente, a pesar de la

atención vertida sobre él. (Bataille, 2001, p. 290, n 3)

La nota de Bataille, como la de Lévinas antes, apuntan a un compromiso filosófico que no pasa por las formas interiores de la conciencia y el conocimiento; talante que, en tanto afecciones, señalan hacia otro campo de investigación, en particular, el de la relación con uno mismo.

El Foucault de Deleuze: la relación con uno mismo

Siguiendo con la discusión de esta introducción, el caso es que no es tan fácil desechar la cuestión del sujeto, ni en Deleuze ni en el panorama filosófico actual. La crítica que Deleuze le hace al sujeto está marcada más por una crítica a la interioridad, el personalismo o la pequeña novela familiar. Ahora, tratar de elaborar un recorrido de lo que la subjetividad implica en Deleuze es extremadamente complicado ya que su obra es muy versátil e intrincada, lo cual hace poco probable el terminar de establecer lo que la temática de la subjetividad, en última instancia, implica en Deleuze.

Pero para intentar entender a Deleuze, hay que situarlo en su época, ahí cuando inicia una forma muy especial de leer e interpretar la filosofía. A esta lectura se le podría llamar deconstructiva de una manera inclusiva, siempre que se haga el señalamiento que por deconstrucción no sólo se hace referencia al método derridiano que se hiciera famoso en EEUU en los años sesenta a manos de Gayatri Spivak, entre otras y otros. Aquí se hace referencia más bien a una tendencia. En particular, Deleuze tenía una forma de leer a otros pensadores que él llamaba perversa: como tomar, decía él, a un filósofo por detrás y darle una descendencia monstruosa que sería suya, pero de forma extraña. Así lo hizo con Kant, Bergson, Hume, Leibniz, etc.

Así es como se tiene que leer al mismo Deleuze, aunque haciendo una segunda advertencia. Ya que la lectura que hace Deleuze de otros es en sí ya perversa, lo que se presentará en este trabajo no debe de ser tomado al pie de la letra, es decir, si aquí se tratarán conceptos e ideas filosóficas que en sí tienen una larga historia y un rendimiento muy amplio a lo largo de la historia de la filosofía, no se tiene que olvidar que están siendo enfocados desde Deleuze. Son entonces, de alguna forma, parte de la historia de la filosofía, pero más aún, son parte de la filosofía de Deleuze que es fragmentaria, selectiva, e incluso tendenciosa, a propósito.

Un comentarista de Deleuze que ya ha sido citado, Boundas (1991, p. 13), dice, reiterándolo, que efectivamente hay una teoría del sujeto en Deleuze y ésta pasa por varias series. Está la serie Hume, la serie Bergson, Nietzsche, Leibniz y otras, se dijo más arriba. Pero a mi parecer estas series se

subsumen todas en lo que ya desde la primera gran publicación de Deleuze a una mano, *Empirismo y Subjetividad*, —libro que versa sobre Hume—, se dejaba ver claramente: el sujeto práctico.

Aunque antes de profundizar en ese libro temprano de Deleuze, para efectos de la discusión sobre el sujeto práctico, sería antes pertinente remontarse abruptamente en su obra, para detenerse sobre la pragmática que presenta en las *Mil mesetas*, una teoría sobre la cual Deleuze influyó de muchas maneras, incluso antes de que se expandiera y popularizara en la academia. La pragmática en Deleuze fue la culminación de un largo proceso en el que el filósofo se había inmiscuido ya desde sus primeras aproximaciones al acontecimiento en la *Lógica del sentido*. Sin embargo, la pragmática es, propiamente, una motivación que está presente en Deleuze como corolario de lo que podría ser rastreado hasta William James, un filósofo muy importante para Deleuze, sobre quien, no obstante, sólo habló hacia el final de su producción filosófica. La pragmática de James sostenía, a grandes rasgos, que no podemos llegar a conocer esencialidades de ningún tipo, y sería mucho más útil para la filosofía concentrarse en los efectos prácticos de estar en el mundo. La pragmática entonces es una práctica filosófica, pero también una práctica de vida. Este será el punto a explotar a continuación.

Para empezar la discusión sobre la pragmática se puede partir de una obra tardía de Deleuze en la que analiza la trayectoria completa de las investigaciones de su amigo Michel Foucault, trayectoria que exceptúa los cursos de Foucault que en tiempos de la publicación de Deleuze aún no habían pasado por la imprenta —importante cuestión ya que estos cursos presentan importantes puntos de anclaje muy novedosos en *el teatro filosófico* de Foucault, como habrá oportunidad a continuación de explorar. Pero, la obra de Deleuze, tal cual es, para propósitos de esta investigación, es muy relevante pues por primera vez hace uso ahí de la idea de subjetivación ya en un sentido desarrollado y, lo que es más importante, ya no ambivalente, sino sólo positivo. Rápidamente se resumirán ahora los primeros cuatro ensayos que conforman este libro sobre Foucault, para después detenerse con un poco más de detalle en el quinto ensayo llamado, “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación).”

En esta obra Deleuze vuelve a enunciar lo que otros antes que él, y muchos más después, ya identificarían en la obra de su amigo filosófico: tres distintos momentos. El mismo Foucault, por ejemplo, corroboró la presencia de estos tres momentos en su obra en el artículo que escribiera para el *Dictionnaire des philosophes* bajo el pseudónimo de Maurice Florence.

El primer momento³⁰ trata sobre la constitución del saber, este es el periodo de la arqueología o los

³⁰ Todo lo que a continuación sigue en esta introducción, “El sujeto práctico”, es un resumen de los siguientes libros de

estratos. El saber pasa por los estratos de lo visible y lo decible. Un ejemplo: la delincuencia y todo lo que se puede decir sobre ella desde la ley, el derecho, la moral, la educación, etc., y lo visible, o la prisión: lo que se ve y cómo se ve en ella. Aquí puede recordarse el famoso análisis que hiciera Foucault sobre el panopticón en *Vigilar y castigar* (1978), en el que el delincuente puede ser visto constantemente sin que él pueda ver al que lo observa. Así, entre lo que se dice y lo que se ve no hay una relación causal, sino una captura recíproca en la que uno hace uso del otro y viceversa. Lo que se dice de la delincuencia recae en la forma de la prisión asegurando su supervivencia y desarrollo como institución. A la vez, lo que se ve en la prisión recae sobre el discurso acerca de la delincuencia reforzando sus premisas y su necesidad. El saber es esa captura recíproca entre lo que se puede decir y lo que no se dice pero se ve.

El segundo momento en la obra de Foucault es el del poder o diagrama. Por diagramatismo Deleuze entiende el ejercicio de una estrategia en la que se asegura la relación de los dos estratos. Algo que aún no se terminaba de explicar, al menos no de forma inmanente, en el primer momento. La estrategia es un medio meramente formal, algo que está fuera de los dos estratos pero que los organiza. Por ejemplo, el biopoder y la anatomopolítica. Partiendo de un saber estadístico y general, el biopoder, en el que se busca controlar los movimientos de la población —registro de votantes, seguro social, ratings en la tv o búsquedas en google—; y de un saber, la anatomopolítica, que individualiza a través de la disciplina de los miembros de la población —educación, certificaciones, preferencias sexuales, etc.—, se puede gestionar institucionalmente los efectos de esos dos tipos de saber. Pero nótese que la institución no precede al saber, es precisamente al revés: el poder, como conjunción de saberes, es la razón de ser del paradigma social, su institucionalización,³¹ que Foucault en sus investigaciones, en particular,

Deleuze: *Foucault; Empirismo y subjetividad; Spinoza: Filosofía práctica; El pliegue; y Proust y los signos*. Ya que el presente texto es un resumen, no una paráfrasis, de estos libros, a veces mezclando sus enseñanzas, no se hace uso de citas y referencias directas —aunque en los casos en que sí se usan citas textuales así están referenciadas, ya sean del mismo Deleuze o de otros pensadores no contemplados en los libros resumidos—; pero nótese que toda aseveración o idea que el texto contenga es referente a, y mérito de, Deleuze. En lo que sigue no hay nada de original de parte del que esto escribe y de lo único de lo que me hago responsable es de la relación de dichas aseveraciones e ideas de Deleuze. La concatenación de estas ideas, pues, la pobreza o acaso mínimo valor que ella posea, es completamente mi responsabilidad.

³¹ Bruno Latour propondrá una serie de revisiones, inspiradas en Foucault, de ciertas categorías sociológicas de sentido común que podrían aclarar el argumento arriba. Una de estas categorías que Latour pone bajo revisión es la de sociedad. Para Latour, ésta no es una categoría que *en principio* mantenga a ciertos elementos en conjunción, sino, al contrario, son los elementos los que mantienen, en términos prácticos, a la sociedad en conjunción: “la sociedad no es el referente de una definición ostensible descubierta por los sociólogos a pesar de la ignorancia de sus informantes. Más bien [ésta, la sociedad,] se desenvuelve a través de los esfuerzos empeñados en definirla. Aquéllos que son poderosos no son aquellos que 'tienen' el poder en principio, sino aquéllos que definen o redefinen prácticamente lo que mantiene a todos en conjunción” (Latour, 1986, p. 273). Tanto para Deleuze como para Latour, un concepto, como el de sociedad, se define después de aislar ciertos elementos prácticos, es decir, lo visible y lo decible, los cuales tienen la virtud analítica de mostrar el despliegue activo de diagramas que desarrollan formas estables de sociabilidad, o lo que es lo mismo, formas institucionalizadas de sociabilidad.

concentra predominantemente en los inicios de la modernidad: las sociedades disciplinarias.

Deleuze pasa después a definir al poder, desde Foucault, en términos de relación de fuerzas. Si las distintas formas de poder, en última instancia, hacen de la vida su objeto y buscan su administración y gestión, esto no llega a concretarse sin que la vida misma presente el potencial para resistírsele al diagrama que las coordenadas actuales del poder procuran instaurarle. Esta es la razón por la que Foucault interrumpió su proyecto sobre la sexualidad después de publicar sólo el primer libro de ese proyecto, *La voluntad de saber* (2011a). Se encontró con el atolladero del poder y lo que le resiste. El poder dice y hace decir, y la resistencia apunta no al estrato del saber, la verdad de poder, sino al afuera, a lo que no está estratificado. ¿Pero qué hay en el afuera? ¿Qué nos asegura que este afuera no es un vacío terrorífico, la distribución en el vacío de muertes parciales, progresivas y lentas? Después de los saberes y del diagrama del poder, Foucault presiente que le falta una nueva dimensión con la cual continuar sus estudios sin sumir al ser humano en la infinita incertidumbre y violencia del afuera, pero sin recurrir a consuelos fáciles o gratuitos. Es éste un momento terrorífico y trascendente en la producción de Foucault, reconocido no tan sólo por Deleuze. Paul Veyne, quizás la amistad más cercana a Foucault cuando éste falleciera, concibe este punto de quiebre en términos similares; y lo que mucha gente se imaginó como un momento redentor en Foucault —el encuentro con el afuera, la identificación de este afuera con un espacio real, y la invitación a salir a él y volverse uno con “el marginal, con el rechazado, con el leproso, al tenor de todas las palabras prohibidas y reprimidas” — en realidad fue algo más revelador (Veyne, 1997, p. 229). Fue un encuentro con el afuera, con el vacío y la nada, que acarrea una exclusión en el seno mismo de los saberes, una exclusión “necesaria y trascendental”, no empírica. El afuera está plagado de fuerzas indomables, simplemente irreconocibles. En palabras llanas, siguiendo a Veyne, nunca podrá haber un tratamiento “correcto” del loco. Ni el loco es mejor entendido hoy a base de conocimientos neurológicos de lo que lo era anteriormente cuando se le entendía en términos de deficiencias orgánicas o raciales; ni tampoco recibe un trato más “humano” hoy en comparación a cómo era tratado a finales del siglo XIX en asilos para usuarios violentos de marihuana.³² La locura como conjunción de discurso y práctica jamás agotará la experiencia del loco.

Son las prácticas, tanto visibles como decibles, los elementos que definen a una sociedad, no al revés.

³² “Los asilos de lunáticos en la India están llenos de fumadores de Ganja’: conocimiento del asilo como conocimiento colonial.” Este es el título —además de una sentencia, que se hiciera famosa, dictada por la superintendencia a cargo de la India Británica a mitad del siglo XIX— de unos de los capítulos del libro *Madness, cannabis and colonialism: the “native-only” lunatic asylums of British India, 1857-1900* en donde su autor presenta entre otras cosas un estudio genealógico de la conjunción histórica entre la figura del marihuano y el loco. Su autor, James Mills (2000), establece que la razón por la que se equipararon estas dos figuras sociales fue el simple hecho de que todo el conocimiento científico que las autoridades británicas tenían de la población de su colonia se basaba en los limitadísimos campos que tenían a su disposición para

Por el contrario, esta fuerza siempre desbordará al nivel del saber que cualquier reforma deseara instaurar como medida de control, tratamiento o comprensión.

Foucault, en la encrucijada entre el saber, el afuera y las fuerzas, escogerá el camino largo. Foucault, dice Veyne, “se negaba a convertir nuestra finitud en la base de nuevas certezas” (Veyne, 1997, p. 229). Lo que él requería en este momento de su producción filosófica era una nueva dimensión de análisis. Momento propicio en esta discusión para voltear y mirar hacia uno mismo.

Así, casi siete años después de interrumpir su proyecto sobre la sexualidad, Foucault lo retoma en *El uso de los placeres* (2011b) y elabora ahí un tema que ya le venía obsesionando desde los inicios de su carrera, el del doble en relación al afuera. Pero el doble no es la proyección del interior, más bien es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo uno, es un redoblamiento de lo otro. Lo otro, pues, nunca es un doble, “soy yo el que me vivo como el doble de lo otro, encuentro lo otro en mí” (Deleuze, 1987, p. 129).

En *El uso de los placeres* Foucault encuentra que fueron los griegos los que inventaron al sujeto. Los griegos son el primer doblez en esta larga historia, y lo que hicieron fue hacer el pliegue del doble a través de ejercicios prácticos: una dietética (el gobierno de sí mismo), una economía (gobernarse a sí mismo para gobernar en la casa a esposa, hijos, etc.) y una erótica (el gobierno que ejercen sobre sí los jóvenes para llegar a ser activos y resistir al poder de los seductores o conquistadores).

En el autogobierno los griegos descubrieron que el afuera es la fuerza, y ya que la fuerza se define como relación con otras fuerzas (no hay fuerza singular o solitaria, una fuerza tiene que estar en relación con otra fuerza que le resiste o se le subsume), es inevitable, por la paradoja de la interioridad, que la fuerza sea entonces también relación consigo misma, que ella tenga un poder de afectarse a sí misma. Foucault ve que la relación de la fuerza consigo misma, es decir, sin más, la subjetivación, se vuelve precisamente el punto de resistencia a lo que busca administrar la vida.

La relación de la fuerza consigo misma no es, obviamente, algo que se haya quedado estancado en la historia con los griegos ni tampoco es, como algunos comentaristas lo han asegurado, una especie de elegía que Foucault le canta a los viejos tiempos para además incitarnos a regresar a ellos. Para Foucault la lucha por una subjetividad moderna pasa por las dos formas de sujeción aún actuales que ya

estudiar y analizar a esta misma población, es decir, el campo de estudio de los presos y “lunáticos” reclusos. Ya que un alto número de reclusos también fumaba marihuana, se estableció la sospechosa correlación entre locura y el uso de la marihuana. Esta es, según su autor, la primera vez que dicha correlación, con bases *científicas*, aún muy propagada en el discurso sobre la marihuana actual, fue establecida.

se vieron arriba: una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder y la otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida. La lucha en este punto es por una subjetividad como derecho a la diferencia y la variabilidad: metamorfosis. Esta palabra, por sus resonancias obvias con Kafka, pero también por su constante reiteración en las obras de Deleuze, se revelará, más adelante, como parte central del proyecto filosófico de este último.

En el libro sobre Foucault se puede ver, entonces, que a éste le interesaban sobre todo las condiciones de la subjetividad, no tanto lo que éstas condicionan. Siendo éste un proyecto que Deleuze de muchas maneras se puede decir que comparte, o al menos que se apropia, hay que recalcar que para ninguno de los dos las condiciones son apodícticas, o necesariamente válidas, sino más bien problemáticas; esto no quiere decir que las condiciones varíen históricamente, pero sí que varían con la historia. En otras palabras: las condiciones presentan la manera en que el problema se presenta en tal o cual formación histórica. En resumidas cuentas estas condiciones son un eco, distorsionado, de Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo ser? (donde Kant, más bien, preguntaría en tercer lugar, ¿qué puedo esperar?).

La tercera condición es definitivamente la más relevante —aunque las dos anteriores no pueden ser obviadas— para cualquier discusión sobre la subjetivación. Por lo tanto es importante tratar de entenderla con un poco más de profundidad, lo cual es posible refiriéndose a una entrevista tardía de Foucault —iluminadora por el orden sistemático de la exposición— donde él hace un esbozo de una genealogía de la ética —que a continuación será recorrida— comenzando su disquisición con el entendimiento de que la subjetivación es, en parte, “la forma en la que se le invita o se le incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales”, es decir, la manera en que se les incita de forma universal a seguir una práctica rigurosa —con Kant— o naturalizada, con los estoicos, partiendo de que cada uno es un ser humano racional como todos los demás (Foucault, 1997a, p. 264). Este primer aspecto de la subjetivación es el que Foucault entiende como perteneciente a la tercera condición enunciada arriba, ¿qué puedo ser?, mas es sólo uno de los cuatro aspectos que Foucault llama éticos (nótese que para Foucault la moral no agota el campo ético). El segundo aspecto sería la “sustancia ética”, es decir, la materia sobre la cual trabajará la ética (el placer, la carne, la sexualidad) (Foucault, 1997a, p. 263). El tercer aspecto implica la pregunta “¿cómo cambiamos a nosotros mismos para volvernos sujetos éticos?”, es decir, qué actividades podemos asumir para conseguir ser sujetos éticos —la referencia aquí es a las prácticas ascéticas tanto de la antigüedad como actuales (Foucault, 1997a, p. 265). El cuarto y último aspecto es “¿cuál es el tipo de ser al que aspiramos cuando nos comportamos de una

forma moral?” Es decir, de forma teleológica, ¿qué fin se persigue? (Foucault, 1997a, p. 265).

Lo que este breve esbozo de una genealogía deja ver es que, para Foucault, “la ética”, como él la entiende, o la forma de subjetivación, apunta a “una relación con uno mismo” (Foucault, 1997a, p. 266), pero evidentemente ahora es necesario desentrañar las consecuencias de esta genealogía y lo haremos con las mismas palabras de Foucault, en uno de esos pocos momentos en los que habló en términos de deseo. Para Foucault no hay una subjetivación desprovista de un necesario, aunque fortuito, contexto histórico. Así, su genealogía presenta cuatro momentos históricos en la relación que hay entre uno y uno mismo. Sumariamente se puede decir que, en primer lugar, existe la fórmula griega, “acto – placer - (deseo)” donde Foucault admite poner al deseo entre paréntesis porque, en el segundo e inmediato momento, la ética estoica ya ha iniciado una “elisión del deseo; el deseo comienza a ser condenado” (Foucault, 1997a, p. 268). Después, en el tercer momento,

la fórmula cristiana pone el acento en el deseo y trata de erradicarlo. Los actos tienen que volverse algo natural [...] y el placer es tanto práctica como teóricamente excluido: (deseo) – acto – (placer). El deseo es prácticamente excluido —tienes que erradicar tu deseo— pero teóricamente es muy importante. Y podría decir que la fórmula moderna [el cuarto momento] es el deseo, que es subrayado teóricamente y prácticamente aceptado, ya que tienes que liberar tu propio deseo. Los actos son ahora muy importantes, y el placer —¡ya nadie sabe qué es!. (Foucault, 1997a, p. 269)

En resumidas cuentas, se tiene una ética clásica greco-romana enfocada en uno mismo en comparación con otros. Luego una ética cristiana pastoral, la de uno cuidando de otros, completamente enfocada en los otros —es decir, una ética de control. Finalmente, hay una ética moderna, asumida plenamente por Kant, en la que la práctica se vuelve sujeción a la razón. Pero quizás hay un algo que recorre a estos tres momentos, una especie de meditación intempestiva que nos regala Foucault, en la que el foco no es ya un yo de ningún tipo; esta meditación sería propiamente llamada una ética del otro (léase esto como genitivo subjetivo u objetivo), una actitud, una disposición o *ethos*.³³ Este punto, de suma relevancia más adelante en la sección 3.1 (“Amor, una apuesta”), será ahí desarrollado. Por el momento, para cerrar la discusión sobre el *Foucault* de Deleuze, continuará una conclusión sobre la relación de uno con uno mismo.

Este tipo de relación, la subjetivación, es, retomando el lenguaje usado en el párrafo anterior, una

³³ Foucault plantea que la Ilustración no es un momento en la historia, ni tampoco un acontecimiento a ser interpretado, realizado, es un *ethos* o una “actitud” que “está orientada hacia los ‘límites contemporáneos de la necesidad,’ es decir, hacia lo que ya no es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”. En términos menos kantianos y más foucaultianos, ésta es una crítica genealógica que “no deducirá de la forma de lo que somos lo que es imposible para nosotros conocer, pero separará, de la contingencia que nos ha hecho lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault, 1997b, pp. 313, 315).

forma intempestiva de pensar. Es formar un adentro que condensa el pasado y lo confronta con un futuro que procede del afuera, lo intercambia y lo recrea. “El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar 'de otra forma' (futuro)” (Deleuze, 1987, p. 155).

De todo lo dicho hay que resaltar la conexión un tanto inesperada que hay entre el pliegue del afuera, el redoblamiento de lo otro en uno mismo, y la locura, un tema que siempre encantó tanto a Foucault como a Deleuze. Si se recuerda *La historia de la locura* (1988), ahí se analizaba una pintura del Bosco, *La nave de los locos*, y se decía del loco: “se lo ha puesto en el interior del exterior, e inversamente [...] prisionero en medio del más libre, del más abierto de los caminos, sólidamente encadenado a la infinita encrucijada, es el pasajero por excelencia, es decir, el prisionero de la travesía” (citado en Deleuze, 1987, p. 129; Foucault, 1988, p. 11). La locura y la subjetivación son como “la embarcación que pone en su interior al exterior” (Deleuze, 1987, p. 158). Recuérdese que al loco en épocas pasadas se le expulsaba de la ciudad, se lo ponía en el exterior y, a veces, como atestigua la pintura del Bosco, también se les condenaba a vagar y a errar en embarcaciones sin destino ni fin u objetivo. Pero esta experiencia, aun sin tener ningún objetivo en el sentido teleológico, no deja de comprometer al que la vive y a quien la vida se le va en cómo la vive.

El empirismo de Deleuze: en busca de lo útil

En su libro sobre Hume Deleuze deja esbozado lo que por sujeto práctico entiende. Esta noción, ya se dijo antes, va a permanecer a lo largo de toda su producción filosófica. A continuación se elaborarán con un tanto de detalle las observaciones y conceptos que se extraen de este texto para dejar esbozada esa noción de sujeto práctico en Deleuze.

Deleuze dice que la mente, o lo que es regularmente un sinónimo para el filósofo inglés, la imaginación, es una colección de impresiones. En Hume el problema central es ¿cómo la mente deviene sujeto o cómo se vuelve una facultad? El empirismo es una filosofía de la imaginación, en el sentido lato de la palabra.

Según el inglés la mente se naturaliza por ciertos principios que le pertenecen y de los cuales no tiene ningún sentido investigar su origen pues no podremos llegar a él, pero siendo empíricamente un hecho, podemos investigar sus efectos, sus acciones, y su funcionamiento.

Estos principios de la naturaleza humana, como ahí se les llama, son los del asociacionismo y la

pasión. Los principios del asociacionismo son contigüidad, semejanza y causalidad; y por los principios de la pasión, que no son enlistados como tal, se busca, a través del interés y el beneficio, lo que es útil. Entonces, la imaginación o mente es activada por estos principios, es afectada por ellos. Aquí se deja oír un eco con el *Foucault* cuando se decía que el poder es una relación de fuerzas y a la vez una relación consigo mismo. Aunque hasta aquí se entiende que la mente no es aún sujeto, sino que es sujeta, sometida.

Para Hume los principios de la naturaleza humana se despliegan en dos momentos que dependen uno del otro, afección y reflexión. El primero se despliega a su vez como extensión e interés. Por ejemplo, por causalidad, un objeto en el mundo es causa de otro, y éste de otro, y así sucesivamente. La mente entonces se ve afectada por la conexión de estas cadenas causales hasta el punto en el que puede incluso inferir algo que no se ha dado en la naturaleza aún. La extensión se vuelve anticipación. Por el lado de las pasiones, éstas se despliegan por interés. Si alguien deseara que su patrimonio fuera perdurable, por ejemplo, le interesaría buscar el bienestar de sus hijos e hijas para que ellos puedan hacerlo crecer aún más después de su muerte.

El segundo momento, el de reflexión, hace que la extensión y el interés entren en relación para corregir, por una parte, los ensueños no justificados de la extensión, y por la otra ampliar o magnificar los límites siempre muy estrechos de la pasión y su interés. A esta relación entre los principios, es decir su reflexión, Hume le llama pensamiento. El objeto de un pensamiento es el de poder ir más allá de lo que se da en la experiencia: es un hábito o una repetición productiva que no atiende precisamente a los objetos que son repetidos sino a la mente que los contempla y que es así capaz de pasar de un pensamiento a otro con toda facilidad.

El hábito de la mente, pues, hace pasar a ésta de un pensamiento a otro y esta especie de desplazamiento es lo que define al sujeto: “el movimiento por el cual se desarrolla” (Deleuze, 1991, p. 85), o mejor aún, lo que este movimiento produce, es decir, invención y creencia. La mente entonces está sumergida en un constante delirio, en una ficción que crea ideas y además se las cree. Las ideas son ficciones delirantes, sí, pero son constitutivas —no se olvide la pintura del Bosco, o en una nueva línea de reflexión, *El nacimiento de la tragedia* donde decía Nietzsche que la subjetividad es pura imaginación.³⁴

³⁴ “El sonido del 'yo' del lírico emerge, por tanto, de los abismo del ser; su 'subjetividad', por decirlo con los representantes de la estética moderna, es puramente imaginaria” (Nietzsche, 2014, p. 45). Ciertamente aquí se hace referencia al poeta

Estas ficciones son, se entiende fácilmente, relaciones entre pensamientos. En este punto radica lo más importante y lo que más se tiene que rescatar para el proyecto de Deleuze. Éste dice que las relaciones entre cualquier cosa, sean objetos, ideas, o pensamientos, son exteriores a sus términos: esta es la radicalidad y la importancia del proyecto empirista de Hume. Ahora se repasará rápidamente la elaboración de esta premisa, siempre siguiendo la lectura de Deleuze.

Evidentemente los principios de la asociación son indispensables para hacer posible cualquier relación, ya sea por contigüidad, por semejanza o por causalidad. Pero el hecho de que hagan la relación posible no explica en lo más mínimo cada una de las relaciones en particular. Por ejemplo: el hecho de que dos objetos estén cerca o lejos no explica que la contigüidad o la distancia sean relaciones. La relación no es intrínseca a los objetos relacionados, es más bien exterior. Además, el por qué ciertos objetos entran en relación y no otros, tampoco se puede explicar por los meros principios de asociación. Algo más tiene que entrar en funcionamiento aquí.

La respuesta de Hume es que una relación particular sólo puede ser explicada en último término por los principios de la pasión, o por las circunstancias-necesidades que lo evocan. Si la mente es capaz de relacionar objetos es porque antes ya ha sido condicionada por las necesidades de la vida a relacionar ciertos objetos y relacionarlos de ciertas formas. De esta manera, Deleuze concluye que si las circunstancias son inseparables de la subjetividad, entonces no puede haber una subjetividad teórica o general, sólo puede haber una subjetividad práctica, un proceso.

A pesar de lo que los libros de texto de filosofía dicen, a saber, que el empirismo es una teoría del conocimiento que parte de lo sensible, el problema central del empirismo en realidad es ¿cómo el sujeto es constituido en lo dado? La condición de posibilidad para que el sujeto sea así dado es inevitablemente, desde el planteamiento de Hume, que las relaciones sean exteriores a sus términos. Pero con esto no se ha dicho mucho aún.

lórico, pero yo no dudo en extenderlo a Hume y su filosofía, pasada obviamente por el filtro de Deleuze (sin lo cual el empirismo y Nietzsche serían incompatibles), que trata con un tanto de detalle el poder de invención que la imaginación posee y que, más que revelar el lado subjetivo de la realidad como mera apariencia, hace de aquél, del lado subjetivo, la manifestación de la realidad misma, de igual forma que lo hiciera Nietzsche para justificar la existencia: “en el poeta lírico, por el contrario, las imágenes no son otra cosa que él mismo y nada más que —podríamos decir— objetivaciones diversas suyas; de ahí que, en cuanto centro móvil de ese mundo, le sea lícito decir 'yo', por mucho que esta 'yoidad' no sea la del hombre en vigilia, el hombre de la realidad empírica, sino la única 'yoidad' verdadera y eternamente existente, la que se erige como fundamento de todas las cosas, fondo en el que puede adentrarse la mirada del genio lírico gracias a las imágenes que son copias de aquellas [...] A los ojos del verdadero creador, nosotros mismos somos sus imágenes y proyecciones artísticas, y nuestra suprema dignidad radica en nuestro valor como obras de arte: solo como fenómeno estético pueden justificarse eternamente la existencia y el mundo” (Nietzsche, 2014, pp. 46, 48). De esta larga cita de Nietzsche, por ahora solo hay que retener el valor creativo de las así llamadas objetivaciones subjetivas; más adelante, en la sección 3.2 (“Sujetos tendenciosos...”), habrá oportunidad de elaborar, con Foucault, el tema de la estética como existencia.

Para Kant lo dado tiene que relacionarse con el sujeto. Para Hume el sujeto se tiene que relacionar con lo dado. Es decir, Kant, para asegurar el acuerdo entre lo dado y el sujeto tiene que introducir una síntesis a priori que asegure que la imaginación empírica tenga la posibilidad de darse reglas de representación pero sólo después de que ya haya constituido reglas para los fenómenos en la naturaleza. Si se puede asegurar una concordancia entre conceptos e intuiciones, entre lo que se piensa y lo dado, es sólo porque el sujeto pone en el fenómeno lo que de él conocerá.

Para Hume en cambio, el sujeto se constituye en lo dado, es decir, en términos duros, la imaginación trasciende como sujeto, o en otras palabras, el sujeto es inmanente, sin más. Si una regla similar se tuviera que pronunciar para Kant es que el sujeto, por el contrario, es inmanente al pensamiento, es trascendental. Cualquiera cosa, clarifica Deleuze, que sea inmanente a algo, se vuelve trascendental: “Algo en el pensamiento va más allá de la imaginación y de su síntesis con los fenómenos, y sin embargo el pensamiento no puede pasar de largo de la imaginación. El sujeto es trascendental.” (Deleuze, 1991, p. 111).

La consecuencia de lo anterior es que Deleuze encuentra que Hume no propone para nada un acuerdo entre los principios de la mente, su efecto o movimiento que es el sujeto, y lo dado. Los principios no garantizan la representación de los objetos de experiencia. Todo lo que esto quiere decir es que las relaciones entre objetos no dependen ni de sí mismos ni tampoco de los principios de asociación (aunque estos posibilitem su relación), puesto que éstos, como se vio antes, no pueden dar razón de lo que se está asociando y por qué. Lo único que puede dar razón de las relaciones son las pasiones, el interés. Si vemos el problema bien enfocado, entonces las relaciones entre objetos están sometidas antes que nada a las necesidades de la vida práctica. Las asociaciones le dan una estructura posible al sujeto, pero sólo las pasiones pueden darle al sujeto ser y existencia.

En última instancia la crítica de Hume es una crítica de las representaciones y del sujeto del conocimiento. Su filosofía se resume en un conjunto de medios posibles para que un sujeto práctico, un sujeto de la imaginación, alcance fines reales.

Hume busca lo útil, y lo útil no es sólo una causa considerada en su relación con un efecto. Lo útil es más bien una tendencia, un hábito que no se entiende jamás como una respuesta universal a circunstancias, sino como un proceso variable, regido por las pasiones, que arroja un cierto carácter o una constitución particular que puede o no encajar con ciertas circunstancias. En palabras de Hume: “es feliz aquel que encuentra circunstancias que van bien con su temperamento; pero es mejor aquél que

puede hacer que su temperamento vaya bien con cualquier circunstancia” (citado en Deleuze, 1991, p. 125).³⁵ Esto es lo que después Deleuze dirá que, a propósito de los estoicos, es el propósito de la ética, el ser dignos del acontecimiento, ser dignos de lo que nos pasa (Deleuze, 1990, p. 149).

En este sentido las relaciones de asociación y la razón pues, nos ayudan a conocer causas y efectos y saber si hemos escogido medios suficientes para alcanzar un objetivo. Pero el fin que se busca no tiene nada que ver con la razón, la razón no puede determinar un fin, éste es más bien producto de las pasiones, del interés y de la parcialidad del sujeto.

En el monográfico de Deleuze sobre Nietzsche, aquél dirá que la filosofía ha errado el camino al centrar sus investigaciones en la pregunta por el qué, la cual busca esencias inmutables, y en eso esconde su mala voluntad (Deleuze, 1993, p. 18), algo que con Proust, más adelante, quedará muy claro. Mucho mejor haría la filosofía si preguntara quién es el que piensa, y qué es lo que quiere el que piensa. Buscar la motivación del pensador es filosóficamente más distinguido que tratar de buscar la esencia del pensador.

En pocas palabras, el asociacionismo es una teoría de todo lo que es práctica y acción. Las ideas y sus relaciones en la imaginación son sometidas a las necesidades del sujeto y sus fines. La filosofía tiene que constituirse como una teoría de lo que hacemos, no de lo que haya o de lo que es.

Lo que hasta aquí se ha elaborado es que en la idea de subjetivación que Deleuze propone, definida como relación de una fuerza consigo misma, se descubre un punto de resistencia a lo que busca aprisionar la vida y administrarla según las coordenadas actuales del poder. Una estrategia. También se ha visto qué es lo que entiende Deleuze por subjetividad práctica. A Deleuze no le interesa hacer una epistemología o una teoría del conocimiento, afinidad que según él comparte con Hume, sino que las suyas son más bien filosofías de la imaginación cuyo fin es establecer pautas de acción para buscar fines útiles. Estas pautas se dijo que son las de una constitución de la subjetividad que es inmanente, es decir, el sujeto se da en lo dado, no es una instancia trascendental.

³⁵ Un antecesor posible en la historia de la filosofía de lo que se viene hablando aquí podría ser Epicuro. Para éste, en palabras de su comentarista, García Gual, la filosofía, o la ciencia según Epicuro, es siempre de un carácter instrumental, pero sólo si se entiende esto último en el siguiente sentido: “ hay que resaltar en el epicureísmo un rasgo: la exigencia del conocimiento científico de la realidad como método firme para la adquisición de esa serenidad y felicidad final [...] El conocimiento científico apacigua el espíritu y despeja el horizonte de sombras horribles que la superstición y la ignorancia pueden suscitar. La ciencia tiene, en tal forma, un valor instrumental” (García Gual, 2013, p. 95).

Cómo vivir de un modo spinozista: lo que da qué pensar en el pliegue

Ahora se tratará la lectura práctica que Deleuze hace del pensamiento de Spinoza —que no es la única— para desde ahí entablar una conexión con Proust, relación que sorpresivamente parece muy descuidada en la bibliografía secundaria sobre la obra del francés. En esta lectura se intercalarán un par de notas sobre *El pliegue* para terminar así la elaboración de este apartado introductorio.

Spinoza: filosofía práctica (2009a) es una especie de resumen o condensación de su otra obra sobre el holandés que funcionara como su tesis doctoral adjunta a *Diferencia y Repetición*. Pero es en el pequeño libro sobre Spinoza, que lleva notablemente por título, esto se tiene que resaltar, *Filosofía práctica*, desde donde mejor y más claramente se puede extraer la lectura que hace Deleuze de la imponente filosofía de Baruch Spinoza en su relación más directa con la propuesta de subjetivación que ya se ha venido elaborando hasta aquí.

Deleuze, como se sabrá, tenía una afinidad especial con ciertos filósofos, y quizás con el que más empató siempre fue con Spinoza. Deleuze, como Nietzsche (quien también tenía una afinidad especial con el filósofo holandés),³⁶ encuentra en la obra de Spinoza una denuncia absoluta de la conciencia, de los valores y de las pasiones tristes. Debido a esta triple denuncia, en su tiempo acusaron a Spinoza de materialista, inmoralista y ateo, respectivamente.

De la denuncia de la conciencia Deleuze hace uso de un término que no es del todo spinozista, aunque observa que de hecho le queda muy bien, y este término es *paralelismo*, vocablo que encierra una tesis que consiste en negar cualquier relación de causalidad real entre el espíritu y el cuerpo además de prohibir toda primacía de uno de ellos sobre el otro. La consecuencia práctica de esta tesis, dice Deleuze, es negar el principio moral según el cual la conciencia tenía que dominar las pasiones: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía, y viceversa. Muy por el contrario, Spinoza piensa que lo que es acción o pasión en el cuerpo es acción o pasión en el alma y viceversa.

De la denuncia de los valores se sabe que Spinoza no apreciaba especialmente las nociones del bien

³⁶ Nietzsche, en una postal a Overbeck, le confiesa haber encontrado a Spinoza sólo recientemente y haber encontrado en él a un gran amigo, a un alma afín: “Estoy totalmente sorprendido, totalmente encantado. Tengo un *precursor*, ¡y qué precursor! A penas conocía a Spinoza: que debiera voltear hacia él justo *ahora*, fue una inspiración del 'instinto'. No sólo es su tendencia en general como la mía —hacer del conocimiento el *más poderoso* afecto— sino que también en cinco puntos principales de su doctrina me reconozco a mí mismo; este pensador tan inusual y solitario está lo más cerca de mí precisamente en estas cuestiones: él niega la libertad de la voluntad, la teleología, el orden moral del mundo, lo no egoísta, y el mal. Incluso si las divergencias son declaradamente tremendas, éstas son propias más de nuestra diferencia en el tiempo, la cultura y la ciencia. *In summa*: mi soledad, que, como sobre altas montañas, frecuentemente lo hacía para mí difícil respirar y hacía que mi sangre fluyera fuera de mí, es al menos ahora una soledad de dos. Extraño” (Nietzsche, 1976, p. 92).

y del mal y que más bien él hablaba de lo bueno y de lo malo como composición o descomposición. Un ejemplo sencillo que él mismo usaba para explicar estas dos relaciones, era lo que diferencia al veneno de la nutrición. Cuando ingieres un veneno éste entra en una relación con tu cuerpo que descompone tu composición particular y hace entrar a tu cuerpo en una nueva composición. Lo contrario, la nutrición, podría ser algo tan sencillo como una animada y provechosa conversación entre dos buenos amigos.

De las pasiones tristes, lo que se denuncia es, a final de cuentas, un conocimiento inadecuado, o el conocimiento de efectos solamente y no de causas. Como nota de precaución, cuando aquí se hable de causa lo estaremos haciendo desde la terminología de Spinoza, que se sabe era una forma diferente de pensar las causas aristotélicas para hacer de ellas algo puramente inmanente. A lo que esto apunta no es, a grandes rasgos, a que Deleuze dejara de pensar la pragmática como un estudio de efectos y acciones, sino que desde el conocimiento de causas, que después Deleuze llamará etología, se puede plantear la composición de un plan o plano de inmanencia desde el que un cuerpo se puede emplazar como si de un viajero con mapa en mano e inmerso en un búsqueda se tratara. Esto se aclarará mejor un poco más adelante en esta introducción (y en la sección 4.3, “En la encrucijada, los bellos perdedores”).

Así, hablando antes del veneno, se puede desde ahí hacer un pequeño paréntesis para recuperar algo sobre la anterior discusión sobre Hume. En una pasión triste se efectúa una disminución del poder de afección de un cuerpo, es decir, disminuye su capacidad de acción, lo cual hace desaparecer el compuesto particular de partes que era ese cuerpo antes de verse así afectado, pero no desaparece la relación misma entre esas partes. Es decir, esa relación particular, dadas nuevas circunstancias, podría volver a darse. Las relaciones son externas a los términos que relacionan. En términos spinozistas, se diría que el potencial de un cuerpo es eterno, pero el caso es que en el orden de la naturaleza hay ciertas relaciones con nuestro cuerpo que no necesariamente coinciden con su conservación. Aquí y sólo de esta manera se puede hablar de lo malo, pero esto sólo como un efecto sobre mí. Sólo hay composición y descomposición. Circunstancias, constitución de un carácter, como se decía con Hume, que se moldea o no a circunstancias usualmente adversas.

Pero se decía que el conocimiento inadecuado es el que se da cuando sólo se conocen los efectos y no las causas. A lo que Spinoza quiere llegar, y rápido, es a establecer que en términos prácticos, si durante nuestra existencia aprendiéramos a componer nuestras partes que en relación conforman nuestro cuerpo, si pudiéramos seguir las causas de esta composición lograríamos llegar a experimentar una gran cantidad de afecciones que sólo dependerían de nosotros y no de otros cuerpos o de sus

acciones sobre nuestro cuerpo. Esto y no más, que no es poca cosa, es la alegría: afectarse activamente, es decir, afectarse uno mismo sin depender del efecto de otros cuerpos sobre el nuestro.³⁷

Conocer las causas es ir descubriendo cómo se afecta uno a sí mismo. Ya se dijo antes que el *Foucault* de Deleuze decía básicamente lo mismo cuando apuntaba que el pliegue del afuera en el sí mismo era un descubrimiento en el sentido de que, al igual que en la locura, se despliega una manera de ser que no tiene nada que ver con los estratos del saber o con identidades bien reconocidas.

Ahora, mirando hacia otro lado, toda afección negativa o toda idea inadecuada comporta sin embargo un cierto núcleo de positividad, y esto para Spinoza y para Deleuze es muy importante porque es el primer paso para poder dejar atrás las ideas inadecuadas y las pasiones solamente reactivas. Un ejemplo que Deleuze citaba repetidamente y que era del mismo Spinoza³⁸ decía, más o menos así: es falso que el sol esté a 200 metros de mí, pero es verdad que veo el sol como si estuviera a 200 metros de mí. De esto se sigue una posible investigación de causas, un primer paso hacia lo activo. El sol representa aquí el efecto sobre mí, es un signo, indica su propia causa sin expresarla (Deleuze, 2009a, p. 73).

Hablando de signos, que más adelante con Proust serán tan importantes, se ve aquí un encuentro entre Proust y Spinoza. Para Spinoza, entonces, las ideas inadecuadas son signos y define a éstos como imágenes, afecciones, ideas que tenemos que representan un estado de cosas mediante los cuales afirmamos la presencia de un cuerpo exterior que marca a nuestro propio cuerpo. Estos signos indican, aunque no expresen todavía, nuestro estado de composición actual, lo que nuestro cuerpo puede, y son la clave para iniciar el ascenso a las nociones comunes o segundo tipo de conocimiento.

Las nociones comunes, para definir las de una vez, son ideas prácticas relacionadas con nuestra potencia o capacidad de afección. Ciertamente su orden de exposición en la *Ética* es geométrico pero esto sólo en tanto que concierne a las mismas ideas, mas su orden de afirmación concierne a los afectos,

³⁷ Para el que pregunte por el mal y la alegría que de ahí se pueda extraer, como Blyenbergh en las llamadas *Cartas del mal*, (la correspondencia que mantuvo con Spinoza (2010)), se responderá que la alegría que pueda causar en uno infligir algún mal sobre otra persona o cosa, incluso este caso depende estrechamente de la tristeza infligida sobre otro cuerpo, es decir, para mí alegría dependo de otro cuerpo, de lo que le pasa a otro cuerpo, por lo tanto no soy capaz de afectarme a mí mismo. Esto no es una afección activa, sino meramente reactiva.

³⁸ “Así cuando vemos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esta sola imaginación, sino en que al imaginarlo así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de tal imaginarlo. Pues aunque más tarde llegamos a saber que el sol dista de nosotros más de 600 veces el diámetro de la Tierra, no obstante seguiremos imaginando que está cerca de nosotros; en efecto, no imaginamos el sol tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en cuanto el cuerpo mismo es afectado por éste” (Spinoza, 1958, p. 82).

a cómo organizarlos, compartirlos, formarlos y experimentar con intensidades.

De esta manera, no es difícil encontrar otro paralelismo con Hume. El hombre, dice Spinoza, se hace racional por un esfuerzo por seleccionar y organizar los encuentros buenos, y por percibir y comprender las nociones comunes o las relaciones que entran en composición, de donde se deducen otras y nuevas relaciones. En cuanto a Hume, se decía arriba que las relaciones son exteriores a sus términos, ya eso ha sido suficientemente reiterado. Lo sorprendente ahora es ver que la noción común no es otra cosa que eso, una relación exterior a dos o más términos que en sí no implican ni explican la relación, pero que pueden ser relacionados. De estas relaciones que se extienden sobre cuerpos varios se extrae lo que en Hume se llamaba pasión y que en Spinoza se llama conocimiento adecuado, es decir, nociones que nacen y dependen de uno mismo y que es de su naturaleza reenfocar o reorganizar lo dado para beneficio de uno mismo. En Spinoza la reorganización trae emparejada la alegría, en Hume, lo útil, y para los escépticos que crean que esta es una lectura muy reduccionista de Spinoza, o muy aventurada de Hume, no se puede más que referirlos a ese pequeño texto de Deleuze donde se dice exactamente que las nociones comunes son más biológicas que matemáticas en realidad, es decir están perfectamente ligadas a la vida (Deleuze, 2009a, p. 111).

Esto hay que llevarlo más lejos todavía. De hecho el problema central que Deleuze trata desde Spinoza es ver cómo se puede vivir de un modo spinozista hoy en día, cómo estar en medio de Spinoza. Más allá de las muchas virtudes argumentativas y filosóficas que el libro sobre Spinoza entraña, Deleuze dice que en último término de lo que se trata no es ya de la afirmación de una sustancia única (la premisa filosófica más importante de Spinoza), sino del despliegue de un plano común de inmanencia que no es un proyecto o designio en el espíritu, sino que es un posicionamiento, un punto de vista que conlleva una forma de vivir muy particular.

La idea detrás del Spinoza de Deleuze es un proyecto crítico y clínico, es decir, una etología, que es lo mismo que un diagnóstico de síntomas y la elaboración de su descripción para acercarse eventualmente a la postulación de causas para estos síntomas. Es una cuestión de una prudente experimentación pues no se sabe por adelantado de lo que se es capaz en lo bueno y en lo malo. La forma de vida, el plano sobre el que se dibuja, se percibirá con lo que éste nos hace percibir de forma progresiva. No hay un plan de organización y desarrollo: lo que esto implica es una concepción práctica del plan de inmanencia, la cual es una cuestión, en primer lugar, de sensibilidad.

Al hablar de sensibilidad, es imposible no remitirse a la influencia y la lectura de Proust. El libro de

Deleuze sobre Proust es relevante desde muchos puntos de vista. Sí, es la cita más recurrente en la obra de Deleuze. Pero también es el libro que más lo obsesionó, hasta el punto de que hubo en vida de Deleuze tres distintas ediciones para este libro. Cada una de ellas no cambia en nada el texto que ya había sido publicado, pero le añade un capítulo que sustancialmente cambia la interpretación que del mismo se hace. Durante su vida, ningún otro libro de Deleuze, a excepción de *Filosofía práctica*, tuvo una segunda edición, entonces ya tres ediciones hacen ver la importancia de este texto.

Como Deleuze bien lo vio, el libro de Proust no es sólo una búsqueda, es la gran búsqueda. De hecho en este libro, cuando Deleuze se refiere a la obra de Proust, lo hace como *la búsqueda*, haciendo valer la expresión de dos maneras, una como referencia obviamente al título del libro de Proust y otra como referencia a la vida. Aquí, igualmente, cuando se hable de la búsqueda, se estará haciendo referencia tanto a la obra de Marcel Proust como a la búsqueda en general. Esta búsqueda es desenfrenada y frenética, es una auténtica actividad de *detective salvaje*.

Por todas estas razones a continuación se profundizará con detalle en lo que de este libro se puede extraer en cuanto a la subjetivación, ya que éste, más que cualquier otra referencia posible en el universo de Deleuze, es el trabajo más plagado de una tendencia práctica, aplicable en la vida. Además, en este libro se efectúa lo que en otros libros permanece sólo como teoría, y esto es, la famosa inversión del platonismo. De hecho, como se verá, Proust desafía la imagen ortodoxa y comúnmente propagada de la filosofía y el pensamiento, y hace de éste algo radicalmente diferente.

Empezando con la exposición del libro, de entrada se tiene que decir que para Deleuze, no como para Beckett u otros, la obra del novelista francés no trata de la memoria, ni del olvido, sino que más bien es la narración de un aprendizaje que se da por signos (o mundos) y su interpretación.

Hay cuatro tipos de signos que se repasarán brevemente. Los primeros son los signos de la mundanidad que son sustitutos de acción y pensamiento, son vacuos y estúpidos. El ejemplo claro en la novela son los discursos y la cháchara vacua que se da siempre en los salones de la sociedad como los de la odiosa Mme. de Verdurin. Ahí, incluso la duquesa de Guermantes, la figura social más brillante de todas las que la novela trata, se revela como tonta, sosa. En esos salones ni siquiera ella se salva de decir muchas cosas, y muy bien, con mucha gracia, pero en el fondo, como el narrador se percata, vacías y que sólo en apariencia poseen algún tipo de contenido.

Los segundos signos son los del amor. Éstos individualizan a la persona que los emite, expresan un mundo posible desconocido por el amante, que sin embargo éste desea ardientemente llegar a conocer.

Es por esto que la verdad de estos signos radica en los celos y la mentira, en lo que el amante no nos puede expresar o que si expresa es sólo como un engaño para ocultar el mundo que se ansía descubrir. Si el que demanda este tipo de amor acaso supiera lo que podría al final encontrar, mucho antes dejaría de querer a esa persona que tanto lo lastima o lastimará. Las escenas de celos y las sospechas continuas de infidelidades en Proust dejan esto muy claro.

Los terceros signos son los de las impresiones sensibles que no son propiedades de un objeto, sino signos que apuntan, aun si se desprenden de objetos, a objetos otros. Estos signos traen emparejada una especie de alegría, que siendo siempre efímera y fugaz, se torna siempre dolorosa. El ejemplo más citado a este respecto es, probablemente, la magdalena del narrador. Un olor que inmediatamente le trae un recuerdo a la mente, aún si al principio es incapaz de detectar qué es lo que ese aroma le recuerda. Este sentimiento, sin estar aún clarificado, trae consigo una sensación muy difusa de alegría. Después, al hacer el esfuerzo por permanecer con la sensación el narrador llega inesperada o involuntariamente al recuerdo que buscaba. Éste, al hacer posible la constatación de que el tiempo pasó, trae consigo para el narrador un sentimiento de pena y tristeza.

Los últimos signos son los del arte que, a grandes rasgos, espiritualizan lo que todavía había de material en los otros signos y expresan una *esencia ideal*. En cuanto a terminología, como es el caso aquí con los vocablos *esencia ideal*, ya se verá cómo Deleuze interpreta esto que es, no se debe olvidar, la forma muy particular que tiene Proust de expresarse.

De la deducción de estos cuatro tipos de signos, Deleuze extrae algo que filosóficamente es muy relevante, o si no lo es, al menos sí lo es como punto de partida para hacer filosofía; y esto es que Proust no cree que el hombre busque la verdad por una especie de buena voluntad o afinidad o deseo natural, como lo querría la imagen de la filosofía ortodoxa. A la imagen del filósofo y la amistad que se basa en la buena voluntad y la comunidad-comunicabilidad de ideas y sentimientos, Proust le opone la imagen del amor y el arte. Esta pareja está más cargada de signos y en este sentido dan más que pensar, o fuerzan al pensamiento más perentoriamente.

En realidad sólo se busca la verdad cuando algo empuja a querer conocerla. Por esto para Proust las ideas formadas por la inteligencia pura son sólo verdades abstractas que no comprometen a nadie, su elección es arbitraria y lo más que se puede decir de ellas es que son sólo posibles —parafraseando al mismo Proust. El pensamiento, más bien, es violentado y la inteligencia lo alcanza pero sólo si ésta viene después de la impresión que debe de ser su fuente e inspiración. Al pensamiento no le puede

faltar la violencia que despierta la necesidad, premisa que ya desde la discusión sobre Hume había quedado establecida.

En todo aprendizaje hay dos polos, uno objetivo y otro subjetivo. El polo objetivo es el que sacrifica el aspecto de verdad que los signos poseen para, en vez de eso, privilegiar la facilidad o inmediatez del reconocimiento solamente del objeto, en lugar de profundizar sobre y hacia lo que el objeto señala. En este sentido no sólo la percepción es objetivista, también lo es la inteligencia pues ésta busca también la objetividad en su afán de llegar a significados claros y distintos, explícitos y comunicables. De aquí muy probablemente esa forma ortodoxa de pensar la filosofía que, según Deleuze, Proust denunciara.

Así el objeto no nos termina de brindar su secreto. Proust dice que hay pocas cosas que no sean decepcionantes la primera vez que las vemos pues en ese primer encuentro reina la inexperiencia que no nos permite llegar al signo ya que el objeto se interpone burdamente. El ejemplo de Proust sería el de sus viajes. Balbec o Venecia. Las imágenes que la imaginación del narrador había fabricado antes de llegar a esos lugares se ven completamente destruidas por la nimiedad del objeto que encuentra ahí cuando por primera vez los presencia en la realidad.

Si el encuentro con el objeto es decepcionante, entonces se intenta paliar la decepción con una compensación subjetiva, una sobre-interpretación en la que se construyen conjuntos asociativos para darle un poco más de sentido al objeto que decepciona. Así, por ejemplo, como le pasara al narrador con Albertina, se puede pensar en el primer beso entre ambos personajes, un primer beso raro, extraño, pero que, en compensación, es inundado con expectativas, planes y deseos.

Lo que se tiene que decir sin matices es que el signo es siempre más profundo que el objeto pero también que el sujeto que lo interpreta. El signo, si se tuviera que dar una definición breve, es la espiritualización de la materia y la desmaterialización de los medios desde los que se manifiesta. Espiritualización del objeto y desmaterialización de las cadenas de asociación.

Lo anterior no es en realidad tan esotérico como podría parecer en un principio. El arte nos hace ver no un solo mundo, no un mundo unificado y total, sino un mundo que ante nosotros se multiplica y nos presenta inmediatamente tantos mundos como artistas originales hay. Dice Proust: “El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es” (1998, V, p. 286).

Cada uno de estos mundos expresa una esencia o una cualidad de ese mundo que en nada puede

confundirse con un mero objeto. Lo que la esencia hace es establecer relaciones entre dos objetos que en el medio revelador se descubren compartiendo esa cualidad pero que en sí, como objetos, no tienen esa cualidad. Por ejemplo, en los distintos amores que el narrador de Proust tiene a lo largo de la novela, se van dibujando temas esenciales que cada una de las amadas en particular encierra, y aunque estas mujeres no tienen en realidad casi nada en común, sí comparten todas esa esencia que es precisamente lo que hace que el narrador se enamore de ellas. El narrador de Proust no se enamora de mujeres particulares, sino de ideas.

Deleuze dice que poder encontrar y expresar esta cualidad común es el estilo en el arte. Por estilo aquí Deleuze piensa en metamorfosis, que es decir: encontrar la relación entre objetos que nada tienen en común en un medio revelador como lo es el arte para cambiar la naturaleza misma de los objetos en consideración. La relación los hace otros. El narrador, efectivamente, no se enamora de personas en particular, pero gracias a la transformación o metamorfosis que el estilo del narrador les impone, se podría decir entonces que el narrador se enamora más bien de diosas, de Venus y Afrodita y Helena. El narrador no desestima a cada uno de sus amores, más bien los enaltece y les confiere una especie de dignidad casi divina.

Pero el amor no es un cuento de hadas en Proust, de hecho es la forma de violencia más propagada en la novela que fuerza al pensamiento y lo coacciona para llegar a las esencias. Lo que se aprende en la búsqueda es que lo general yace junto a lo particular y que es necesario desdeñar la causa de lo que nos brinda dolor (la instancia particular, los celos, el desamor) para profundizar en su esencia. Sucintamente se dirá que “los hechos son siempre tristes y particulares, pero la idea que extraemos de ellos es general y alegre” (Proust en Deleuze, 1995, p. 87). Las esencias de Proust podrían ser, sin mucha dificultad, traducidas como una versión de las nociones comunes de Spinoza.

Es importante reparar con más detalle en los signos del amor a estas alturas ya que en el capítulo VIII de *Proust y los signos*, que es lo que se añade en la segunda edición del libro, la búsqueda cambia su énfasis sobre la interpretación y se vuelca más sobre lo que en Proust es el recuerdo o la reminiscencia, un elemento que antes había sido muy descuidado y que en Proust es de hecho muy recurrente. Los signos del amor, en esta segunda edición, con lo que representa su verdad, es decir, los celos y la mentira y el engaño, se convierten en el punto central para enfocar la discusión de este VIII capítulo del libro de Deleuze.

Entonces, se tiene que decir qué es la reminiscencia en Proust para desligarla de su contraparte más

directa, Platón. La teoría de éste último acerca de la reminiscencia pone en juego también, como Proust, un uso disjuncto de las facultades que se abren a la violencia de los signos y que es un alma rememorante la que los interpreta y recobra su sentido. Pero el matiz que hay que presentar es que en Platón estos signos son impresiones que son tomadas como un estado de cosas en el mundo que así como pueden imitar a la idea o esencia. Ésta es la cosa en sí que introduce en los contrarios la justa medida. Así, la idea está siempre detrás, incluso si sólo es descubierta después. La dialéctica reúne a las partes en un todo o logos.

Para Proust, por el contrario, se parte, sí, de un devenir cualitativo, pero éste está más bien inscrito en un estado del alma, no de cosas o del mundo. Las asociaciones subjetivas que conforman ese estado del alma están ahí para ser superadas hacia la esencia, que nunca es algo visto o una objetividad, sino una especie de punto de vista superior. A estas alturas en las que se introduce el concepto de punto de vista es necesario hacer un paréntesis para profundizar en él desde un comentario que se hará desde *El pliegue*, el libro de Deleuze sobre el acontecimiento y Leibniz.

Para Deleuze, Leibniz, después de los estoicos, es el segundo teórico importante del acontecimiento. En su libro sobre Leibniz Deleuze usa la noción de sujeto y de mónada indistintamente y se sabe que ésta última incluye en ella todo el mundo aunque expresa sólo claramente una pequeña porción de él. La mónada o sujeto es inclusivo y lo que incluyen son acontecimientos, el mundo como acontecimiento.

Primero, en contraposición al acontecimiento de Leibniz, se encuentra lo que se conoce como el juicio de atribución, el cual designa un atributo y una esencia; por ejemplo, yo soy pensante, yo soy una cosa que piensa. El esquema aquí es el de sujeto-cópula-atributo: yo estoy escribiendo, yo estoy viajando.

El acontecimiento de Leibniz es más bien señalado por un verbo: yo viajo a Alemania, por ejemplo. Leibniz hace uso de un esquema que se resume así: sujeto-verbo-complemento. (Lo que el predicado expresa aquí es una relación o acontecimiento, no un atributo. El predicado se entiende entonces como la ejecución de un acto, un movimiento, un cambio. El predicado en el ejemplo de yo viajo, no expresa el estado de viajando, es decir, no expresa un estado de cosas durante el viaje, sino que expresa el cambio singular que se da de un momento a otro en el viaje.)

Lo que más importa señalar aquí es la novedad de pensar al sujeto como el resultado de lo que está en cambio. Podemos incluso añadir otro ejemplo y usar la búsqueda aquí una vez más. Lo que resulta en la búsqueda es el sujeto. Yo no soy una cosa que piensa, o que viaja o que busca. Más bien lo

buscado, lo viajado, lo pensado, es lo que soy yo.

Si se quisiera evitar una mala lectura del acontecimiento, basta con decir, ya ni siquiera yo viajo, sino simplemente viajo, y en el proceso algo resulta, yo resulto. Aunque esto suena un tanto cliché, como a literatura de autoayuda, si se enfoca bien, no deja de ser revelador en muchos sentidos. Dice Efraín Huerta, por ejemplo, en uno de sus poemínimos: “En mis inefables y dramáticos viajes por LSD Airways, siempre me atiende una celestial Aeromusa”. En el acontecimiento ciertamente hay algo de inspiración, y algo inesperado también.

Como se dijo arriba, para terminar de redondear este paréntesis, fueron los estoicos los primeros en elevar el estatuto del acontecimiento. Ellos decían que el predicado no es una cualidad o un atributo, sino algo que le resultaba al sujeto de una proposición. El ejemplo ya clásico, de origen estoico y que el mismo Emile Bréhier (2011, p. 28) utiliza en su texto seminal sobre la lógica estoica es: “el árbol verdea” y no “el árbol es verde”. Lo que la proposición enuncia de la cosa es una “manera de ser”, o un aspecto, un punto de vista.

La teoría de Leibniz, después, enriqueció el esquema estoico al hacer del mundo un acontecimiento que debe estar incluido en cada sujeto como un fondo en una pintura barroca donde la claridad surge de un fondo de oscuridad del cual cada sujeto extrae las maneras que corresponden a su punto de vista (aspectos). Como ejemplo se puede pensar en las pinturas de Rembrandt, en cómo desde la oscuridad se van iluminando de repente una mirada, un rostro, un cuerpo, pero se iluminan desde dentro y no por una luz que proviniera del exterior. Para Leibniz, el mundo es la predicación misma, el fondo oscuro de Rembrandt; las maneras son los predicados particulares, o sea la luz o la claridad naciente; y el sujeto, ese rostro iluminado, es lo que pasa de un predicado a otro como de un aspecto del mundo a otro.

Retomando la discusión sobre Proust, hay que recalcar que la originalidad de la reminiscencia proustiana es que va de un estado de ánimo y de asociaciones subjetivas a un punto de vista que es creador o trascendente. En Platón, en cambio, se va de un estado del mundo a objetividades vistas, del interior de la caverna al exterior.

En Proust no se trata de decir que crear es pensar, sino que pensar es crear. Al final no se trata de crear un recuerdo o un objeto, sino crear un equivalente espiritual para ellos, crear el punto de vista que vale para todas las asociaciones posibles: “Recordar es crear, no crear el recuerdo, sino crear el equivalente espiritual del recuerdo aún demasiado material, crear el punto de vista que vale por todas las asociaciones, el estilo que vale por todas las imágenes” (Deleuze, 1995, p. 116). Ésta es de hecho la

revelación del séptimo libro de la búsqueda: el narrador, después de la muerte de su amante Albertina y de haber pasado un tiempo indefinido en un sanatorio, reaparece en sociedad y asiste a una fiesta de los Guermites (signos mundanos); después, en el jardín tropieza con unas losas en el suelo que le recuerdan —signos sensibles— su estancia en Venecia, donde finalmente dejó de amar a Albertina —signos del amor. Este recuerdo involuntario lo sume en un estado de ánimo particular que desencadena la posterior “revelación” en la biblioteca que le enseñaría finalmente el todo de su obra —signos del arte— que sin embargo se mostraría no como un conjunto sino como un producto más, algo añadido a y no totalizante de las partes que conformarían su obra.

Proust presenta una imagen del pensamiento que rivaliza con el de la filosofía. A las verdades de la filosofía les falta la necesidad. De hecho Proust piensa que “la verdad no se entrega, se traiciona; no se comunica, se interpreta; no es querida, es involuntaria” (Deleuze, 1995, p. 178). Los signos ya todos hablan el lenguaje del amor y los celos, la mentira y el engaño, porque en ellos se descubren, aunque escondidos e involuntariamente, la multiplicidad de mundos que se nos resisten pero anhelamos descubrir.

Voluntario e involuntario para Proust son ejercicios diferentes de una misma facultad. Si las facultades se ejercen voluntariamente, su ejercicio es contingente: lo que se percibe, bien podría ser recordado, imaginado, pensado. De tal forma ciertamente se podría postular una armonía entre las facultades. Pero cuando la facultad se ejerce involuntariamente, ésta encuentra su límite, comprende su propia necesidad como fuerza irremplazable. Cada una descubre lo que sólo ella puede interpretar, o lo que fuerza a pensar cuando es así llevada a su límite, a lo que sólo ella puede. En pocas palabras, la sensibilidad capta el signo como tal, la inteligencia, la memoria, la imaginación explican el sentido, y sólo el pensamiento, cuando es violentado a hacerlo, puede descubrir la esencia como la razón suficiente del signo y su sentido: azar de encuentro y necesidad de pensamiento: “fortuito e inevitable” (Deleuze, 1995, p. 185).

A manera de conclusión, se tiene que decir que la idea de subjetivación, cómo el sujeto se da o se constituye en lo dado, es un proceso evidentemente vivencial, fuertemente anclado en los poderes de experimentación, creatividad y creación. Todo lo cual se resume entonces como un aprendizaje para tratar de pasar de meras tendencias subjetivas y personales a formas de expresión y de vida superiores, por decirlo como lo diría Nietzsche, o como se dijo antes, un esfuerzo por ascender a un punto de vista superior.

Aunque, cuando se habla de un punto de vista o de un perspectivismo, a modo de aclaración, esto no quiere decir que lo que del sujeto se pueda afirmar sea una mera contingencia sin más, ni que el proceso de subjetivación se afirme como algo solamente relativo. Antes bien, como diría Deleuze, lo que se afirma “no es la variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto” (Deleuze, 1989a, p. 31). Lo que se afirma, dice reiteradamente el francés, no es la relatividad de la verdad, sino la verdad de la relatividad.

Desde *Empirismo y subjetividad* hasta *El Pliegue* (último texto a una mano que escribiera Deleuze, si se exceptúa *Crítica y Clínica*, que es todo un proyecto aparte en la obra del francés), se puede desde ellos extraer esa resonancia que se anunció desde el inicio de esta introducción. La resonancia de una vida como una búsqueda que se propone como un instrumento para facilitar y encontrar lo útil: la acción, lo activo y la alegría, siempre formas de vida que se contraponen al resentimiento, al dolor, a la negación.

Aunque de esta manera, hay una observación que tiene que ser referida para salvar una posible objeción o crítica a esta tesis. ¿No está esta tesis ingenuamente abocada tan sólo a afecciones de naturaleza positiva? Como Cándido, ¿acaso no corre el riesgo de querer encontrar ese mejor de los mundos posibles que Voltaire satirizara tan sólo para llegar a puerto y presenciar un terremoto que en segundos destruiría todo? La experiencia humana, ¿no implica acaso también, y quizás predominantemente, afecciones de dolor y pena, hambre, sufrimiento, muerte y duelo, horror y terror? ¡Tal es el caso sin lugar a dudas! Esta tesis, no obstante, así lo reflejará: esta es una búsqueda, una apuesta, sinceras en pretensión, y que buscando la alegría, encontrarán, sin embargo, la dificultad de desenmarañar lo incomprensible, de vivir lo fortuito pero inevitable del acontecimiento, y perder. Siempre perder, pero sin dejar de blandir el puño, en flagrante desafío al destino y los dioses, justo antes de soltar los dados que también el puño agita y lanza sobre la mesa de apuestas.³⁹

Mas todavía una palabra, una cita más, algo como un compromiso en esta tesis, una meta a perseguir, siguiendo a alguien que ya antes estuvo ahí, otro honesto colega de Deleuze:

Quizás algunas personas verán en estas actitudes un escape o una evasión incompatibles con la conciencia que debiéramos tener del sufrimiento y la miseria humana, y pensarán que el filósofo por lo tanto se muestra a sí mismo como irremediabilmente extraño al mundo [...] ‘¡Emprende la fuga cada día! Al menos por un momento, cuan breve como sea éste, siempre que sea intenso. Cada día un ‘ejercicio espiritual’, solo o en la compañía de aquél que desea mejorarse [...] Deja al tiempo ordinario atrás. Haz un esfuerzo por quitarte de encima tus propias pasiones [...] vuélvete eterno

³⁹ Esta imagen es de Mallarmé y se elabora con más detalle en la sección 3.1 (“Amor, una apuesta”).

superándote a ti mismo. Este esfuerzo interior es necesario, esta ambición, justa. Muchos son los que se ven absorbidos en militancias políticas, en la preparación para la revolución social. Pocos, muy pocos son aquellos que, en prepararse para la revolución, desean ser dignos de ella'. (Hadot, 1997, p. 224; lección inaugural en el Collège de France, "Formas de vida y formas de discurso en la filosofía antigua")

2. Subjetivación larval; ¿cómo se determina un modo de existencia?

Yo es otro (Rimbaud en Deleuze, 2009b, p. 46).

Dos son las ocasiones relevantes en las que Deleuze hace referencia explícita a un sujeto larval en *Diferencia y repetición*. La primera aparece como una referencia a la pasividad de los personajes de Beckett:

El sí mismo es un sujeto larval; el mundo de síntesis pasivas constituyen al sistema del sí mismo [...] pero es el sistema de un sí mismo disuelto [...] El sí mismo no sobrelleva modificaciones, él mismo es una modificación [...] En todas sus novelas, Samuel Beckett ha trazado el inventario de peculiaridades perseguidas con fatiga y pasión por sujetos larvales: las series de rocas de Molloy, las galletas de Murphy, las posesiones de Malone —siempre es una cuestión de extraer una pequeña diferencia, una débil generalidad, desde la repetición de elementos o la organización de casos. (Deleuze, 1994, pp. 78-79)

Cabe elaborar brevemente lo que Deleuze comprende aquí por síntesis pasiva. Un poco más adelante en *Diferencia y repetición*, el francés aclara la distinción que él apuntala entre el Yo, con mayúsculas, y el sí mismo, o *moi*, en francés.⁴⁰ A pesar de que esta distinción tiene un amplio bagaje filosófico, la distinción de Deleuze es muy propia de él, por lo que no se debe confundir con otras interpretaciones que de ella haya. El Yo, según Deleuze, está escindido entre el *Yo pienso* cartesiano como determinación y el *Yo soy* como su contenido indeterminado: “La determinación (Yo pienso) implica una existencia indeterminada (Yo soy, porque ‘para que uno piense uno debe existir’) y lo determina precisamente como la existencia de un sujeto pensante: pienso, por lo tanto existo, soy una cosa que piensa” (Deleuze, 1994, p. 85). Deleuze argumenta que toda la crítica kantiana se resume a ser una objeción en contra de Descartes, siempre que es imposible que la determinación soporte directamente a lo indeterminado. “La determinación (‘Yo pienso’) obviamente implica algo indeterminado (‘Yo soy’), pero nada hasta este punto nos dice cómo es que este algo indeterminado es determinable por el ‘Yo pienso’: en la conciencia de mí mismo, en el mero pensamiento, soy el *ser*

⁴⁰ Como a continuación se verá, la distinción entre el Yo (*Je* en francés), y el sí mismo o yo, es sutil pero altamente definida. En esta tesis, de aquí en más, se tiene que mantener esta distinción en mente. Apunto, además, que la traducción del *moi* francés al inglés, es *selve*. Como ya lo señalé antes, en un esfuerzo por acercar la academia anglófona a la hispanófona, y trabajando *Diferencia y repetición* en su versión en inglés, he tomado la decisión, sin lugar a dudas controversial, aunque espero aclaradora, de traducir *moi* y *selve* como sí mismo o yo (con minúsculas), haciendo a ambos términos sinónimos, aunque, siempre que el contexto y la sintaxis lo permitió, preferí usar la traducción “sí mismo” para igualmente entablar un puente entre las investigaciones de Deleuze y los últimos escritos de Michel Foucault (2011a, 2011b, 2010), quien, hablando de la subjetivación como un conjunto de estrategias y prácticas, solía hablar del sí mismo (*le soi, le soi-même*). Este último puente que establezco no es en lo más mínimo arbitrario y, como a lo largo de esta tesis espero haberlo conseguido demostrar, el contexto en el que Deleuze habla del sí mismo corre en paralelo al sí mismo del último Foucault; una noción nutriendo a la otra y viceversa.

mismo, aunque nada en mí mismo, por lo tanto, es dado al pensamiento” (Deleuze, 1994, p. 86). La revolución copernicana, continúa Deleuze, consiste en haber introducido al tiempo como lo determinable en la escisión o falla presente en el Yo. “Las consecuencias de esto son extremas: mi existencia indeterminada puede ser determinada sólo *en el tiempo* como la existencia de un fenómeno, de un sujeto pasivo, receptivo, que aparece *en el tiempo*. Como resultado, la espontaneidad de la que soy consciente en el ‘Yo pienso’ no puede ser entendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un sí mismo pasivo que experimenta su propio pensamiento —su propia inteligencia, aquello en virtud de lo cual puede decir Yo— siendo ejercido en él y sobre él pero no por él” (Deleuze, 1994, p. 86). Lo que el sujeto larval sintetiza de manera pasiva, Kant lo llamaba “la receptividad de la intuición”, punto en donde “inicia una larga e inagotable historia: *Yo* es otro [...] La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo que se representa esa actividad a sí mismo antes que ejecutarla, que experimenta su efecto antes que iniciarlo, y que lo vive como un Otro dentro de sí mismo” (Deleuze, 1994, p. 86).

Deleuze habla de un sí mismo disuelto para, como se ve arriba, contraponerlo al clásico sujeto sustancial. Al igual que una disolución es en principio una mezcla de elementos que diluyen una sustancia, creando distintos efectos, para Deleuze, en la disolución del sí mismo aparece un resultado, un efecto, una nueva constitución inestable, un otro en el Yo que en el tiempo no puede evitar experimentarse como un sí mismo —empero cambiante según la mezcla presente—, un gradiente de intensidad.⁴¹

⁴¹ Para tratar de capturar el sentido del vocablo *intensidad* en Deleuze, es necesario hacer un pequeño rodeo. Deleuze define un cuerpo, antes de ser subjetivado, como la conjunción de dos dimensiones, latitud y longitud. “si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como sustancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por longitud y latitud. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre elementos no formados. Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los *estados intensivos* de una fuerza anónima (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades” (Deleuze, 2009a, p. 155; énfasis añadido). A mi parecer la distinción principal que hay entre la longitud y la latitud es que el primero es un término analítico relacionado con la repartición de cuerpos en el espacio en tanto que la latitud involucra a estos cuerpos así como se desenvuelven temporalmente. La intensidad es, entonces, la forma en que se comprende el concepto de temporalidad como síntesis de pasado, presente y futuro —distintos grados de lo experimentable empíricamente— los cuales son los objetos de discusión, respectivamente, en las introducciones en esta tesis a los capítulos 2, 3 y 4. Por lo tanto, se podría decir que esta tesis es una investigación centrada en la categoría analítica de la latitud de un cuerpo, entendida, y aquí delimitada, a grandes rasgos, como sincronía práctica. Sería necesario otro enfoque, y toda otra investigación, para desentrañar la dimensión de la longitud, que, sospecho, sería una tesis muy afín al lenguaje de las matemáticas y de los conjuntos, lenguaje por demás alejado del que es prevalente en esta tesis, es decir, el lenguaje de la existencia.

Lo anterior lleva de la mano al siguiente argumento que presenta la segunda ocasión en la que Deleuze hace una referencia notable al sujeto larval. Ésta se encuentra relacionada con la intensidad entendida como individuación, como un teatro artudiano. “Cuando Artaud habló del teatro de la crueldad, lo definió sólo en términos de un ‘determinismo’ extremo, de una determinación espacio-temporal en tanto que encarna una idea del espíritu o la naturaleza, como un ‘espacio inquieto’ o un movimiento hiriente de giro gravitacional capaz de afectar directamente a un organismo, una pura puesta en escena sin autor, sin actores y sin sujetos” (Deleuze, 1994, p. 219). Aunque, continúa Deleuze, matizando la anterior aseveración, “ciertamente hay actores y sujetos, pero éstos son larvas, ya que sólo ellas son capaces de soportar las líneas, los deslices y las rotaciones” (Deleuze, 1994, p. 219).

Cuando Deleuze propone que las ideas —como la del sujeto (Yo soy), pero también, aunque no solamente, las otras dos clásicas y distintas ideas de Kant, mundo (totalidad) y Dios (finalidad)— son problemáticas (Deleuze, 1994, p. 170), Deleuze parece estar señalando que una idea sólo puede ser pensada en relación con un “determinismo extremo”, o lo que es lo mismo, con la capacidad virtualmente infinita que un organismo larvario posee de ser afectado (lo cual incluye la auto-afección) de maneras concretas (“determinación espacio-temporal”). Cada paso de una afección a otra expresa no un atributo de la idea, sino su intensidad, su imparable devenir; y éste, siempre siendo otro, manifiesta una individuación absoluta —sin importar cuán cruel, o desgarradora pueda ser—, un acontecimiento, pues, nunca un atributo.

En las siguientes tres secciones de este capítulo se pondrán en juego y se experimentará con las nociones arriba expuestas a fin de desplegar, en una suerte de puesta en escena, la efectuación concreta —concreta pues no puede ser de otra forma, evidentemente, pero por lo tanto, también nunca poseedora de un carácter exhaustivo— de la subjetividad larval y el movimiento de las ideas que la acompañan; en particular tres serán las ideas principales a tratar en cada sección, el cliché o figura, el efecto Proust y el extranjero, respectivamente; ideas, por cierto, apuntadas para intentar responder a la pregunta central de este capítulo, ¿cómo se determina un modo de existencia?

2.1 En contra del cliché

Arriesgaste tu vida, ¿pero qué más has arriesgado? [...] El verdadero coraje es arriesgar tus propios clichés (Robbins, T., 1975, p. 258).

En esta primera sección se sentarán las bases conceptuales de lo que de esquema haya en esta tesis toda. A diferencia del resto de los capítulos y sus secciones, exceptuando a la conclusión, la presente

sección no trata de extraer figuras de subjetivación, desde la literatura o la filosofía, para experiencias que aún no hayan encontrado expresión lingüística. En el enunciado anterior, el acento recae, evidentemente —y esta es mi responsabilidad completamente, no la de los distintos autores tratados en este trabajo— sobre el verbo intentar. Mas esta no es una mera apología de falsa humildad —como esta sección lo mostrará, ya que hacer surgir una figura es una de las tareas más imponentes para el pensamiento y el arte y mi trabajo aquí presentado no podría proclamar haber conseguido algo que por ejemplo, llevó de la mano al mismo Cézanne a la tumba amargado—; ni tampoco es una apología de mi natural derrotismo o pesimismo —el hecho de que esta sea una tarea difícil e incluso probablemente imposible para mí en términos prácticos, no le resta valor a la búsqueda de nuevas figuras⁴² que en sí

⁴² Ya desde la introducción a esta investigación, en los “antecedentes históricos”, se hizo referencia a *las figuras* hablando de la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, en donde, se dijo, Hegel muestra distintas figuras de la conciencia para elaborar la diferencia. Una postura similar, aunque con un objetivo diametralmente opuesto, es el de Nietzsche, quien es influencia absoluta en esta sección, especialmente. Nietzsche, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, contrapuntea el instinto apolíneo en el arte —es decir, el principio de individuación, que en Nietzsche podría ser analizado como parte de la historia del concepto de subjetivación, que, sin ser este el lugar para desarrollar tan tremenda empresa, ahora se señalará tan sólo lo siguiente—, con el subsuelo desde donde nace este instinto, la noche oscura del Uno originario dionisiaco hacia donde todo tiende —la muerte. El principio de individuación es una especie de bálsamo redentor que nos sustrae de la “realidad” para hacer de ésta algo tolerable: “Pero abstraigámonos durante un instante de nuestra propia ‘realidad’ y comprendamos nuestra existencia empírica y la del mundo en general como una representación generada en todo momento por lo Uno originario primordial: entonces el sueño tendrá que aparecérsenos como la *apariencia de la apariencia* [“paremos mientes —dice Nietzsche unas líneas antes— en todo esto y podremos, de la mano de Apolo, el descifrador de sueños, interpretar todos estos fenómenos más o menos en los siguientes términos”:] es decir, como una satisfacción aún más perfecta del deseo primordial de apariencia [...] Apolo, a su vez, nos sale al paso como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se cumple la finalidad completamente lograda del Uno originario, su liberación por la apariencia” (Nietzsche, 2014, pp. 38-40). La voluntad de imagen, en Nietzsche, a diferencia de Hegel, no ha de ser desterrada mirando hacia el concepto, ha de ser, antes bien, cultivada, a riesgo de que el individuo sea destrozado, pues, es “aquí donde, con la ayuda balsámica de una ilusión benefactora, irrumpe sin embargo el poder de lo apolíneo orientado a restablecer al individuo casi hecho pedazos [...] Asimismo, allí donde, apenas sin aliento y a sabiendas de lo poco que nos ata a esta existencia, creíamos expirar, dada la convulsa tensión de todos nuestros sentimientos, ahora vemos y escuchamos al héroe herido de muerte, aun cuando no moribundo, gritar desesperadamente: ‘¡Desear! ¡Desear! ¡Desear hasta la muerte sin morir de deseo!’ [...] ¿De qué no será capaz la magia curativa de Apolo si hasta nosotros mismos caemos en el engaño de que realmente lo dionisiaco, al servicio de lo apolíneo, tiene la capacidad de intensificar los efectos de este último [?]” (Nietzsche, 2014, pp. 136-137). Nietzsche, el gran creador de imágenes, el gran exiliado, buscador incansable de la apariencia de la apariencia —transfiguración absoluta—, resuelto en su voluntad de sustraerse de todo lo familiar para experimentar en vida y con la vida, tan frágil y presta a disolverse en la noche oscura del alma; él, quien desea experimentar ese “gran desprendimiento”, extraña investigación que una fuerza desconocida e “impulsiva la dominan y se apoderan de ella, hasta imponérselo como una orden; se despierta el deseo, la voluntad de ir adelante, no importa adónde, a toda costa; violenta y peligrosa curiosidad de un mundo no descubierto brilla y flamea en todos sus sentidos. ‘Antes morir que vivir aquí’, le dice la imperiosa voz de seducción: y este ‘aquí’, este ‘en nuestra casa’ ¡es todo lo que amó hasta esa hora!” (Nietzsche, 1986, p. 8). La voluntad de imagen, en esta tesis, siguiendo a Nietzsche, se hace como experiencia y como vida desde la extrañeza de ser uno mismo siempre otro, pues un filósofo —excelsa pretensión hacia la cual aquí modestamente aspiramos señalar— “no puede actuar de otra manera más que transformando continuamente su situación bajo la forma y lejanía más espirituales —la filosofía es precisamente este arte de la transfiguración. Nosotros, los filósofos, no somos libres de separar el cuerpo del alma, como lo hace el pueblo; aún menos libres para separar el alma del espíritu. No somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación o de registro, con las entrañas heladas —nosotros continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere” (Nietzsche, 2014, p. 313).

desborda este trabajo, lo que equivale a un aprendizaje, como se dirá al final de esta sección.

Como venía diciendo entonces, esta sección toma una ruta diferente a la que el resto de la tesis seguirá pero sólo para arribar a un punto desde el que partir. Hablando de experiencia, esta sección, la menos experimental quizás, está, sin embargo, a la base de la experiencia que se intentó extraer o hacer surgir en las secciones subsiguientes.

Pasando a tema ahora, para Deleuze la sensación está a la base de la experiencia. Aunque no es la única base. Se puede partir indiscriminadamente desde cualquier otra facultad, y la lista de éstas no es exhaustiva ni tiene por qué serlo.⁴³ Pero el punto de partida en definitiva no es lo relevante, sino sólo la partida —quizás más propiamente se debería de decir que lo importante es partir por la mitad. Así lo hace él mismo en su breve y conciso libro tardío, *Francis Bacon. La lógica de la sensación* (2003), en donde se analiza la obra de este enigmático pintor —el más grande pintor del siglo XX de acuerdo a Deleuze— para tratar de establecer en qué consiste la obra del pintor irlandés en general, y en qué y

⁴³ Esta postura, propia de Deleuze, muestra una clara referencia a y distancia con Kant, sin, para ser justos, alejarse completamente de él. Es quizás en *Diferencia y repetición*, especialmente en el capítulo 3, “La imagen del pensamiento”, donde más explícitamente se ve esta referencia. Aunque antes es importante mencionar dos cosas, primero, el uso de las facultades que Deleuze les reserva en su proyecto de un empirismo trascendental —tema a ser elaborado al final de esta sección—; y segundo, el ataque al sentido común, que aunque en Deleuze tiene una variedad incontable de matices, indudablemente es, entre otras cosas, una formulación temprana de lo que después estudiará bajo el nombre de cliché —igualmente a ser elaborado en esta sección: “Cada facultad debe ser llevada hasta el punto extremo de su disolución, en el cual cae presa de una triple violencia: la violencia de aquello que la fuerza a ser ejercitada, de aquello que es forzada a aprehender y que sólo ella es capaz de aprehender, e incluso también la violencia de aquello que no es aprehensible (desde el punto de vista de su ejercicio empírico) [...] Preguntamos, por ejemplo: ¿Qué fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿Qué es aquello que sólo puede ser sentido, y que sin embargo es imperceptible al mismo tiempo? [...] Debemos hacer esta pregunta no tan sólo acerca de la memoria y el pensamiento, pero también de la imaginación [,] de la sociabilidad [,] e incluso de facultades aún por ser descubiertas, cuya existencia aún no es siquiera conjeturable. Pues nada puede ser dicho de antemano, no se puede prejuzgar el resultado de una investigación: podría ser que algunas facultades muy conocidas —demasiado conocidas— resultaran en sí no tener ningún límite, ningún adjetivo verbal, porque son impuestas y desempeñan un ejercicio sólo bajo la forma del sentido común. Podría ser que, por el otro lado, surgieran nuevas facultades que estaban siendo reprimidas por esa forma de sentido común. Para una doctrina en general, no hay nada que lamentar en esta incertidumbre acerca del resultado de la investigación, esta complejidad en el estudio del caso particular de cada facultad: por el contrario, el empirismo trascendental es la única manera de evitar trazar lo trascendental desde los contornos de lo empírico” (Deleuze, 1994, p. 143-144). A pesar de la extensión de esta nota, no puedo evitar citar un pasaje de la “Introducción” definitiva a la *Crítica del Juicio* de Kant para claramente oponerlo a la postura de Deleuze: “Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otro. Pues así como el concepto de la naturaleza no tiene ningún influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, éste no influye nada en la legislación de la naturaleza. La posibilidad de pensar, al menos sin contradicción, en el mismo sujeto, la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades que a ellas pertenecen, demostróla la Crítica de la razón pura, reduciendo a la nada las objeciones contra ella al poner en claro la ilusión dialéctica en esas objeciones”(Kant, 2014, pp. 230-231). Como quizás se sepa, en la *Crítica del Juicio* es el sentido común —vocablos con un alto rendimiento conceptual, y un historial de traducciones peculiar, ya muy cargado en tiempos de Kant que por cuestiones de extensión aquí no puedo tratar— el que, como idea de intersubjetividad, no empírica, cimienta el trabajo de las facultades y la capacidad del Juicio como discernimiento adecuado o bien elaborado. Este pasaje de Kant y los comentarios aquí vertidos son fruto de un seminario impartido en la Universidad de Guanajuato en el mes de Agosto del 2016 por el Dr. Manuel Sánchez, de la Universidad de Granada.

cómo se evidencia Bacon como el más apto pintor para llevar a cabo esta actividad, siguiendo los pasos de otros grandes, Cézanne siendo el más próximo en la historia de la pintura.

Lo que un pintor tiene frente a sí, montado sobre el caballete o ya tumbado sobre el suelo (Pollock), es un cliché, un lienzo en blanco saturado de figuraciones y narraciones, ilustraciones y moralejas a contar; algo así como la blancura maldita donde dos grandes novelas terminan en el frío antártico que detiene abruptamente la narración, *Narración de Arthur Gordon Pym*, de Poe, y *En las montañas de la locura*, de Lovecraft. La labor del pintor estriba en aproximarse a este cliché naciente para extraer de él no una narración o un entramado figurativo, sino hacer brotar la figura —lo que ambas novelas recién mencionadas ejemplifican es precisamente cómo a ese nivel ya no puede haber narración o figuración, sólo puede extraerse una figura —Danforth o la figura del extravío y la locura en Lovecraft; Gordon Pym o la figura de la desolación y el final anunciado en Poe (¿será la blancura del polo sur reminiscente de la blancura de Moby-Dick?); y de la misma manera, el papa Inocencio X o la figura del grito en Bacon. Ésta, la figura, no va acompañada de historia alguna: la figura, cualquiera de ellas, “que ya no tiene nada más que ver, cuya única función restante es hacer visible estas fuerzas invisibles que la están haciendo gritar, estas fuerzas del futuro. Esto es lo que se expresa en la frase ‘gritarle a’ —no *gritar ante* algo o *sobre* algo, si no *gritarle a* la muerte, lo que sugiere esta conjunción de fuerzas, la fuerza perceptible del grito y la fuerza imperceptible que le hace a uno gritar” (Deleuze, 2003, pp. 51-52). El punto a mantener en esta sección no es el grito a la muerte en sí —ese tema se abordará con más detenimiento en la siguiente sección, 2.2 (“El efecto Proust”)— si no la bella fórmula que expresamente Deleuze, haciéndose eco de Kandinski, enuncia así: “no hacer lo visible, sino hacer visible” (Deleuze, 1984, p. 35).⁴⁴

La figura surge de entre los clichés como algo no narrable, como un afecto positivo —cualquier narración sería entonces un afecto negativo, un despunte de tristeza, una disminución de potencia o de capacidad de actuar, una limitación, como se explicitó en la introducción al sujeto práctico arriba y que líneas adelante habrá aún oportunidad de trabajar con más precisión todavía— que de aquí en más será éste, el afecto positivo, llamado experiencia.

Pero, de forma evidente, el concepto de experiencia hay que elaborarlo inmediatamente si no se

⁴⁴ Para no alejarme en nada de la traducción ya convencional de esta fórmula al español, aquí la cito como aparece en la versión de *La lógica de la sensación* en español. Esta es la única referencia a este libro vertida al español. Todas las demás son tomadas de la versión en lengua inglesa, traducida por Daniel Smith, importante referencia a lo largo de esta tesis. La justificación de esta decisión metodológica —hacer traducciones propias al español desde libros escritos o traducidos al inglés— ya fue explicada anteriormente en nota al pie.

desea caer en prontas e ineludibles confusiones tanto históricas como filosóficas. Siendo este uno de los pocos casos en los que no será más fácil empezar definiendo qué no es este concepto —sería prácticamente imposible decir a qué no se refiere o qué no designa—, se aventurará ahora una especie de mapa que al menos localice al lector sobre a lo que Deleuze parece apuntar con experiencia. Para esto, tres serán las coordenadas que ahora serán presentadas, Whitehead, Klossowski y Bataille —tres influencias claras y notables, y quizás de las menos estudiadas, en Deleuze. Después de este no tan breve apunte continuará la discusión iniciada en esta sección sobre la sensación en el sujeto larval.

Experiencia. El pasado parece

De este modo se justifica el insistente anhelo: el insistente anhelo que el gusto por la existencia se remoce gracias a la importancia siempre presente, nunca desvanecida, de nuestras acciones inmediatas que perecen, y, no obstante, viven para siempre (Whitehead, 1956, p. 471).

Whitehead afirma que la estructura de la experiencia es una de las que más ha sufrido por las suposiciones de filosofías pasadas que han asumido acerca de ella, de la estructura experiencial, que se basa en una relación de conocimiento en la que alguien conoce y algo es conocido. Esto para él no es más que una “gran abstracción”, presente como consecuencia muy variable de ciertas ocasiones de experiencia, y la base de éstas es emocional. “Dicho de manera más general, el hecho básico es el ascenso de un tono afectivo⁴⁵ que se origina desde cosas cuya relevancia nos es dada” (Whitehead, 1967, pp. 175-176). Por estructura experiencial no se entiende ninguna otra cosa más que la relación sujeto-objeto. Pero para Whitehead, como para Deleuze, ambos términos son relativos. Una ocasión de experiencia es un sujeto con respecto a cualquier actividad especial o específica que concierna a un objeto, y cualquier ocasión es un objeto siempre que éste provoque una actividad especial en un sujeto. “Dicho modo de actividad es llamado una ‘prehensión’”, y ésta involucra tres factores: “está la ocasión de experiencia en la cual la prehensión es un detalle de la actividad; está el dato cuya relevancia provoca la producción de esta prehensión; este dato es el objeto prehendido; está la forma subjetiva,

⁴⁵ En cuanto a lo que concierne al tono afectivo, Deleuze dice: “Algo en el mundo nos obliga a pensar. Este algo es un objeto no del reconocimiento sino de un *encuentro* fundamental. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, un templo o un demonio. Puede ser aprehendido bajo un rango de *tonos afectivos*: asombro, amor, odio, sufrimiento. Cualquiera que sea su tono, su característica principal es que sólo puede ser sentido. De esta forma está opuesto al reconocimiento [reconocimiento y conocimiento serían aquí intercambiables pues ambos, para Whitehead y Deleuze, se basan en identidad]. En el reconocimiento, lo sensible no es en lo absoluto aquello que sólo puede ser sentido, sino aquello que impacta directamente sobre los sentidos desde un objeto que puede ser recordado, imaginado o concebido [es decir, no es un uso de una facultad en lo absoluto...] El objeto de un encuentro, en cambio, realmente da pie a la sensibilidad con referencia a un sentido dado [...] No es una cualidad, más bien es un signo. No es un ser sensible sino que es el ser *de* lo sensible. No es lo dado sino aquello a través de lo cual lo dado se da” (Deleuze, 1994, pp. 139-140).

que es el tono afectivo que determina la efectividad de esa prehensión en esa ocasión de experiencia. Cómo la experiencia se constituye depende de su propio complejo de formas subjetivas” (Whitehead, 1967, pp. 176-177).

El entendimiento que Whitehead tiene de lo que son las formas subjetivas corre en paralelo con lo que Deleuze entenderá en *El pliegue* como “la teoría de las pequeñas percepciones” (1989a, p. 113). Esta teoría se puede explicar desde una perspectiva psicológica en la que se pueda dar a ver cómo cada percepción consciente implica una “infinitud de pequeñas percepciones que la preparan, la componen o la siguen” (Deleuze, 1989a, p. 114). A forma de ilustración, más que explicación, esta teoría estipula que —elaborando un ejemplo tomado del mismo Deleuze— la aprehensión del ruido del mar no implica la aprehensión de cada ola que rompe en la costa, mucho menos implica aprehender el movimiento de cada gota de agua que conforma a cada ola, o a las moléculas de cada gota, etc... Esto no quiere decir que la percepción consciente esté formada por elementos menores homogéneos, como si de parte a un todo se tratara. Lo que quiere decir, más bien, es que la relación es de “ordinario a relevante o notable” (Deleuze, 1989a, p. 114). Para aprehender el ruido del mar es necesario que haya una diferencia notable entre una primera ola que ya quiebra y una segunda que se forma detrás para que entre la disonancia entre ambas se pueda aprehender el sonido de la tercera ola naciente: el murmullo del mar.⁴⁶ Después, con cautela, Deleuze dice, para enfrentar una obvia y difícil complicación que podría presentar esta teoría, que quien quisiera objetar con Kant que esta forma de entender la percepción nos llevaría a una regresión al infinito, en la que las pequeñas percepciones serían más y más pequeñas progresivamente, lo que reintroduciría la necesidad de un “entendimiento infinito.” Más bien, lo que se tiene que argumentar es que “el infinito sólo es aquí como la presencia de un inconsciente en el entendimiento finito, de un impensado en el pensamiento finito, de un *no-yo* en el yo finito, presencia que el mismo Kant tendrá forzosamente que descubrir a su vez cuando profundice en la diferencia entre un yo determinante y un yo determinable” (Deleuze, 1989a, p. 116, énfasis añadido).

⁴⁶ Es un lugar común opinar que los ejemplos con los que la mayoría de los filósofos pretenden ilustrar sus teorías son usualmente parcos en su relevancia, lo cual, para mérito de Deleuze, no es su caso. Aunque, para ser justos, quizás para el ejemplo arriba sí sea el caso. Para rescatar pues la relevancia del ejemplo y colocarlo en su justa dimensión, cito mejor en extenso una elaboración inmejorable del mismo ejemplo, original de Nietzsche, pero citado como epígrafe —tal es su riqueza— por otro gran *dramatizador* de ideas, Bataille: “Voluntad y ola. —¿Con qué avidez se aproxima esa ola, como si de lo que se tratase fuera de alcanzar algo! ¡Con qué terrorífica prisa penetra arrastrándose en los más íntimos rincones de las cavidades rocosas! Parece querer anticiparse a alguien, parece que hay allí algo escondido, lo cual posee valor, un elevado valor. Y ahora vuelve hacia atrás, algo más lentamente, completamente blanca todavía de excitación —¿está desilusionada? ¿Ha encontrado lo que buscaba? ¿Se finge desilusionada?— Pero ya se aproxima otra ola, más ávida y más salvaje aún que la primera, y también su alma parece estar llena de secretos y de ansias de excavar tesoros. Así viven las olas —¡así vivimos nosotros, los volentes!—, no digo más” (Nietzsche en Bataille, 1972, p. 152 [*La ciencia jovial*, 2014, p. 508]).

En suma, “toda conciencia es un umbral” (Deleuze, 1989a, p. 115), una cristalización de elementos imperceptibles.

La palabra clave en la disquisición anterior es “conciencia”. Si se retoma aquí a Whitehead, la forma de llegar a una definición de ésta es como sigue: los objetos —percepciones conscientes en este caso— tienen como función manifestar que una ocasión de experiencia se origina al incluir

un universo trascendente de otras cosas. Por lo tanto, es parte de la esencia de cada ocasión de experiencia que le concierna una otredad [no-yo] que la trasciende. La ocasión es una entre otras, e incluyendo a las otras entre las que ella está. La conciencia es un énfasis sobre una selección de esos objetos. Por lo tanto la percepción es conciencia analizada con respecto a esos objetos seleccionados para este énfasis. La conciencia es la cima del énfasis. (Whitehead, 1967, p. 180)

En este comentario, cada percepción es un énfasis sobre una cierta y concreta selección de objetos que, de manera imperceptible, pero siempre presente, incluyen a todo otro objeto y elemento de percepción pequeña, enmarcando así a cada ocasión de experiencia en una red virtualmente infinita, o si se quiere, una “presencia de un inconsciente en el entendimiento finito”. De forma genética, se presenta en esta teoría de la percepción lo que más adelante habrá oportunidad de elaborar a detalle (sección. 3.1 “Amor, una apuesta”) cuando se trate al doblez y al otro en Foucault, pero por ahora arroja un acercamiento a la actividad de las formas subjetivas —es decir, la forma en la que se prehenden objetos— lo cual da pie a una elaboración más detallada de lo que esto implica.

Es relevante no confundir la discusión iniciada arriba con una burda dicotomía entre apariencia y realidad, ya que, para Whitehead y Deleuze, ésta no cubre completamente el campo todo de la experiencia, y no lo hace precisamente porque sólo se concentra en el polo objetivo dejando de lado la actividad subjetiva prehendiente. El polo objetivo, incidentalmente, ciertamente forma parte del campo de experiencia, pero sólo, se dijo arriba, como “gran abstracción”, o lo que es lo mismo, como un “contraste entre apariencia y realidad [que] domina aquéllos factores de la experiencia que son discriminados en la conciencia con peculiar distinción”, es decir, no se ocupan de la otredad inclusiva y genética en y de la experiencia (Whitehead, 1967, p. 209). El polo objetivo puede ser calificado de realidad como contenido físico,⁴⁷ mas éste —en un gesto que aún después de Nietzsche sigue siendo sorprendente— nunca se presenta ausente de una valuación cualitativa, o interpretación: “estos sentimientos [feelings]⁴⁸ cualitativos o son derivados directamente de cualidades ilustradas en la fase

⁴⁷ Whitehead define *physis* como proceso: “*El* universo, la naturaleza, la *physis*, que puede ser traducida como proceso, de éstos hablamos en singular” (Whitehead, 1967, p. 150).

⁴⁸ Deleuze mismo no traduce la palabra *feeling*, como tampoco lo hace el traductor al español del libro de Deleuze (*El*

primaria [lo que más adelante se definirá aquí como lo inmortal del acontecimiento] o son derivados indirectamente por la relevancia que tienen para ellos [para los sentimientos]. Estos sentimientos conceptuales entran en relaciones novedosas entre ellos, y se sienten en la forma subjetiva con un énfasis novedoso” (Whitehead, 1967, p. 210).

Habiendo ya estipulado, en la nota al pie arriba, que la percepción está siempre revestida de emoción y que ésta colorea el sentimiento (véase la nota sobre este concepto arriba) como creencia o propósito, se puede definir a la apariencia como “el efecto de la actividad del polo mental, por la cual las cualidades y coordinaciones del mundo físico dado sobrellevan una transformación” (Whitehead,

pliegue) siempre que éste último habla del concepto de Whitehead. En esta tesis yo he decidido efectivamente traducir la palabra como “sentimiento” ya que los traductores de Whitehead así lo hicieron. Pero se tiene que tener siempre en cuenta que la traducción entraña varios problemas y la cuestión delicada es que no sólo significa sentimiento, sino que tiene muchísimas más implicaciones que el mismo Whitehead no termina de delinear. A riesgo de aventurar una hipótesis desafortunada, en cambio preguntaré, de forma intuitiva, si acaso no sería apropiado, o al menos ayudaría, conceptualizar *feeling*, así como lo usa Whitehead, por lo que un antecesor suyo, Epicuro, entendía como cuarto y último criterio para “establecer la verdad”, y me permito citar en extenso, por la relevancia y las conexiones inesperadas que aquí se hallan, a un comentarista de éste último, García Gual, quien obviamente tiene que hacer uso de Laercio: “Resume Diógenes Laercio: ‘en su *Canon*, en efecto, dice Epicuro que los criterios de la verdad son las sensaciones (*aistheseis*), las preconcepciones (*prolepseis*) y las afecciones (*pathe*), y los epicúreos añaden también las proyecciones imaginativas del entendimiento (*phantastikás epibolás tes dianoiás*). Lo afirma también Epicuro en su *Epítome a Heródoto* y en las *Máximas Capitales*’ [...] Resulta mucho más difícil precisar qué es lo que los epicúreos (y el mismo Epicuro) entendían como cuarto criterio, es decir, qué son esas *phantastiká epibolá tes dianoiás*, para las que encontramos una variedad de traducciones en lenguas modernas. Se ha empleado el término ‘aplicación’ o ‘atención’ para verter el griego de *epibolé*, pero me parece que es más adecuado el término de proyección. Pienso que con éste se referían Epicuro y sus inmediatos discípulos a un determinado momento en la última etapa del proceso cognoscitivo, mediante el cual podía la inteligencia inferir, ‘proyectar’, la existencia de algo no atestiguado por las sensaciones”. Después García Gual añade a pie de página una serie de otras traducciones para este mismo cuarto criterio: “projection représentative de la pensée réflexive”, “la projection imaginative de la pensée”, “nozione che deriva da atto volontario de la mente”, “atto di attenzione della mente”, “apprensione diretta della rappresentazione del pensiero”, “intuizione rappresentativa dell’anima” y “the image making contact of the mind”. (García Gual, 2013, pp. 98, 102, 103). Aunque siendo precisos, Whitehead dice explícitamente que Epicuro, como Hume o Locke, están en el camino adecuado de investigación filosófica, mas no logran llegar tan a profundidad como él puesto que sus teorías permanecen siendo meros sensualismos. “Ya sea que seamos antiguos o modernos, sólo podemos tratar sobre cosas que, de alguna forma, hayan sido experimentadas” Pero podemos experimentar más cosas que tan sólo las que podemos sentir, y las doctrinas sensacionistas se quedan con los datos de los sentidos por la “presuposición implícita de un método, a saber, el de colocarnos en una actitud de atención introspectiva para determinar los componentes *dados* de la experiencia en abstracción de nuestra forma privada de reacción subjetiva a base de reflexión, conjetura, emoción, y propósito” (Whitehead, 1967, pp. 223, 224). Y sin embargo mantengo que el mismo Epicuro, con su cuarto criterio de verdad, que apunta al estudio de lo que no puede ser sentido, está en camino a lo que Whitehead desea cumplir con su idea de “sentimiento”: “la percepción está revestida de emoción [... Se llega a esta doctrina] no tanto por la comunidad de ideas simples sino por los sentimientos a través de los cuales las ideas son ‘emocionalizadas’ y devienen creencias y propósitos. Las abstracciones convencionalizadas prevalentes en la teoría epistemológica están muy alejadas de los hechos concretos de la experiencia. La palabra sentimiento tiene el mérito de preservar este doble significado de lo que es una forma subjetiva y de la aprehensión de un objeto. Evita los *disjecta membra* provistos por la abstracción” (Whitehead, 1967, p. 233). En relación a esta larga nota, por un lado, valdría hacerla entrar en comparación, por primera y tentativa vez en esta tesis, con lo que Deleuze entendía en su filosofía como empirismo trascendental, que por otro lado, no es exclusivo de Deleuze. Bataille dice, por ejemplo, en su *Sobre Nietzsche* (1972): “La definición traiciona el deseo. Apunta a una cumbre inaccesible. La cumbre se hurta a la concepción. Es *lo que es*, nunca *lo que debe ser*. Cuando se la asigna, la cumbre se degrada a la comodidad de un ser, se refiere a su interés. Esto es, en la religión, la salvación —de uno mismo o de los otros” (p. 121). Todos estos pensadores, si abarcarlos dentro de un abanico de posiciones empiristas trascendentales es posible, buscan lo que es, la experiencia real, no la experiencia posible o lo trascendente.

1967, p. 211); y por lo tanto se puede decir que no hay dicotomía entre realidad y apariencia, tan sólo una distinción.⁴⁹

Una forma de mantener la distinción entre realidad y apariencia manifiesta es la de pensar en épocas⁵⁰ así como las entiende Whitehead. El tipo de “metafísica” que presenta el inglés, requiere que la distinción en cuestión sea pensada sincrónicamente desde tres distintos momentos, los tres siendo en conjunto la época. Primero, el momento inmanente. Aquí el análisis requiere que uno identifique, dentro de “la estructura de la época del universo en que nos encontramos”, capas sucesivas de orden, cada una de las cuales, recurrentemente, al sedimentarse, ha introducido nuevas condiciones de orden en lo que ya era una región de capas ordenadas, y que por lo tanto reconfiguran el orden dentro de lo que es ahora una nueva región; cada capa introduce nuevas condiciones que cambian a la región en conjunto. Desde este momento la perspectiva sobre la región es la de “relaciones mutuas de sus partes entre sí” (Whitehead, 1967, p. 199).

El segundo momento es el de la eminencia. Aquí la región de capas impactan sobre la experiencia de un “*percipiente* externo” como una unidad. En este momento el análisis, presente en el primer momento, es sustituido por síntesis, y el conjunto “asume el aspecto de una resistencia [*endurance*] unitaria” que le permite aparentar poseer “un carácter de identidad dominante en el que las varias partes juegan un rol análogo en cualquier ocasión externa” (Whitehead, 1967, pp. 199, 200).

El tercer momento es introducido por la curiosa aparición de la palabra ocasión en la cita anterior, y con ésta, Whitehead introduce en la época, “combinando los dos” momentos anteriores, la forma subjetiva. El “percipiente” no necesariamente será externo, pues éste puede ser también “una ocasión dentro de la región, y puede incluso captar a la región como una, incluyendo al percipiente mismo como un miembro de ella” (Whitehead, 1967, p. 199). Las leyes o el orden en las capas y la unidad aparente de éstas para un percipiente externo son el resultado del comportamiento de los percipientes internos. En sí la época, el conjunto de los tres momentos, “participa de la naturaleza de cada una de

⁴⁹ A este respecto dice Whitehead: “Donde sea que un dualismo vicioso aparece, es a razón de confundir una abstracción por un hecho final concreto. El universo es dual porque, en un sentido pleno, es tanto efímero como eterno. El universo es dual porque cada actualidad final es tanto física como mental. El universo es dual porque cada realidad requiere un carácter abstracto. El universo es dual porque cada ocasión reúne su inmediatez formal con una objetividad otra. El universo es *muchos* porque ha de ser analizado entera y completamente desde sus muchas realidades finales —o en el lenguaje cartesiano, desde sus muchas *res verae*. El universo es *uno*, por su inmanencia universal. Hay por lo tanto un dualismo en este contraste entre la unidad y la multiplicidad. A través del universo reina la unión de opuestos que es el fondo (*ground*) del dualismo” (Whitehead, 1967, p. 190).

⁵⁰ Si se compara el siguiente pasaje con la discusión sobre los estratos en la introducción “El sujeto práctico” arriba, se pueden encontrar similitudes muy llamativas entre una y otra postura.

sus ocasiones” (Whitehead, 1967, p. 41).⁵¹

A estas alturas una cuestión razonable se le puede presentar al argumento corriente del filósofo inglés. ¿Cómo se da el movimiento recurrente de estratificación capaz de dar orden? ¿Cómo es que se introducen nuevos percipientes en estas capas, o en otras palabras, cómo es que una ocasión da pie a otra ocasión?⁵² Las ocasiones —como acontecimientos— devienen y después mueren. Son y después no son. Platón, nos recuerda Whitehead, les llamaba a los acontecimientos “cosas que están siempre en devenir y nunca realmente son”, pero, advierte Whitehead, Platón dice esto después de haber descubierto en el *Sofista* que el no-ser es también una forma del ser. El inglés cree que hay que compensar la doctrina del devenir platónico con una doctrina del morir. “Cuando mueren, las ocasiones pasan de la inmediatez del ser a lo inmediato del no-ser. Pero eso no significa que no sean nada [...] *Pereunt et imputantur*” (Whitehead, 1967, p. 237).⁵³

Whitehead encuentra que las expresiones comunes de la humanidad nos presentan al pasado en tres distintos aspectos, causación, memoria y “una transformación activa de nuestro pasado inmediato en lo que está la base de nuestra modificación presente de él”; y explica a continuación que

una prehensión física pura es como una ocasión que en su inmediatez de ser absorbe a otra ocasión que ha pasado [*passed*, que también implica que algo ha perecido] a la inmortalidad objetiva de su no-ser. Es como el pasado vive en el presente. Es causación. Es memoria. Es percepción de derivación. Es conformación emocional a una situación dada, una continuidad emocional del pasado en el presente. Es un elemento básico desde el cual surge la auto-creación de cada ocasión temporal. Así la muerte es la iniciación del devenir. Como muere el pasado es como el futuro deviene. (Whitehead, 1967, pp. 237-238)

Dios como época

La existencia consiste en hacer en el mundo la experiencia de lo que no es de este mundo, aunque sin ser otro mundo (Nancy,

⁵¹ Nótese *la inversión* en el uso del lenguaje platónico en esta cita.

⁵² También uno podría verse tentado de hacer una pregunta similar aunque en sentido contrario: ¿de dónde provienen estas capas? Es decir, hacer una pregunta por el origen y no ya por su final. Pero en esta tesis se suscribe el lema tan angloamericano de que nada hay de relevancia en la búsqueda de los orígenes. A este respecto se puede ver el comentario sobre Hume en la introducción “Sujeto práctico” arriba, o la propia aportación del personaje que Deleuze, en *El pliegue*, llamara “diádoco” (de una escuela muy exclusiva de la que el francés es parte, hay que decirlo con cierto humor), justo en las líneas que abren el capítulo “Qué es un acontecimiento”, es decir, Alfred North Whitehead, quien, por su parte, sentenciará: “Cuando se ha generado una idea general, no debería de ser arbitrariamente limitada al tema de su origen” (Whitehead, 1967, p. 237).

⁵³ *Pereunt et imputantur*. Ya que estos dos vocablos serán de utilidad más adelante, me permito dar un poco de contexto aquí: su autor, el epigramista Marcial, 5.20, terminaba sus versos así: *Nobis pereunt et imputantur*. Era usual inscribir esta leyenda en los relojes de sol, significando, más o menos: las horas pasan y son puestas a nuestra consideración. Hay una bella traducción de Robert Louis Stevenson ampliamente disponible en el internet, que reza: “Now neither [of us] lives unto himself, alas! / And the good suns we see, that flash and pass / And perish; and the bell that knells them cries: / ‘Another gone: O when will ye arise?’”

-¿Cuál es el propósito de la vida? [...] -Ser los ojos y los oídos y la consciencia del Creador del Universo, pedazo de imbécil (Vonnegut, 2006, p. 68).

En un breve capítulo de su libro *Nietzsche y el círculo vicioso* (1995),⁵⁴ Klossowski comenta cuatro fragmentos extraídos de las anotaciones de Nietzsche —que llegarían a ser conocidas como *La voluntad de poder*— para tratar de dilucidar una de las obsesiones más fuertes que acecharan a Nietzsche después de la revelación del eterno retorno, visión que le viniera por primera vez a principios de la década de 1880 —precisamente cuando empieza su producción filosófica más desenfrenada. La obsesión era —y así se titula uno de los capítulos del libro de Klossowski— “una tentativa de una explicación científica del eterno retorno.” Nietzsche, explica Klossowski, sentía esta obsesión en parte porque el poder proveer una explicación de esta índole para esta visión le aseguraría a Nietzsche el no estar perdiendo la cordura, no estar sumiéndose en la locura —esta interpretación es la que sostenía Lou Salomé—, pero por el otro lado, el alemán siente esta obsesión, de forma más definitiva, por lo que más hay de decisivo en esta visión del eterno retorno: “querer ser otro distinto al que uno es para devenir quien se es” (Klossowski, 1995, p. 103).

Después de la sección sobre Whitehead, para propósitos de esta tesis, se puede plantear la cuestión del eterno retorno, preguntando, ¿más allá de la experiencia, hay alguna razón para comprender que las modificaciones que se dan de una época a otra, se sucedan como tal unas a otras? ¿Qué asegura el cambio y su recurrencia? Klossowski se opone a la tesis de Spinoza sobre el *conatus*, —burdamente resumida como impulso o tendencia a la conservación— y la denuncia como “falsa [ya que] lo contrario es verdadero. Ahora bien, en todo lo que vive se puede demostrar de la manera más clara que ese ser viviente hace todo, no para conservarse, sino para llegar a ser más...” (Klossowski, 1995, p. 106). En la exposición de los cuatro fragmentos de Nietzsche que hace Klossowski, se presentan, entre otras, tres ideas del filósofo alemán. La primera es fuerza o la voluntad de poder, la segunda es energía o Dios, y la tercera es el retorno eterno o doctrina del círculo vicioso. De la primera se puede decir, en el contexto de esta discusión solamente, que es un crítica del mecanicismo en la que Nietzsche quiere lograr pensar la fuerza al desnudo, por decirlo así, desprovista a estas alturas de cualquier valuación o sentido.

⁵⁴ Este libro, de uno de los pensadores más afines a Gilles Deleuze, aparece publicado en 1969, y aunque es posterior al *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze —de hecho el libro le está dedicado a éste—, en realidad es una compilación de textos y ensayos que Klossowski publicara anteriormente. Es importante mencionar esto para hacer notar la influencia que la lectura que hace Klossowski de Nietzsche es importante en el pensamiento de Deleuze.

Esa concepción de la voluntad de poder que no busca conservar su nivel, sino incrementarse o disminuir, es análoga en esto a la energía que no permite el equilibrio. ¿Cuáles son el fin y el sentido de esa voluntad?: seguir siendo todo el tiempo la más fuerte. Ahora bien, si aumenta, debe destruir su obstáculo: si excede a su agente, lo destruirá. Es decir, el agente ya no podrá dirigirla. Esa consideración se deduce de la misma observación: el poder no está en la conservación de sí. Ese punto concuerda, por otra parte, con la intensidad con que es vivida la experiencia del Retorno, que arroja fuera de sí mismo al agente que la experimenta. (Klossowski, 1995, p. 109)

Tanto la energía y la voluntad de poder son fuerzas en desequilibrio que sólo buscan aumentarse, y de encontrar algún obstáculo, entonces quizás disminuir. Son lo que son, diría Nietzsche; las fuerzas son una cosa determinada que no pueden ser otra cosa: “acontecimiento y acontecimiento necesario, pura tautología” (Nietzsche en Klossowski, 1995, p. 111).

Posteriormente es introducida la segunda idea, la de Dios como energía. “La única posibilidad de mantener un sentido para el concepto de ‘Dios’ sería no considerarlo como fuerza activa, sino como estado máximo, como época, un punto en la evolución de la voluntad de poder, a partir del cual se explicaría la evolución posterior tanto como la interior, el ‘hasta él’” (Nietzsche en Klossowski, 1995, p. 110).⁵⁵ Klossowski desentraña de este fragmento las consecuencias inevitables: una época, fortuita pero necesaria, sólo puede entenderse o tener sentido si se la piensa como el punto más álgido, concentrado, inestable y en progresión de una determinada interacción de fuerzas. Cuanto más satisfechas estén las condiciones favorables para que una fuerza se acreciente, ésta, en tanto época, dominará y no requerirá interpretación alguna; pero, de forma inversa, si una fuerza pierde su carácter dominante y es sobrepujada o absorbida por otra fuerza, entonces la labor de interpretación buscará dotar a la fuerza que ha perdido terreno con una interpretación o explicación digna de su desaparición. Pero que se entienda a Nietzsche aquí, el hecho de que la interpretación esté presente modificará a la fuerza en cuestión para buscar dominar, o de lo contrario será dominada, pero en esto la época se muestra sin un sentido asignable o finalidad, aunque siempre presentándose como el medio para la

⁵⁵ En el mismo fragmento —cuyo orden no es el mismo en las ediciones en español e inglés—, recogido por el comentarista de Nietzsche más respetado en lengua inglesa, Walter Kaufmann, estas líneas de Nietzsche presentan una diferencia interesante en la que, en lugar de terminar con “la evolución posterior tanto como la interior, el ‘hasta él’” termina así: “un punto en la evolución de la voluntad de poder a través del cual la evolución posterior tanto como la evolución previa, hasta llegar a él mismo [hasta Dios], podrían ser explicadas” (Nietzsche, 1968, p. 340, frag. 639). No creo desafortunado tener en mente y conservar ambas traducciones (recuérdese que las notas de Nietzsche jamás fueron pensadas como un proyecto a publicarse y, más allá de los desatinos severos de sus primeras apariciones, esfuerzos editoriales más recientes y sensatos dejan en claro la dificultad, quizás la imposibilidad, de establecer una edición definitiva). En suma, como Klossowski lo hace notar, el “hacia él” en cuestión aquí, es decir la evolución interior, como él la quiere, es una buena traducción si se considera que Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, quería garantizarle a la voluntad de poder un objeto determinado y propio de ella misma, un contenido que no haya sido “sustraído y situado fuera” (Klossowski, 1995, p. 106). En lo que concierne a la traducción de Kaufmann, aún valiosa para esta tesis, sus consecuencias se pueden atisbar en lo que a continuación seguirá.

interpretación (lo que más adelante será llamado proyecto).

En este punto que empieza a enarbolarse, Deleuze encuentra que Nietzsche “le tiende su mano a Leibniz más allá de los siglos” (curso en Vincennes, 15/04/1980).⁵⁶ La cuestión central es el perspectivismo de ambos, y es en la teoría del inconsciente donde más claramente se puede llegar a ver qué es lo que comparten más precisamente. Así como se hablaba en la sección anterior del inconsciente como umbral en Leibniz y Whitehead, Nietzsche —volviendo al comentario de Klossowski— se suma a estos dos pensadores cuando estipula que “la puesta en marcha de los medios prevalece sobre el fin que da la conciencia al fin perseguido, predominando la inconsciencia del fin sobre el que se ha fijado conscientemente. Esa es la razón por la cual la conciencia de los medios puede más que la conciencia de un fin, únicamente los medios son conscientes: el fragmento de conciencia sólo es un medio más en el desarrollo y la extensión de la vida” (Klossowski, 1995, p. 118). Tras toda conciencia de medios que pueda sobresalir en un momento dado, siempre habrá un fondo indiscernible, inconsciente, de voluntad de poder; y aún más, esos medios hechos conscientes —una vez traspasado el umbral, por decirlo como Leibniz— no estarán más que al servicio de la fuerza dominante, o que aspira a dominar, como época. Pero, adelantando un argumento que vendrá en las siguientes dos secciones, se puede aventurar, entonces, que “el interés de la operación está en el juego, no en el fin elegido” (Bataille, 1972, p. 131), o lo que es lo mismo, el interés está en los medios, no en la época.

Como se ha venido ya casi anunciando, una época no es más que paso furtivo y efímero por la experiencia de la voluntad de poder. Ésta es el signo del “Dios círculo vicioso” —la tercera idea a extraer de Klossowski—, la visión que aterrorizara a Nietzsche del eterno retorno: todo vuelve, de lo más alto y excelso a lo más bajo; y de una época y de su dominio, eventualmente no quedarán, si acaso, más que restos y fragmentos perdidos, y lo que antes se conservaba ahora desaparecerá, no será ya más. Pero, como se dijo en la sección anterior, que algo no sea no quiere decir que sea nada: *Pereunt et imputantur*. Todo vuelve, pero no como instancia repetida mecánicamente, sino que todo vuelve a morir, a dejar de ser. He ahí una de las enseñanzas más terribles que Nietzsche aprendiera con su visión en Sils-Maria. Todo vuelve a dejar de ser. No queda ningún principio de realidad al cual aferrarse, el “eterno retorno no sólo no determina la realidad, suspende el principio de ella dejándolo, en cierta forma, a voluntad del grado más o menos experimentado de poder —o para decirlo mejor, de su intensidad” (Klossowski, 1995, p. 107). El mundo ha sido vaciado de intención y finalidad o propósito

⁵⁶ Los cursos de Deleuze están disponibles en el internet gratuitamente. Este curso en particular se puede encontrar en la bibliografía de esta tesis bajo el nombre: “Le Cours de Gilles Deleuze”.

para ser preñado de intensidad o grados de fuerza en desequilibrio. Al grado más alto de concreción de una fuerza Nietzsche le llama Dios, y su grado más bajo, su muerte. Dios como época. “Por eso el *circulus vitiosus* es un Dios cuya esencia consiste en alejarse cada vez más para alcanzarse” (Klossowski, 1995, p. 118).

Resumiendo esta y la sección anterior, se puede decir muy brevemente que la experiencia es en última instancia experiencia de época, y el signo de ésta es la de Dios que muere. ¿Pero qué implica esta experiencia de la muerte de Dios? Si seguimos a Whitehead, esta experiencia, afianzada definitivamente, como se verá, en extremos radicalmente opuestos al cliché, traza el rol principal del arte, la ciencia y la filosofía: “encontrar expresiones lingüísticas [para esta experiencia] aún no expresadas” (Whitehead, 1967, p. 227), lo cual —y esto Bataille lo dejará en claro— requiere una investigación desgarradora y comprometida que —como concluye el sereno pero en extremo lúcido, Whitehead—

apele a evidencia que se relacione con toda variedad de ocasiones. Nada puede ser omitido, experiencia borracho o experiencia sobrio, experiencia dormido o experiencia en vigilia, experiencia somnoliento o experiencia completamente despierto, experiencia consciente de sí y experiencia desmemoriada, experiencia intelectual y experiencia física, experiencia religiosa y experiencia escéptica, experiencia ansiosa y experiencia descuidada, experiencia anticipatoria y experiencia retrospectiva, experiencia feliz y experiencia de duelo, experiencia dominada por la emoción y experiencia bajo autocontrol, experiencia en la luz y experiencia en la oscuridad, experiencia normal y experiencia anormal. (Whitehead, 1967, p. 226)

“En lugar de Dios, la suerte”

En una ocasión particular, mi alma fue levantada y vi a Dios con una claridad y plenitud que no había conocido hasta entonces de forma tan completa. Y no vi amor ahí. Por lo tanto perdí ese amor que en mí llevaba; estaba hecha de no-amor. Y después de eso, lo vi en un rayo de oscuridad, pues es él un ‘bien’ tan grande que no puede ser pensado ni comprendido. Y nada de lo que pueda ser pensado o comprendido ni lo alcanza ni se le acerca (Santa Ángela de Foligno en Bataille, 1988, p. 104).

“La experiencia [de Nietzsche, de Bataille] es siempre la de la muerte de Dios. La muerte de Dios es siempre el hecho de esa inmensa deposición de la representación del principio, y con ella de la representación en general: porque una vez que el principio es desfondado, ya no puede tratarse de representar nada. En adelante, todo pone directamente en juego la presencia. Todo hace juego de ella y la juega. Genio maligno” (Nancy, 2008, p. 132). Algo que todos los pensadores del siglo XX que han sido tratados hasta ahora en esta sección comparten es un pensamiento sumido en la inmanencia, sin ningún refugio en ni recurso a ningún tipo de trascendencia. La distancia que media la diferencia entre

trascendencia e inmanencia la sienta Bataille contraponiendo su postura, —y la del pensamiento afín a él—, a la de Kant. El francés pregunta, por qué pensar al ser humano, a cada instancia particular de cada yo, como algo necesario, “¿Por qué debe haber *lo que yo sé*? ¿por qué es una necesidad? Esta pregunta es distinta a aquélla de Heidegger (¿por qué hay ser y no nada?) en tanto que sólo es formulada después de que toda respuesta concebible, aberrante o no, ha sido planteada para las preguntas sucesivas esbozadas por el entendimiento: por lo tanto da en el meollo del conocimiento” (Bataille, 1988, p. 109). El pensamiento todo de Bataille parece ser un esfuerzo desmesurado por reproducir la experiencia de Nietzsche, por vivirla, y esta experiencia no se funda en ni funda ningún conocimiento, antes bien se maravilla —y las más de las veces sufre, casi desfallece, sino es que muere— en éxtasis. No preguntarse de forma ingenua por qué el mundo y lo que de él conocemos se adecua a nuestras aspiraciones de conocimiento, sino sorprenderse de aquél —del mundo—, asombrarse de “la idea de la ausencia de necesidad del mundo de los objetos [y] de la adecuación del éxtasis a ese mundo (y no del éxtasis a Dios o del objeto a la necesidad matemática)”; esto es lo que Bataille dice siempre haber perseguido (1972, p 139).

Pero Bataille, como Nietzsche —y aquél dejará claro que cualquiera que tan siquiera se acerque a la tormenta que es Nietzsche no podría sentir otra cosa— sienten la muerte de Dios, *La inmanencia: una vida...* —como titularía Deleuze el último texto que escribiera— como un acontecimiento, o mejor dicho, como época, y ésta, siempre, será necesaria y devastadora: “Es cuando colapso que puedo empezar. En ese momento: todo hasta el punto de la probabilidad del mundo se disipa. Era necesario, al final, ver todo con ojos sin vida, devenir Dios, de otra forma no sabríamos lo que es hundirse, lo que es ya no conocer nada” (Bataille, 1988, p. 153). En el acontecimiento de la muerte de Dios se consuma un sacrificio que se distingue absolutamente de cualquier otra experiencia, pues como se veía dos secciones antes con Whitehead, en la experiencia del percipiente, éste, a la vez que prehende al conjunto como época, modificándola en el acto, se ve a su vez por ella modificado: “el que sacrifica es sí mismo afectado por el golpe que inflige, sucumbe y se pierde él mismo con su víctima. Una vez más: el ateo se satisface con un mundo completado sin Dios; el que sacrifica está, por el contrario, en la angustia ante un mundo incompleto, imposible de completar y por siempre ininteligible, que lo destruye, que lo despedaza (y este mundo se destruye a sí mismo, se despedaza a sí mismo)” (Bataille, 1988, p. 153). Se preguntó antes, ¿Cómo se da el movimiento recurrente de estratificación capaz de dar orden? ¿Cómo es que se introducen nuevos percipientes en estas capas, o en otras palabras, cómo es que una ocasión da pie a otra ocasión? En la sección sobre Whitehead se aventuró una respuesta que sin

embargo, por su objeto, la muerte, quedaba inconclusa sin emparejarla con Dios y dramatizar la idea, siendo éste el punto más delicado y valioso del siguiente comentario sobre Bataille.

La época cambia, el orden se disuelve y nuevos percipientes entran en la estructura de la experiencia. Tres momentos distintos que dependen enteramente de lo que es esencial en Dios:

confía en Dios para negarse a sí mismo, para odiarse, para arrojar lo que él ose a la ausencia, a la muerte. Cuando yo soy Dios, lo niego hasta las profundidades de la negación. Si soy tan sólo yo, de él no doy cuenta. Hasta el punto en que en mí subsiste una conciencia clara, lo nombro sin saber de él: no estoy consciente de él. Trato de conocerlo: inmediatamente después me vuelvo no-conocimiento,⁵⁷ me vuelvo Dios, desconocido, ignorancia desconocida. (Bataille, 1988, p. 131)

De las cosas sólo se conoce lo que de ellas es consciente. Sin embargo, de la experiencia interior, de la cual no hay posibilidad de conciencia, no se puede decir que sea nada. Definitivamente esta experiencia no puede ser referida a cosa alguna en un afuera —ninguna cosa puede representarla— como tampoco puede ser observada objetivamente desde un afuera —como ejemplo característico, Bataille arremete: “hay algo menos fácil de observar desde fuera que el acto sexual” (2013, p. 157). El que esto vive no puede evitar verse confrontado por una afección de sí mismo como si de ponerse en juego se tratara: un “sentimiento de sí mismo y de sus límites, si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta” (Bataille, 2013, p. 107).

⁵⁷ La ausencia de Dios para Bataille es un hecho que le hiere en la carne misma, de donde extrae la fuerza de su pensamiento, y por lo tanto es importante, como nota al menos, tratar de desplegar este pensamiento. Para decirlo lapidariamente, Bataille, antes que ser un ateo es más bien uno de los enfermos de Dios, como aquél *loco* de la *Ciencia jovial* que corre al mercado en pleno día con una lámpara encendida para anunciar la muerte de Dios y preguntarse finalmente, quién será capaz de soportar tal hazaña. Así, Bataille se debate entre las consecuencias y antecedentes de ese crimen, debatiéndose, por un lado, entre una moral del ocaso, preñada de lo que él llama trabajo o proyecto —es decir, una acción que pospone la existencia para un momento posterior: hacer de la vida algo equivalente a algo más, intercambiable, comercializable, algo homogéneo con equivalencia general, un instinto de manada o instinto gregario; y, por otro lado, una moral de la cima o de lo singular. Ésta es una moral plenamente nietzscheana —si algo así puede ser dicho—, es la exposición programática de la transvaloración de todos los valores a la que el alemán le dedicó sus últimos y más productivos años. Nancy la resume así: “El valor debe valer sin medida. Bataille lo ha formulado llamando al valor ‘heterogéneo’ [...] La heterogeneidad no es un asunto de uso ni de intercambio: es asunto de experiencia [...] La experiencia interior es la experiencia del que me pone por fuera del afuera de la equivalencia de los valores, incluso de la valencia de los valores en general, y así de toda subjetividad como de toda propiedad, ya sea propiedad de bienes mercantiles o de bienes espirituales (conocimientos o virtudes)” (Nancy, 2008, pp. 133, 136). Bataille designa a esta moral de la cima, de forma paradójica, comunicación. Esta comunicación es todo lo que puede *sentirse*, más nunca conocerse: “es a través del ‘cese íntimo de toda operación intelectual’ como la mente se desnuda. Si no, el discurso la mantiene en su pequeña complacencia. El discurso, si así lo desea, puede volar como un vendaval cualquier esfuerzo que yo emprenda, el viento no enfría junto a la chimenea. La diferencia entre la experiencia interior y la filosofía reside principalmente en esto: que en la experiencia lo que se declara es nada, si acaso un medio e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya la declaración del viento, sino el viento” (Bataille, 1988, p. 13). Lo paradójico de esta comunicación —la razón por la que Bataille hace alusión continuamente a la ignorancia desconocida, al sistema inacabado del no-conocimiento, como cima— es que no se puede comunicar propiamente con palabras, sólo se puede experimentar, y perderse; como un abrazo entre el narrador de Proust y Albertina, la comunicación, o los celos, o la mentira o el amor —los signos, como se verá más adelante—, “extienden la sombra de Dios sobre el mundo como un uniforme de escuela católica sobre la desnudez de una adolescente perversa” (Bataille, 2001, p. 87).

Que se reitere lo anterior, en un mundo de inmanencia pura, en un mundo en el que Dios muere, entonces aquél, el mundo, se disuelve, todo se le arrebató a la necesidad no-fortuita y se sumerge en la oscuridad de la suerte⁵⁸ y la chance y el albur, cada ocasión, cada incidencia, no es más que eso, “la caída de un dado [y] en esta vulgar aproximación no es el hombre quien cae y se separa de Dios, sino Dios mismo (o si se quiere, la totalidad). Dios no implica aquí ‘menos de lo que su idea implica’. Sino más por el contrario. Pero este ‘más’ se suprime en tanto que Dios, por el hecho de su esencia, que consiste en ‘estar en juego’, ‘ponerse en juego’. El hombre finalmente subsiste solo” (Bataille, 1972, p. 93). ““En lugar de Dios, la suerte’, es la naturaleza la que ha acaecido, pero no de una vez por todas. Superándose a sí misma en ocurrencias infinitas, excluyendo los límites posibles [...] La idea de Dios es el envoltorio de una bomba en explosión: ¡Miseria e impotencia divinas opuestas a la suerte humana” (Bataille, 1972, p. 148). Para Bataille no hay filosofía que valga que no ponga esta idea al centro incógnito de sus desarrollos “que consiste en no limitar lo que no sabe qué es el límite” (Bataille, 2013, p. 289).

Ya se puede ver a qué hacía referencia el concepto de experiencia al abrir esta sección. A pesar del largo rodeo que se tomó —a través de Whitehead, Klossowski y Bataille, y Nietzsche como a la sombra de estos dos—, la batalla en contra del cliché que Deleuze emprende en su *Lógica de la sensación* podrá ahora desenvolverse con naturalidad.

Como se decía al inicio de esta sección, el cliché puebla y desborda al lienzo en blanco. No hace falta una explicación muy complicada para entender qué es un cliché.⁵⁹ Las películas, la música, algunas memorias persistentes o planes y proyectos a llevar a cabo pueblan la mente de clichés y demandan que se les ilustre y consienta, que sean narrados y repetidos una y otra vez. La mayoría de las veces, incluso, dice Deleuze, nuestras reacciones en contra de los clichés son clichés (Deleuze, 2003, p. 89). Pero los clichés son sólo una parte del lienzo. Según Deleuze, hay una segunda parte que no es menos importante, y ésta es, la suerte (*la chance*, en francés).⁶⁰

⁵⁸ En la sección 3.1 (“Amor, una apuesta”), este tema de la suerte, el juego y la tirada de dados se desarrollará en amplitud.

⁵⁹ Deleuze adopta esta palabra de D.H. Lawrence cuando éste habla de Cézanne. Éste, según Lawrence, dedicó toda su vida a una lucha contra el cliché, contra lo conocido y reconocido, pero cada vez que se acercaba a un triunfo, el cliché encontraba la forma de volver a meterse a sus pinturas. Sólo en unas cuantas y contadas ocasiones Cézanne fue capaz de vencerlo y encontrar “la manzanidad” de una manzana. “Después de cuarenta años, sí consiguió conocer una manzana, completamente; y, no tan completamente, una o dos vasijas. Eso es todo lo que consiguió. Parece poco, y murió amargado. Pero es el primer paso el que cuenta, y la manzana de Cézanne es mucho, incluso más que la Idea de Platón” (Lawrence en Deleuze, 2003, p. 87).

⁶⁰ En francés la palabra *chance* tiene muchas connotaciones, todas las cuales están siendo empleadas tanto por Bataille arriba como por Deleuze. Estas connotaciones, entre otras, son, como apunta Savater, traductor del *Sobre Nietzsche* de

El método de Bacon para lograr extraer la figura del lienzo y escapar al cliché empezaba manualmente. Hacía él algunos trazos al azar, como sueltos a la chance, accidentes sobre el lienzo. De estos accidentes nace no una probabilidad, sino una oportunidad “para que surja la figura”. “Es en la manipulación de las marcas manuales sobre el todo visual, que la suerte [*la chance*] se vuelve pictórica o es integrada al acto de pintar. De ahí la insistencia obstinada de Bacon, a pesar de la incompreensión de sus interlocutores, de que no hay suerte sino es suerte ‘manipulada’,⁶¹ no hay accidente sino es un accidente ‘utilizado’” (Deleuze, 2003, p. 95).⁶²

Ahora sólo resta en esta sección estipular qué es la figura que se ha visto sólo surgirá si se le da *la chance* y la suerte para hacerlo. La pintura de Bacon pinta al cuerpo, “pero no en tanto que es representado como un objeto, sino en tanto que es experimentado como sosteniendo *esta sensación*” (Deleuze, 2003, p. 34; énfasis añadido). A diferencia de lo que creían los impresionistas, la sensación no se encuentra en el aire, por así decirlo —uno no tiene más que pensar en las pinturas de Seurat, por ejemplo, en la que cada punto sobre el lienzo es como una distinta sensación. La sensación es más bien el cuerpo. “La sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto (el sistema nervioso, movimiento vital, ‘instinto’, ‘temperamento’—un lenguaje que le es común tanto a Cézanne como al naturalismo) y otra

Bataille, “‘suerte’, ‘oportunidad’, ‘ocasión’, ‘ocurrencia’, ‘incidencia’, ‘fortuna favorable’ (opuesta a ‘*malheur*’), etc.” (Savater en Bataille, 1972, p. 18, n. 4). Dentro de esta tesis, téngase en cuenta de aquí en más todas estas connotaciones.

⁶¹ Esta reflexión (y la siguiente en pie de página) de Deleuze sobre Bacon recuerda a dos autores que no pueden dejar de ser mencionados ahora. El primero es Bataille, al hilo de la discusión desenvuelta unas líneas antes. Para Bataille, la experiencia interna no sólo es una cavilación sombría, como principalmente se mostró arriba. También posee una contraparte ligera y alegre. Y así es como él se interesó profundamente por el fenómeno de la risa que primeramente encontró en el pequeño tratado sobre lo cómico de Bergson. De este tratado Bataille guardó la reflexión central: cualquier filosofía tiene que iniciar por una profunda *reflexión* sobre la risa ya que esta es, mejor quizás que cualquier otro fenómeno, una muestra inmejorable de lo que es humano, demasiado humano, y muy a su pesar, en la experiencia se da esta reflexión como el efecto del pensamiento sobre uno mismo: “En la palabra *experiencia*, a pesar de su asociación [inevitable] con la palabra *reflexivo*, hay un efecto preciso, como lo es la risa, o el éxtasis, o la angustia, que se mantiene de una manera continua” (Bataille, 2001, p. 138). En la risa, y otros fenómenos afines, Bataille encuentra la diferencia entre Dios y el hombre, el punto exacto en donde la inmanencia no es sólo un estado de abandono para el hombre desahuciado, sino también su grandeza: “la risa bendice y Dios maldice. El hombre no está, como lo está Dios, condenado a condenar. La risa es, si él lo quiere, maravilla, puede ser ligera, la risa puede bendecir. Si me río de mí mismo...” (Bataille, 1972, p. 81). Bataille, como Bacon, manipulan la suerte, éste para hacer surgir a la figura, aquél para abolir la trascendencia del ser humano completo, “de quien ya nada está separado: un poco marioneta, un poco Dios, un poco loco... es la transparencia” (Bataille, 1972, p. 22).

⁶² Y esta segunda reflexión hace referencia a una breve y bella anotación de Proust: llamamos circunstancia ajena a la que “la voluntad no sujeta” (Proust, 1978, IV, p. 136): Bacon creía que aunque sus trazos iniciales eran accidentales y hechos al azar, no por eso los podía hacer cualquier persona ya que, a diferencia de cualquier otra persona frente al lienzo, dice él de su proceso: “sé lo que quiero hacer, pero no sé cómo hacerlo” (en Deleuze, 2003, p. 96, n. 13). Bacon es capaz de adueñarse del accidente para incorporarlo en su proceso pictórico, hace del accidente mismo la esencia de su proceso pictórico, se lo apropia como quien se apropia de la suerte frente a la ruleta: “El lienzo ya está tan lleno que el pintor tiene que adentrarse en el lienzo. De esta forma, entra en el cliché, y en la probabilidad. Se adentra en él precisamente porque *sabe lo que quiere hacer*, pero lo que lo salva [del cliché] es el hecho de que *no sabe cómo llegar ahí*, no sabe cómo hacer lo que quiere hacer” (Deleuze, 2003, p. 96).

cara vuelta hacia el objeto (el ‘hecho’, el lugar, el acontecimiento). O más bien, no tiene ninguna cara [:] En una y a la misma vez *yo devengo* en la sensación y algo *ocurre* a través de la sensación, uno a través del otro, uno en el otro” (Deleuze, 2003, pp. 34-35). La sensación pues no está en los puntos de Seurat, sino en la manzana de Cézanne. Está en el cuerpo, en las fuerzas que la atraviesan y en el espasmo que ocasionan. En la sensación se opone “el realismo de la deformación” del cuerpo al “idealismo de la transformación” de un objeto (Deleuze, 2003, p. 130).⁶³

En el acto de la pintura de la sensación —Cézanne, Bacon— no se representan relaciones inteligibles entre objetos o entre objetos e ideas, más bien se plasman visiones, efectos visuales sobre cuerpos en deformación. Estos efectos visuales, tan difíciles de plasmar en el lienzo —recuérdese, Cézanne logró conocer no más que una manzana y quizás una o dos vasijas— son propiamente la figura, es decir, ni representaciones ni ilustraciones —y esto incluye la moraleja y la edificación moral—, sino hechos concretos —*matters of fact*.⁶⁴

Cada uno de estos hechos concretos —por hecho concreto entiéndase siempre *matter of fact*— presenta una unidad que es la misma que la de la sensación, y que se refiere a “un mundo que me *sujeta* cerrándose sobre mí, uno mismo abriéndose al mundo y abriendo al mundo mismo” (Deleuze, 2003, pp. 42-43, énfasis añadido). A lo que se quería llegar, es que estos hechos concretos no son unidades aisladas, independientes o autónomas, sino que, como se puede observar, están sometidas a la acción de fuerzas que les son ajenas pero que pueden resistírseles, e incluso de forma recíproca, ocasionarles cambio o deformación, configurando así un todo —una manzana de Cézanne o un grito de Bacon—, o lo que es lo mismo, conjuntando, en tanto que hecho, “varias formas que pueden, en efecto, estar incluidas en una misma figura, indisolublemente, atrapadas en una especie de trazo serpentino, como tantos accidentes necesarios montándose continuamente uno sobre otro” (Deleuze, 2003, p. 160).

A forma de comentario final para esta sección, no queda ahora más que rastrear el camino que se tomó para arribar hasta aquí. Como se vio, esta sección aisló, por decirlo así, a tres distintos pensadores, Whitehead, Klossowski y Bataille. La razón para tratar a cada uno de manera separada y sin directamente entablar un diálogo entre ellos mismos u otros pensadores —a excepción de Deleuze, que

⁶³ Esta sutil distinción, presente en toda *La lógica de la sensación*, Deleuze la toma del historiador del arte, Wilhelm Worringer.

⁶⁴ Deleuze utiliza esta palabra, sin traducirla del inglés, pues es efectivamente intraducible, tan cara para toda la tradición pragmatista clásica, pero también especialmente cercana a Whitehead. “Whitehead es el único de los filósofos al inicio del siglo XX que se toman en serio a estos hechos de materia —*matters of fact*— como hechos de experiencia real, y no como hechos de experiencia posible” (Latour, 2004, p. 244).

como linterna, alumbró el camino— y que es, cabe decirlo, la forma que se sigue en el resto de esta tesis, fue el de tratar de dramatizar y escenificar la idea central en esta sección: recrear una experiencia para hacer surgir una figura, o varias, en un mismo hecho concreto. Es relevante mencionar que estas figuras no podrían haber surgido antes durante el desarrollo de esta sección puesto que éstas no son susceptibles de presentarse sino hasta acabado el trabajo. Por lo tanto se me disculpará presentarlas tan brevemente en esta conclusión, y sin embargo se verá que la decisión está justificada pues tanto el método para extraer figuras como las figuras aquí extraídas seguirán apareciendo a lo largo del resto de esta tesis —ese era el punto, mostrar el proceso en su forma más teórica—, por momentos interfiriendo entre sí y obstaculizándose, otra vez modificándose unas a otras, e incluso por momentos conjugándose tan coordinadamente como lo hicieron en esta sección tripartita.

Entonces, como conclusión (que a pesar de todo también será un resumen), fueron tres las figuras que han surgido en esta sección: la primera es la de empirismo trascendental. Ésta, que podría convertirse en la bandera bajo la cual el pensamiento deleuziano continué desplegándose en nuestro siglo, trata a la experiencia de manera cercana a como lo hace la tradición empirista, pero desde Whitehead, le concede al mero y vasto hecho concreto la riqueza que le corresponde en tanto experiencia real. De esta forma, mostrando la estructura necesariamente relativa de la experiencia, siempre revestida de afecto, basada en el sujeto-objeto, Whitehead cree más conveniente hablar de prehensiones, lo que sitúa el acento en una u otra parte de la estructura experiencial. Estas prehensiones no son meros datos de conciencia, sino la configuración de la apariencia que en sí implica un fondo indiscernible de otredad —o realidad— haciendo de la percepción algo similar a la sentencia berkeleyana en la que ser es ser percibido, pero entendiendo que lo que es percibido es lo otro, lo que se percibe es un no-yo. Este no-yo, la realidad misma, implica a su existencia misma, es decir, ser es ser percibido, sí, ciertamente, pero nada existe que no sea percibido. Finalmente, para designar a esta configuración de apariencia y realidad, Whitehead empleaba la palabra época que en tres momentos sincrónicos, uno de inmanencia, otro de eminencia y un último de ocasión, muestra al devenir como el perecer o morir de todo acontecimiento. La figura del empirismo trascendental es este movimiento sincrónico a tres tiempos que, antes que subsumir una instancia particular en concepto, idea o categoría, encuentra en cada hecho concreto todo aquello que aún no ha sido subsumido en ningún movimiento de abstracción que, empero, es susceptible de ser así subsumido aunque en el proceso modificando las mismas reglas de subsunción.

La segunda figura que surgió en esta sección es la de la inmanencia. Ésta, de manera un tanto

barroca o dramática fue presentada desde la idea de la muerte de Dios para, de acuerdo a los derroteros que esta sección tomó, explicar sin necesidad de recurrir a ninguna instancia trascendente, la esencia del acontecimiento, que, como fue reiterado unas líneas antes, es la del perecer y pasar, pero sin ser por eso mismo nada; *Pereunt et imputantur*, como se dijo en el cuerpo de la discusión.

La tercera y última figura que surge de la discusión es la del aprendizaje. Ésta, tomando libertades que le conceden las dos primeras figuras, establece cómo surge una figura siempre que ésta está inmersa en la suerte, que es el destino, no la condena, del ser humano en un mundo de inmanencia pura. La figura tomará cuerpo en tanto que sea capaz de sujetar al accidente y hacerlo parte del proceso experiencial, pero no para reproducir lo que ya ha sido vivido o comprendido (la experiencia puede sólo ser experiencia en tanto que no es cliché), sino, muy precisamente, para vivir y pensar lo que aún no ha sido vivido ni pensado. Para estos propósitos no hay ninguna diferencia entre vencer al cliché y el aprendizaje y la experiencia pues las tres formas rompen con la repetición mecánica de lo mismo, con la representación y el ejemplo o ilustración, y se sumen en un proceso de incertidumbre cuyo resultado es algo buscado pero sin saber, ni querer saber, cómo conseguirlo:

El aprendizaje toma lugar no en la relación entre una representación y una acción (reproducción de los mismo) sino en la relación entre un signo y una respuesta (encuentro con lo otro) [...] La exploración de ideas y el elevar cada facultad a su ejercicio trascendente viene siendo lo mismo. Estos son dos aspectos del aprendizaje esencial o proceso del *aprender*. Pues, por un lado, un aprendiz es alguien que constituye y ocupa problemas prácticos o especulativos como tales. Aprendizaje es el nombre apropiado para los actos subjetivos llevados a cabo cuando se es confrontado con la objetividad de un problema (idea), mientras que el conocimiento designa sólo la generalidad de los conceptos o la posesión tranquila de una regla que permite dar soluciones [...] El aprender o es una cuestión de penetrar la idea, sus variedades y puntos distintivos, o es una cuestión de elevar a una facultad a su ejercicio disjunto trascendente, elevándola a ese encuentro y esa violencia que son comunicadas a las otras [...] ¿A qué estamos comprometidos si no a esos problemas que demandan la transformación de nuestro cuerpo y nuestro lenguaje?. (Deleuze, 1994, pp. 22, 164, 194, 192)

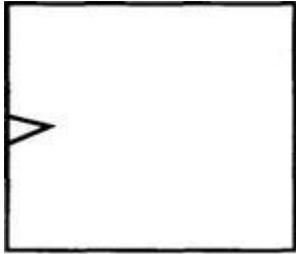
2.2 El efecto Proust

Es una cortesía de Proust ahorrarle al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor (Adorno, 2006, p. 54).

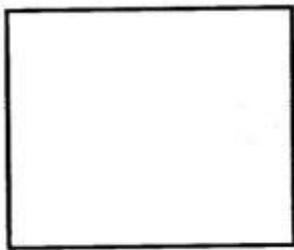
Lo que esta sección pretende es dar razón de un posible punto de partida para la comprensión del concepto de líneas de fuga en Deleuze, como uno de tantos compromisos que demandan “la transformación de nuestro cuerpo y lenguaje”, decía Deleuze tan sólo unas líneas antes. Para esto se hará una exposición que se dividirá en tres argumentos que a su vez se puntualizarán a través de dos elementos centrales, por una parte, una escena capital en el primer tomo de *En busca del tiempo*

perdido y, por otra, un recurso a la obra de Roberto Bolaño, particularmente el final de *Los detectives salvajes*, donde se siguen las últimas líneas del diario del joven García Madero.

En primer lugar, en la obra mencionada de Bolaño, ya en sus últimas páginas, se hace una primera pregunta: ¿qué hay detrás de la ventana? —y lo que a continuación dibuja el autor es un cuadrado con un pequeño triángulo en el costado izquierdo. Bolaño, a través de su personaje Madero, responde inmediatamente: es una estrella.



Con el segundo dibujo nos vuelve a preguntar: ¿qué hay detrás de la ventana? —esta vez un cuadrado sin contenido. La respuesta es, “una sábana extendida”.



Finalmente una tercera y última ventana con la reiteración de la misma pregunta, que sin embargo Bolaño deja sin respuesta *para cerrar* así su novela:



(Bolaño, 2013, pp. 608-609)

En segundo lugar, el pasaje de *Por el camino de Swann*, al que se hará referencia, es uno cuya curiosa e innovadora construcción literaria señala Žižek en relación al aspecto proustiano de Hitchcock (2000, p. 240), pero cuyas consecuencias filosóficas aquí, muy alejadas de las elucubraciones de Žižek,

se abordarán ahora desde una lectura deleuziana que concuerde y procure extender la aplicación del concepto de rostridad que Deleuze elaboró con Guattari en las *Mil mesetas*.

En el pasaje proustiano, Swann, carcomido por las dudas y los celos que Odette en él despierta —es decir, más enamorado que nunca antes—, la acecha con preguntas en apariencia dóciles e inocentes para tratar de extraer de ella una confesión de infidelidad. Swann pretende hacerle creer a Odette que lo único que busca es un poco de certeza y no más que apaciguar dudas y una curiosidad intrascendentes. “Es poca cosa, pero siento que no me puedas decir el nombre. Si pudiera representarme a la persona ya no volvería a acordarme de nada. Lo digo por ti, porque así ya no te molestaría. ¡Me calma tanto eso de representarme las cosas! Lo horrible es lo que no se puede imaginar”, argumenta Swann muy a su pesar y para su gran equivocación (Proust, 1985, I, p. 384).

El objeto de la primera ventana se asoma ya por un costado, Odette, una estrella distante, el inicio de su horror, el objeto de deseo de Swann, y ella, abrumada por las indagatorias de su exasperante amante, finalmente, casi de forma espontánea, accede a revelar la escena que Swann presiente y teme desde sus torpes preguntas; y empieza Odette, en tono simpático y desenfadado,

yo no sé, creo que fue en el Bosque, una noche que tú viniste a buscarnos a la isla. Creo que habías cenado en casa de la princesa de los Laumes —dijo ella contenta por poder dar un detalle concreto que demostraba la veracidad de sus palabras—. En una mesa de al lado estaba una mujer a la que yo no veía hacía mucho tiempo. Me dijo: ‘vamos a ver el efecto de la luna en el agua, allí, detrás de aquella roca’. Yo, a lo primero, bostecé y respondí: ‘estoy cansada, no quiero moverme de aquí’. Pero ella decía que nunca se vio tan hermosa luna. Y yo la dije que no me la daba, que ya sabía yo a dónde iba a parar. (Proust, 1985, I, p. 385)

Odette, continúa diciendo el narrador, dijo lo anterior “medio riendo, ya porque le pareciera muy natural, ya porque así creyera que atenuaba la importancia de los hechos”. Aquí entra de lleno el toque de genio y estilo de Proust. El lector conoce muy bien la angustia que le causan a Swann la vida y aventuras privadas de Odette, sus relaciones homosexuales, pero ésta no. Ella no puede más que continuar con su historia, y sin embargo, algo la hace cambiar de tono, *seguramente* el rostro de Swann, tiene que suponer el lector.

¿Pero cuál es ese rostro de Swann, cómo se distorsionó presa del dolor y fruto de la confesión, qué rasgos duros y desolados, o por el contrario, tristes y decepcionados, o más aún, inenarrables o indescritibles, adquirieron su rostro? El lector nunca lo sabrá con certeza, aunque, como se verá hacia la conclusión de esta sección, sí que lo podrá imaginar con tanta más fuerza que si de una mera descripción literal se tratara. Por el momento el lector sólo puede asumir que algo está pasando en

Swann por el cambio drástico del tono de la relación que hasta ese punto venía haciendo Odette. Atento a la forma, impávido, Proust escribe que Odette, *juguetona*, le recrimina inmediatamente a Swann: “eres un miserable, te complaces en torturarme, en hacerme decir mentiras que tengo que inventar para que me dejes en paz” (Proust, 1985, I, p. 385). Un juego de espejos bellamente ejecutado, la broma infinita, “una mosca aplastada / en el otro lado de la ventana. / Como escupir a un espejo, recórdé” (Bolaño, 2007, p. 33).

El lector imagina y dibuja, haciendo uso de la reacción y la descripción literal de Odette, los rasgos del rostro de Swann, pero este rostro virtual no es más que una proyección sobre una sábana que colgada sobre la ventana funciona como una pantalla sobre la cual el lector libremente caracteriza a Swann y le da actualidad a su horror y desde esta perspectiva virtual le descubre ciertos rasgos definitivos y actuales. ¿Qué hay detrás de esta segunda ventana? ¿Todavía una estrella distante —el objeto de deseo de Swann que cada vez más se vuelve imperceptible e incomprensible? Tal parecería no ser el caso: “Cada vez que pienso [concluye Swann esta escena] que he malgastado los mejores años de mi vida, que he deseado la muerte y he sentido el amor más grande de mi existencia, todo por una mujer que no me gustaba, que no era mi tipo” (Proust, 1985, I, p. 402).

Entonces se abre la cuestión de la tercera ventana en Bolaño. Pero antes se tiene que hacer una pregunta inevitable: ¿Bolaño y Proust?, ¿los detectives salvajes y Swann? ¿Se encuentran ambos frente a esta última ventana, y si así lo es, cómo?



Para responder a la pregunta anterior se ubicará primero a Bolaño frente a esta tercera ventana. Si se recuerda un momento a los personajes de *Los detectives*, Ulises Lima y Arturo Belano, hacia el final de la novela ambos se despiden de García Madero en el desierto norteño después de haber encontrado, sido salvados y finalmente enterrado, a la madre de todos los poetas visceralistas, Cesárea Tinajero. Lima y Belano partirían después cada uno en *una búsqueda* que los llevaría hasta los umbrales de una vida —que no a la muerte misma todavía, incluso si Lima, en Liberia, en medio de una guerra civil, parece no estar acercándose a otra cosa más que a su final. En esta obra de Bolaño lo que hay detrás de

la última ventana es una búsqueda: la parte de las entrevistas en el libro es precisamente un (otro) dibujo de los puntos de fuga en la ventana. Un par de vidas en línea de fuga, Arturo y *Ulises*,⁶⁵ o una odisea: “Dije que jamás te olvidaría. / Ahora estoy en La Fronda nuevamente / y el viento y los álamos y el / pasto que crece y / las flores entre la hierba / sólo recuerdan a un muchacho / que hablaba con *Nadie*” (Bolaño, 2007, p. 161; énfasis añadido).

Ahora se ubicará a Proust frente a la tercera ventana, pero antes es necesario hacer una ligera digresión. Es la opinión de Beckett que “la piedra angular de toda la estructura” de *En busca del tiempo perdido* “y cualquier elemento de la experiencia proustiana, y en consecuencia también el punto culminante de su revelación, puede vincularse a Swann” (2013, pp. 38-39). Por eso las reminiscencias entre el amor de Swann y Odette y aquél entre el narrador y Albertina pueden considerarse como una constelación. En este sentido la resonancia entre Swann y el narrador es sólo preliminar y a donde apunta es hacia la revelación mística del *Tiempo recobrado* (último tomo de la novela) —momento culminante en la obra que en un momento, brevemente, se retomará. La resonancia entre ambos puede verse muy bien en la escena entre Swann y Odette ya citada y la que se da entre el narrador y Albertina, por ejemplo, al final de *Sodoma y Gomorra* (cuarto tomo). En cuanto a la primera, ya se dijo que Swann cierra la escena con una patética reflexión, después de tantas tribulaciones: “todo por una mujer que no me gustaba, que no era mi tipo.” El lector se queda con la impresión de que Swann ha decidido finalmente cortar relaciones con Odette. Inevitable, pareciera ser. Sin embargo, cuarenta páginas después se presenta por primera vez en la narración a la señora de Swann, y la sorpresa no es solamente del lector, también del mismo narrador: “—¿No sabe usted quién es? La señora de Swann. ¿No cae usted? Odette de Crécy” (Proust, 1985, I, p. 442). Swann finalmente sí contrajo matrimonio con Odette. La narración se había abierto y Swann había sido arrojado a una línea de fuga que, al menos al inicio, parecía que lo alejaría irremediabilmente de Odette. Páginas después, ciertamente, el lector se enterará de que no fue así por razones abajo conjeturadas. Pero Proust, como se dijo en el epígrafe, le ahorra al lector la confusión de creerse más inteligente que el autor. La relevancia de la decisión de Swann y los puntos de fuga que abre sólo podrán evidenciarse cientos de páginas después —cuatro tomos más adelante exactamente— cuando el narrador, como siguiendo *el camino de Swann*, se esclavice a Albertina —¡su propia prisionera!— para después perderla en un accidente fortuito —cinco tomos después— que marcará la senda por la que en el último tomo de la obra el narrador llegará a esa

⁶⁵ Que Arturo Belano sea un anagrama de Bolaño, como se afirma en *Entre paréntesis* y que el personaje de Ulises Lima se haya probablemente inspirado en la amistad del escritor chileno con el poeta mexicano, Mario Santiago Papasquiaro, le cede una relevancia y toda una dimensión vivencial a estas líneas.

experiencia mística en la biblioteca de los Guermantes. Proust tiene la gentileza de llevar al lector de la mano por eventos que excluyen toda aportación teleológica —ya por no decir también moral— que el lector podría aventurar para *enriquecer* la narración. Una vez decidido que Swann se alejará de Odette —porque eso es lo que en última instancia parece anunciar la escena en sí— ¿qué será de Swann?, se pregunta el lector. Mas Proust deja claro que las consideraciones del lector poco importa enunciarlas pues para su obra son del todo irrelevantes. En pocas palabras, Proust no necesita ni le pide ninguna contribución al lector. Una vez que la narración introduzca a Odette como la señora de Swann, el camino de Swann se desdibujará, él mismo perderá consistencia paulatinamente y será el señor de Charlus quien retomará mucha de esa fuerza, como en contrapartida, como si del otro lado de una misma moneda se tratara. Proust no está siguiendo un mapa de desarrollo para sus personajes, éstos no se desarrollan en el sentido de la palabra que una observación llena de expectativas podría brindarles. El novelista francés encamina a sus personajes por las mismas sendas de fuga que la narración va abriendo, absorbiendo en ellas a los personajes que indiscerniblemente entretajan sus caminos unos con otros para lograr una experiencia paralela a una vida, a una búsqueda, a un viaje. “El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es” (Proust, 1998, V, p. 286).

La escena entre Swann y Odette, se decía unas líneas arriba, resuena tres tomos después, en *Sodoma y Gomorra*, cuando el narrador le comunica a su madre la decisión definitiva de romper relaciones con Albertina, aunque precisamente antes de cerrar la narración la decisión se ve completamente invertida y concluye el narrador: “es absolutamente necesario que me case con Albertina” (1978, IV, p. 600), e inmediatamente la lleva a París, la hace su prisionera y comienza el quinto tomo. Es esta resonancia a la que se deseaba llegar en el argumento corriente para ubicar a Proust frente a la tercera ventana y establecer una correspondencia con los puntos de fuga en *Los detectives salvajes*. Swann, y por extensión el narrador, detectives salvajes a su manera, erotómanos como se les suele también llamar, ambos confrontan la segunda ventana y la sábana sobre ella de forma que la estrella distante de su deseo, obnubilada por aquélla, la pantalla, se fragmenta —he aquí la tercera ventana— desdibujando la direccionalidad que parecía ya definitiva y abriendo la ventana a miles de puntos de fuga, las posibilidades y la tan reconocida realidad expansiva del deseo de estos dos personajes, el narrador y Swann. En cuanto a Swann y la escena en cuestión, el punto de fuga que se muestra claramente es abandonar finalmente a Odette, emprender una huida que eventualmente lo haría olvidarla. Pero de la

misma manera como el punto de fuga en el caso particular de Lima en *Los detectives*, por ejemplo, lo lleva hasta Liberia, la guerra civil y la muerte casi anunciada, a Swann el punto de fuga lo arrastra a la decisión del matrimonio con Odette, quizás por las mismas razones por las que más adelante el narrador, relejendo la correspondencia que había mantenido con Gilberta, precisamente la hija de Swann, tampoco puede decidirse a romper relaciones con ella bajo la sospecha de que llegar a olvidar la intensidad del sentimiento de un amor es tan, e incluso más, terrible que ver a éste desvanecerse en la cotidianidad hasta el punto en el que eventualmente, como de hecho sucedería con Gilberta, una carta de esa persona antes tan amada represente en importancia y relevancia absolutamente nada. En otras palabras, para Swann y el narrador es preferible el amor y el dolor que lo acompaña, al dolor sentido aunque actual de un olvido futuro pero certero.

Ahora, siguiendo adelante con las consecuencias del efecto Proust, es necesario retomar el hilo de las tres interpretaciones iniciadas desde Bolaño para asegurar la forma de dicho efecto: la aproximación literaria más cercana posible al horror. Aunque antes es necesario reiterar que la fuerza de la escena proustiana radica en que la narración y el diálogo nunca enfocan directamente a Swann. Odette habla y el narrador reflexiona en esta primera ventana, pero en ningún momento se hace referencia a Swann, aun cuando se sabe que Swann es a quien más le incumbe este momento. Entonces Odette inicia su confesión en un tono despreocupado, casual e ingenuo. El lector imagina el rostro de Swann que empieza a contorsionarse y deformarse por la decepción: un hoyo negro que todo capta y absorbe. Lo más notable es que ni el narrador ni Odette muestran, y más adelante se verá que no podrían mostrarlo, al menos no de forma tan cabal, el rostro de Swann. Éste más bien es sólo imaginado por el lector, y por lo mismo se revela con mucha más contundencia para el que lo imagina. “Sentir piedad por lo sufrido [por alguien más] es una expresión más cruel y precisa de ese sufrimiento que el cálculo consciente del que sufre, al que al menos se le ahorra una desesperación: la del espectador” (Beckett, 2013, p. 49). Para sumarle fuerza a la desesperación del lector, causada por la imaginación del rostro de Swann, Proust refuerza la escena con lo que el lector sí puede ver, a Odette. La experiencia literaria de esta escena —extensiva a toda la obra de Proust— es entonces “imaginativa y empírica a un tiempo, evocación y percepción directa a la vez, real sin estar solamente presente, ideal sin ser solamente abstracta, lo real ideal, lo esencial, lo extratemporal” (Beckett, 2013, p. 80).

La segunda ventana con la sábana detrás es precisamente la pantalla blanca representada en este caso por Odette y su voz, especialmente el tono en su expresión. Si el inicio de su confesión comenzó en tono casual, como se vio, éste cambia en cuanto Odette ve lo que el lector no, es decir, a Swann. Es

la pantalla blanca del rostro de Odette lo que da inicio a “la interpretación [por parte del lector], y es lo que cambia, cambia de rasgos, cuando la interpretación imparte una vez más substancia a su significante. Mira, su expresión cambió. El significante siempre es rostralizado [...] El dios-déspota nunca ha escondido su rostro, lejos de eso: se hace uno, o incluso varios” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 115). Entonces el relato de Odette cambia de tono, aunque sorprendentemente, ante el horror de Swann, Odette reacciona descartando la importancia del relato —por lo tanto descalificando el horror de Swann— y las palabras que le dirige a continuación reflejan lo que aquí será nombrado la banalización del horror. La pantalla blanca no reacciona ante el horror más que con indiferencia activa. Es la perspectiva característica del efecto Proust que en este punto está muy cercano a Kafka: el encuentro directo con el horror se muestra sobre una pantalla que lo banaliza necesariamente y lo expresa con una exacerbada indiferencia aunque plena de posibilidad: “la perfección consiste [dice un comentarista deleuziano en referencia a este recurso expositivo] en el poder de la más banal expresión para crear una perspectiva, un marco, la posibilidad de un acontecimiento, que de un solo movimiento le prenden fuego al ‘mundo real’, quemándolo hasta sus cimientos, deshaciéndose del suelo y después creando uno completamente nuevo para sustituirlo” (Flaxman, 2012, p. 235).

Siguiendo adelante con el argumento, se podría decir que el diario de Madero es a *Los detectives* de Bolaño lo que Odette al narrador de Proust. A modo de ejemplo que ilustre lo anterior, se puede recordar la muerte heroica de Cesárea Tinajero que le llega como consecuencia precisamente de la búsqueda iniciada por los poetas visceralistas, que sin embargo no se muestran por este motivo abatidos en ningún sentido, antes bien, se muestran decididos a continuar en el camino. Tinajero es enterrada en mitad del desierto —entrada del diario del primero de Febrero en la novela— y cada uno de los personajes sigue su camino, Lupe y Madero por un lado y Belano y Lima por otro:

Entonces Belano y Lima nos dijeron que era mejor que nos separáramos. Nos dejaban el Impala de Quim. Ellos se quedaban con el Camaro y con los cadáveres. Belano se rió por primera vez: un trato justo, dijo. ¿Ahora volverás al DF?, le preguntó a Lupe. No lo sé, dijo Lupe. Todo nos ha salido mal, perdona, dijo Belano. Creo que no se lo dijo a Lupe sino a mí. Pero ahora intentaremos arreglarlo, dijo Lima. También él se reía. Les pregunté qué pensaban hacer con Cesárea. Belano se encogió de hombros. No había más remedio que enterrarla junto con Alberto y el policía, dijo. A menos que quisiéramos pasar una temporada en la cárcel. No, no, dijo Lupe. Por descontado que no, dije yo. Nos dimos un abrazo y Lupe y yo nos montamos en el Impala. Vi que Lima intentaba subir por la puerta del conductor pero Belano se lo impedía. Los vi hablar durante un rato. Vi a Lima instalarse después en el asiento del copiloto y a Belano coger el volante.

La prosa en las notas del diario de Madero es descarnada, visceral justamente, como si la realidad no pudiera del todo comunicarse con el que la presencia, como si entre ambos hubiera “algo real sin estar

solamente presente”. Una prosa de cualquier forma también casi espectral y reminiscente de aquel ángel que en “La parte de los crímenes”, en la otra gran novela de Bolaño, 2666, sobrevuela pasivamente un desierto que se parece más —remitiéndonos todavía a otra obra de Bolaño para explicar esa falta de vehículos comunicantes entre realidad y presencia— a un cementerio, “pero no a un cementerio de 1974, ni a un cementerio de 1968, ni a un cementerio de 1975, sino a un cementerio de 2666, un cementerio olvidado debajo de un párpado muerto o nonato, las acusaciones desapasionadas de un ojo que por querer olvidar algo ha terminado por olvidarlo todo” (Bolaño, 1999, p. 77).

De pie ante la tercera ventana, se puede decir que ésta es la productora de sentido. La ventana esta traspasada por puntos de fuga que señalan líneas de escape en la narrativa, tanto del escritor chileno como del francés. De Bolaño se puede decir que esta ventana, si se improvisa una lectura cronológica de los hechos en la novela, es la que dona sentido a la búsqueda de Belano y Lima que inician después de su viaje al norte cuando cada uno toma su propio camino y que después un entrevistador anónimo recoge a través de testimonios de amigos o conocidos de ellos que van revelando imágenes de toda una generación en México, Europa, Israel o África incluso. Pero lo que consigue mantener una cohesión épica entre los veredictos de los entrevistados es precisamente la ausencia de Belano y Lima, su viaje y su búsqueda que los hace siempre estar ya más allá de lo narrado. La línea de fuga que cada uno de ellos dos toma es la línea narrativa, subterránea, que entre otros miles de detalles, mantiene a la novela⁶⁶ al pie de comparaciones con otras grandes obras como *El Quijote* o, justamente, *En busca del tiempo perdido*.

El efecto Proust pone en conjunción las tres ventanas bolañescas como términos que “sólo tienen sentido en virtud de su posición relativa a cada otro término. Pero esta misma posición relativa depende de la posición absoluta de cada término con respecto a la instancia = x” (Deleuze, 1990, p. 70). Esta instancia = x es comprendida aquí como lo fortuito de las relaciones, “la contingencia del encuentro que garantiza la necesidad de lo que da qué pensar” (Deleuze, 1995, p. 180), y el sinsentido de encarnar el deseo en instancias particulares —y aquí volvemos a Proust: la diferencia, por ejemplo, entre una parvada desdiferenciada de chicas en la playa de Balbec y la Albertina que encarna el deseo: “¡Qué diferencia entre poseer a una mujer por la que sólo nuestro cuerpo se afana, porque no es más que un

⁶⁶ Deleuze apreciaba en las novelas norteamericanas ese constante desplazamiento de sus personajes *en el camino*, en ellas él veía una ilustración inconfundible de su principio de desterritorialización. De igual forma, Bolaño se suma a la tradición de estas grandes novelas desde las que Deleuze dedujo ese concepto tan caro para toda su producción filosófica.

pedazo de carne, o poseer a la muchachita, que uno veía en la playa con sus amigas, ciertos días, sin saber siquiera por qué esos días y no tales otros, lo cual hacía que temblásemos temiendo no volver a ver!” (Proust, 1984, III, p. 414). Pero es de subrayar la nota aleatoria, la instancia = x del deseo que cuando se encarna hace que el autor sugiera incluso que entonces “el azar se nos antoja muy bello, porque en él discernimos como un comienzo de organización, de esfuerzo para componer nuestra vida; y por él se nos convierte en cosa fácil, inevitable y a veces —tras las interrupciones que nos infundieron la esperanza de dejar de acordarnos— en cosa cruel, la fidelidad a unas imágenes a cuya posesión se nos figura más tarde que estábamos predestinados, y que, en verdad, de no haber sido por el azar, hubiéramos podido olvidar al principio como tantas otras” (Proust, 1985, II, p. 455). Esta relación de términos —las tres ventanas de Bolaño— es productora de sentido, extracción de sentido desde lo fortuito, un efecto de sentido. Aunque “no es un efecto meramente en el sentido causal; es también un efecto en el sentido de ‘efecto visual’ o ‘efecto de sonido’, o mejor aun, un efecto de superficie [...] Tal sentido no es en lo absoluto una apariencia o una ilusión. Es un producto que se propaga o se extiende por el ancho de la superficie; es estrictamente co-presente y coextensivo a su propia causa y determina a esta causa como una causa inmanente, inseparable de sus efectos [...] Dichos efectos, o dicho producto, han sido usualmente designados por un nombre propio o singular” (Deleuze, 1990, p. 70).

Así como Deleuze se refiere a los estoicos para sustentar su lógica del sentido, para explicar el efecto Proust se puede hacer de igual forma. “Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo, no una propiedad nueva sino un atributo nuevo, el estar cortado [...] no un ser, sino una manera de ser” (Bréhier, 2011, p. 28). Así, en el efecto Proust —el nombre singular para designar el efecto aquí en cuestión— el horror que produce una relación entre dos personas es describable cabalmente sólo de forma directa porque la descripción que se desea alcanzar no es una particularidad o un cuerpo —el rostro de Swann que de cualquier forma cualquier escritor podría intentar conseguir describir con mejores o peores resultados—, sino el efecto de una relación, algo incorporal; lo que Proust consigue reiteradamente es describir el horror mismo, el efecto visual destellando, independientemente de la materia que absorbe y soporta este efecto. “La transformación incorporal es reconocible por su instantaneidad, su inmediatez, por la simultaneidad del enunciado expresando la transformación y el efecto que la transformación produce” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 81). La transformación incorporal es la energía que dibuja el punto de fuga y que, donando sentido a la relación fortuita entre personajes-singularidades, crea un espacio —lo que Deleuze llama superficie:

“un teatro para condensaciones repentinas, fusiones, cambios en los estados de las capas extendidas y para las distribuciones y reorganizaciones de singularidades” (Deleuze, 1990, p. 125).

Resumiendo, se podría decir que el efecto Proust funciona en tres momentos que se han sintetizado en tres imágenes literarias ilustradas hacia el final de la novela *Los detectives salvajes*. La primera imagen es la de la ventana del horror. La segunda es la ventana-pantalla que banaliza el horror. La tercera es la ventana del punto de fuga. Cada ventana está concatenada con la que le sigue o la que le precede. Por lo tanto la prefiguración del horror (primera ventana) no puede cristalizarse en una materia concreta porque las dimensiones del horror, incorporal, sobrepasan a los términos relacionados, por eso éste se proyecta sobre una pantalla (segunda ventana) que refleja el horror pero habiendo perdido todo el pasado de la fuente proyectiva —la estrella distante—, y de ahí su banalización. Pero esto en nada suprime la intensidad propia del horror que se ve recuperada no ya en un gesto personal sino en un trayecto que es encarnado por personajes, en el caso de Bolaño, Belano y Lima; en el caso de Proust, Swann, pero más notablemente, el narrador. Lapidariamente podemos resumir lo anterior de esta forma: “el rostro es una historia de horror” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 168) que relata y delata las indescriptibles cuitas del “hambre y los ojos amados / que te miraron con miedo” (Bolaño, 2007, p. 111). El horror es indescriptible fuera de una relación —un personaje que como hoyo negro absorbe el dolor y una pantalla blanca sobre la que se proyecta este dolor ahora banalizado— y que de esta forma pone a la narración y a los personajes involucrados en líneas de fuga.

De esta forma se arriba a una primera conclusión en esta sección. El horror que escapa a los términos relacionados despliega líneas de fuga para éstos mismos. De forma un tanto estrafalaria o simplemente divergente esta conclusión también parece relevante cuando se lee a Deleuze, pues en su obra, ¿de qué concretamente se está huyendo en una línea de fuga?, y aun antes, y quizás más perentoriamente, ¿por qué se está huyendo? Estas dos preguntas para el lector de Deleuze pueden ser ubicuas cuando se confronta el todo de su obra, y la respuesta que aquí se esboza es sólo una de las variables que pueden responderlas. Ontológica y constitutivamente uno huye por el horror⁶⁷. Pero no se huye del horror, entiéndase bien. El horror está presente en las tres ventanas, y si éstas pueden ser consideradas como los puntos genéticos de una descripción del horror, la explicación quizás la

⁶⁷ De forma cómica Woody Allen podría adscribirse fácilmente a esta conclusión y también a lo que en unas líneas más adelante será llamado optimismo visceral y realista. En *Si la cosa funciona (Whatever works)*, el personaje principal, Boris Yellnikof, se arroja dos veces de una ventana intentando fallidamente suicidarse. En ambas ocasiones el personaje se reposiciona para ser presentado en las dos formas que el auditorio conocerá, una huraño y la otra contentamente resignado —de ahí el título de la película. En el primer salto, se recordará que Boris se despierta a media noche gritando, “el horror, el horror” justo antes de arrojarse inesperadamente por la ventana.

encontremos en las raíces de nuestro lenguaje. Acerca de Lucrecio, por ejemplo, Comte-Sponville hace una aclaración muy pertinente aquí: “recordemos que *horror*, en latín, tiene un sentido menos fuerte y menos unívoco que nuestro *horreur* [horror]: la palabra, que deriva del verbo *horreo* (erizarse, temblar), designa en primer lugar un estremecimiento o un enrizamiento, que pueden ser de espanto, de fiebre o a veces de alegría.” Así, de Swann, al inicio de la escena que se ha analizado minuciosamente, se tiene que decir todavía algo más. Pues él busca la escena, él la propicia a través de sus celos, dudas y sospechas y orilla a Odette hacia la confesión, y momentos antes de que ésta se exprese, la alegría de Swann es justamente desmesurada, injustificada o incluso sublime, y al ver que sus caprichos se pueden cumplir —sospeche o no de la magnitud de su deseo—, Swann experimenta algo que podría ser descrito como “una especie de voluptuosidad divina y de estremecimiento” (Comte-Sponville, 2009, p. 58, n. 3; Lucrecio, 2012, pp. 28-29). El horror, además de cargar con obvias connotaciones amargas y sombrías, no deja de estremecer y conmover, e incluso de impulsar. Por esto uno huye por el horror.

Aún más, hay una diferencia, sutil, que podría establecerse ahora. Ya habiendo visto que en la raíz del horror hay también un elemento voluptuoso, esto permite hacer una distinción con el terror.⁶⁸ Entre el horror y el terror hay un abismo; en el primero hay vida y en el segundo hay muerte. Derrida, en *De la gramatología*, se remite —además de a la obra de Saussure y Lévi-Strauss— a la obra de Rousseau para llegar a su teoría del suplemento —que a esta discusión por el momento en nada le concierne. Derrida encuentra que en la obra del ginebrino la entrada a la sociedad del hombre se halla en la piedad y ésta encuentra una expresión —siendo una capacidad latente, esencial, en los seres vivos— en y por el terror que uno puede observar en el otro. Pero la condición para que la piedad sea tal es que el terror que se evidencia en el otro permanezca irrevocablemente como terror del otro. Para que esta condición sea cumplida y que el terror del otro sea nada más que suyo, es decir del otro, se puede hacer uso de un ejemplo, que no es de Derrida: el terror de ser atacado por un animal salvaje. Para que este terror permanezca como ajeno a mí, es obviamente necesario que uno mismo no sufra el mismo terror —ser atacado por un animal salvaje—, pues entonces sería ésta ya una experiencia compartida. La única manera de *presenciar* el terror del otro es a través de la imaginación. “Dentro de la experiencia del sufrimiento como sufrimiento del otro, la imaginación es indispensable en la medida en que nos abre a cierta no-presencia dentro de la presencia: el sufrimiento ajeno es vivido por comparación, como

⁶⁸ Reconozco la futilidad que parecería entrañar el querer diferenciar estos dos vocablos, terror y horror, como si entre ambos hubiera una verdadera diferencia semántica, incluso si la diferencia la empiezo por establecer desde una figura histórica importante como lo es Lucrecio. Pero el punto, como espero la discusión lo deje ver, no es tanto diferenciar los vocablos, sino el tono y la intención con la que distintos pensadores llegan a emplearlos.

nuestro sufrimiento no-presente, pasado o por venir” (Derrida, 1971, p. 241). “La paradoja de la relación con el otro se enuncia claramente allí: más se identifica uno al otro, mejor se siente su sufrimiento como *suyo*: el nuestro es el del otro. El del otro, como lo que es, debe por cierto seguir siendo el del otro” (p. 240). “El animal, ciertamente, tiene una facultad virtual de piedad, pero no imagina ni el sufrimiento del otro *como tal* ni el pasaje del sufrimiento *a la muerte*. Hay allí un único y mismo límite. La relación con el otro y la relación con la muerte son una única y misma apertura” (p. 236). Finalmente —o desde el principio (nótese que, a propósito, la serie de citas de Derrida *van de adelante hacia atrás*) “Rousseau da el nombre de *terror* al temor a la muerte” (p. 233). En el terror, así como lo descubre Derrida en Rousseau, hay una llegada al abismo con la anunciación o significación de la muerte.

Para Deleuze y Guattari, más que un anuncio o significación, lo que habría es una constatación de algo que no puede ser nombrado, una reacción por el horror que escapa a la designación. En *Mil mesetas*, en particular, se podría decir que ambos autores desbancan el gesto significativo para ir un paso más allá del Derrida de la *gramatología*.⁶⁹ Para ellos los signos, si pueden mantener este nombre,

no son signos de una cosa; son signos de desterritorialización y reterritorialización, marcan un cierto umbral que se cruza en el transcurso de estos movimientos [...] Si consideramos a los regímenes de signos [es decir, signos que en su conjunto son más que solo lingüísticos] haciendo uso de esta definición restrictiva, vemos que no son, o no son sólo necesariamente, significantes [:] tanto como hay expresiones asemióticas, o expresiones sin signo, hay regímenes de signos asemiológicos, signos asignificantes [...] Lo más que podemos decir de la significancia es que caracteriza a un régimen, el cual no es ni siquiera el más moderno o contemporáneo, sino que es quizás el más pernicioso, cancerígeno y despótico de todos, y el más sumergido en la ilusión. (Deleuze & Guattari, 1987, pp. 67-68)

El signo comporta algo más que significado. En esta sección se ha dicho que, en parte, lo que comporta es la apertura de una línea de fuga, hablando como Deleuze. De igual manera, en esta sección, se ha dicho ya que es el rostro el que señala hacia esta línea de fuga: el rostro de Odette. Mas éste, el rostro de Odette, banaliza, como una superficial reflexión, el horror del que la contempla, Swann. Ya antes de Deleuze, otro gran pensador hizo del rostro algo más que una historia significativa y personal: Lévinas. Aunque su reflexión alrededor de este concepto, tan suyo en realidad, llevaría a la discusión actual más lejos de lo que esta sección pretende y requiere, tan solo se señalará un punto de

⁶⁹ En este libro, Derrida muestra el problema que la significación, en tanto escritura, entraña y esconde, pero a diferencia de Deleuze y Guattari, como a continuación sigue, no lo desarrolla. Ciertamente, en libros posteriores, se podría argumentar que sí desarrolla el problema, pero las dimensiones que sus argumentos adquieren, de talante más trascendental que inmanente o incluso empírico, escapan a los propósitos de esta tesis.

convergencia siempre que, en tanto aquí se está hablando de la mirada de un celoso, Swann, la discusión parece permitirlo. Lévinas, característicamente, cree que el “rostro significa de otra manera. En la infinita resistencia de un ser a nuestro poder, aquél se reafirma a sí mismo en contra de la voluntad asesina a la que desafía. Esto es porque, completamente desnudo —y la desnudez del rostro es algo más que una figura retórica— el rostro significa por sí solo. Ni siquiera podemos decir que el rostro es una apertura, pues esto sería hacerlo relativo a una apertura” (Lévinas, 1989a, p 128). A pesar de que el rostro en Lévinas implica un acercamiento al horror que trasciende infinitamente —creo se justifica el uso de un lenguaje así hablando de este pensador— a la banalización del horror de un celoso reflejado en el rostro de su amante infiel, mantengo ahora tan sólo el planteamiento tanto teórico como afectivo que se extrae de la cita anterior. Odette, hay que decirlo, no puede reflejar fielmente el horror de su amante, no tan solo por ser un personaje superficial —que de hecho no lo es—, sino porque, en tanto muestra del horror, Odette deja de ser un mero personaje para en cambio retratar una figura que es, en la novela de Proust, algo así como el signo del horror.

En lo que se viene dibujando como una elaboración conceptual del rostro, una teoría ecléctica de la rostridad, una comentarista de Lévinas dice: “Si el rostro, en las descripciones de Lévinas, no es reducible a una imagen plástica, superficie o máscara, esto es en gran parte porque el rostro está en movimiento, despojándose a sí mismo de su forma, confrontando al yo con su expresión, hablando un lenguaje primordial” (Robbins, 1999, p. 49). Odette, como rostro, rehúye dos veces la significación, una primera vez como proyección banal, y una segunda como imposibilidad confrontante o desafiante: siguiendo a Robbins arriba, Odette confronta a Swann banalizando su deseo y demanda de posesión, reflejándose plenamente aunque, todo, dice Swann patéticamente, por una mujer que ni siquiera era su tipo. No obstante, algo persiste, al menos si se persigue un poco más a fondo el comentario sobre Lévinas. El rostro no puede representar nada, pero puede pasar por algo más, puede, así lo cree Judith Butler, pasar por figura. “En este sentido la figura subraya la inconmensurabilidad del rostro con lo que sea que represente. En términos estrictos, pues, el rostro no representa nada, en el sentido en que es incapaz de capturar a eso a lo que se refiere” (Butler, 2004, p. 144).

Dando tumbos, la discusión regresa al punto de partida antes de iniciar el comentario sobre Lévinas; con la salvedad de que ahora, gracias a Butler, aparece en la argumentación lo que ya en la sección 2.1 se desarrolló, es decir, la figura, entendiéndola ahora ya no solo como algo que entabla una lucha contra el cliché, sino también como algo que escapa a la significación y que confronta, como pantalla, al que la observa —irrelevantemente de si el observador es Swann o el lector.

A diferencia del retrato que Derrida hace del terror —un retrato de la muerte del otro, sin más—, el efecto Proust busca la proyección del horror, y por proyección no tan solo se hace referencia al reflejo, explicado desde la segunda ventana de Bolaño, pues eso no implicaría ir mucho más lejos que Derrida, también, y solo ahora se podía hacer este punto, hace referencia a la amplificación de la sensación del horror y a lo que implica proyectar, como si de una flecha o un proyectil se tratara, a ésta misma. Proust, Lévinas, Deleuze, y ahora Francis Bacon también, atienden más que a otra cosa, no a la pintura del horror, esto es meramente provisional, atienden ellos, más bien, a la posibilidad de pintar el grito. “Si pudiéramos expresar esto como un dilema, sería así: o pinto el horror y no pinto el grito, pues hago una figuración de lo horrible; o pinto el grito y no pinto el horror visible, pintaré el horror visible cada vez menos, ya que el grito captura y detecta una fuerza invisible” (Deleuze, 2003, p. 51).

Si se recuerda por un momento la escena proustiana en cuestión, no se podrá pasar ahora por alto la (ausente) reacción de Swann. Sin embargo, habiendo llegado hasta aquí, ¿podría alguien no escuchar claramente el grito ahogado y seco del pobre señorito Swann al escuchar la confesión de la que después sería su esposa, Odette? Grito triste y desolado, escena patética como se ha reiterado hasta el cansancio, pero no por eso menos lamentable, conmovedora, *horrificca*. ¿Acaso hubiera Proust logrado despertar esta sensación tan visceral en el lector de haber tan solo descrito la reacción de Swann? ¿No es el efecto Proust ostensiblemente todo lo más fuerte siempre que consigue retratar el grito?

Todavía una pregunta más, para iniciar ya la conclusión a esta sección: ¿qué es, de forma muy precisa, el efecto Proust?

Es, bajo las premisas de los argumentos anteriores, la tercera ventana de Bolaño, la clave para leer la novela toda —¡toda, si! — del chileno:



El horror, al final, retratado sobre una pantalla blanca y banal, abierta del centro hacia afuera, y de vuelta hacia adentro, por un sinfín de líneas de fuga donde la narración termina para *evocar*⁷⁰ —nunca

⁷⁰ La traductora al alemán de la obra de Juan Rulfo, Mariana Frenk, recapitula en un breve ensayo las ocho características principales de la “novela moderna” o la “nueva novela”, forma literaria que se diferencia, por sus temas, técnica y lenguaje,

describir ni designar— la búsqueda frenética de ese entrevistador anónimo que rastrea los pasos de los siempre ausentes o ya lejanos Belano y Lima.

Recapitulando, el efecto Proust constituye una explicación para el ser en ciernes, larvario y ya casi parcial, que a través de puntos de fuga se dibuja frágilmente sobre una ventana de posibilidad. Para ilustrar lo anterior se hizo uso de una escena en el primer libro de *en busca del tiempo perdido*. Esta escena fue abordada extensamente y tácitamente se asumió que el efecto de ésta no es esporádico. De hecho el mismo efecto se puede observar en prácticamente todas las relaciones amorosas entre los diversos personajes de la obra. Si se escogió hacer exégesis de una sola escena extraída de la miríada de ejemplos posibles en Proust, fue sólo por conveniencia interpretativa a fin de lograr una lectura y propuesta argumentativa tan concisa como posible fuera, abundando en detalles y no ya en extensión demostrativa.

Es también importante dejar claro, antes de concluir y de forma ya tangencial al desarrollo anterior, que los mismos Deleuze y Guattari, en la séptima meseta, *Año cero: rostridad*, hacen referencia a

de sus antecesoras, la novela psicológica (Dostoievski, por ejemplo) y la novela naturalista (Flaubert, por ejemplo). Esta nueva novela, a grandes rasgos, fue inaugurada con la publicación del primer tomo de *En busca del tiempo perdido*, 1913, cuyo último tomo fuera publicado en 1927; la publicación de las dos grandes novelas de Kafka, *El proceso* y *El castillo*, 1925 y 1926; y la aparición del *Ulises* de Joyce y la primera obra literariamente importante de Faulkner, *El sonido y la furia*, ambos de 1927, entre otros acontecimientos literarios relevantes. Frenk, entonces, resume las nueve características principales de esta nueva forma literaria, las cuales son: 1) “se elimina al narrador o se reduce su papel a un mínimo; lo sustituyen el diálogo y el monólogo interior”; 2) “un mismo acontecer se capta desde distintos ángulos”; 3) “se incorpora a la trama lo documental”; 4) “El autor ya no guía al lector, lo deja en libertad para construir con los elementos proporcionados por él su propia novela”; 5) “se rompen o se suprimen los nexos lógicos, se altera o se abandona la lógica sintáctica”; 6) alusión y evocación desplazan la descripción; 7) “el hilo del relato se rompe al insertarse en una trama realista elementos irreales o fantásticos”; 8) “se insiste en la presentación de detalles aparentemente insignificantes, mientras que lo espectacular se desprecia, se escamotea, se expresa en forma de alusión a algo incógnito” (Frenk, 1974, pp. 33-34). De las anteriores características, las más notables, en mi opinión y en estrecha referencia al *efecto Proust* tratado arriba, son las tres que más cercanamente involucran a la dimensión temporal, las características 2, 6 y 8. Éstas tres marcan la singularidad más notable de la nueva novela: “por el trastorno operado en la sucesión de los tiempos éstos pierden su normal interrelación y con ello todo valor autónomo [y] se produce una especie de simultaneidad de los hechos. La consecuencia trascendental de la dislocación de los planos temporales y de la simultaneidad a que da lugar, es la especialización de la novela.” (Frenk 1974, p. 35). En particular, es la característica de ya no depender de la descripción, sino de la evocación o la alusión, la que hace que los acontecimientos en la novela ya no muestren planos temporales de una sucesión lineal, sino, más bien, acontecimientos (como el rostro de Swann en el pasaje en discusión arriba o la búsqueda de los detectives) que se despliegan como una sola imagen dentro de distintos planos temporales simultáneos, sobre los cuales —los acontecimientos— no se puede estipular cuál es anterior ni posterior, ni cuál es, y esto es mucho más importante, causa y cuál efecto. Esto invita a comprender cada acontecimiento evocado como una concatenación no causal de efectos, o lo que es lo mismo en esta tesis, como una sincronicidad eventualizada. Para ilustrar lo anterior, nos podemos remitir una vez más al rostro de Swann proyectado sobre la pantalla banalizada del horror que evoca líneas de fuga, la historia narrada, tanto de Swann como de Odette, pero también del propio narrador de Proust; rostro que evoca, en pocas palabras, una conjunción temporalmente simultánea de distintas *imágenes* a lo largo de toda la novela, y por *imagen* se entiende, avanzando aún más el tópico de la sección anterior en esta tesis, 2.1 “en contra del cliché”, algo que es también una novedad en la nueva novela y la poesía que le es contemporánea, esto es, *espacializar* la temporalidad. A este respecto cita Frenk a Ezra Pound, quien dice: “la imagen es unificación de ideas y emociones dispares en un complejo presentado espacialmente es un instante” (Frenk, 1974, p. 35).

Proust y específicamente a Swann y Odette. Pero la referencia al amor de Swann es utilizada como justificación de la necesidad de escapar de la redundancia entre las primeras dos ventanas en este ensayo tratadas. Ahora, para elaborar lo que podría entenderse como la tercera ventana desarrollada en esta sección, la constitución del punto de fuga, los autores de las *Mil Mesetas* recurren a otras instancias, a saber, la novela norteamericana, aunque reconocen que Proust sabía muy bien que la redundancia “es algo de lo que uno tiene que salirse, de lo que se tiene que escapar. Proust sabía eso muy bien, incluso si sus comentaristas no. Pero la forma en la que él se sale de eso es a través del arte, únicamente a través del arte” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 186). Lo anterior no deja de ser cierto, la salida de Proust, el tiempo recobrado, está en el arte. Por eso aquí se decidió hacer uso de la obra de Roberto Bolaño para mostrar que el punto de fuga no se limita sólo a la novela angloamericana ni al arte, como una mala lectura —demasiado apegada a lo textualmente dicho— del final de la séptima meseta podría sugerir.

Haber puesto en conjunción a dos renombrados novelistas, uno de inicios y otro de finales del siglo XX, a través de una lectura deleuziana pretende afirmar lo que en la obra del filósofo francés es un diagrama de conceptos que funcionan siempre en relación, pero esta relación no se limita a las problemáticas hacia las que el mismo filósofo dirigió sus conceptos. Antes bien, éstos se suponen exteriores a su obra. Es decir, los conceptos en Deleuze funcionan también en ámbitos extraños a las páginas en los que fueron creados. Muchos de estos conceptos funcionan entonces como herramientas de deducción para lecturas variables de fenómenos varios, en este caso una lectura de Proust y de Bolaño que los conjunta y que arroja luz sobre líneas que no son sólo las de sus narrativas, sino líneas de vida o de fuga constitutivas —que vienen a ser lo mismo—, de un carácter optimista y visceral:

Yo soy de los que creen que el ser humano está condenado de antemano a la derrota, a la derrota sin apelaciones, pero que hay que salir y dar la pelea y darla además de la mejor forma posible, de cara y limpiamente, sin pedir cuartel (porque además no te lo darán), e intentar caer como un valiente, y eso es nuestra victoria. (Bolaño en Herralde, 2005, pp. 101-102)

2.3 El extranjero y el espacio liso

Escucha mi súplica Señor, pon atención a mis gritos; no te hagas el sordo a mis llantos, porque yo soy tu huésped, un extranjero, como mis antepasados. No te fijas en mis pecados, dame un momento de calma antes de que me vaya y deje de existir (Salmo 39:14).

Sería demasiado obvio decir simplemente que el contacto con la *familiaridad* de una realidad es la

condición determinante de la subjetivación. Lo familiar,⁷¹ o el territorio, han sido siempre ya sobredeterminación o trascendentalismo. De forma novedosa, Deleuze presenta otras coordenadas, otras condiciones de determinación, líneas de vida o de fuga, como se concluyó en la sección anterior, que son precisamente lo que no está aún determinado, lo que aquí será llamado el extranjero y el espacio liso. En esta sección se tratará del extranjero y se dejara el tema del espacio liso para el final de esta sección. El extranjero, desconocido en motivación y propósito, irrumpe en acto en un territorio ya bien proporcionado.

En *Absalom! Absalom!* de Faulkner, “se cuenta una historia acerca de algo que un hombre llamado Thomas Sutpen vivió, que aún habría sido la misma historia si el hombre no hubiera tenido nombre, si hubiera sido contada acerca de cualquier hombre o de ningún hombre con whiskeys tarde por la noche” (Faulkner, 1990, p. 204). Este extranjero llega de nadie sabe dónde para asentarse en Jefferson y construir una mansión —“las 100 [millas] de Sutpen”, que de haberse podido cumplir sus deseos, habría sido tan grande como el mismo pueblo que lleno de terror lo vio llegar. Sí, la relación con el extranjero es una de horror, de novedad también, pero, reiterando, sin categorías o esquemas ya determinados con los cuales tratar a este desconocido, lo familiar, no obstante, se relaciona como puede con el forajido que llegó sin nada más que las ropas sobre su espalda, varios sirvientes y esclavos con mirada de este-hombre-puede-hacer-cualquier-cosa, y hablando entre sí en una lengua que nadie pudo entonces descifrar como una especie de francés salvaje (la relevancia y trascendencia de los esclavos en

⁷¹ Hay un texto de Freud que resulta iluminador para introducir esta sección. El texto en cuestión es *Lo ominoso* (1986c). Aquí, Freud inicia su exposición acerca de lo ominoso o lo siniestro haciendo un análisis etimológico del vocablo, haciendo ver que lo ominoso (*unheimlich*) está relacionado con lo no familiar, lo extraño, lo ajeno. Después parte a otras consideraciones sobre el mismo concepto más afines sólo a la cultura y lenguaje alemanes, sin dejar de ser observaciones relevantes para cualquier lector en general, notablemente, el hecho de que lo familiar (*heimlich*) se vuelva, en el mismo uso corriente del lenguaje, su opuesto, lo no familiar o extraño. “Entonces, *hemlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*. De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*” (Freud, 1986c, p. 226). No es el lugar adecuado éste para analizar los argumentos psicoanalíticos específicos que Freud rinde para justificar la ambivalencia de lo *heimlich* como algo tanto familiar como no familiar. Aquí bastará con señalar, y después discutir, la conclusión a la que llega Freud en su texto, y esto es que, debido a la represión, ya sea de momentos históricos y primitivos de la civilización o de momentos de estancamiento en el proceso anímico del yo en sus etapas hacia la sublimación, eso que es reprimido, y que en un inicio es lo más familiar del yo, se proyecta fuera del aparato anímico como un doble, el cual es siniestro, precisamente, porque redobla al yo, haciendo de éste un objeto de contemplación expuesto (para Freud, lo reprimido que retorna siempre es causa de angustia). Si la conclusión anterior es correcta, dice Freud, “comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo ‘Heimlich’ (lo ‘familiar’) a su opuesto, lo ‘Unheimlich’, pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión” (Freud, 1986c, p. 241). Esta conclusión es congruente con la comprensión sustancialista del yo que mantiene Freud en este texto sobre lo ominoso. Sin embargo, partiendo de un edificio teórico completamente opuesto al de Freud, como el que se elaborará a lo largo de esta sección, se verá que esta conclusión más bien toma la causa por el efecto, haciendo de lo familiar la raíz de lo no familiar, o lo que es lo mismo, haciendo de lo íntimo lo ominoso. Aquí, a diferencia de Freud, se mostrará que a lo extraño (en esta sección simbolizado por la figura del extranjero Thomas Sutpen) no le antecede nada consabido ni familiar, y es, antes bien, hay que subrayarlo, la condición de la fundación de lo familiar (simbolizado en esta sección por el condado de Yoknapatawpha).

la novela, los verdaderos extranjeros en la historia, será tratado a detalle en el cierre de esta sección).

La subjetividad larvaria crece sobre el suelo de un pueblo suficientemente asentado en sus tradiciones y costumbres como para soportar y hacerle frente a la llegada de este extranjero: no hay lugar a dudas aquí, en Deleuze no hay extranjero si no hay pueblo al que llegar. Pero siempre será este extranjero el que ponga al pueblo en el mapa —el pueblo de Jefferson en el mapa del condado de Yoknapatawpha.⁷² Pero véase el movimiento que efectúa Faulkner en su novela. El pueblo aparece sólo una vez que el extranjero ha llegado a él, es éste el componente narrativo imprescindible para iniciar la historia de este pueblo, de estas familias, de estas categorías tradicionales que sólo tienen sentido enfrentadas con el extranjero. El movimiento de desterritorialización de Sutpen —sólo hacia el final del relato el lector se enterará de lo que sólo dos personajes vivos en la novela sabían, el lugar de procedencia de Sutpen: algún lugar en las montañas de Virginia Occidental, un territorio que, como tal, ni siquiera así podría ser nombrado, pues aún no existía— es el que, eventual e inmanentemente, dibujaría las fronteras del territorio de Yoknapatawpha. El territorio no es en sí nada sin este extranjero que lo llega a habitar. Las coordenadas familiares con las que la vida transcurría en este territorio nunca antes nombrado cobran sentido sólo en relación con Sutpen. En pocas palabras, lo familiar sería un territorio sin historia hasta la irrupción del extranjero. Deleuze dice esto mismo en su último libro escrito con Guattari, pero en referencia a un territorio incluso, si cabe, más mítico, Atenas. En esta ciudad de gentes míticamente autóctonas, son los extranjeros y los filósofos, que llegan de todas partes a ella, los que inauguran, o más exactamente, propician, la filosofía:⁷³ una explicación racional y discriminante como principio del elemento fundador. El extranjero pone a la filosofía en la grave tarea de explicar este principio, y lo hace contraponiendo al griego con el extranjero o huésped (*meteco*, en griego): es decir, *domesticando* al otro, haciéndolo familiar. En el ensayo “Platón y el simulacro”, apéndice de la *Lógica del sentido* (Deleuze, 1990, pp. 253-266), Deleuze retrata a Platón (y a Sócrates) como el iniciador de la filosofía y propone que para éste el soporte de su pensamiento se encuentra en su método de división: discriminar, por una parte, entre los impostores que falsamente demandan

⁷² *¡Absalom! ¡Absalom!* es la primera novela en la que Faulkner concibe, y de hecho dibuja al inicio de la novela, el condado mítico de Yoknapatawpha. Hay novelas anteriores en las que se menciona ya este territorio, como *Mientras yacía muriendo* —que es la primera vez que la imprenta da a conocer el condado en cuestión— o *El sonido y la furia*. Así pues, aunque una exegesis de este territorio mítico exigiría mucha más profundidad y extensión que el análisis que sigue, en este último, a forma de justificación, me he concentrado tan solo en la figura del extranjero que es solamente predominante en *¡Absalom! ¡Absalom!*

⁷³ “Hará falta un siglo para que el nombre de ‘filósofo’, sin duda inventado por Heráclito de Éfeso, encuentre su correlato en la palabra ‘filosofía’, inventada sin duda por Platón el ateniense” (Jean-Pierre Faye, citado en Deleuze & Guattari, 2011, p. 88).

reconocimiento como genuinos imitadores del modelo, y por otra parte, a los auténticos pretendientes al modelo; separar al loco del amante, al sofista del filósofo, a lo falso de lo verdadero.

Es de notar que la argumentación no es aquí sólo de tono antagónico ni tampoco pretende *dividir* los flancos del argumento presentando dicotomías a resolverse o anularse una a otra para conseguir una sublimación entera en un tercer término. La argumentación es completa⁷⁴ desde un inicio y su propósito es purificar el objeto de investigación. En este caso particular, la subjetividad larval es la expresión conjunta tanto del pueblo como del extranjero. Uno no es el contrario del otro; el otro no es no-yo. Más bien, siguiendo *Diferencia y repetición*, uno no es la negación del otro, sino que uno y otro son diferentes, es decir, uno y otro se afirman como diferentes. En un movimiento abstracto, Deleuze presenta su pensamiento de la diferencia como una doble confrontación: por un lado con Platón y por el otro, como lo hace notar Descombes, con la doctrina del amo y el esclavo de Hegel. En cuanto a esta segunda confrontación, Descombes la sintetiza claramente:

La diferencia es negativa solamente en apariencia. ‘A no es B’ no significa que ‘A es no-B’, que el ser de A es el no-ser de B, que A prospera por la caída de B. Dicho juicio diferencial [el juicio deleuziano, que aquí interesa] simplemente significa que A es *algo otro* que B, o alternativamente que ‘no-B’ (A) no es negativo, sino indefinido o indeterminado, como Kant diría. La negación es indeterminación, no determinación [...] Distinguir dos términos no es introducir oposición entre ellos. (Descombes, 1980, pp. 163,164)

La diferencia de Deleuze está proyectada como un avance más en una filosofía de la afirmación en tanto que la dialéctica (de Hegel en la *Fenomenología*) introduce, en contraposición a Deleuze, el movimiento de la negación, y más aún, de la negación de la negación, movimiento que en un tercer término produce una afirmación, un sí, pero sólo dialéctico. En Deleuze, en cambio, la filosofía de la afirmación es una en la que la negación también se muestra, pero sólo como negación de lo negativo. La distinción aquí es sutil. En la dialéctica, el sí procede del no, es una afirmación negativa, en tanto que la negación de Deleuze es una negación positiva, el no procede del sí. Para el francés “el *no* opuesto al *no* procede del *sí*; el *no* (como en la dialéctica) no produce el *sí*” (Descombes, 1980, p. 164). Cada uno de los términos dialécticos está puesto de cabeza, cada uno de ellos está ingeniosamente invertido. Deleuze critica que el esclavo⁷⁵ sólo se puede afirmar negando al amo, “tú eres malo, luego yo soy bueno... yo soy bueno luego tú eres malo [...] El esclavo tiene *necesidad antes que nada* de

⁷⁴ Para la distinción entre entero y completo, ver la sección 3.3 (“Virtual y actual”).

⁷⁵ No se tiene que confundir ni esta figura discursiva, el esclavo, ni la del amo, con lo que más adelante en esta sección tratara sobre la esclavitud. Ésta última no es una figura, como se viene entendiendo en esta tesis, sino que es una categoría social opresiva que, como tal, puede y debe ser desfondada, tal como se intenta hacer más adelante.

afirmar que el otro es malo”. En este juicio “lo negativo es lo que contiene lo esencial, y lo positivo sólo existe mediante la negación” (Deleuze, 1993, pp. 168, 170). Lo que se está buscando, en cambio, con el pensamiento deleuziano de la diferencia es precisamente “lo que existe entre *diferencia* y *oposición*. [Mientras que] el esclavo interpreta toda diferencia como oposición, el amo no percibe ninguna oposición en donde hay diferencia. De su diferencia deriva una satisfacción que no se siente amenazada por la opinión o la existencia de otros hombres [o mujeres] que no son como él. Pero el esclavo es fundamentalmente dependiente; él está en competencia con otros desde el principio” (Descombes, 1980, p. 164). Para el amo, el esclavo es solamente alguien diferente a él, no su oposición. “La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos pensar la afirmación, por su parte, como ‘*opuesta*’ a la negación, pues esto introduciría lo negativo en ella. La afirmación es placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia” (Deleuze, 1993, p. 263). La dialéctica pone en relación antagónica a dos rivales y de la lucha de éstos produce el sí. Pero Deleuze en cambio —y de él se podría decir también como Nietzsche decía de sí mismo, “demasiado bien educado para luchar” (citado en Deleuze, 1993, p. 117)— presenta al amo como alguien que ve diferencias solamente, afirmación en cada otro como en sí mismo, conjunción de indeterminación, nunca oposición.

Así como Descombes relaciona a Hegel con el argumento anterior, es de notar que éste también va dirigido a Platón, como se dijo arriba. La división platónica, reiterando, tenía como propósito seleccionar a los pretendientes verdaderos y rechazar a los falsos, purificar. Deleuze la llama una dialéctica de la rivalidad.⁷⁶ El propósito de esta dialéctica es encontrar al verdadero pretendiente. A través de un método antagónico, Platón consigue fundamentar lo que en él y después de él sería la pregunta por el ser: ¿qué es el ser? Como ejemplo notable, Hegel, no separándose de la tradición en *La fenomenología del espíritu*, resolvió esta pregunta produciendo la afirmación que buscaba partiendo de una negación. Pero Platón procede de distinta forma —después de todo “la dialéctica de Platón no es ni una dialéctica de contradicción [Hegel] ni de contrariedad [Aristóteles], sino una dialéctica de rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de rivales y pretendientes” (Deleuze, 1990. p. 254).

En su ensayo sobre la inversión del platonismo, “Platón y el simulacro”, el primer apéndice de la ya citada *Lógica del sentido*, Deleuze recurre a tres diálogos de Platón que tratan sobre la división. Dos de ellos, el *Fedro* y el *Político*, recurren al mito para alcanzar una fundamentación —el mito de la

⁷⁶ *Amphisbetesis* en *La lógica del sentido*, p. 254, y en *Diferencia y Repetición*, p. 60.

circulación de las almas y el mito de las épocas arcaicas, respectivamente— en tanto que el tercero, el *Sofista*, sigue otro procedimiento, aunque en los tres diálogos el propósito es fundamentar la división. En tanto que con la circularidad que provee la recurrencia al mito en los dos primeros diálogos mencionados se asegura la inmovilidad o permanencia, siempre que de él, del mito, se extrae un criterio para estipular *quién* participa, en grados, del modelo mítico, en el *Sofista*, en cambio, y por no recurrir al mito, Platón se ve forzado a encontrar no la copia auténtica del modelo, sino al falso pretendiente, al sofista, “para definir al ser (o más bien al no-ser) del simulacro. El mismo sofista es el ser del simulacro [...] Como consecuencia de buscar en la dirección del simulacro y de asomarse a su abismo, Platón descubre, en el destello de un instante, que el simulacro no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones de copia y modelo [...] La definición final del sofista nos lleva al punto en el que ya no podemos distinguirlo del mismo Sócrates” (Deleuze, 1990, p. 256). Así Deleuze descubre en Platón el mismísimo principio para invertir al propio platonismo. El resultado es que el dominio de las “imágenes-ídolos” está poblado por dos órdenes que difieren en naturaleza, no sólo en grado, por un lado las “copias-íconos” y por el otro los “simulacros-fantasmas”; aquéllas se adscriben a un régimen de semejanza dictado por el modelo, en tanto que los últimos son liberados en un juego de apariencias que no participa de la Idea (o modelo), y que sin embargo “aún tienen un modelo, es otro modelo, un modelo del otro, del que fluye un disimulo internalizado [...] El simulacro está construido sobre una disparidad o sobre una *diferencia*” (Deleuze, 1990, pp. 256, 258; énfasis añadido).⁷⁷

Desde las raíces del platonismo Deleuze sustrae el origen y la explicación de la diferencia, de la fidelidad a la alteridad, si se disculpa aquí esta manifiesta contradicción en términos. Sin un recurso a la fundamentación circular mítica, la división no puede hacer más que acosar al simulacro, definirlo en su amplitud, pero siempre, notablemente, como disparidad o diferencia. Ninguna división, se podría concluir de esto, puede mantenerse sin introducir las dimensiones del otro, del extranjero. Recuérdese

⁷⁷ En Deleuze se puede rastrear su, así llamada, inversión del platonismo hasta el filósofo ruso, Shestov, una referencia importante, aunque sosegada en él y en otros como Bataille, quien alguna vez en su juventud tradujera obras al francés del pensador ruso. Aunque hay que mencionar que Shestov, cuando aparece nombrado en la obra de Deleuze, lo hace solamente en el contexto de la estupidez y la crítica del sentido común (por ejemplo en Deleuze, 1994, p. 130). Y aunque la inversión del platonismo es un tema recurrente y original en Shestov, también es interesante encontrarlo en otra importante influencia de Deleuze, Whitehead: “Para Platón hay un Dios derivativo de segundo grado en el mundo, el cual es un mero ícono, es decir, una imagen. También, cuando busca las ideas, solamente puede encontrar, en el mundo, imitaciones. Por lo tanto el mundo, para Platón, incluye solamente la imagen de Dios, e imitaciones de sus ideas, y nunca a Dios y sus ideas. Platón tiene razones definitivas para presentar este hueco entre el mundo transitorio y la naturaleza eterna de Dios. Está evitando ciertas dificultades, aunque sólo alcanza los más débiles resultados. Lo que la metafísica requiere es una solución que exhiba la pluralidad de individuos como consistentes con la unidad del Universo, y una solución que exhiba al mundo como requiriendo su unión con Dios, y Dios como requiriendo su unión con el mundo” (Whitehead, 1967, p. 168).

ahora, el pueblo no está en el mapa hasta la intrusión violenta del forajido extranjero. “Los filósofos son extranjeros, pero la filosofía es griega” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 88). La filosofía es el pueblo y el extranjero es el que da qué pensar.

Pero siguiendo con Platón, se vio que para partir entonces de una afirmación, su recurso es invocar el mito, y allí donde no lo hace —el *Sofista*— la búsqueda de la afirmación se inicia, como en Faulkner, con la irrupción del extranjero. En este diálogo de Platón se encuentra la clave para entender la *inversión del platonismo* e igualmente en este diálogo, como leído por Deleuze, se encuentra la justificación para llamar dialéctico, ya se verá en qué sentido, al método de investigación filosófica del francés.

Así pues, de las últimas páginas del capítulo 1 de *Diferencia y repetición*, se puede extraer un par de tablas comparativas que dejen en claro la relación de Deleuze con el platonismo invertido.

Dialéctica platónica, “sus cuatro figuras” (Deleuze, 1994, p. 66):

1. “La selección de diferencia” (Deleuze, 1994, p. 66). El método platónico no trata, como en Aristóteles, de categorizar, sino de seleccionar y discriminar.
2. “La instalación de un círculo mítico” (Deleuze, 1994, p. 66). Obviamente, como se ha venido diciendo, sin el recurso a esta instalación mítica se arriba a la problemática del *Sofista* que precisamente señala el camino hacia la repetición deleuziana, hacia el eterno retorno de la diferencia.
3. “El establecimiento de un fundamento” (Deleuze, 1994, p. 66). O se debería de decir un (des)fundamento. El paréntesis aquí subraya la importancia, una vez más, del *Sofista*. Si, de manera simplista, este punto se lee como el establecimiento de un fundamento, la inversión del platonismo no está efectuada.
4. “La posición de un complejo pregunta-problema” (Deleuze, 1994, p. 66). En referencia a la primacía de la pregunta sobre los casos-solución, ver las secciones sobre lo virtual-actual y la paratáctica abajo (3.3 y 4.1, respectivamente).

Antes de presentar la siguiente tabla, tómese nota de la siguiente cita que probablemente aclarará algunas lagunas aún presentes:

¿No era inevitable que Platón fuera el primero en invertir el platonismo, o al menos en señalar la dirección que dicha inversión debería tomar? Se nos recuerda el *grand finale* del *Sofista*: la

diferencia es desplazada, la división se vuelca sobre sí misma y empieza a funcionar en reversa, y, como resultado de ser aplicado a los simulacros mismos (sueños, sombras, reflexiones, pinturas), muestra la imposibilidad de distinguirlos de los originales o de los modelos. El extranjero eleático da una definición del sofista tal que ya no puede distinguirlo de Sócrates mismo [...] Cada momento de la diferencia debe encontrar su verdadera figura: *selección, repetición, desfondamiento y el complejo pregunta-problema*. (Deleuze, 1994, p. 68; énfasis añadido)

Dialéctica deleuziana, segunda tabla comparativa:

1. Selección. Williams, un reconocido comentarista de Deleuze, explica esta figura como el momento crítico en la filosofía del francés. Por crítica se entiende “crítica de las ilusiones de identidad” (Williams, 2013, p. 20), es decir, “Deleuze provee deducciones trascendentales, esto es, argumentos que deducen la forma de la apariencia mediante la pregunta de cuáles tienen que ser las condiciones para que algo sea dado o aparezca tal cual es” (Williams, 2013, p. 18), pero, notando que, a diferencia de Kant, “todo cambia una vez que determinamos las condiciones de la experiencia real [ya no sólo posible], que no son más grandes que lo condicionado y que difieren de las categorías” (Deleuze, 1994, p. 68).

2. Repetición. “La búsqueda recíproca de condiciones actuales y virtuales” (Williams, 2013, p. 20). Si lo actual se presenta diferentemente debido al efecto de la primera figura crítica, entonces las condiciones que lo determinan tienen que volver a ser buscadas y por lo tanto serán también otra vez diferentes. Esta segunda figura sigue sobre la pauta de la primera en tanto que ésta establece que no hay identidad final o última, lo que obliga al trabajo de la crítica a repetirse. “La misma idea de modelo o posición privilegiada es desafiada e invertida” (Deleuze, 1994, p. 69).

3. Desfondamiento. “La búsqueda de completitud en términos de razones determinadas por condiciones.” “Esto crea nuevos conceptos que le permiten a las condiciones ser expresadas con tanta *intensidad* como sea posible” (Williams, 2013, pp. 20, 141; énfasis añadido). Evidentemente, esta figura está conectada con las dos anteriores —como también lo estará con la siguiente y última figura— en tanto la crítica, primeramente, por sus efectos, pretende “olvidar” las determinaciones ya halladas, para, con la repetición, en segundo lugar, continuar y aumentar la búsqueda de condiciones que consigan “conectar” al objeto con tantas condiciones virtual-actuales como sea posible. El desfondamiento como instalación de la intensidad, o como Deleuze le llama aquí, el eterno retorno, “en todo su poder impide cualquier instalación de un fundamento-suelo. [...] Nos hace partícipes de un

desfondamiento universal” (Deleuze, 1994, p. 67).⁷⁸

4. El complejo pregunta-problema. “La tirada de dados, u olvido creativo y destructivo, que se mueve más allá de lo descubierto o expresado” (Williams, 2013, p. 20). Este es un momento de destrucción creativa, es decir, un momento en el que se desdeñan y olvidan los resultados alcanzados. Esta figura “engulle o destruye todo fondo que pudiera funcionar como instancia responsable de la diferencia entre original y derivado, entre cosas y simulacros” (Deleuze, 1994, p. 67). Esta última figura, al igual que las anteriores, no tiene primacía sobre las otras. Precisamente se le llama destrucción creativa para señalar que el proceso no es terminable, y cada figura se desenvuelve sincrónicamente con las demás y es un proceso kafkiano interminable que muestra irremediamente que cualquier solución es sólo pasajera y el problema se vuelve inescapablemente eterno problema (¿?-ser).⁷⁹

Como se ha tratado de demostrar, la dialéctica deleuziana, en ese punto singular e invertido que descubre en el *Sofista*, es muy cercana a la del autor de los diálogos y el propósito de ambas es acorralar a la diferencia para verla desplegada o desplegarse. Esto quiere decir que el extranjero que sin nada más que las ropas sobre su espalda irrumpe en el pueblo, una vez ahí, efectuará una mutación de ambos y desde el comienzo efectos imprevisibles se anuncian ya. ¿Pero de qué tipo de efectos se está hablando aquí?

Efectos que hacen visible

Quizás nada nunca pasa una vez y está terminado. Quizás pasa nunca es una vez sino que como ondas quizás sobre el agua después de que la piedra se ha hundido, las ondas moviéndose aún, esparciéndose, la alberca conectada por un delgado cordón umbilical de agua a la siguiente alberca que la primera alberca alimenta, ha alimentado, alimentó, que esta segunda alberca contenga una temperatura de agua diferente, una molecularidad diferente de habiendo visto, sentido, recordado, que refleje en un tono diferente el invariable cielo infinito, no importa: el eco acuoso de esa piedra cuya caída ni siquiera vio se mueve a través de su

⁷⁸ “Uno podría decir que otras filosofías se ocupan de cuestiones sobre el mundo, cuestiones de todo tipo, en tanto que ésta [la filosofía de Deleuze] se ocupa, hablando estrictamente, de nada: ni juzga ni transforma el mundo, lo efectúa de otra manera, como un universo ‘virtual’ de conceptos [...] El pensamiento de Deleuze no se juega en el campo del ser-en-el-mundo, sino en el de la efectuación de un universo, o de varios” Esta filosofía no trata de darle al mundo un sentido ni de manifestar su sentido, sino de efectuarlo diferentemente (Nancy, 1996, p. 111). Como el mismo Deleuze en *La lógica de la sensación* lo hará notar, apropiándose de una sentencia de Paul Klee: la tarea de la filosofía es “no hacer lo visible, sino hacer visible” (Deleuze, 1984, p. 35).

⁷⁹ Este concepto, ¿?-ser, junto a su par, *dejar-de-ser*, no serán más que nombrados de momento en esta sección. Para su cabal desarrollo se remite al lector a la sección 3.3 y 4.1 de esta tesis.

superficie también en el espacio-onda original, hacia el viejo e imborrable ritmo pensando Sí, ambos somos Padre. O quizás Padre y yo somos ambos Shreve, quizás se necesitaban a Padre y a mí ambos para hacer a Shreve o a Shreve y a mí ambos para hacer a Padre o quizás a Thomas Sutpen para hacernos a todos nosotros (Faulkner, 1990, p. 216).

El extranjero en el pueblo no es precisamente el extranjero eleático, parecido al *innombrable* de Beckett, sino que ahora tiene un nombre propio: Sutpen. Este nombre propio, de aquí y en adelante, tiene que ser entendido como efecto o como incorporal. Debido a la importancia de esta sugerencia, es pertinente detenerse a explicar lo que es un incorporal. Deleuze introduce esta idea en sus investigaciones a partir del segundo capítulo o “Segunda serie de paradojas de los efectos de superficie”, en *La lógica del sentido*. Para obliterar lo que de sentido común pueda la palabra incorporal añadir a la presente argumentación, será también oportuno esclarecer su procedencia. En la serie de paradojas recién citada, Deleuze hace referencia a Émile Bréhier y su reconstrucción del pensamiento estoico. De ahí extrae una conclusión que para esta investigación es de importancia central: “el atributo no designa ninguna *cualidad* real... es, por el contrario, siempre expresado por el verbo, lo que significa que no es un ser, sino una manera de ser... Esta manera de ser se encuentra de alguna forma en el límite, en la superficie del ser cuya naturaleza no puede cambiar: no es, de hecho, ni activo ni pasivo [...] es pura y simplemente un resultado, o un efecto. [Los atributos] constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporeales” (Bréhier en Deleuze, 1990, p. 5). Éstos, los incorporeales, “no son un mundo nuevo agregado al mundo de los cuerpos, sino [el] límite ideal e irreal de su acción” (Bréhier, 2011, p. 99). ¿Pero qué es este límite y cómo trabaja, exteriormente, sobre un cuerpo? Habrá que proceder ahora pausadamente.

Primero, se dice que el pensamiento estoico rompió con la concepción aristotélica o platónica de causa y efecto, “incluso bajo el riesgo de recrear una unidad en cada lado” (Deleuze, 1990, p. 6). Los estoicos “se ubican en un punto de vista diferente que el de Platón y Aristóteles”, cuyo problema principal era presentar un ser estable, “un punto de apoyo sólido al pensamiento conceptual. También la causa, ya sea la idea o el motor inmóvil, es permanente como una noción geométrica” (Bréhier, 2011, p. 18). La filosofía de los dos griegos es la de un pensamiento que va de la causa al efecto, movimiento desde el cual encuentran su estable y buscado “principio de las cosas en los elementos penetrables al pensamiento claro” (Bréhier, 2011, p. 11). Los estoicos, en oposición a esta postura, defienden, por un lado, que no hay más que causas en los cuerpos mismos, de forma que no hay relación directa entre causa y efecto, antes bien, hay destino, o ligazón entre causas, mas no hay necesidad entre un

antecedente como causa y una consecuencia como efecto. Para resolver el problema de la relación de causa y efecto —que para los estoicos de hecho es un problema lingüístico, el problema de la predicación en los enunciados del tipo *x es y*— la escuela del pórtico insistió en la importancia del verbo que es capaz de conjuntar a causa y a efecto, no en un sentido esencial, añadiéndole al sujeto propiedades nuevas a través del enunciado, sino a través de una cópula verbal que hace del adjetivo algo indisociable, mas nunca parte esencial, del enunciado en el que está contenido un sujeto. En lugar de decir el árbol es verde, los estoicos dirían, el árbol verdea. A diferencia del enunciado que articula sujeto y predicado a través del verbo ser, añadiéndole cualidades o propiedades nuevas al primero, las modificaciones a las que los estoicos hacen referencia hablan más bien, no de

realidades nuevas, propiedades, sino sólo [de] atributos. Así cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo, no una propiedad nueva sino un atributo nuevo, el estar cortado. El atributo, hablando con propiedad, no designa ninguna cualidad real; blanco y negro por ejemplo no son atributos, ni en general lo es ningún epíteto. El atributo es siempre por el contrario expresado por un verbo, lo que quiere decir que es no un ser, sino una manera de ser [...] Esta manera de ser se encuentra de algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiarle la naturaleza [...] Es pura y simplemente un resultado, un efecto. (Bréhier, 2011, pp. 27-28)

Si hay destino, propiamente —esto se verá más claramente en la introducción al siguiente capítulo—, lo hay como efectos visuales que se concatenan.

Lo que así se dice de un sujeto no es una nueva propiedad que le concierne esencialmente, sino un resultado que se afirma de él. La mayor innovación de la lógica estoica es haber puesto el incorporal —la idea platónica— no como causa de los seres, de los cuerpos, sino como su efecto (Bréhier, 2011, p. 26). “Lo ideacional o lo incorporal ya no puede ser nada más que un ‘efecto’” (Deleuze, 1990, p. 7). Las consecuencias de este desplazamiento del incorporal es, como lo señala Deleuze inmediatamente, “extremadamente importante”. Platón, como se argumentaba unas líneas antes, intentó asegurar el fundamento de su filosofía basándose en el antagonismo entre rivales con distintas demandas y pretensiones a ser copias auténticas del modelo,

entre eso que se somete a la acción de la idea y eso que elude a esta acción (copias y simulacros) [...] No es ya una cuestión de simulacros que eluden el fundamento y se insinúan en todas partes, sino que es una cuestión de efectos que se manifiestan y actúan en su lugar [...] Lo que eludía a la idea escala a la superficie, esto es, el límite incorporal, y representa ahora toda posible idealidad, ésta última desprovista de su eficacia causal y espiritual. (Deleuze, 1990, p. 7)

La lógica estoica, como la utiliza Deleuze, le da pie a iniciar —ya desde la segunda serie de paradojas en *La lógica del sentido*— su inversión del platonismo que sólo expresamente describirá en

los apéndices añadidos a esta importante obra. Los incorporales destruyen la pretensión a autenticidad, el criterio para separar y seleccionar a los verdaderos pretendientes del modelo. El simulacro, el falso pretendiente, deja de ser el rebelde de las profundidades platónicas y se anuncia en la superficie del acontecimiento haciendo uso máximo de sus efectos. El acontecimiento será ahora el pueblo y los incorporales serán su frontera, su límite: el extranjero Sutpen. “Los estoicos están en el proceso de trazar y formar una frontera donde antes no había habido una”; y “es a través del seguimiento de la frontera, deambulando por la superficie, que uno pasa de los cuerpos a lo incorporal” (Deleuze, 1990, pp. 6, 10).

Finalmente el argumento puede volver a la novela de Faulkner, a Thomas Sutpen, y más concretamente, a Jamie Bond, el último negro Sutpen, el último de su estirpe, negro, a pesar de todos los esfuerzos de Thomas por hacer de su linaje algo “puro” y “blanco”. La historia quizás sea conocida, pero si se hace memoria por un momento, se recordará que el declive y final del legado de Sutpen llega de las manos de un hijo que éste había tenido, antes de llegar a Yoknapatawpha, con una mujer mestiza en Haití que había escondido su “linaje”, de forma que su descendencia resultó no ser blanca (recuérdese que en esos tiempos imperaba la tan dañina, insensata e inhumana ley de Jim Crow, la regla de una gota, que dictaba que si tan sólo una gota de sangre no blanca entraba en la mezcla “genética” de una persona, esta persona tendría que ser denominada según la raza a la que esa gota pertenecía), razón por la que Sutpen la abandona a la vergüenza y la miseria. Así, años después, es el hijo mestizo quien trae la ruina a Sutpen, orillando al hijo e hija “legítimos” de éste último, tal como sucediera también en la historia bíblica que narra el infortunio de Absalón, hijo de David, al incesto y el asesinato. Del linaje de Sutpen nada quedará, a excepción de la descendencia de su hijo mestizo. Más de cincuenta años después, Quentin —personaje que reaparece en *El sonido y la furia*— le relata a su compañero de cuarto en Harvard, Shreve, la historia de Sutpen para tratar de darle sentido a su existencia y a la vida en el sur toda, y sin concreción, pero de forma casi profética, en las últimas líneas de la novela, terminan su diálogo así:

Creo que con el tiempo, los Jim Bond [el último descendiente de Sutpen, mestizo] conquistarán el hemisferio occidental. Es cierto que no lo veremos nosotros, como también es cierto que, a medida en que se extiendan hacia los polos, se blanquearán otra vez, como lo hacen los conejos y las aves para no mostrarse con tanto contraste ante la nieve. Pero seguirá siendo Jim Bond; y así, dentro de unos cuantos miles de años, yo, que te miro ahora, habré surgido también de las entrañas de reyes africanos. Ahora sólo quiero que me digas una cosa más. ¿Por qué odias al sur? [preguntó Shreve] No lo odio, dijo Quentin, rápidamente, de una vez, inmediatamente; No lo odio, dijo. No lo odio, pensó, jadeando en el aire frío, la oscuridad metálica de Nueva Inglaterra: No. ¡No! ¡No lo odio! ¡No lo odio!. (Faulkner, 1990, p. 311)

El tema de la esclavitud en la novela de Faulkner, desde el cual han fluido ya vastos ríos de tinta, en muchos puntos tinta crítica e incluso reivindicadora (a pesar de expresiones tan nefastas como el anterior sobre el *blanqueo* de la piel negra), no puede aquí más que pasar por ser aludida, sin restarle por eso la importancia que reclama; y si lo siguiente no es otra cosa que un comentario más que se le podría sumar a ese caudal, con esto espero al menos dejar esta sección asentada del lado de los Jamie Bond, y no, ciertamente, de los Sutpen.

Se decía al inicio de esta sección, al igual que, un poco más adelante cuando se introdujo la figura del extranjero como el provocador del nacimiento de la filosofía en Atenas, que un pueblo se funda precisamente por la incursión de esta figura que viene de fuera e irrumpe en su territorio para así romper con la familiaridad autóctona y localizarlo en el mapa, de la misma manera que Jefferson entra en el mapa de Yoknapatawpha por la llegada del salvaje Sutpen. Pero tan importante como es la llegada del extranjero, sin importar que se esté hablando del sur de Estados Unidos, de Atenas, o de Europa hoy en día —por hablar de un ejemplo concreto, real y actual—, más importante resulta, teniendo muy presente este último ejemplo, el porvenir del esclavo —esclavo a condiciones económicas, materiales, o injusticias todas o cualquiera.

Las vidas negras importan, y, en este contexto, no, no todas las vidas importan.⁸⁰ Deleuze y Guattari, a este respecto, estipulan que “es a través de poblaciones que uno se forma, y a través de pérdidas [*dejar-de-ser*] que uno progresa y gana velocidad” (1987, p. 48). Uno, sin importar quien se crea ser,

⁸⁰ Las protestas que se han suscitado en Estados Unidos en los últimos años debido a la brutalidad policiaca y asesina en contra de la comunidad negra en ese país han hecho nacer la consigna “black lives matter”. A razón de estas protestas, otras porciones de la sociedad norteamericana, e incluso mundial, han reaccionado con la contra-consigna “all lives matter”. Lo que estos últimos no comprenden es que la lucha no es por el valor de la vida en general, ésta ya está, de facto, admitida. La lucha de los primeros no es tan sólo por la paliación de la brutalidad y desigualdad a la que están constantemente sometidos, eso es uno de sus objetivos, obviamente, como lo ha sido por siglos ya; su lucha también, de forma acuciante, es por acabar inmediatamente con el privilegio de unos cuantos, la mayoría blanca, que, de no afrontar ya este privilegio de forma crítica, continuarán perpetuando el sistema de brutalidad y desigualdad. La lucha, a diferencia de décadas pasadas, no está en los ayuntamientos y los juzgados y los libros de leyes, la lucha ahora es parte del propio tejido social. Por lo tanto, cuando resuena la contra-consigna de “all lives matter”, los que le hacen eco, percatándose o no, están tan sólo perpetuando el sistema de brutalidad y desigualdad. Éstos alzan la voz con tanta ingenuidad, vociferan que todas las vidas importan, y no se dan cuenta de que su refrancillo, más inclusivo, crearían ellos, no es ninguna solución, muy antes, es el mismísimo problema: restarle importancia a la lucha legítima de una minoría para en cambio sumarle al privilegio de los ya privilegiados. Así pues, no es ninguna casualidad que, tan solo después de que el reflector cayera, finalmente, sobre la reivindicación de que “las vidas negras importan”, repentina y reaccionariamente, todas las vidas también importen. Como nota complementaria pero no exhaustiva (muchos otros ejemplos podrían ser enunciados), es el mismo caso el de las protestas feministas en todo el continente americano que, con la consigna “ni una menos”, se enfrentan a un estado de privilegio y brutalidad masculino que reacciona con su nefasta contra-consigna, “ni uno menos”. Y qué decir de la iglesia que, apoderándose de la reaccionaria contra-consigna, “ni uno menos”, hace propaganda, en mitad de las protestas feministas, en favor de leyes anti-aborto, siendo el derecho al aborto uno de los pilares de las conquistas feministas en reivindicación de su cuerpo y el valor de sus vidas.

tiene que abandonar y perder sus capas de privilegio para poder conformar una comunidad. “Formas en los paraestratos [los resultados inesperados que se dan por el funcionamiento de las membranas comunicantes entre estratos solidificados], los mismos paraestratos, antes que yacer inmóviles y congelados en el estrato, son parte de una conexión maquina: se relacionan con poblaciones, las poblaciones implican códigos, y los códigos incluyen fundamentalmente fenómenos de decodificación relativos que son todo lo más útiles, componibles y aditivos en virtud de ser relativos, siempre colocados ‘a un lado’” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 48). Los fenómenos de decodificación a los que la consigna de “black lives matter” someten a la mayoría social no son cuestión de una reapropiación por parte de la maquinaria capitalista para extraer de este movimiento una plusvalía —lectura de *Capitalismo y Esquizofrenia* lamentablemente muy popularizada y simplista (es fácil decir qué está mal, pero es más difícil ver qué está pasando, qué está naciendo). Una lectura reduccionista como la anterior pasa por obvio el potencial que se enuncia y que es de una profundidad casi insondable: el hecho de que todo movimiento de decodificación, o desterritorialización, como también se le puede llamar, sea relativo, implica, antes que nada, en primer lugar, un contacto experimental con lo que está en movimiento, de forma de que el resultado es desconocido, o lo que es lo mismo, de antemano se parte de una absoluta ignorancia de lo que el resultado será, aun si hay esperanza en lo que propiciará. En segundo lugar, más que pensar la máquina capitalista que todo lo absorbe y todo lo puede, es más relevante pensar los efectos inmediatos que contiene el movimiento de desterritorialización y que implican la reconfiguración del territorio que se ha abierto en línea de fuga: el territorio, que *es más* que la decodificación, no es lo que importa, sino que lo relevante es lo que *es menos*, o, dicho de otra forma, el dejar-de-ser, es decir, en cada caso concreto, dejar de ser más afortunado, más respetado, más libre... en una palabra, dejar de ser más privilegiado. A esto es a lo que, en el ejemplo particular que se está empleando ahora, el movimiento de “black lives matter” somete a la sociedad, a dejar-de-ser.

En este punto, sin tener que mencionarlo, Deleuze y Guattari parecen resonar, una vez más, con Lévinas. En una “Ética como filosofía primera”, Lévinas inquiera,

ser o no ser —¿es esa la pregunta? ¿Es la primera y última pregunta? ¿Ser humano consiste en forzarse a ser, y acaso la comprensión del significado del ser —la semántica del verbo ser— representa a la primera filosofía que requiere una conciencia que desde el principio sería conocimiento y representación que conserva su seguridad en el ser-para-la muerte, afirmándose como la lucidez de un pensamiento que se piensa a sí mismo hasta, e incluso hacia, la muerte [?]. (1989b, p. 86)

Para Lévinas, la primera pregunta filosófica no es, ¿por qué el ser y no nada?, más bien, la pregunta

es, “¿cómo se justifica el ser?”:

la responsabilidad por mi prójimo data, en un pasado inmemorial, de antes de mi libertad, en un pasado no representable que nunca fue presente y es más antiguo que cualquier conciencia de... Una responsabilidad por mi prójimo, por el otro, por el extranjero o el viajero, al cual nada, en el orden rigurosamente ontológico, me ata. [Entonces podría ser que] esta responsabilidad anárquica, que desde ningún lugar me llama a un momento presente, sea quizás la medida o la manera o el sistema de una libertad inmemorial que es incluso más antigua que el ser, o las decisiones, o las acciones. (Lévinas, 1989b, p. 84)

Desde Lévinas se entiende más fácilmente el movimiento de desterritorialización en Deleuze y Guattari, al menos desde una perspectiva ética. Desde aquí, entonces, se puede comprender mejor por qué no es que todas las vidas importen —ni siquiera, y especialmente, por qué mi propia vida importe— sino que, lo importante es, por qué sólo las vidas negras importan. Quien seguirá adelante, quien hará la comunidad, no será Thomas Sutpen con sus delirios raciales; el héroe de la novela de Faulkner es más bien el esclavo, el verdadero extranjero e hijo de extranjeros, aquél que perdurará: él será verdaderamente “el último Sutpen”.

Aunque sería ingenuo terminar esta sección en una nota tan positiva, además de históricamente imprecisa. La esclavitud y la injusticia son aún una realidad manifiesta y lamentable. Whitehead, remontándose hasta los griegos, demuestra que, tanto para ellos como, se puede asumir, para la época actual, el sostén de una cúspide “civilizada” requiere “un substrato barbárico que se entretreje con la estructura social”; “se asumía universalmente [como se asume hoy] que una gran población de esclavos era necesaria para llevar a cabo servicios que no eran dignos de las actividades de un hombre completamente civilizado” (1967, p. 13). Toda “civilización” se mantiene sobre un oscuro fondo barbárico que esclaviza y somete a una parte considerable de su población. Deleuze tiene lo anterior muy en cuenta y es por ello que, cuando se aventura a hablar abiertamente sobre la revolución y el malestar social, usualmente junto a Guattari, lo hacen ambos desde la postura de las minorías, mas no las minorías como se podrían entender cuantitativamente, sino como fuerzas que desestabilizan a la mayoría, ésta sí considerada desde un punto de vista cuantitativo. Las minorías, o la minorización de la política, asume lo que arriba en la cita larga de las *Mil mesetas* se repite: movimientos relativos de decodificación. Si estos son relativos, sumándole a las consecuencias que ya se enunciaron arriba, es porque hacen referencia a una comunidad que todavía no existe, a “un pueblo que aún falta”, a “un pueblo por venir”. Daniel Smith, en su “Introducción” a la edición en inglés de *Crítica y clínica* (1998), resume admirablemente lo que él considera que es uno de los “textos más originales e importantes de las *Mil mesetas*”: “Deleuze y Guattari intentan describir las condiciones organizacionales de

formaciones sociales construidas sobre una línea de fuga, que son por naturaleza variables y nomádicas. Esto es lo que ellos llaman la ‘minorización’ de la política, en tanto que las minorías tienen que ser pensadas como semillas o cristales de devenir cuyo valor es desencadenar movimientos incontrolables dentro del promedio de la mayoría” (Smith, 1998, p. xliii). Lo anterior no deja de lado la importancia de la jurisprudencia y de la conquista de derechos civiles por grupos minoritarios reales, sin embargo, a lo que se apela con la minorización de la política es más a desestabilizar la media normalizante — hombre blanco heterosexual productivo, etc.—, con miras a una comunidad que aún no es, ni nunca ha sido.

El hecho de que se haga referencia a una comunidad que aún no ha sido, no implica una desatención a las condiciones sociales actuales. Más bien, la atención se vuelca sobre lo que es esencial para una comunidad, su fluidez: “mantener a una civilización con la intensidad de su primer ardor requiere algo más que solo aprender. La aventura es esencial, específicamente, [es esencial] la búsqueda de nuevas perfecciones” (Whitehead, 1967, p. 258). El establecimiento de modelos, ya sean míticos o consensuados, es pernicioso para una sociedad y, a la larga, fatal. Tanto se benefició la Atenas de Pericles, y luego el pensamiento con Platón, como cualquier otra cultura que haya “entablado relaciones con otras razas”, dando como resultado comportamientos siempre más diversos, provocando así nuevas formas de pensar, especulaciones diferentes y novedosas (Whitehead, 1967, p. 52).

El anterior punto es tanto cierto para Whitehead como para Deleuze, pero es notable que para éste último, la reflexión pasa por un argumento, ya trabajado antes: el simulacro, imagen o figura. El francés, como se recordará, encuentra en el simulacro la clave para invertir el platonismo, ese punto en el que el sofista y Sócrates no pueden diferenciarse, destronando la preeminencia del modelo sobre la copia, aunque no el valor que posee la idea. Aun cuando un simulacro ya no reclame autenticidad en su pretensión de ser copia del modelo, no deja, sin embargo, de hacer pretensiones, las cuales son ocasión de efectos, de efectos que hacen visibles fuerzas en tensión. Es por esto que la idea en Deleuze no pierde nada de la relevancia que el ateniense ya le había concedido en sus diálogos. El hecho de que un simulacro orille a la reflexión de que un modelo no es algo trascendente que pueda dictar cómo deberían de ser las cosas, no implica que la reflexión se contente con la muestra simple de lo que es, concretamente. Como se decía en la introducción a esta tesis, Hippias es el campeón de Deleuze, no Sócrates. La idea prevalece, no como modelo, sino como problema. Quizás para Deleuze la pregunta por qué sea la justicia no tenga ninguna relevancia, pero la pregunta por quién, cómo y cuándo encuentra algo como justo es todo lo más apremiante por cuanto en la pregunta se va no el anuncio y

porvenir de la justicia —proyecto fácil y de sentido común, dogmático en última instancia, desafortunadamente—, sino, cómo algo podría dejar de ser injusto, permitiendo que los resultados, como en un experimento, hablen por sí mismos.

Cada uno un pueblo, y cada pensamiento un extranjero y el exilio. “Aprenderéis en esta casa que es duro ser extranjero. Aprenderéis también que no es fácil dejar de serlo. Si echáis de menos vuestro país, hallaréis aquí cada día más motivos para ello; pero si llegáis a olvidarlo y a amar vuestra nueva situación, os devolverán a casa, y allí os sentiréis una vez más unos extraños y volveréis a empezar de nuevo en el exilio” (Blanchot, 2003, p. 32).

Espacio liso

vienen / iguales y distintas / con cada una es igual y distinto / con cada una la ausencia de amor es diferente / con cada una la ausencia de amor es semejante (Beckett, 2001, p. 61).

Al inicio de esta sección se dijo que se tratarían dos condiciones de determinación para un modo de existencia. El primero fue el extranjero que recién su discusión ha terminado, el segundo es el objeto de esta última parte en la sección presente.

De este espacio liso se dice que se presenta como una experiencia ingenua de un todo exterior al cual nada se le añade. Si esta experiencia es de un todo es porque el sujeto, en tanto larva, no dispone de categoría alguna capaz de diferenciar al todo representándolo en fragmentos o partes de sentido o significado. Esto implica una de las tesis metafísicas de Deleuze más desarrolladas en su trabajo: la univocidad del ser que se dice en el mismo sentido de todas las cosas. Siguiendo el problema que la ontología de Deleuze traza, para efectos de la subjetivación, hay que presentar la crítica a la distribución sedentaria que elabora a través de la lectura de la diferencia según Aristóteles. Deleuze encuentra en Aristóteles un primer y muy importante acercamiento al pensamiento de la diferencia que este pensador, sin embargo, no consigue alcanzar. En el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, “diferencia en sí”, Deleuze parte de la “única proposición ontológica”, la univocidad del ser, para demostrar cómo la teoría de la diferencia específica no alcanza a la proposición ontológica por estar inmersa en una imagen del pensamiento basada en representación. Según Deleuze, Aristóteles se preocupó por encontrar una definición de la diferencia en el libro X de los metafísicos del estagirita. Aquí el griego entiende que la diferencia no es ni diversidad ni otredad, es más bien oposición, y la mayor oposición es la que hay entre distintas especies de un mismo género. Entre cosas que no pertenecen al mismo género, no hay diferencia ni por lo tanto oposición, hay meramente otredad:

“vienen / iguales y distintas / con cada una es igual y distinto / con cada una la ausencia de amor es diferente / con cada una la ausencia de amor es semejante (Beckett, 2001, p. 61). La diferencia así pensada, como este poema de Beckett lo muestra, no puede dar cuenta de la diferencia en cosas otras.⁸¹

Presentando el mismo argumento de una forma más sistemática y desde otra perspectiva, James Williams, en su muy valiosa guía e introducción a *Diferencia y repetición*, resume los problemas que Deleuze encuentra en el pensamiento de la diferencia aristotélica en ocho puntos concretos (Williams, 2013, p. 67):

1) La diferencia específica no es la más grande diferencia, pues no puede dar cuenta de la diferencia entre géneros, ya que entre géneros no hay oposición pues sus predicados no son cuestión de contrariedad.

2) La diferencia específica depende de una anterior definición de conjuntos o géneros que en sí proporcionan los enunciados que después se opondrán en la diferencia específica. Es primero necesario saber qué es un género para después utilizar esa definición como término o agregado de predicados que se contrariarán en las diferencias específicas.

3) “La diferencia específica no puede ser diferencia en sí” (Williams, 2013, p. 67) por los dos puntos anteriores; no es la diferencia más grande, es decir hay diferencias que se le escapan —la diferencia entre géneros—; y las que sí comprende están predeterminadas por conceptos que dependen de la definición del género.

4) Es incorrecto pensar la diferencia en términos de predicados (la subsunción de cosas bajo concepto), pues éstos excluyen la definición de la diferencia en sí y más bien la someten a analogía porque

5) “de acuerdo a Aristóteles, el ser no es un género porque las diferencias existen” (Williams, 2013, p. 67) Las diferencias específicas dentro de distintos géneros evitan que éstos puedan entrar en una relación de contrariedad porque éstos mismos no son parte de un conjunto aún mayor, un género más

⁸¹ Esta referencia a Beckett podría parecer un tanto arbitraria y descabellada, mas, si se reflexiona por un momento, lo que el verso del irlandés parecería señalar es que entre dos amantes hay una mayor diferencia que la que se podría encontrar entre dos especies de un mismo género. En los seminarios de Deleuze (que se pueden encontrar en línea), éste solía citar un ejemplo que había tomado de Spinoza y con el cual se explica quizás mejor el verso de Beckett. Según Spinoza, en la partición de cosas por género y especie, se pierde la sutileza misma de las cosas particionadas. Por ejemplo, hay una mayor diferencia entre un caballo de carreras y un caballo de carga que entre este último y un burro. El punto siendo, pues, que dependiendo de la perspectiva adoptada, incluso se puede usualmente encontrar mucha mayor diferencia entre cosas de una misma especie que entre especies distintas de un mismo género... y el verso de Beckett vendría a señalar que la mayor diferencia que se puede encontrar está entre dos distintas amantes, precisamente por lo similar y cercanas que están en su constitución específica, y aún más, precisamente por ser *otras* amantes.

grande, que los pudiera relacionar, y sin embargo, estas diferencias *son* de alguna manera, pero son sin poseer un predicado de contrariedad. “Es por lo tanto un argumento prestado de la naturaleza de la diferencia específica lo que le permite [a Aristóteles] concluir que las diferencias genéricas son de *otra* naturaleza” (Deleuze, 1994, p. 32).

6) Existir es *ser* de diferente manera los predicados genéricos a los que las cosas de una especie se subsumen. “Se mantiene una analogía entre la existencia de cosas diferentes —cuando decimos que las rocas y los animales existen decimos que ser una roca es satisfacer los predicados del concepto de roca de una manera similar en que los animales satisfacen los predicados del concepto de animal [...] *Las rocas son diferentes de los animales pero no de la misma manera en que los perros de pelea son diferentes de los perritos de juguete*” (Williams, 2013, p. 67). Existir es satisfacer un conjunto de predicados generales, y porque cada existente *es* estos predicados de distinta manera, el ser es equívoco o análogo.

7) La introducción de analogía en la existencia involucra entonces al juicio que concierne al descubrimiento de definiciones correctas para géneros y especies —un sentido común— y la correcta jerarquización entre géneros y especies —el buen sentido.

8) Aristóteles no alcanza la definición de la diferencia, pues la vuelve secundaria a la “determinación de la identidad conceptual” (Williams, 2013, p. 67). La diferencia específica depende de la definición del concepto que determina a los géneros, y la primera se constata en la existencia como continuidad y semejanza. La diferencia en Aristóteles es mediadora y mediada y “es en efecto y por completo sujeta a la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la analogía del juicio y la semejanza de la percepción. Aquí redescubrimos el carácter necesariamente cuadripartito de la representación” (Deleuze, 1994, pp. 34-35).

La densa sección en *Diferencia y repetición* que hasta aquí se ha tratado (pp. 30-35) cierra con el programa a desarrollar en la filosofía del francés: “La cuestión es saber si acaso, bajo todos estos aspectos reflexivos, la diferencia no pierde su propio concepto y su propia realidad. En efecto, la diferencia deja de ser reflexiva y recupera un concepto efectivamente real sólo en tanto que éste designa catástrofes: ya sean cortes de continuidad en la serie de semejanzas o grietas entre las estructuras analógicas” (Deleuze, 1994, p. 35).

Si de lo que se parte es de la equivocidad del ser, en la que la diferencia no es pensada desde el ser, sino desde la analogía, lo que resulta es la preponderancia de la reflexividad que busca la identidad

entre concepto, predicados, y existencia. En lugar de obtener un concepto de la diferencia, se llega solamente a una diferencia conceptual. Ser, para Aristóteles, es ser lo que se es, y lo que se es, es de diferentes maneras. El ser se dice de distinta manera de las cosas que son diferentes, o en otras palabras, el ser es equívoco. Ésta es una proposición ontológica que Deleuze rebatirá pues según él, el ser es dicho de la misma manera de todas las cosas. Aunque ciertamente el problema persiste pues, de hecho, las cosas son diferentes, y entonces ¿cómo se puede decir el ser de la misma manera de cosas diferentes? La respuesta a esta pregunta, así como la expone Deleuze, es que el “ser es dicho en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice, pero eso de lo que se dice difiere: es dicho de la diferencia misma” (1994, p. 36). No es el ser el que es equívoco, sino que las cosas son equívocas.⁸² “No somos nosotros los que somos unívocos en un Ser que no lo es; somos nosotros y nuestra individualidad la que permanece equívoca en y para un Ser unívoco” (Deleuze, 1994, p. 39).

Desde Aristóteles, la presente crítica deleuziana así lo apunta, no se puede llegar a la razón de la diferencia que es introducida no por oposición sino por mutación, evolución, y diferenciación en el individuo. Lo que en el individuo hay de evolución no está predeterminado por las categorías y los límites impuestos por la pertenencia a una especie dentro de géneros más abarcadores. La muestra de esto Deleuze la encuentra en la distribución, cuestión central que se desprende de la teoría del ser equívoco en el mismo Aristóteles, quien, según Deleuze, concede que “el concepto de Ser no es colectivo, como un género en relación a sus especies, sino sólo distributivo y jerárquico: no tiene ningún contenido en sí mismo, sólo un contenido en proporción a los términos formalmente diferentes de los que es predicado” (Deleuze, 1994, p. 33). La instancia que asegura que se *proporcione* el concepto a géneros o especies es el juicio de analogía,⁸³ cuya única función es doble: “distribución que

⁸² Recurriendo una vez más a Whitehead en busca de claridad, se puede citar el siguiente pasaje, explicativo en sí: “No puede haber ningún descenso desde un mero género hacia un hecho particular, o hacia una especie. Pues los hechos y las especies son producto de combinaciones entre géneros. Ningún género en su propia esencia indica a los otros géneros con los que es compatible. Por ejemplo, la noción de una espina dorsal no indica las nociones de la lactancia o del nadar en agua. Por lo tanto ninguna contemplación del género vertebrado, tomado por sí mismo, puede sugerir a los mamíferos o a los peces, ni siquiera como posibilidades abstractas. Ni la especie ni la instancia serán descubiertas por el solo género, ya que ambas incluyen formas no 'dadas' por el género. Una especie es una combinación potencial entre géneros, y una instancia individual involucra, entre otras cosas, una combinación de hecho entre géneros [...] Por lo tanto, el objeto de la Lógica no es el análisis de generalidades sino su combinación” (Whitehead, 1967, p. 235).

⁸³ En nota al pie Deleuze aclara que Aristóteles no habla de analogía con respecto al ser. Esta relación se establece después con las traducciones escolásticas que acertadamente, en opinión de Deleuze, traducen *pros hen* (una de las dos determinaciones de categoría en la que, aparte de la equívocidad pura, hay diferencia sin un género común) como “analogía de proporcionalidad” y *ephexēs* (la segunda determinación sin género común) como “analogía de proporción”. “En el *pros hen* el término único no es solamente ser como sentido común sino ya sustancia como *primer sentido* —de donde el deslizamiento hacia la idea de que *ephexēs* implica una jerarquía. [...] Ser es primero, en acto, analogía de proporcionalidad; ¿pero acaso no también presenta ‘virtualmente’ una analogía de proporción?” (Deleuze, 1994, p. 33, n. 5).

asegura a través de la *partición* de conceptos [especies]; y jerarquización, que asegura a través de la *medición* de sujetos [géneros]. A la primera le corresponde [ya fue dicho aquí], la facultad del juicio conocida como sentido común; a la última la facultad conocida como buen sentido (o primer sentido)” (Deleuze, 1994, p. 33).

En tanto que para Aristóteles la distribución de partes en un espacio está determinada por cómo las partes se acoplan a categorías previamente provistas, para Deleuze lo que salta a la vista, lo que la experiencia no puede dejar de constatar, es que las cosas, más allá de cómo distribuir las, ya más bien están distribuidas y a esta acción ningún juicio le corresponde. El juicio es reflexivo y artificial cuando comprende la distribución con la que trabajará desde sus propias coordenadas, en tanto que lo que Deleuze revela es algo incluso anterior, es el hecho mismo de ya tener una distribución. Esto lo que muestra no es que las cosas se puedan agrupar de acuerdo a categorías, sino que, en la absoluta ausencia de categorías, las cosas por sí mismas ya se encuentran distribuidas; a esto Deleuze lo llama distribución nomádica o anarquía coronada en un espacio liso. El punto no es si la diferencia específica funciona o no —porque de hecho funciona—, antes bien es discernir que esta artificialidad en el esfuerzo por determinar a qué categoría pertenece cada cosa esconde el hecho de que esta categorización no es capaz de “dar cuenta de la manera en que las cosas evolucionaron y han evolucionado fuera de esas categorías. Las cosas se distribuyen por sí mismas de una manera que tiene que permanecer opaca para un entendimiento que pretende fijar categorías” (Williams, 2013, pp. 71-71). Deleuze descubre el espacio liso, que puede ser dividido, mas sólo de forma contingente y una vez que se ha atestiguado una distribución. Lo que abre el espacio liso, lo que hace que éste sea percatado, no es la serie de coordenadas ideales que se le puedan atribuir, sino la presencia de cosas que se distribuyen inmanentemente por principio, inaugurando el sentido en dicho espacio.

En el capítulo 5 de *Diferencia y repetición* Deleuze hace una distinción muy importante entre profundidad y extensión que aquí servirá para continuar con la discusión sobre la distribución y el espacio liso. Según Deleuze, el espacio y lo medible en él, la extensión, sólo es una sombra, un fantasma o una proyección de lo que en primera instancia es la profundidad como sentido. “La sensación de la profundidad en el espacio es diferente de su longitud —esto es, aunque cualquier profundidad sentida o expresada es mensurable como longitud, esa medida no da cuenta completa del significado de la profundidad” (Williams, 2013, p. 185). El comentarista de Deleuze continúa esta cita con una ilustración para detallar el problema de “¿qué es lo que explica el poder de la profundidad y su diferencia para distintos individuos? Por ejemplo, la distancia sola no puede explicar la presencia de

vértigo en un caso y no en otro o la adaptación a la profundidad en un caso y la fuga a una profundidad menor en otro” (Williams, 2013, p. 185). La distinción entre percepción de la distancia, la extensión, y la sensación de la profundidad como signos, apunta hacia el *desfondamiento* en la filosofía de Deleuze. “El fondo como aparece en extensidad homogénea es notablemente una proyección de algo más ‘profundo’: sólo esto último puede ser llamado *Ungrund* o sin fondo” (Deleuze, 1994, p. 229). La extensidad es una categoría explicativa y cuantitativa siempre y cuando se entienda que ésta “no se desarrolla o aparece sin presentar una izquierda y una derecha, un alto y un bajo, un por encima y un por debajo, que son como las marcas disimétricas de su propio origen. La relatividad de estas determinaciones, además, es un testimonio más de la forma absoluta de la que provienen. Extensidad como un todo proviene de las profundidades. La profundidad como (última y original) dimensión heterogénea es la matriz de toda extensidad” (Deleuze, 1994, p. 229). En suma, no es el espacio el que es condición del significado de la profundidad, más bien al contrario, es la profundidad y su significado —lo que Deleuze llamará intensidad— lo que hace al espacio. “Las alturas significan cosas radicalmente diferentes para el que sufre de vértigo y el desenfadado alpinista. Ambos habitan espacios diferentes y la relación medida entre esos espacios no puede dar cuenta de la diferencia o de las relaciones que se dan entre los diferentes sentidos de altura y otras amplias estructuras y sensaciones” (Williams, 2013, p. 190).

El ser es distribución, pero esta idea carecería de fundamento si, paradójicamente, no fuera *desfondada* por Deleuze a través de la expresión del sentido o la intensidad de la profundidad. “La más extraña alianza se forma entre intensidad y profundidad, que lleva a cada facultad a su propio límite y le permite comunicar, sola en la cima de su particular soledad: una alianza entre el Ser y sí mismo en la diferencia. La profundidad y la intensidad son lo mismo al nivel del ser, pero lo mismo en tanto esto se dice de la diferencia. La profundidad es la intensidad del ser, o viceversa” (Deleuze, 1994, p. 231).

La razón *desfondada* en el párrafo inmediatamente anterior se podría enunciar también así: no son los límites del espacio los que determinan las cosas que lo ocupan, al contrario, son las cosas que ocupan un espacio las que determinan a éste, desde un principio, como un “espacio ocupado, pero sin límites precisos (por ejemplo, la expansión alrededor de un pueblo)” (Deleuze, 1994, p. 309, n. 6). El espacio de un pueblo sólo se define por los habitantes que en él ya se encuentran distribuidos por un principio que “actúa en ellos como un principio trascendental: como un principio plástico, anárquico y nomádico, contemporáneo con el proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir individuos como de constituirlos temporalmente” (Deleuze, 1994, p. 38). Deleuze encuentra aquí la

condición trascendental de lo que el sentido común, siguiendo a Aristóteles, llama determinación. Se puede, y en casos es muy útil, trabajar con especies y géneros, con diferencias específicas y representaciones conceptuales, pero lo que este funcionamiento jamás podría justificar es el principio de la distribución. En todavía otra expresión de la proposición ontológica, se podría decir que “el ser es unívoco y el ‘es’ se dice de todas las cosas de la misma manera porque todas las cosas se distribuyen y responden a sí mismas en sobrepasar sus límites internos y la manera en que son fijadas” (Williams, 2013, p. 71). El ser es distribuido. La univocidad del ser no está en las cosas, está en su distribución. Por lo tanto, “cualquier definición fija de las categorías de la existencia no puede dar cuenta de la manera en que las cosas evolucionan y han evolucionado fuera de esas categorías” (Williams, 2013, p. 71) e incluso más importantemente, cómo aún evolucionarán. El principio de esta proyección hacia la indeterminación no puede hallarse en ningún otro lugar más que en la relación del espacio liso con el extranjero, punto en el cual se concluye esta sección, regresando al inicio de ella pero también invitando al salto hacia la siguiente sección de esta tesis sobre la evaluación de modos de existencia (in)determinados o simplemente parciales.

3. Subjetivación parcial; ¿cómo se evalúa un modo de existencia?

Todos tenemos nuestros recuerdos, ya que no la facultad de recordarlos, ha dicho después de Monsieur Bergson el gran filósofo noruego, cuyo lenguaje no he intentado imitar por no alargarme más aún. 'Ya que no la facultad de recordarlos'. Pero, ¿qué es un recuerdo que no se recuerda? (Proust, 1978, IV, p. 438).

El hecho de que puedan existir tales objetos, bellos por sí mismos, independientemente de la interpretación del pintor, viene a halagar en nosotros un materialismo innato, con el que lucha la razón, y sirve de contrapeso a las abstracciones de la estética (Proust, 1985, II, p. 481).

Así como la subjetivación larval es en principio una síntesis pasiva, este segundo momento sincrónico de la subjetivación, aquí llamado parcial, es también en principio una síntesis pasiva. Deleuze, a diferencia de Kant, no desea rescatar ninguna actividad constituyente del lado del sujeto — aun si el sujeto, como efecto, sea activo o sea capaz de afectar y afectarse a sí mismo—, lo que empuja a Kant a proponer que “el yo pasivo es definido sólo por su receptividad, y como tal, no está dotado de ninguna capacidad de síntesis”, actividad reservada a la actividad sintética en la esfera de la razón práctica (Deleuze, 1994, p. 87). Deleuze, en cambio, propone una serie de tres síntesis pasivas (ampliamente elaboradas en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, “La repetición para sí misma”). La primera, elaborada ya en el capítulo anterior, mostraba cómo se desenvuelve una síntesis pasiva y se enfocaba, como se pudo observar arriba, en la sensación, la experiencia y lo empíricamente dado, lo cual en conjunto funciona como determinación de la subjetivación larval.

En tanto que la tercera síntesis será tratada en el siguiente capítulo sobre la subjetivación propia, la segunda síntesis es el objeto de esta breve introducción al presente capítulo. Deleuze propone que la segunda síntesis es la del objeto virtual. Éste es definido más adelante y con detenimiento en la sección 3.3 “virtual y actual”, aunque de entrada sería pertinente anotar ahora que “los objetos virtuales pertenecen esencialmente al pasado” (Deleuze, 1994, p. 101). Pero el pasado al que hace referencia Deleuze no es al pasado así como es constituido empíricamente como un presente que ha sido, como un presente anterior al presente actual. Las formas que tiene Deleuze de explicar esto varían y van desde cuatro paradojas del tiempo tomadas de la obra de Bergson, *Materia y memoria*, la fantasía en el psicoanálisis, las reminiscencias proustianas y el destino. Serán estas últimas dos explicaciones, que se presentan como más relevantes para las siguientes tres secciones en este capítulo (y para la tesis en general), las que ahora serán retomadas. Empezando con el destino, si se piensa en una vida —

argumenta Deleuze—, los eventos que en ella se desenvuelven y relacionan entre sí, difícilmente podrían considerárseles relacionados por algún tipo de causación o asociación determinística. Sin embargo esa vida no deja de ser una, independientemente de lo azaroso y fortuito que pueda parecer el encadenamiento y sucesión de sus momentos,

sin importar cuan fuerte sea la incoherencia o posible oposición entre presentes sucesivos, tenemos la impresión que cada uno de ellos desenvuelve ‘la misma vida’ a diferente nivel. El destino nunca consiste de relaciones determinísticas paso-a-paso entre presentes que se suceden uno a otro de acuerdo al orden del tiempo representado. Más bien implica, entre presentes sucesivos, conexiones no-localizables, acciones a la distancia, sistemas de reproducción, resonancia y ecos, oportunidades objetivas, signos, señales, y roles que trascienden a la localización espacial y a la sucesión temporal. (Deleuze, 1994, p. 83)

Es como si una vida y su unidad fueran medidas y evaluadas de acuerdo a cuan estrecha u holgadamente se apeguen a modelos fragmentarios pertenecientes a un pasado inmemorial mas nunca actual.⁸⁴ Cuando el héroe de Proust *En busca del tiempo perdido* se enamora de Albertina, es como si

⁸⁴ Pero es de la naturaleza de estos modelos-fragmento o parte que instauren al destino en una vida sin excluir, no obstante, a la libertad. “Decimos de presentes sucesivos que expresan a un destino, que siempre desenvuelven la misma cosa, la misma historia, pero a diferentes niveles: aquí a un nivel más o menos relajado, allá más o menos contraído. Esto es por lo que el destino va tan mal con el determinismo pero tan bien con la libertad: la libertad yace en escoger el nivel” (Deleuze, 1994, p. 83). El argumento de Deleuze, cuya fuente es el estoicismo, no se explica por sí mismo de una manera obvia. Para tratar de elaborar un esbozo de explicación que arroje luz sobre el argumento arriba (sin pretender por un momento dar cuenta total del problema de la libertad), se puede recurrir a un comentarista de los estoicos, Ricardo Salles, quien elabora el problema de la libertad en los estoicos en *Los estoicos y el problema de la libertad* (2009). Entre los muchos argumentos que Salles presenta en contra de las objeciones incompatibilistas —es decir, los argumentos que tratan de negar que hay compatibilidad entre destino y libertad, la cual es la postura central estoica, como bien se sabrá— está una que habla sobre la psicología de las acciones en Crisipo. Según este pensador, la mente no está determinada por factores externos, solamente, sino también por factores internos. Las explicaciones que siguen se basan en un fragmento del mismo Crisipo, que dice: “‘Por lo tanto’, dice él, {a} así como quien empuja el cilindro le da el principio del movimiento pero no le da la capacidad de rodar, así también, el impresor [ocasión o estado de cosas externo] ciertamente se imprimirá y casi grabará en la mente su apariencia, pero el asentimiento [consentir llevar o no a cabo una acción] estará en nuestro poder y, tal como se ha dicho respecto del cilindro, aunque es empujado desde fuera, por lo demás se moverá por su propia naturaleza y fuerza. {b} Si alguna cosa se realizara sin causa antecedente, sería falso que todo se da por destino; {c} pero si para todas las cosas, cualesquiera que se den, es verosímil que una causa las anteceda, ¿qué razón podría aducirse para no reconocer que todas se dan por destino? {d} Siempre y cuando se entienda cuál es la distinción y la diferencia entre las causas” (Crisipo en Salles, 2009, p. 77). Una interpretación exhaustiva del fragmento recién citado estaría fuera de lugar en la presente discusión, pero al menos se pueden extraer dos argumentos que sean relevantes al cuerpo de la discusión arriba citada. El primero trata sobre los tipos de causa, y Salles lo explica así: “De acuerdo con {d}, su estrategia consistió en trazar una distinción entre tipos de causa, y según {a} y {b}, la distinción es entre causas internas y externas. Ésta se ejemplifica mediante el caso de un cilindro que rueda cuesta abajo en un plano inclinado y luego se aplica por analogía a los actos de asentimiento. En el primer caso encontramos dos factores causales: el empujón externo por el cual el cilindro empieza a moverse, por un lado, y su forma cilíndrica por la cual rueda cuesta abajo, por el otro. El término que emplea Cicerón para referirse a este último factor es ‘volubilitas’, el cual denota la capacidad o poder de rodar (‘rodabilidad’) que se activa por el empujón externo. Este poder es independiente del empujón externo en la medida en que no es debido a este último que el cilindro posee el poder. En otras palabras, no es el empujón lo que causa que el cilindro tenga ese poder. Por consiguiente, el suceso que consiste en que el cilindro rueda cuesta abajo no está determinado únicamente por el factor externo. Es la combinación de ambos factores, más que el factor externo por sí solo, la que lo determina” (Salles, 2009, pp. 78-79). Pero es el caso que el argumento presenta una dificultad en potencia, pues, ¿no es el artesano, quien construyó el cilindro, el que determina, como

repitiera su amor por la princesa de Guermantes, mucho mayor que él, pero a la vez este amor repite el amor del narrador por su madre, siempre que éste, dice Deleuze, no es un momento edípico, sino más bien, y en profundidad, la repetición de otro amor anterior, el de Swann por Odette: “más allá del amante y más allá de la madre, en coexistencia con el uno y contemporáneo con el otro, yace la nunca-vivida realidad de la Virgen” (Deleuze, 1994, p. 85). Es desde Proust, como en ninguna otra ilustración que utiliza Deleuze en este capítulo 2 de *Diferencia y repetición* en discusión, donde más claramente se puede ver el funcionamiento de los objetos virtuales. En la novela el pueblo de Combray se presenta de tres maneras: las primeras dos son actuales, una, el Combray de la infancia donde el héroe veraneaba; la segunda, el Combray de sus recuerdos conscientes y voluntariamente recuperados; y una tercera, virtual, en la que el sabor de un panecillo que el héroe come muchos años después de haber estado en Combray, le hace recordar involuntariamente su pueblo de Combray, pero no como éste había sido en su infancia ni tampoco como podría ser, sino como es en sí, nunca vivido como tal, y sin embargo, presente como condición indispensable para pensar al pueblo y recordarlo como fue y como podría ser: “lo que vivimos empíricamente como una sucesión de diferentes presentes desde el punto de vista de las síntesis activas es también *la siempre mayor coexistencia de niveles del pasado dentro de la síntesis pasiva*” (Deleuze, 1994, p. 83).⁸⁵

un factor externo, el que el cilindro posea la capacidad de rodar? A esta dificultad, “Crisipo podría responder diciendo que, aquello sobre lo cual el artesano trabajó —aquello a lo cual le impuso una forma cilíndrica— no era aún el cilindro, sino un pedazo de madera. En términos estoicos, el artesano causó que el pedazo de madera satisficiera el predicado *tener una forma cilíndrica*, pero no causó que este predicado fuera satisfecho por el cilindro. No es el caso que haya habido un cilindro preexistente al cual el artesano le haya impuesto desde fuera una forma cilíndrica, como tendría que ser el caso para que el cilindro mismo recibiera su forma desde fuera. El cilindro como tal sólo empezó a existir al momento mismo en que el pedazo de madera recibió esa forma. Por lo tanto, de todos los instantes que se dieron en sucesión desde el comienzo del presente ciclo cósmico, no hay uno solo en el cual el cilindro mismo reciba desde fuera una forma cilíndrica. En consecuencia, el hecho de que actualmente tenga esa forma no está determinado, ni ahora ni nunca, únicamente por factores externos” (Salles, 2009, p. 83). Cuando Deleuze dice, entonces, que “la libertad yace en escoger los niveles”, se podría decir que, en términos del comentario sobre el fragmento de Crisipo, el escoger los niveles, por un lado, está en la naturaleza del ser humano así como lo está la rodabilidad en el cilindro, siempre que, por el otro lado, así como nadie determinó, ni siquiera el artesano, que el cilindro satisficiera el predicado “tener una forma cilíndrica”, tampoco nadie ni nada determina el nivel que se escoge: el empujón que se le da al cilindro lo pone en movimiento, pero nada determina cómo rodará pendiente abajo, lo cual depende de nada más que de su forma y del trecho accidentado por el cual rodará. Es necesario que el cilindro ruede cuesta abajo, mas no era necesario, en el orden de cosas cósmico, que el cilindro cumpliera precisamente esa actividad y no otra, como botar pendiente abajo, o deslizarse, o estancarse, etc., es decir, sólo una vez que el cilindro rueda en el plano inclinado, se manifiesta su particular rodabilidad, que no le preexistía.

⁸⁵ Lo que hace a un objeto virtual es muy precisamente las siguientes tres partes: un objeto virtual incluye lo que es un objeto real en el presente, lo que es en un presente que ya ha sido, y, por último, lo que es un objeto real en el presente siempre que éste, por necesidad, para ser representado, tiene que incluir no sólo lo que es en el presente actual sino también lo que ha sido como presente pasado. Este elemento que no parece poder localizarse ni en un presente actual ni en un presente que ya ha sido, está, como dice Deleuze en referencia a Lacan y sus análisis sobre *La carta robada* de Poe, “donde está sólo a condición de que esté no donde debería estar. Está donde lo encontramos sólo a condición de que lo busquemos donde no está [...] Tiene la propiedad de estar y no estar donde está [...] ‘Lo que está escondido no es nunca más que lo que *falta en su lugar*, como lo expresa el boleto de búsqueda de un volumen perdido en la biblioteca’ [Hay libros que, a pesar de

La síntesis pasiva, en tanto se desenvuelve, “apunta más allá de sí misma hacia la contemplación de objetos parciales que permanecen no-totalizables”. “El objeto virtual es un objeto *parcial*.” (Deleuze, 1994, pp. 101, 100). Éstos, los objetos virtuales, son el suelo de la fundamentación empírica de los objetos reales, actuales, los cuales “proveen una meta para la actividad [lo que en la nota sobre los estoicos se llamaba asentimiento], y *un criterio con el cual evaluar la actividad*, en el contexto de una síntesis activa” (Deleuze, 1994, p. 99; énfasis añadido). La contemplación de objetos virtuales es entonces el suelo desde donde se puede crear un criterio de evaluación de los modos de existencia particulares y sus formas de asentir —siempre que para los estoicos todo asentimiento, o falta de, conlleva a una acción, incluso si ésta implica no tomar acción alguna. La forma en que el objeto virtual se engarza en el objeto real, le confiere a aquél un estatus conceptual que lo eleva a un nivel ético “grueso”,⁸⁶ lo cual implica que en la descripción de dicho concepto le va también la evaluación del sujeto al que se le aplica. Es decir, a la descripción de un objeto virtual le va emparejada la evaluación del sujeto que lo contempla y que con él asienta (o disienta). Estos objetos determinan a un sujeto a tomar una acción y a tomarla de cierta manera particular —lo que asegura la concatenación de un destino y una vida, más allá, o más acá, de la causalidad, la necesidad o cualquier otra relación de tipo determinista—, y responden a la necesidad, y a la forma, de evaluar a cualquier modo de existencia, lo cual es muy precisamente la exigencia requerida en este tercer capítulo que pretende en sus siguientes tres secciones elaborar concretamente el despliegue de objetos virtuales y sus efectos para la subjetividad.

3.1 Amor, una apuesta.

Y declaré que no podía jugar por cuenta de otro, no por mala voluntad, sino porque estaba seguro de perder (Dostoievsky, 2006, p. 29).

En *El mercader de Venecia* de Shakespeare (2010), Porcia, por la voluntad de su difunto padre, contraerá matrimonio con el pretendiente que escoja el correcto entre tres cofres hechos de distinto

estar en la biblioteca, permanecerán perdidos siempre que no estén en el lugar preciso donde deberían de estar] Esto es por lo que los objetos virtuales existen sólo como fragmentos de sí mismos: se les encuentra sólo como perdidos; existen sólo como recuperados” (Deleuze, 1994, p. 102).

⁸⁶ En la literatura analítica anglófona, se le acredita al filósofo de la moral, Bernard Williams, con la distinción entre conceptos éticos gruesos y delgados (*thick* y *thin*). Estos últimos conceptos, según comenta un investigador de la universidad de Michigan, son “naciones muy generales como ‘correcto’, ‘bueno’ y ‘virtuoso’ que son ideales puramente normativos abstraídos de cualquier contenido empírico.” Los conceptos gruesos, por el contrario, son de una naturaleza más específica como *amor*, *tendencioso* y *útil* (tres conceptos que se elaboran detenidamente en las siguientes secciones 3.1 y 3.2 en esta tesis). “Estos conceptos poseen, a la vez, una dimensión descriptiva y evaluativa que no pueden desenmarañarse” y que no pueden sustraerse de un contenido empírico específico (Thacher, 2006, p. 1665; para la referencia original y extendida, ver Williams, 1986).

material. El cofre de oro cargaba esta inscripción, “quien me escoja ganará lo que muchos hombres desean.”⁸⁷ El príncipe de Marruecos escoge este cofre. Bien conocida como lo es esta historia, sólo se dirá que la decisión del príncipe fue tomada basándose en lo que el sentido común llama belleza. Un objeto de belleza que espreciado y codiciado por todos aunque por nadie alcanzado. Es querido por todos porque se asume que cualquiera debería —en el sentido imperativo de la palabra— juzgarlo correctamente como bello, cualquiera debería pronunciarse de igual forma en su demanda de belleza. “Mira [dice el príncipe de Marruecos en su reflexión ante el cofre de oro] esa es mi señora; todo el mundo la desea; de las cuatro esquinas de la tierra vienen a besar a este altar, a esta santa, una mortal que respira”.⁸⁸ Lyotard, en un párrafo dedicado a la última crítica de Kant dice que la “presentación [en este caso podría ser la presentación de algo que es bello] supone una capacidad para encontrar el ejemplo o el caso que se adapta a una regla, y para encontrarlos sin una regla.” Luego añade, de forma que recuerda al mismo Deleuze⁸⁹ que “el sujeto presenta un objeto ante una regla, determinada o no, con miras a validar esta regla, o a descubrirla, o a evaluar el objeto.” Lo que Lyotard ve en un juicio de belleza como el que hace el príncipe de Marruecos es, en última instancia y debido al conflicto entre distintos “regímenes de frases”,⁹⁰ una búsqueda, si no ya “de su reconciliación, sí, al menos, de las reglas de su conflicto [conflicto entre regímenes], es decir, la unidad siempre amenazada del sujeto” (Lyotard, 1988, pp. 64, 65). En el juicio de belleza se descubre la escisión entre el sujeto y el objeto que es por nadie alcanzado, puesto que nadie podría acertar a aprehender el objeto de una demanda general que en sí ya proviene de una abstracción subjetiva: ¿qué es lo que todo mundo quiere?

Después se regresará con más detalle sobre esto, pero sí, “la Mujer no existe.”⁹¹ *Nadie reclama lo*

⁸⁷ “Who chooseth me shall gain what many men desire.” (Shakespeare, 2010, p. 32). Las traducciones de Shakespeare en el cuerpo del texto son más porque intentan capturar el sentido de las palabras más cercano al argumento corriente que en muchas ocasiones otras traducciones al español, mucho mejores que la propia, tienen que sacrificar para lograr conseguir también algo de la musicalidad del dramaturgo inglés.

⁸⁸ “Why, that’s the lady; all the world desires her; From the four corners of the earth they come, To kiss this shrine, this mortal-breathing saint” (Shakespeare, 2010, p. 33).

⁸⁹ ver “La idea de génesis en la estética de Kant”, en *Islas desiertas*, 2004, pp. 56-71.

⁹⁰ El diferendo [*Le Différend*] es el problema que surge al conectar diferentes tipos de discursos. La conexión es lo que constituye al pensamiento. Pero aquí está el problema: “una frase, incluso la más ordinaria, es constituida de acuerdo a un conjunto de reglas (su régimen). Hay varios regímenes de frases: la razón, el conocimiento, la descripción, el relato, la pregunta, la muestra, la ordenación, etc. Frases de regímenes heterogéneos no pueden ser traducidas de uno a otro. Pueden ser conectadas una con la otra de acuerdo a un fin fijado por un género discursivo [...] ¿No es el caso que la conexión (cualquiera que ésta sea) necesariamente dañe los regímenes de géneros cuyas frases posibles permanecen no actualizadas? [...] Dada 1) la imposibilidad de evitar conflictos (la imposibilidad de la indiferencia) y 2) la ausencia de un género discursivo universal para regularlos (o, si se prefiere, la inevitable parcialidad del juez): encontrar, si no lo que puede legitimar al juicio (la ‘conexión’), entonces al menos cómo salvar el honor del pensamiento” (Lyotard, 1988, p. xii).

⁹¹ “No hay tal cosa como la Mujer, Mujer con mayúscula indicando el universal. No hay tal cosa como la Mujer porque [...] ella no-es-entera.” Y sin embargo algo sabemos de esta Mujer: “Se le llama mujer (*on la dit-femme*) y se le difama (*difâme*).

que no existe, por lo tanto, nadie posee a Penélope. Lacan no se aleja mucho de Shakespeare en este punto. Para Lacan también el amor es inalcanzable. O más justamente, “lo que suple la relación sexual [¡que no existe!] es, muy precisamente, el amor.” (Lacan, 1999, p. 45). Pero como señala Jean Allouch, “esa suplencia [es además] presentada como fingimiento” (2011, p. 311). A lo que apunta el amor aquí es al sujeto, y Lacan entiende a éste como “lo que se desliza en una cadena de significantes, ya sea que conozca o no al significante del cual él es su efecto” (Lacan, 1999, p. 50).

Pero, volviendo sobre algo ya casi enunciado, para Lacan “no hay relación sexual” (Lacan, 1999, p. 5, n 19), sentencia enigmática del psicoanalista que, para empezar a darle sentido, se antoja conjuntarla con el inexistente consenso sobre el objeto de belleza —como se vio arriba con Lyotard. “El amor sólo puede actualizar lo que, en alguna suerte de fuga poética, y para hacerme entender, yo llamo coraje —coraje con respecto a este destino fatal” (Lacan, 1999, p. 144). Conclusión inevitable para Lacan: “el verdadero amor —el discurso analítico definitivamente no hizo este descubrimiento, siendo testigo las eternas modulaciones sobre temas de amor— el verdadero amor le da pauta al odio.” (Lacan, 1999, p. 146). Sí, conclusión, desde Lacan, nada sorprendente.

Así, poco importa si en el amor el otro es concretizado en una instancia o si ésta simboliza al otro —dejando de lado el callejón sin salida que implicaría creer que el amor obstaculiza la función simbólica entre un sujeto y el otro (Allouch, 2011, p. 329)—; ambas formas son un consuelo, un bálsamo, una huella de eso que desde un inicio ya no está. Una buena forma de ilustrar lo anterior es el caso de Lara Fiódorovna y el doctor Zhivago, quien, inundado de arrepentimiento por dejarse separar de ella, de su amada Lara, dice: “belleza mía inolvidable [...] Verteré todas mis lágrimas por ti en algo digno, que perdure. Escribiré tu recuerdo en una composición que sea toda ternura, tan triste que oprima el corazón”. Pero el doctor del escritor Pasternak se estaba volviendo loco, y “bebía y escribía cosas dedicadas a ella, pero la mujer de sus versos y apuntes, a medida que los revisaba y corregía, se alejaba cada vez más de su prototipo auténtico”; y en sus escritos hacía tachaduras

porque buscaba precisión y fuerza expresiva, pero también para obedecer a las sugerencias de una contención interna que no le permitía poner demasiado en evidencia sus sentimientos personales y los acontecimientos reales, para no herir ni ofender a los protagonistas directos. Así, todo lo que aún era sangre, lo que quemaba y no estaba frío, era suprimido de sus poesías y, en lugar de lo que era mórbido y sangrante, *surgía una apacible amplitud que elevaba el caso concreto al nivel de lo universal, conocido por todos.* No se había fijado ese objetivo, pero esa amplitud surgía de modo

Las cosas más famosas (*fameux*) que nos han llegado a través de la historia sobre la mujer son, hablando estrictamente, lo que uno podría decir que es infamante (*infamant*)” (Lacan, 1999, pp. 72-73, 85). Nótese el sutil uso que hace Lacan de palabras que fonéticamente contienen la palabra francesa para mujer, *femme*. La histórica mujer infamada: “¡Vaya honra la que tienen las mujeres, a media pulgada de distancia del ano!” (Lichtenberg, 2008, p. 284; J, 100).

natural, *como un consuelo* que le enviase aquella que se hallaba en camino, como un saludo lejano, como una aparición en sueños o como el contacto de su mano con su frente. Y él, en sus versos, amaba esta huella que los ennoblecía. (Pasternak, 2013, pp. 606, 607; énfasis añadido)

Más adelante en el libro del ruso, uno de los poemas de Zhivago delata la inconsistencia en los resultados que la simbolización alcanza en su escritura: por un lado perdió a Lara, claramente, y sin dejar de invocarla, por el otro lado, él tampoco se encuentra ya. “He muerto, pero tú estás viva / Y el viento quejumbroso llora [...] Y no lo hace por osadía / ni por una rabia inútil, / sino para atinar con la palabra justa, en la tristeza, que tu canción de cuna precisa” (Pasternak, 2013, p. 702). El triste desenlace de Zhivago sólo puede corroborar lo anterior, pues a grandes rasgos el declive final del doctor se hace ya presente desde el momento en que por última vez le dice adiós a su amante, a pesar de que este declive se da más de cien páginas antes del epílogo de la novela.

El príncipe de Marruecos parte de regreso a su reino: perdió a Porcia antes siquiera de haberla tenido. Zhivago, por su parte, pierde a Lara dos veces, una en el invierno y a manos de la persona por ambos más odiada, y una segunda vez en su poesía después de verla por última vez. Para el príncipe africano lo que se extravía es la forma universal en tanto que para el ruso es la simbolización y su poesía —no menos universal— las que alejan a Lara para atraer en cambio una forma vacía, consoladora quizás, pero por todos conocida y en nada semejante al caso concreto: Lara. En ambos personajes hay una pérdida, una falta. Ahora hace falta ver cómo es constituida esta falta.

No sería del todo adecuado decir que Lacan esté suscrito a la concepción del amor platónica. En muchos sentidos se podría decir que de hecho Lacan *está detrás* de Platón, al menos en un argumento de razón suficiente; y es que, en Platón, no hay razón o explicación para esa falta constitutiva en el hombre y la mujer. Se desea, simplificando burdamente, porque lo que se desea hace falta, ya sea entendido hacer falta como *mancar* o mutilar —el mito de Aristófanes en el *Banquete* (1986)— o como algo que no se tiene y se aspira a poseer —la belleza en la intervención de la extranjera Diotima, también en el *Banquete*. Lacan en cambio, se podría decir, *proporciona*⁹² una explicación para esa falta. Si lo que se desea es al otro, más concretamente lo que se desea es el goce del otro —ya sea leído esto como genitivo subjetivo, lo que el otro goza, o en genitivo objetivo, como diciendo: yo gozo al otro.⁹³

⁹² En la fórmula lacaniana presentada arriba, “no hay relación sexual” (*il n’y a pas de rapport sexuel*), hay que hacer notar que *rapport* además de relación, significa también proporción, entre otros tantos posibles significados (Lacan, 1999, p. 7, nota 26).

⁹³ “No hay tal cosa como una relación sexual porque el goce del Otro tomado como cuerpo es siempre inadecuado — perverso, por un lado, en tanto que el Otro es reducido a objeto *a*, y loco y enigmático, por el otro lado [...] ¿No es en base a la confrontación con este impasse, con esta imposibilidad por la cual un real es definido, que se pone a prueba el amor?”

En el último caso, quizás en apariencia obvio pero en Lacan más “loco y enigmático”, se está hablando de Yuri Zhivago que ha perdido a Lara y que se consuela con (tratar de) pensarla en forma pura mas ya no en cuerpo. O en el primer caso, el caso genitivo subjetivo, mucho más intrincado, de lo que se trata es una vez más de la escena del príncipe de Marruecos que desea lo que el otro desea.

El amor es imposible si de lo que se parte es del deseo del otro, o simplemente del otro. El otro no puede dejar de ser el objeto de mi atención o cuidado —incluso de lo que uno se cuida con suma cautela— y si a pesar de todo, se insiste en que el amor es una relación objetual, se debería de preguntar, con toda la ironía, ¿qué rey en conciencia cedería a su princesita a un conquistador tan fraudulento, tan sediento de honores y reconocimiento como lo está el príncipe de Marruecos?: “Las mujeres bonitas son contadas hoy en día entre los talentos de sus maridos” (Lichtenberg, 2008, p. 82; H, 82). Dicho en términos más serios, ¿qué satisfacción podría efectivamente encontrar un personaje tan inteligente e ingenioso como Porcia en manos de un pretendiente incapaz siquiera de expresar su propio deseo?

Las investigaciones de Lacan fundamentan la distinción de la represión neurótica [el cofre de oro en Shakespeare], que opera sobre el ‘significado’, y el rechazo (forclusion) psicótico, que se ejerce en el propio orden simbólico, en el nivel original del ‘significante’, una especie de agujero en la estructura, lugar vacío que hace que lo rechazado en lo simbólico reaparezca en lo real bajo una forma alucinatoria [el cofre de plata, como se verá más adelante]. El esquizofrénico⁹⁴ aparece entonces como aquel que ya no puede reconocer o plantear su propio deseo. (Deleuze, 2007, p. 46)

Sumariamente se puede decir que el amor aquí es productivo, pero no productivo en el sentido deleuziano que dice producción de realidad, antes bien es, curiosamente, productivo de falta: demostración de la premisa platónica.

Las cosas no marchan mucho mejor si uno se posiciona, considerando algunos matices importantes, en el clásico polo opuesto al otro: el yo. Retomando la obra de Shakespeare, el segundo pretendiente que llega a Belmont a reclamar a Porcia es el príncipe de Aragón. Éste escoge el cofre de plata con la siguiente inscripción: “Quien me escoja obtendrá tanto como se merezca”.⁹⁵ El príncipe de Aragón razonó y pasó de largo del cofre de oro, pues dice, “lo que muchos hombres desean. Esos tantos podrían significar a la estúpida multitud, que escogen por apariencia, sin saber no mucho más que lo

(Lacan, 1999, p. 144).

⁹⁴ Esquizofrénico significa aquí el catatónico, adaptado al asilo, en *breakdown*, que debe de ser absolutamente diferenciado del esquizofrénico en Deleuze, que está en el “límite de nuestra sociedad”, en un constante proceso de *breakthrough* y que es la figura más próxima a lo que abajo se tratará en referencia al cofre de plomo en Shakespeare.

⁹⁵ “who chooseth me shall have as much as he deserves” (Shakespeare, 2010, p. 38).

que el ojo enamorado enseña”.⁹⁶ El sentido común es engañoso, traicionero o, en las palabras del príncipe ibérico, estúpido. Él en cambio escoge el cofre de plata porque nadie debería demandar algo a lo cual su propio mérito no lo eleve y justifique en su petición. ¿Pero de qué mérito, de qué dignidad se está hablando? Siguiendo a Foucault en sus estudios más tardíos sobre la sexualidad, se podría aseverar que aquí se está hablando de la historia filosófica más larga: conócete a ti mismo. Para Foucault la relación amorosa entre los griegos —y entre los romanos del imperio con más rigor después, y aún más tarde entre los cristianos con implacable severidad— era parte de varias técnicas a través de las cuales se ejercitaban y fortalecían en su complejidad interior, en su subjetividad. Así por ejemplo, el amor entre un maestro y su pupilo en la época helénica tenía como propósito ideal el de enseñar el arte del autogobierno. El cuidado de sí mismo que tanto amante como amado, maestro o pupilo, ejercían sobre sí era un esfuerzo por ser dignos y merecer el acceso al conocimiento verdadero que desde Sócrates inicia justo en esa inquietud de sí mismo que es “el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de la racionalidad moral” (Foucault, 2002, p. 26).

Del amado se pedía que supiera escoger a su maestro, a su amante, para que llegado el momento apropiado, se separara de él siendo ya un hombre adulto pero sin haber sido afectado irremediamente por los cariños prodigados por el amante; y del amante, del maestro, se le pedía auto control y serenidad para poder soportar la presencia y belleza de su amado pero sin ver sus acciones contaminadas por un placer (*aphrodisia*) desbocado o irrefrenable. Ambos, amante y amado, tenían que ser dignos uno del otro, y a una misma vez, cada uno era digno de lo que se merecía y no más. La demanda era, entonces, como ya se dijo arriba: ¡conócete a ti mismo! —el caso Alcibíades, también en el *Banquete*, podría ser considerado como la más notable caracterización de este momento.

Pero ciertamente el príncipe de Aragón tampoco volvió de Belmont con la princesa. No fue digno de ella y el español regresa a casa con dos cabezas de idiota —no ya sólo con la que arrogantemente llegó a palacio: “‘Quien me escoja obtendrá tanto como se merezca’. ¿No merecía más que la cabeza de un idiota? ¿Es este mi premio? ¿No valen más mis dotes? [...] Incluso más idiota pareceré cuanto más tiempo aquí permanezca: Con la cabeza de un idiota llegué a cortejar, pero me retiro con dos. Mía dulce, adiós.”⁹⁷

⁹⁶ “‘what many men desire! That ‘many’ may be meant by the fool multitude, that choose by show, not learning more than the fond eye doth teach” (Shakespeare, 2010, p. 37).

⁹⁷ “‘Who chooseth me shall have as much as he deserves.’ Did I deserve no more than a fool’s head? Is that my prize? are

Shakespeare no desperdicia la oportunidad para retratar al hombre de Aragón como alguien engreído y soberbio. Aunque la prueba era escoger lo que uno creería merecer, el inglés deja en claro que en cuestiones de amor, el ego es mala guía y peor juez. Lo que uno pueda ver en sí mismo y de lo que uno crea ser digno, muy probablemente tendrá poca relación con lo que alguien más en uno pueda encontrar. Aunque si de algo sirve, “al que está enamorado de sí mismo, su amor le ofrece al menos la ventaja de que no llegará a tener muchos rivales” (Lichtenberg, 2008, p. 268; H, 31). ¡Cuánta falsa modestia la del príncipe! La reacción de Porcia al ver que el aragonés falló en la prueba es suficiente testimonio para comprobar lo anterior. “¡Oh estos idiotas al deliberar! Cuando finalmente han de elegir tienen la sabiduría para por su buen sentido fracasar.”⁹⁸

En comparación con el cofre de oro —recuérdese que representaba *el sentido común*, el ideal de la belleza supuestamente asumible como tal por *todo el mundo*— el cofre de plata representa *el buen sentido*⁹⁹ en la decisión. En el primero se asume la universalidad de lo que todos los *hombres* deberían de desear, en tanto que en el segundo se asume la capacidad subjetiva de juzgar correctamente el valor de uno mismo y esa facultad tan sutil, y muchas veces erróneamente llamada trascendental, es la causa, según el pretendiente español, de ser digno de Porcia. Pero evidentemente, siendo esta facultad no mucho más que un hábito arraigado en una especie de memoria selectiva, *el ser digno* no es otra cosa que una adivinanza, o en el mejor de los casos “un cuento contado por un idiota lleno de ruido y furia pero significando nada.”

Aún se tiene que discutir el tercer y último cofre en la obra de Shakespeare. Como se recordará, en

my deserts no better? [...] Still more fool I shall appear by the time I linger here: With one fool's head I came to woo, but I go away with two. Sweet, Adieu.” (Shakespeare, 2010, p. 39).

⁹⁸ “Oh these deliberate fools! When they do choose, they have the wisdom by their wit to lose” (Shakespeare, 2010, p. 39).

⁹⁹ “A estas alturas, sin embargo, se tiene que hacer referencia a la diferencia precisa entre estas dos instancias complementarias, *sentido común* y *buen sentido*. Pues en tanto que el sentido común es la norma de la identidad desde el punto de vista del yo puro y la forma del objeto no especificado que le corresponde, el buen sentido es la norma de distribución desde el punto de vista del yo empírico y los objetos calificados como esta o aquella especie de cosa (por lo cual es considerada como universalmente distribuida): el buen sentido determina la contribución de las facultades en cada caso, en tanto que el sentido común aporta la forma de lo mismo [...] Juntos constituyen las dos mitades de la *doxa*” (Deleuze, 1994, pp. 133-134). De forma sumaria, el sentido común es el reconocimiento no fundamentado en la filosofía que asume que un sujeto tiende naturalmente a un pensamiento recto y correcto que se da a través de la síntesis de las labores que lleva a cabo cada facultad. El buen sentido es, de igual manera, el reconocimiento no fundamentado que asume que cada facultad se aplica a objetos particulares, y aunque cada facultad lleva a cabo una distinta labor, por lo tanto aportando distintos contenidos, el sujeto reconoce que todas las facultades están tratando con el mismo objeto. Véase qué distinto es este modelo del reconocimiento comparado con una perspectiva proustiana: el narrador prueba una magdalena, recuerda Combray, narra y relata la historia del amor de Swann por Odette, y durante todo este proceso, el narrador está pensando su obra, o al menos preparándose para escribirla. Para Proust, y de esto se adueña Deleuze ya desde la publicación de su libro, *Proust y los signos*, las facultades son empujadas violentamente hasta su límite, cada una señalando hacia otra facultad, y esta violencia es lo que se llama pensamiento así como a su objeto se le llama idea.

El mercader de Venecia, Bassanio llega a palacio después de haber sido presentado al inicio de la obra como un pretendiente más de Porcia. Las circunstancias bajo las cuales es capaz de llegar a reclamar a la princesa —su amistad con Antonio— se dejarán de lado por ahora para concentrarnos sólo en el momento de la selección del cofre de plomo, y las consecuencias de esta última elección para Porcia y Bassanio. El cofre de plomo, que Bassanio escogería, llevaba la siguiente inscripción: “Quien me escoja debe dar y arriesgar todo lo que tiene.”¹⁰⁰ Bassanio, en su elección, terminaría arriesgándolo todo, dos veces. La primera vez, y la más obvia —como reflexiona Bassanio— se presenta al mostrar su inclinación por este cofre de plomo “que amenazas antes que prometer nada, tu palidez me conmueve más que la elocuencia; y así escojo; ¡sea la consecuencia alegría!”¹⁰¹ La segunda vez —que es mucho más relevante— cuando, una vez sabido que su elección le confería el privilegio de hacer a Porcia suya, lo arriesga todo una vez más al poner en cuestión su buena fortuna y exclamar: “tres veces bella dama, frente a usted me detengo dudoso sin saber si lo que veo es verdad, hasta que por ti sea confirmado, firmado, ratificado.”¹⁰²

Este segundo momento en la elección de Bassanio le deja la última palabra a la princesa: así como él la escoge a ella, sorprendido de su suerte, a su vez ella, si así lo desea, lo escogería a él. En esta petición Bassanio le da la oportunidad a Porcia de que sea ella la que en última instancia decida si los dos deberían de conjuntar sus destinos o no. En este último gesto de Bassanio se resume la verdadera apuesta que era escoger el cofre de plomo: realmente, escoger el cofre de plomo implicaba dar y arriesgarlo todo. Porcia, gracias a la apuesta de Bassanio, deja de ser el objeto de deseo —lo que era siempre que alguien escogiera el cofre de oro— pero también deja de ser la excusa para una subjetivación de algún ego amante y narcisista —siempre que alguien escogiera el cofre de plata— y así se involucra Porcia en la apuesta de Bassanio, haciendo ella a ésta —la apuesta— plenamente suya. Recuérdese que al inicio de la obra, Porcia se lamenta amargamente por el diseño de su padre: “¡Ay de mí, la palabra ‘escoger’! No puedo ni escoger al que yo querría, ni rechazar al que no; tal es la voluntad de una hija en vida dominada por la voluntad de un padre difunto. ¿No es difícil, Nerissa, que no pueda escoger a uno ni rechazar ninguno?”¹⁰³ La apuesta de Bassanio disuelve la condena que la lotería del

¹⁰⁰ “Who chooseth me must give and hazard all he hath” (Shakespeare, 2010, p. 32).

¹⁰¹ “which rather threatenest than dost promise aught, thy paleness moves me more than eloquence; and here choose I; joy be the consequence!” (Shakespeare, 2010, p. 48).

¹⁰² “So, thrice-fair lady, stand I even so; as doubtful whether what I see be true, until confirmed, signed, ratified by you” (Shakespeare, 2010, p. 49).

¹⁰³ “O me, the word ‘choose’! I may neither choose whom I would, nor refuse whom I dislike; so is the will of a living daughter curbed by the will of a dead father. Is it not hard, Nerissa, that I cannot chose one, nor refuse none” (Shakespeare, 2010, p. 7).

difunto padre de Porcia sobre ella había hecho recaer. Aunque no se tiene que ir tan lejos como decir que Bassanio libera a Porcia —no sería eso mostrar mucho más que un retorno torpe a alguna imagen retrógrada del amor cortés. La sorpresa de Bassanio al verse en la posición de reclamar a la princesa es en realidad auténtica, su fortuna es increíble para él y al pedirle ratificación a ella, éste no sabe cuál será la respuesta de ella. “Saber lo que tu pareja hará no es una prueba de amor”, dice Lacan en el último enunciado de su enigmático, polisémico, y aquí muy citado seminario XX (Lacan, 1999, p. 146). En fin, lo que se tendría que decir es que Porcia y Bassanio se tienden la mano en un proyecto pleno de incertidumbre y sin anuncio alguno de resultado positivo, aunque al menos aquél, el proyecto, goza del diseño de ambos, es escogido por los dos.

En esta apuesta, pues, no hay ni objeto amado,¹⁰⁴ ni hay un sujeto amante. En palabras de Deleuze: “no hay sujeto del deseo, como tampoco objeto. Los flujos son la única objetividad del deseo en cuanto tal. Nunca hay suficiente deseo. El deseo es el sistema de signos asignificantes a partir de los cuales se producen flujos de inconsciente en un campo social histórico” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 89). Lo que hay es una relación difícil e incierta, una apuesta que pone en relación a dos, o incluso a más términos (véase la relación en la que entran Antonio y Bassanio con Shylock¹⁰⁵ —un verdadero campo social histórico: Inglaterra, el judío y el cristianismo, etc.—, y después ambos personajes y Porcia y su dama de acompañamiento con la ley).

Deleuze y Guattari tienen algo que decir acerca de la apuesta, y personifican esta idea en dos figuras, una Pascal y la otra Kierkegaard. En el primero, como bien se sabrá, la apuesta es por la de uno mismo

¹⁰⁴ A pesar de lo que cualquier dialéctica pueda decir al contrario, sus discursos sobre la objetivación en el amor parecen ya irreversiblemente superados después de décadas de investigaciones feministas, entre otros discursos, que ponen absolutamente en tela de juicio la antes obvia relación entre amantes. “Tú eres —parafraseando al experto en Fichte, Roberto Fragomeno, en una conversación ficticia con su esposa— mi objeto de deseo, lo siento mucho, pero así son las cosas, y punto. Y a final de cuentas, qué más querría yo, por mi parte, que ser tu objeto de deseo”. Lo dicho por el maestro Fragomeno, que fue parte de un seminario muy profundo e ilustrador impartido en la Universidad de Guanajuato en el año 2014, ciertamente fue enunciado en tono casual, anecdótico, y no pretendía ser parte del cuerpo de enseñanzas sobre Fichte que impartió en el seminario. Sin embargo se transparenta en ese comentario casual lo que Deleuze llama “presuposiciones subjetivas”, además del sentido común y el buen sentido que se asumen, dentro de una “imagen del pensamiento” como lo es la dialéctica (ver Deleuze, 1994, cap. III).

¹⁰⁵ Pareciera efectivamente que en esta obra de teatro la apuesta y el riesgo son elementos centrales de su construcción. Antonio repite, de diferente manera, la misma apuesta que Bassanio escenifica con Porcia cuando el primero concede inmediatamente pedir un crédito a Shylock para conseguir el dinero que Bassanio requiere para reclamar a Porcia, y garantiza el crédito con sus barcos dispersos todos por distintos mares del mundo. Como se recordará, todas y cada una de sus naves fueron perdidas en alta mar, lo que le permite a Shylock reclamar justicia para extraer la libra de carne (el corazón) de Antonio, a quien el judío odia. La inminencia de la muerte de Antonio empuja a Bassanio, una vez más, a arriesgar su buena fortuna con tal de salvar a su amigo, al grado de aceptar deshacerse del anillo que su amada Porcia le entregara, como símbolo de su unión, con la condición de nunca perderlo. La inscripción en el cofre de plomo parece más una profecía que un requisito.

en un universo en el que existe Dios contra uno en el que no. En el danés, la apuesta no es tan diferente: hay fe o no la hay. En los dos casos lo que se está poniendo en juego no es, ni mínimamente, la existencia de Dios, sino la de alguien que cree en Dios o no.

Pascal apuesta por la existencia trascendente de Dios, pero el envite de la apuesta, aquello por lo que se apuesta, es la existencia inmanente de aquel que cree que Dios existe. Sólo esta existencia es capaz de cubrir el plano de inmanencia, de adquirir el movimiento infinito, de producir y de reproducir intensidades, mientras que cae en lo negativo la existencia de aquel que cree que Dios no existe [...] El ‘caballero de la fe’ de Kierkegaard, el que salta, o el apostador de Pascal, el que echa los dados [...] ya no se preocupan de la existencia trascendente de Dios, sino sólo de las posibilidades inmanentes infinitas que aporta la existencia del que cree que Dios existe. (Deleuze & Guattari, 2011, pp. 75, 76)

Los modos de existencia que una u otra apuesta demandan son decisivos. Después de todo, vivir en un mundo sin Dios o incluso vivir en uno en el que, como ahora, tampoco el hombre existe, implica formas de vida muy distintas a las que se encontrarían en un mundo en el que la apuesta es por Dios, o el hombre, o, como aquí se viene diciendo muy veladamente y como lo ponen Deleuze y Guattari, por el mundo: “En el plano nuevo podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos [...] Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 76). Pero una pregunta persiste, y a la vez un camino se dibuja frente a nosotros: “¿Cómo devenir lo que aún no pensamos, para pensar lo que aún no devenimos? Creer una vez más en la vida es creer una vez más en los poderes transformativos de la vida. ¿Y qué es la vida si no esta capacidad de resistencia en una voluntad de poder que admite el cambio y el devenir como fuerzas, o la fuerza del tiempo como cambio?” (Rodowick, 1999, p. 44).

Lo que aquí interesa no es solamente la forma de vida que implica Dios, o el mundo o cualquier otra cosa, sino más llamativamente, la apuesta en sí. Eso es lo que Bassanio y Porcia ponen magistralmente en escena. Evidentemente el cofre de plomo es una apuesta. Es un modo de existencia que no está determinado ni lo estará. Lo anterior adquiere la articulación de una fórmula: el porvenir pasado y el pasado por venir.¹⁰⁶ Si cada una de las partes de esta fórmula se analiza en el contexto que se desarrolla ahora, importantes conclusiones se podrían extraer. Primero, el porvenir pasado (fórmula que no se

¹⁰⁶ La formulación es de Maurice Blanchot (1994) originalmente, el desarrollo que sigue no lo es, aunque procura guardar la intención del enigmático francés.

aplica tan sólo a Shakespeare, siendo ella, de inicio, bastante obvia). En la obra de teatro del inglés se encuentra a Porcia ya enamorada de Bassanio, y para esto no se dan explicaciones, simplemente es el caso. Lo único que se sabe es que hay algo en juego, desde los barcos todos de Antonio con los cuales Bassanio puede participar en la apuesta, pasando por el reino de Porcia y hasta la felicidad de ésta. En algunos cuentos de hadas —como en esta obra de Shakespeare, que eso es de principio a fin— los personajes son presentados como poseedores de cualidades muy bien determinadas que serán decisivas en el desenlace de la historia. Aunque ciertamente lo que en un principio se nos muestra de estos personajes no deja de despertar cierta sorpresa y fascinación: eso con lo que se llega a la apuesta no se había conjuntado aún en una partida, ahí estaba, sí, pero uno, no menos que los mismos personajes, se asombra al ver que elementos heterogéneos e inconexos entran en relación a favor de lo más incierto aún, el resultado de la partida o de la apuesta.

Lo que lleva directamente a la segunda parte de la fórmula —un pasado por venir, una mano, una tirada de dados que se “prepara / se agita y mezcla / en el puño que lo aprisionaba / como quien agita el puño / a un destino y los vientos”.¹⁰⁷ Este es el resultado y depende, obviamente, de la mano o las condiciones iniciales con las que uno comienza la partida pero no, esto tiene que ser enfatizado, con lo que uno es —Bassanio ya antes ha despilfarrado fortunas, y eso no arredra ni a Antonio, quien lo apoya, ni a él mismo—, antes bien con lo que uno siempre deja-de-ser, con lo que ha de venir. En el resultado de la apuesta uno deja-de-ser una entidad identificable para devenir diferente, devenir otro. Deleuze y Guattari en el ejemplo IX de *¿Qué es la filosofía?*¹⁰⁸ extraen de Foucault una distinción entre lo presente y lo actual. Para Foucault, dicen, el presente “es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser.” A la vez, el presente se ve acosado por la intempestividad de lo actual que “no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro” (2011, p. 114).

¹⁰⁷ La tentación de citar a Mallarmé no es quizás razón suficiente para masacrar espacialmente y fragmentar su poesía, pero la imagen arriba —y el poema completo en realidad— es de una fuerza tan persuasiva y tan pertinente para el argumento presente que se asumió el riesgo. Henry Weinfield, traductor y comentarista de la renombrada “edición de California” de los *Collected Poems* de Mallarmé, elabora la imagen utilizada arriba, que proviene, por cierto, de *Un golpe de dados*: “hay un curioso doblez en la imagen que se presenta del capitán [el que empuña los dados]. A un mismo tiempo está agitando los dados y blandiendo su puño —o en otras palabras, está escogiendo (o siguiendo) un destino, por un lado, y maldiciendo a la suerte, por el otro” (1994, p. 269). La traducción de Mallarmé al español se basa en la versión original en francés apoyada por la cuidada traducción al inglés de Weinfield.

¹⁰⁸ Este ejemplo se puede usar para clarificar cómo la creación de un concepto en Deleuze depende del plano sobre el que actúa y no meramente de su consistencia interna. Tal es el caso entre los ecos que resuenan entre lo inactual nietzscheano y lo actual foucaultiano —como igualmente aquí se podría sumar la virtualidad, no la actualidad, nótese, deleuziana. Aunque parezcan términos incompatibles, la forma en que cada filósofo pone a funcionar sus conceptos crea ecos que, más allá de su mera designación, resuenan en lo que al final es un mismo problema filosófico —la inmanencia— que distintos pensadores abordan, pero siempre desde perspectivas y sentidos diferentes.

Así, con esta anotación de Foucault, es necesario hacer un pequeño paréntesis para evitar un malentendido. Arriba se dijo que el amor es imposible siempre que el otro sea el polo determinante en la relación. Pero eso fue dicho con respecto al *Seminario XX* de Lacan, no con respecto al otro que de hecho Deleuze trabaja, como se ha ya venido mostrando en esta tesis, en distintos momentos y con consecuencias muy diferentes a las de Lacan (de ese seminario, nótese). Para Deleuze, la figura del otro (en singular, para facilidad de expresión, pero sin dejar de lado la multiplicidad que implica dicha figura) no es efectivamente el otro de la intersubjetividad, tampoco es el no-yo, de ninguna forma en la que se le pudiera presentar. Apropiándose de la obra tardía de Foucault, Deleuze “no piensa que el doble sea una proyección del interior sino, al contrario, un pliegue del exterior [...] El adentro es un resultado del afuera, una subjetivación” (Deleuze, 2007, p. 233). El doble es el pliegue del afuera en el adentro, “no un redoble del Uno sino del Otro” (Rodowick, 1999, p. 45). En cualquier lectura deleuziana no hay un otro afuera que se pueda llegar a conocer o con el que se pueda interactuar —un cofre de oro— ni tampoco hay un yo, un sujeto dado —el cofre de plata. Lo que hay es una apuesta en la que ni uno ni otro se definen sin haber antes apostado lo que hace al doble(z) el otro de uno.¹⁰⁹ Los elementos que satisfacen la última frase —rebuscada de hecho, mas no inexacta— no son nunca condenas de solipsismo. Esto se tiene que subrayar, y una vez más la siguiente distinción será sutil, como usualmente es el caso con el uso de la terminología deleuziana. Si uno no es un yo que se proyecta en el afuera —sobre el otro— como tampoco es un afuera o un otro que el sujeto aprehende, Deleuze dirá entonces que uno encuentra al otro ya en sí mismo: “en el redoblamiento el otro nunca es un doble. Soy yo el que me vivo como el doble del otro. Yo no estoy en el afuera, encuentro al otro en mí” (Deleuze, 1987, p. 129; traducción ligeramente modificada).

Quizás mirando hacia otro pensador, y hacia otra perspectiva muy diferente, podría clarificarse aún más el argumento anterior. Cuando Judith Butler, en un ensayo ya citado antes, mira hacia Lévinas para elaborar su propia comprensión de la ética, presenta lo que podría ser llamado una historia del yo.

¹⁰⁹ En una nota cómica pero perspicaz, en una serie de televisión de HBO, *The flight of the conchords*, se da el siguiente diálogo entre dos amigos:

—She might be *the one*.

—Sally? What makes you think that?

—You just know, when it happens to you, you ‘ll just know.

—You said Michelle was the one.

—Yeah, she is the one.

—You said Claire was the one.

—Yeah, *she ‘s another one*.

—So you ‘ve had more than *one one*.

—Some people are lucky. I ‘ve had a few ones.”

Butler, en “Dar cuenta de sí” (2001; “Giving an account of oneself”) explica que este tipo de narración, en la que uno da cuenta de sí, es suscitada por el llamado, o quizás por el grito y el aullido de dolor del otro, por lo que inevitablemente dicha narración fracasará en transmitir cualquier sentido de consistencia o congruencia en lo que concierne al que es así interpelado, es decir, al sujeto. Habiendo mostrado que este fracaso es constitutivo del yo o del sí mismo, Butler entonces sostiene que, en lo que se refiere a cualquier tipo de narración, su fracaso muestra, también, un gran potencial: el deseo de conocer al otro. Retomando una postura de Spinoza y Lacan —y no es difícil encontrar esto también en Deleuze¹¹⁰— Butler muestra que el deseo, si tal nombre recibirá, debe permanecer distinto de cualquier tipo de reconocimiento o identidad —sin desdeñarlos, pero siempre distanciado de ellos— y más aún, de cualquier forma de satisfacción, pues es ésta, propiamente, la que aniquila al deseo. “Lacan, infamemente, advirtió: ‘no cedas a tu deseo’. Esta es una declaración complicada, ya que no dice si tu deseo debe o no ser satisfecho. Dice tan solo que el deseo no debe ser detenido. Ciertamente, algunas veces es la satisfacción el mismo medio a través del cual uno cede ante el deseo, pero también puede ser el medio a través del cual uno se vuelve en contra de él, organizando su muerte” (Butler, 2001, pp. 27-28).

Butler resume, en unas cuantas y directas líneas, algo sobre lo que muchos, incluyendo a Deleuze y Foucault, trabajaron dedicada e incisivamente por tanto tiempo —y lo hace desde la mismísima perspectiva de Lévinas:

Lévinas habla de una pasividad anterior a la pasividad, y con eso él pretende indicar la diferencia entre la pasividad a la que se somete y con la que se relaciona un sujeto a través de un acto de reflexividad, y una pasividad que es anterior al sujeto, la condición de su propia subjetivación, su impresionabilidad primaria. Podríamos relacionar esto con la observación de Freud que dice que el infante estará predispuesto a amar a lo que sea y a todo lo que surja como ‘objeto’ (en lugar de no amar en lo absoluto). Y esto es un escándalo ya que nos muestra que el amor desde un principio está desprovisto de juicio, y que, en cierto grado, *permanece sin juicio, o al menos, sin buen juicio*, por el resto de su trayectoria. Lo que estoy tratando de describir es la condición del sujeto, pero ésta no es mía: No la poseo. Ella es anterior a lo que constituye la esfera de lo que podría ser poseído o reclamado por mí. En virtud de su estatuto como condición continua de la subjetivación,

¹¹⁰ “Los flujos son la única objetividad del deseo” (citado arriba). También, yendo tan lejos como a la exposición que hace Deleuze de Sacher-Masoch (1989b, publicado originalmente en 1967), se puede ahí encontrar que el contrato —aspecto central e inadvertido anteriormente en el masoquismo— funciona como intermediario de la intensidad en lo que después, junto a Guattari, recibirá un tratamiento programático en el capítulo de las *Mil mesetas*, “Noviembre 28, 1947: ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”: el contrato sería una manera de intensificar el cuerpo, a través del deseo, hasta un punto larvario —intensidad igual a cero— en el que toda excitación y toda modificación son soportables, incorporadas y aprovechadas por el cuerpo mucho *Más allá del principio de placer* —es decir, más allá de la muerte, o el “instinto” de la materia inanimada hacia la relajación que en ella se halla, siguiendo a Freud en su famoso ensayo (1922, especialmente el capítulo V, pp. 41-53). Para Deleuze, como para Butler, la noción freudiana de placer como relajación va en contra de la lógica del deseo.

persistentemente deshace el reclamo de “lo mío,” se burla de él, algunas veces gentilmente, otras violentamente. (Butler, 2001, p 36; énfasis añadido)

La trayectoria del amor a través de la historia es infame, tanto como la es la de la Mujer. El punto central en esta sección, enfatizado desde el inicio, era tratar de elaborar una comprensión del amor que no hubiera ya sucumbido a la imagen del pensamiento basada en el sentido común y el buen sentido, o, lo que entiendo que Butler dice arriba, *buen juicio*, o cualquier tipo de juicio, si se quiere.

Para concluir este cuento de hadas, de forma un tanto más sistemática, y volviendo a Deleuze y Guattari, se puede convertir una curiosa declaración de ellos en pregunta: ¿“podría ser que el sonido de moléculas de música pop¹¹¹ estén justo en este momento implantando aquí y allá un pueblo de un nuevo tipo [...]”? (Deleuze & Guattari, 1987, p. 346). Esta declaración está formulada en el contexto de la meseta titulada “1837: sobre el refrán” que un comentarista resume lúcidamente:

un territorio, en el sentido biológico del término, se crea a través de un proceso general de desterritorialización, en el que componentes del milieu (entorno) son desconectados y provistos de una mayor autonomía; y reterritorialización, a través del cual esos componentes adquieren nuevas funciones dentro del territorio recién creado [...] El refrán, que puede servir como punto de organización del milieu, puede delimitar el espacio dimensional del territorio, y puede abrir una línea de fuga desde un territorio hacia el cosmos. (Bogue, 1999, p. 95)

El refrán es como el estribillo en una canción pop que en sus *variaciones* —cada línea coral se refiere a la anterior pero apunta también a construir la escena para la siguiente (el porvenir pasado)— del *tema*¹¹² original, el cual es la reiteración de la misma línea que inaugura un nuevo significado cada vez que es repetida (un pasado por venir), produce en tres momentos sincrónicos un territorio, una línea de fuga y una visión cósmica, es decir, una visión desarraigada de toda forma caótica. La siguiente es una figura que se puede extraer de lo anterior: en la última canción que hasta ahora ha lanzado la banda inglesa *Pulp*,¹¹³ en el 2012, hay un refrán o estribillo que se repite tres veces, “after you,” que se

¹¹¹ La alusión a lo pop, extraña como lo es, no es inusual en Deleuze. Algunas referencias a la filosofía pop pueden ser rastreadas hasta la primera publicación no repudiada de Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, y se encuentran también en todos sus trabajos junto a Guattari. El llamado a hacer filosofía pop pretende ser una exhortación a hacer un tipo de filosofía más ligada y encaminada a la práctica, en lugar de la teoría.

¹¹² “Los casos más sencillos son el *aire* melódico, el cual es un refrán monofónico; el *motivo*, que es ya polifónico, un elemento de la melodía, que se vuelve parte del desarrollo de otro contrapunto creativo; y el *tema*, como el objeto de modificaciones armónicas a través de líneas melódicas [;] el aire es vibración, el motivo es una vuelta de tuerca, un emparejamiento, en tanto que el tema no se cierra sin también dejarse de tensar, partiéndose y abriéndose. De hecho, el fenómeno musical más importante que aparece cuando los componentes sonoros de la sensación se vuelven más complejos es que su clausura o cierre [...] es acompañado por una posibilidad de abrirse a un siempre más ilimitado campo de composición” (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 189-190).

¹¹³ Estoy muy consciente de que la figura que está a punto de desarrollarse, extraída de la banda Pulp, es eso, materia *pulp*, como se le llama en inglés al pop casi kitsch. Es música pop que no podría compararse seriamente con las referencias

entiende, y se traduce, de tres distintas maneras dentro de la canción. La primera vez que aparece el “after you” se refiere al primer momento en que el narrador ve a una mujer cuya belleza hace que aquél haga lo que pueda para sobrellevar la noche sin la presencia de ella que se ha retirado ya de la fiesta: “Oh, the things we get up to, to get through the night after you” [Ay, las cosas en las que nos metemos, para sobrellevar la noche, después de ti]. Aquí “after you” significa: después de ti, en el sentido que la ausencia le confiere a la frase. La segunda vez que aparece el refrán se refiere ahora al mismo hombre pero habiendo ya hecho contacto con ella, aunque aún sin haber consumado nada, y él la busca a través de la noche, los tragos y la fiesta: “To chase through the night time, to chase through the night after you” [ahuyentando la noche, persiguiendo la noche en pos de ti]. Aquí “after you” significa: tras de ti, en pos de ti. En la tercera y última vez que aparece hay una referencia no muy velada a un flirteo sexual, cargado de erotismo: “Don’t stop till the train has pulled into the station and I’ll hold the door for you —oh no, I insist, after you” [no te detengas hasta que el tren llegue a la estación y yo te abriré la puerta —oh no, insisto, después de ti]. En este último caso “after you” significa: después de ti, en el sentido de cordialidad, como cuando alguien le abre la puerta a otra persona, aunque, evidentemente, hay algo en la imagen que excede el significado,¹¹⁴ y ese es el punto del refrán en Deleuze, mostrar lo que está en exceso. Tres momentos en el refrán y en la canción: primero, un territorio; segundo, una línea de fuga o desterritorialización; y tercero, muy al estilo de la banda inglesa, un desmañado y encantador momento en el que el refrán se abre al cosmos —si no mucho más, a un cosmos generacional, que es tan inmenso como una vieja estación de trenes europea, y tan frecuentada también— a través de una relación sexual.

Lo que en esta sección se ha intentado mostrar es que el primado de la apuesta, el riesgo que implica

musicales de Deleuze y Guattari, como Bartók, Messiaen, Debussy, etc., pero no se olvide que ésta, la tesis toda, es un ejercicio de filosofía pop. Y dejando las comparaciones a un lado, la música de Pulp, como la de otros tantos grupos, aunque no muchos ciertamente, han dibujado los panoramas afectivos de muchos a lo largo ya de varias generaciones, y por lo tanto puede decirse que se han vuelto tan influyentes por razones que, como en este ejemplo, van más allá de la mera producción en masa, habiendo logrado hacerse de los elementos más fascinantes en la música, si uno sigue a Deleuze y Guattari en este punto. Y si aun así alguien deseara desechar la música pop como una forma artística menor (que no se olvide que el premio nobel de literatura del 2016 fue Bob Dylan), y ciertamente no a la par de lo que los mismos Deleuze y Guattari trabajan, me gustaría tan sólo ahora señalar sus propias palabras en cuanto a esta cuestión: “es extraño como la música no elimina el refrán mediocre o malo, o el mal uso del refrán, sino que al contrario, lo lleva consigo o lo usa como un trampolín [...] Más bien, lo que se debería de mostrar es que un músico necesita un *primer tipo* de refrán, un refrán territorial o de agenciamiento, para transformarlo desde adentro, desterritorializarlo, produciendo así un refrán del *segundo tipo*, siendo éste el objetivo final de la música: el refrán cósmico de una máquina de sonido” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 349).

¹¹⁴ La referencia a las letras del cantante de Pulp, Jarvis Cocker, no deberían de ser descontextualizadas sólo porque se citan en forma sólo escrita en este ensayo. Sus letras son inseparables de la música en la cual se despliegan: en pocas palabras, son música, al igual que las canciones de Bob Dylan son música, no poesía, no obstante que la poesía en sus orígenes era cantada. Si alguien deseara realmente capturar el “significado” de las canciones de Cocker, y de forma más importante, lo que está en exceso en ellas, no puede más que escuchar sus canciones, disponibles en varias plataformas digitales en el internet de forma gratuita.

precisamente, es una forma real de evaluar modos de existencia. En la ilustración que aquí se ha plasmado, se hizo uso del amor para ejemplificar lo anterior, pero ciertamente el amor no reclama jerarquía ninguna dentro de los criterios de evaluación. Es decir, otros criterios deben elaborarse, como lo he intentado hacer en otras secciones de esta tesis, para evitar una crítica que, no sin fundamento, podría hacerse al argumento presentado arriba, es decir, que peca de romántico, en el sentido peyorativo que malas y fáciles películas de Hollywood, por ejemplo, se han encargado de diseminar. Pero, con toda sinceridad, y tan contemplativa como imagino ser la siguiente entrada de diario de Kafka, me pregunto, ¿no es “un encanto de la juventud el no estar triste, pues después de todo hay naturaleza, libertad, Goethe, Schiller, *Shakespeare*, flores, insectos, etc.”? (Kafka, 1976, p. 185; énfasis añadido).

Esto no significa que el amor interpele sólo a la juventud o a las jóvenes generaciones, ni por lo mismo, que este texto podría ser utilizado, comprendido, o incluso criticado, sólo por la juventud. La juventud no es materia de cronometría, es un estado de intensidad. Como Deleuze y Guattari lo dirían, en una fórmula repetitiva, la intensidad es un poder de afección, de ser afectado y de afectar, es una cuestión de velocidades y lentitudes:

un cuerpo es definido sólo por una longitud y una latitud: En otras palabras la suma total de los elementos materiales que le pertenecen bajo ciertas relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud (longitud); la suma total de los afectos intensivos de los que es capaz como una potencia o coeficiente potencial dado (latitud) [...] Hay un modo de individuación muy diferente del de una persona, sujeto, cosa, o sustancia. A éste le reservamos el nombre de *hecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta a la que no le hace falta nada, aunque esta individualidad es diferente a una cosa o un sujeto. (Deleuze y Guattari, 1987, pp. 260-261)

Tales son la juventud y el amor —y aun una versión más de la fórmula blanchotiana que podría ser formulada en términos todavía más poéticos, como Mallarmé podría hacerlo: el advenimiento de un acontecimiento, de un evento, o el evento del advenimiento. En el penúltimo folio de *Una tirada de dados* (Mallarmé, 1994), el poeta francés hace uso de una muy interesante palabra-valija, *l'évènement*¹¹⁵ cuyo acento grave denota a una misma vez un advenimiento —los matices de esta palabra son

¹¹⁵ Weinfield, traductor de Mallarmé al inglés, mencionado ya antes, señala la controversia detrás de la lectura de esta palabra-valija: “quizás la palabra más interesante de la sección izquierda del folio diez es ‘l'évènement.’ Los editores de la edición Pléiade silenciosamente enmendaron el acento de la segunda *e* haciéndolo agudo en lugar de grave (‘l'événement’), sin lugar a dudas asumiendo que la elección intencionada de palabras de Mallarmé es lo que en inglés se traduciría como ‘evento’ [o también acontecimiento en español]. No obstante, por los manuscritos y la edición Lahure, está claro que Mallarmé quería el acento grave —y la razón es, quizás, como sugiere Wienberg, que estaba combinando ‘l'évènement’ (‘evento’) and ‘l'avènement’ (‘advenimiento’[venida, llegada])” (Weinfield, 1994, p. 273-274).

tanto religiosos como sexuales, advenimiento también se dice venida, y una venida, en términos coloquiales, tanto en francés como en español, hace referencia a un orgasmo— y un evento cuya significación parece residir en nada más que lo que está pasando, insignificante pero pasando, desenvolviéndose, teniendo lugar... y no obstante, ¿no es esto, por el sólo hecho de estar meramente pasando, algo por lo cual maravillarse? “NADA HABRÁ TENIDO LUGAR MAS QUE EL LUGAR A EXCEPCIÓN QUIZÁS DE UNA CONSTELACIÓN” (Mallarmé, 1994, p. 142). Quizás una constelación, una configuración, una articulación de la apuesta, la conjugación de modos parciales de vida, precavidos y reservados, plagados de azar y apuntando a ningún resultado certero, condenados, también, a la finitud, al contratiempo y al infortunio final, pero, no por esa razón, desprovistos de coraje y alegría, aunque sean éstos, lamentablemente, momentos siempre fugaces —enseñanza final, muestra de coraje, del infeliz que hablaba en el epígrafe de esta sección:

Aposté ese último *gulden* a *manque* (esa vez fue a *manque*) y, es cierto, hay algo especial en esa sensación, cuando está uno solo, en el extranjero, lejos de su patria, de sus amigos, sin saber si va a comer ese día, y apuesta su último *gulden*, así como suena, el último de todos. Gané y al cabo de veinte minutos salí del casino con ciento setenta gulden en el bolsillo. ¡Así sucedió, sí! He aquí lo que puede significar algunas veces el último florín. ¿Y si entonces me hubiese faltado valor? ¿Y si no me hubiese atrevido a tomar una decisión? ¡No, no, mañana...! ¡Mañana, mañana todo esto se acabará!”. (Dostoievsky, 2006, p. 157)

3.2 Sujetos tendenciosos. La ley en Sade y Kafka

Es inevitable que lleguemos al exceso en el que tenemos fuerza para poner en juego lo que nos funda. De lo contrario, negando tales momentos es como desconoceríamos lo que somos (Bataille, 2013, p. 174).

La sociedad se salvó por la negación de sus principios, por el cambio de la religión y la violación de los derechos más sagrados (Proudhon, 2010, p. 28).

El objeto de esta sección es el de contrapuntear la concepción que tanto Sade como Kafka tienen de la ley —haciendo un necesario rodeo inicial alrededor de Kant, que sirva para de inicio desprestigiar la posición de la ley— y tratar de elaborar la postura que Gilles Deleuze adopta frente a éstas posturas. Entonces, en vista de la complicada posición desde la que parte Kafka, será antes necesario hacer una considerable digresión y reflexión sobre el deber y la ley en Kant para después intentar arribar a la parodia que de ellos hace el escritor de Praga. Después se elaborará la postura del marqués para concretar una conclusión de tono político.

La facultad del entendimiento —comenzando con el repaso mencionado arriba, decididamente superficial, incluso tendencioso, acerca de Kant— es la que cumple la función reguladora entre

facultades de forma tal que tanto la razón como la imaginación entran en coordinación con aquella. “En *La crítica de la razón pura*, lo que dominaba era el entendimiento, porque determinaba el sentido íntimo mediante una síntesis de la imaginación, y hasta la razón se sometía al papel que le asignaba el entendimiento” (Deleuze, 2009b, p. 52). Si Kant le dedicó una parte tan considerable a su *Crítica pura* para elaborar y denunciar las ilusiones de la razón, se justifica atender al hecho de que sólo un año después de que apareciera la segunda edición de la *Crítica pura* (que presenta cambios sustanciales con respecto a la primera), Kant publicara su *Crítica de la razón práctica*, donde pone en juego a la razón, libre ya de ilusiones o de cualquier reproche que desde ellas pudiera dirigirse a la segunda crítica, y hace esto bajando la argumentación al terreno práctico “donde lo fundamental era la razón, porque ella constituía la pura forma de universalidad de la ley, y las demás facultades seguían como podían (el entendimiento aplicaba la ley, la imaginación recibía la sentencia, el sentido íntimo experimentaba las consecuencias o la sanción correspondientes)” (Deleuze, 2009b, p. 52).

Parecería pues que la razón detrás del acuerdo entre facultades, especialmente en las dos primeras críticas, se encuentra en el sujeto trascendental —la apercepción—, que se entiende como tiempo muerto, o más bien hiato histórico y abstracción general de un sujeto para el cual, “toda determinación variable de su existencia [,] según el sentido interior, incluso toda la sucesión de su existencia, como ser de sentidos, no es de considerar, en la conciencia de su existencia inteligible, nada más que como consecuencia, nunca empero como fundamento de determinación de su causalidad como nómeno” (Kant, 2007, p. 179).

Deleuze aprehende este sujeto trascendental haciendo una reflexión acerca del tiempo en Kant y dice que éste —el tiempo— es “la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna, sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento” (Deleuze, 2009b, p. 46). El tiempo, es necesario recalcarlo, no es el sujeto, el sujeto es en el tiempo, “es el hilo del tiempo” (Deleuze, 2009b, p. 48). “Solo en el tiempo, bajo la forma de tiempo, la existencia indeterminada resulta determinable” (Deleuze, 2009b, p. 47). El sujeto indeterminado, *yo pienso*, determina activamente su existencia, *yo soy*, pero esto sólo lo puede hacer en el tiempo mediante la escisión y a través de, por un lado, la presentación de un yo activo pero indeterminado, es decir incognoscible, y por el otro, de la representación de un *mí mismo* pasivo que “recibe la actividad de su pensamiento como un Otro [que] sin embargo [es] capaz de otorgarle un poder peligroso que desafía la razón pura [...] La locura del sujeto [es] como una doble desviación del Yo y del mí mismo en el tiempo, que los refiere uno a otro, los cose uno a otro”

(Deleuze, 2009b, p. 48; traducción ligeramente modificada).

Este Yo kantiano es formal, exento de tribulaciones asignables, aunque vemos que es capaz de determinar al mí mismo:

El sentido común identifica y reconoce, tanto como el buen sentido prevé. Subjetivamente, el sentido común subsume a las varias facultades del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y les permite remitirse a una unidad capaz de decir 'Yo'. Es un mismo yo el que percibe, imagina, recuerda, conoce, etc. [...] El lenguaje no parece posible sin este sujeto que se expresa y manifiesta en él, y que dice lo que hace. (Deleuze, 1990, p. 78)

Pero no perdamos de vista que esto sólo lo puede hacer en el terreno práctico, es decir en la moral, y la moral kantiana, sabemos, es la ley-deber. Este salto que ahora hago a la práctica kantiana es sólo un esfuerzo de mi parte por materializar el discurso sobre el sujeto trascendental y el mí mismo. En efecto, Kant dirá que carecemos de una "intuición" del sujeto trascendental, mas la ley moral nos asegura que hay una "relación que refiere nuestras acciones, como fenómenos, [es decir, el] ser sensible de nuestro sujeto, [a eso] por lo cual este ser sensible mismo es referido al substrato inteligible en nosotros mismos" (Kant, 2007, p. 180).

La ley —el sujeto de la enunciación— *hace* su sujeto del enunciado. El sujeto en Kant es vaciado de todo contenido o predicado y su determinación se atiene a la forma indeterminable de un mandato puro e igualmente vacío: "está bien lo que dice la Ley, el bien depende de la Ley, y no a la inversa [...] No nos dice qué resulta necesario, sólo nos dice: ¡Es necesario!" (Deleuze, 2009b, p. 50). Después de Kant, todo sigue igual aunque nada es ya lo mismo. La ley se obedece, su forma permanece idéntica y sólo su contenido cambia, pero este contenido, de cualquier manera, es irrelevante ante la ley. *Diferencia y repetición* de toda la tradición moral cristiana. Para efectos de esta investigación: ¿no son en sí irrelevantes las conclusiones morales a las que llega Kant? ¿No podría decirse que Kant logra una especie de estatización del dogma cristiano?:¹¹⁶ que el imperativo categórico entre en exacta consonancia con mandamientos dogmáticos cristianos, porque así lo dicta la razón formal en cada uno, mas no ya la tradición milenaria.

El sentido común al que apelo unas líneas más arriba es un suplicio kafkiano, como el mismo

¹¹⁶Ciertamente Kant también pasó por la censura oficial cuando el ministro de asuntos eclesiásticos y culturales, Wöllner, en el año 1794, le pidió, a nombre del emperador, no escribir más sobre temas centrales a la religión cristiana, como lo constata el traductor de la *Razón pura*, Pedro Ribas, en su introducción a esta obra. Pero este hecho más resalta el carácter kafkiano del argumento que continúa, pues, como se viene diciendo, Kant introduce el dogma cristiano en nuevas esferas, le da las dimensiones que requería para lograr sobrevivir las consecuencias de la modernidad. El ministro Wöllner se revela entonces, desde una mirada histórica, como hombre de muy estrechas miras e incapaz de discernir entre amigos y rivales.

Deleuze hace ver reiteradamente. Pensando en K —el personaje de *El proceso*— el lector, con un dejo amargo, se percata que el único proceso que se desenvuelve página tras página es el de una sumisión inevitable —sumisión que de forma extraña no se le puede del todo caracterizar así porque no se le puede contrastar con algún estado contrario, por ejemplo, la libertad— a un veredicto de una ley-anunciación desconocida que enuncia sentencia para K como postergación indefinida. K pasa por el mismo juicio indefinidamente pero siempre con sentencias provisorias y temporales, aparentes. Kafka, a su estilo, trabaja el sentido común. Varios de sus personajes delatan una postración, inverosímil al principio de las narraciones, que se vuelve imperceptiblemente inevitable durante el transcurso de la narrativa y esto debido a una incuestionable estructura de suplicio, horror, y crueldad inherente al imperio de la ley. El funcionamiento de la ley y la ley misma, desconocidos de cualquier forma como se les vea, son sentido común: todo mundo sabe que así funcionan las cosas en esta *colonia penitenciaria*.

Deleuze propone que *El proceso* es, en parte, una parodia de la moral kantiana.¹¹⁷ ¿Qué sería del héroe, K, si se le diera un nombre completo, el nombre de Kant? Sacar al filósofo de Königsberg de su famosísima rutina y arrojarlo a un mundo en el que dictan sentencia legisladores tan implacables *en razón* de los cuales Kant fantaseaba; poner leyes formales a trabajar en su perfecto funcionamiento de pesadilla. Hacer girar esta maquinaria alrededor de K(ant) daría como una posible consecuencia la escenificación de la crítica práctica. Esto, también, arrojaría más luz sobre el comportamiento tan curioso —que no es resignación, vale decirlo— de K a quien así persuaden en la novela:

Tome en serio mis consejos y no sea tan terco. No se puede luchar contra el tribunal, debe usted confesarse culpable. Haga su confesión en la primera oportunidad que se le presente. Hasta que no lo haga usted, no tendrá ninguna oportunidad, ninguna, de escapar de sus garras. E incluso entonces, no podrá usted hacerlo si alguien no le ayuda. (Kafka, 2004, p. 125)

Pero la maquinaria kantiana tiene que ser implacablemente kafkiana, y desde un inicio “la defensa se encontraba en una posición muy delicada y difícil. Sin embargo, esto era también deliberado. En efecto, la ley no favorece a la defensa, sólo la tolera, e incluso en este punto hay diferencias de opinión en cuanto a si la ley admite en su articulado alguna tolerancia” (Kafka, 2004, p. 131).

¹¹⁷ En *La metamorfosis* (1978) se puede encontrar otra relación entre la obra del escritor judío y la ley: ahí Deleuze cree encontrar en Kafka algunos trazos provenientes de Sacher-Masoch. Para empezar, ambos comparten el uso de una “lengua minoritaria”, pero de manera más relevante aquí, en Kafka abundan los temas “masoquistas” (por ejemplo y precisamente, el enfrentamiento con la ley). Más aun, el nombre del héroe de la metamorfosis, Gregorio, es el nombre que antes adoptara como pseudónimo el héroe de la *Venus de las pieles* —obra de Masoch—, mientras que el apellido de Gregorio —Samsa—, pareciera casi un anagrama del nombre de Sacher-Masoch (Deleuze, 2009b, p. 80).

En el encuentro de K. con el sacerdote en la catedral, éste cuenta un pasaje de los escritos de la ley que absorbe la atención de K. El sacerdote relata la historia de un hombre acusado que venía de provincia y que llegó a las puertas de la ley donde encontró que el portero no le permitía la entrada. El hombre permanece ahí, a las puertas de la ley por el resto de sus días, llegando a creer incluso que lo único que lo separa de la ley es aquél portero. Reflexionando acerca de la historia, el sacerdote le brinda a K. una última, mas no definitiva, interpretación del pasaje y le dice que de hecho el acusado

es realmente libre, puede ir donde guste; sólo le está vedada la entrada a la ley, y quien se lo prohíbe es una sola persona, el ujier [el portero]. Cuando se sienta en un taburete al lado de la puerta y permanece allí por el resto de su vida lo hace por su propio albedrío; *el relato no dice nada de que lo hubiera hecho por obligación.* (Kafka, 2004, p. 242; énfasis añadido)

Es muy curioso el paso que realiza Kant de una ley que obliga extrínsecamente (heterónoma) a la ley que uno mismo se impone (autónoma). Los preceptos, y en última instancia, lo proscrito, coinciden exactamente; aunque si vienen de fuera de uno mismo, *son obligaciones*, no son un imperativo categórico, en tanto que, si vienen de dentro de uno mismo, entonces son realmente morales. Reitero una vez más, la moral kantiana es una sumisión autónoma a una ley interior que, sin embargo, en nada difiere de una ley milenaria y extrínseca y, en todo punto acorde con la ley cristiana. De Kant heredamos una ley verdaderamente autónoma y un sujeto moral sin otra alternativa más que postrarse ante la ley y no, siquiera, como un recurso pragmático, una estrategia de vida que podría recordar prácticas morales de la antigüedad —de las que, a final de cuentas, incluso el dogma cristiano y hasta el imperativo categórico serían sus desenvolvimientos históricos.¹¹⁸

Otro punto que Deleuze acusa en Kant es la ironía de una moral práctica sostenida, en este caso principalmente, sobre el postulado de la inmortalidad del alma:

Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente tiene que servir de modelo; acercarse a éste en lo infinito, es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esa idea les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura, que por eso se

¹¹⁸En Séneca, y en general en los estoicos, para hablar de moral se hacía referencia algunas veces, como después en Kant, a una necesidad de encontrar en uno mismo a “el juez [que] preside su propio tribunal, que preside como juez y está presente como acusado”. Sin embargo, matizando la cita anterior, es relevante que aunque estas metáforas de corte judicial eran ya usadas en la antigüedad, en realidad la prescripción moral que las acompañaba se complementaban generalmente con otro tipo de metáforas —de corte administrativo— que apuntaban a una “reactivación de las reglas fundamentales de la acción, reactivación de los fines que debemos tener presentes, reactivación de los medios que debemos emplear para alcanzar esos fines y los objetivos inmediatos que podemos proponernos”: No seas indulgente contigo mismo, pero tampoco te castigues, y si cometes un error, “en lo sucesivo, no vuelvas a hacer lo que hiciste” (Foucault, 2002, pp. 460-461). Pierre Hadot, un pensador que influyó decisivamente en las investigaciones alrededor de la antigüedad del propio Foucault en los años 80 (ver Davidson, 1997, p. 16) decía algo similar en cuanto a la filosofía de los antiguos: “la filosofía antigua propone un arte de vida para el hombre; la filosofía moderna, por el contrario, se presenta a sí misma, sobre todo, como la construcción de un lenguaje técnico reservado para especialistas” (Hadot, 1997, p. 199).

llama también santa; estar seguro del progreso en el infinito de sus máximas y de la inmutabilidad de las mismas para una marcha ininterrumpida hacia adelante, es lo más alto que la razón práctica finita puede realizar, es la virtud, la cual a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta porque la seguridad, en semejante caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y, como convicción, es muy peligrosa. (Kant, 2007, p. 124)¹¹⁹

El ajuste del imperativo categórico a un deber eterno, salta con toda su fuerza en la idea extraída del *Proceso* donde la “absolución retardada por tiempo ilimitado [...] tiene la ventaja de que el futuro del acusado es menos incierto, éste se evita sufrir el pánico provocado por el arresto inesperado, y tener que soportar las tensiones y el ajetreo inevitables para lograr la absolución aparente” (Kafka, 2004, p. 179). La ley, aunque implacable, presenta un resquicio de tranquilidad para el acusado, pues trasplanta la responsabilidad que le es inherente existencialmente a un indefinido futuro.

Explicitar la relevancia existencial, aún actual, que conlleva una confrontación con la moral formal kantiana no deja de ser de relevancia aquí. Lacan, por ejemplo, desafió en más de una ocasión a su auditorio pidiéndoles que le presentaran a una sola persona en la que no pudiera descubrir la creencia inconsciente en Dios y la inmortalidad del alma (ver Vanier, 2000; Lacan 1981, p. 59). Cabría así preguntarse qué tanto descansa la autoridad omnisciente de cualquier institución superyóica sobre esta creencia, trayendo el suplicio ético kantiano al frente de la discusión una vez más. Freud puso de manifiesto que la obediencia a los reclamos morales conlleva a su progresiva rigidez, haciéndolos cada vez más difíciles de seguir. La moral se asume como una postura en la que “al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene [...] La cultura [...] sólo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo” (Freud, 1986b, p. 138). El deber no conoce ningún límite, y aunque el sujeto “no encuentre aquí justificación ante sus propios ojos, ni pueda tampoco esperarla en el futuro crecimiento de su perfección natural, y con ella, empero, también de sus deberes, puede, sin embargo, en ese progreso que, aun cuando concierna un objeto situado en el infinito [...] [sirva a] la razón para indicar un bien (Wohl) completo, [...] precisamente como [...] santidad” (Kant, 2007, p. 200). Regresando al pasaje recién citado de Freud, Deleuze comenta que

si el deber supone en este sentido una renuncia a los intereses y a las inclinaciones, la ley se ejercerá con tanta más fuerza y rigor cuanto más profunda sea nuestra renuncia [...] Una absolución sólo puede ser esperada, ‘que remedie la impotencia de la razón especulativa’, no ya en un momento determinado, sino desde la perspectiva de un progreso hacia el infinito en la adecuación siempre más exigente con la ley [...] Pero, precisamente, esta prolongación indefinida más que conducirnos al paraíso nos instala ya en el infierno aquí abajo. Más que anunciarnos la inmortalidad del alma,

¹¹⁹ Ya que las citas textuales de Kant en esta tesis son pocas y no muy profundas, se citan de manera sencilla sólo mencionando el año de la edición en español y el número de página.

destila ‘una muerte lenta’ y no cesa de diferir el juicio de la ley [...] El tiempo no nos deja otra alternativa jurídica sino la de Kafka en *El proceso*: o bien la absolución aparente, o bien la prórroga ilimitada. (Deleuze, 2009b, pp. 51-52)

Ilustrando lo dicho sobre Kant hasta aquí, un recurso a Proust resultará pertinente. En la primer parte de *A la sombra de las muchachas en flor* (Proust, 1985, II), el narrador sufre una profunda desilusión cuando ve por primera vez la iglesia de Balbec. Durante años se había representado en su mente a esa iglesia, incluso había visto fotografías de ella, y estas imágenes puestas unas sobre otras de mil maneras, todas concordantes y armónicas, hacían un todo magnífico. Pero cuando finalmente hace el viaje hasta Balbec y tiene la iglesia frente a sí, no puede más que decepcionarse de la discrepancia entre el edificio y la representación que de ella tenía en la imaginación. En Kant, igualmente, uno no puede más que decepcionarse del mundo pre-dado, no analizado y en bruto y el mundo creado por el Yo pienso. El primero es relegado a la obviedad, pero no por eso deja de impactar e impresionar con desmedida lucidez y arbitrariedad, en tanto que el segundo aparece como grandioso, idealizado incluso, pero imposible de ser reunido con aquel otro. Hay abismos entre las facultades y los “paisajes” creados por esas facultades. A través de Proust, y con esta clase de discrepancias entre las facultades en mente, se podría hacer la siguiente pregunta: ¿acaso son “paisajes de ilusión, siempre idénticos, al menos para mí, porque en mi caso el aspecto extraño de esos paisajes no era más que la objetivación en sueños del esfuerzo que hacía cuando despierto por llegar hasta el misterio que se escondía tras las apariencias de un lugar determinado donde yo le presentía, o de ese otro esfuerzo para volver a introducir el misterio en un sitio que estuve deseando conocer mucho tiempo y que me pareció superficial en cuanto logré verlo, como me pasó con Balbec?” (Proust, 1985, II, pp. 335-336). La discrepancia está entre el misterio de las objetivaciones de la imaginación y el deseo por reintroducir el misterio esfumado en las representaciones objetivas.

Cambiando de tema y dirigiendo la atención ahora al Marqués de Sade, será quizás un tanto sorprendente la relación de éste con el checo, pero para llegar ahí habrá igualmente que preparar cuidadosamente el proceso. En su libro sobre el masoquismo, Deleuze analiza tanto al masoquismo como al sadismo. El libro quizás debería de ser llamado, más englobantemente, “Masoquismo y sadismo”, por la recurrencia de ambas figuras que, en la opinión de Deleuze, muy equivocadamente han sido tomadas como una sola entidad cuando —y esto se evidencia siempre que se leen las obras de Sacher-Masoch o de Sade— claramente no son equiparables, ni como un proceso que va de una a otra, ni como condiciones recíprocas. Del masoquismo, y más concretamente de la obra de Masoch, no se

hablará aquí. Por ahora sólo se tratará la obra del marqués ahí donde mejor empata con Deleuze: la ley.

Muy notablemente en *La filosofía en el tocador*, Sade (2013) incluye en el quinto diálogo de la novela una curiosa y famosa diatriba que resume su postura política: “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos” es el título del folletín político.

Acepto que no es posible hacer tantas leyes como hombres existen; pero las leyes pueden ser tan benignas, tan escasas, que todos los hombres, cualquiera sea su carácter, puedan obedecerlas fácilmente. También exigiría yo que ese pequeño número de leyes fuera de tal naturaleza que se adaptara con facilidad a todos los diferentes caracteres; el espíritu de quien las dirigiera sería el de golpear, más o menos, en razón del individuo que hubiera que alcanzar. (Sade, 2013, p. 144)

En la cita anterior se resume también la postura de Sade en cuanto al imperio de la ley. Para él, como Deleuze comenta, la ley se tiene que ceñir a su forma más limitada y reservada, a su más mínima expresión. E incluso ahí, la ley no es de ninguna manera una instancia trascendente. De hecho, la técnica literaria de la que se vale Sade extensamente apunta a pervertir el orden de la ley o “subvertir [invertir] la ley y poner al platonismo de cabeza”¹²⁰ (Deleuze, 1989b, p. 87). Para Platón, la ley, subordinada al bien, ha sido creada para ceñir la acción a una función ejemplar que se acerque al bien desde lo mejor. Un ejemplo de esta perversión en la obra de Sade se encuentra en su personaje, Justina, para quien la ley es un deber moral que se desprende de lo divino. Justina es apresada injustamente y se rehúsa a aprovechar la oportunidad de escapar y salvar su vida mediante la muerte de otras personas puesto que eso no es *virtuoso*.

La ley, después, en los albores de la modernidad, cambiará por primera vez de estatuto, y ahí se estancará, con Kant, como asevera Deleuze. Es lo que la “revolución copernicana” de la razón práctica señala precisamente: las leyes ya no dependen ni de un orden trascendental (el bien) ni de sus consecuencias (lo mejor); ahora se habla de la ley, el imperativo categórico que vacía de contenido la formulación moral que se enuncia como forma pura: la ley ya no depende del bien, “al contrario, el Bien en sí depende de la ley” (Deleuze, 1989b, p. 82). Sade encuentra en la forma pura de la ley moderna la manera de trascender esta misma forma para alcanzar un principio regidor que no es ya, evidentemente, el bien, sino la forma misma: en otras palabras, resaltando la tautología, está bien lo que la ley dice que está bien. Este principio, kantiano en su origen, está siempre visible en los libertinos y otros personajes sadianos, por ejemplo aquellos que se enfrentan a Justina; es este principio el que les permite a cada uno de ellos usar la ley para castigar a quien ha frustrado sus placeres, lo que es una

¹²⁰ Como una nota quizás fuera de lugar pero con ánimo académico, se deja la observación de que la ya muy famosa inversión del platonismo que se incluye como apéndice en *La lógica del sentido* está ya en germen aquí.

consecuencia inevitable si “la idea que concebimos de lo justo y del derecho [las consecuencias y el bien] está mal determinada, [pues así] es evidente que todas nuestras aplicaciones legislativas serán desastrosas, nuestras instituciones viciosas, nuestra política equivocada, y, por tanto, que habrá por esa causa desorden y malestar social” (Proudhon, 2010, p. 26).

Siguiendo esta línea de pensamiento para explotar sus consecuencias, se puede encontrar un interesante punto de tematización en las vastas descripciones del horror de las que hace uso Sade para demostrar (por medio de) la ironía latente en la concepción moderna de la ley —desprovista como está de un fundamento o de una pragmática— cómo ésta se aboca entonces a una idea de la razón —la negación pura— que adoptará luego necesariamente la forma de la maldad y la crueldad del libertino. “El sádico fabrica un nuevo método para ascender de la ley a un principio superior; este principio, sin embargo, es el elemento informal de una naturaleza primaria que apunta a la subversión de todas las leyes” (Deleuze, 1989b, p. 89). La interpretación de Deleuze es certera y si regresamos al folleto republicano, podemos, a forma de ejemplo, ver el uso irónico que Sade hace de fundamentos científicos para negar la ley —en su clásica concepción del bien trascendental— y acercarse así a esa naturaleza primaria: “¿Qué es el hombre y cuál es la diferencia que hay entre él y las plantas, entre él y los otros animales de la naturaleza? [...] Se propaga, crece y disminuye al igual que ellos; llega a la vejez y cae...” (Sade, 2011, p. 220); ésta es una de las razones por las que es *natural* el asesinato entre los hombres. El hombre, al igual que los animales, encuentra aquí razón suficiente para legitimar el asesinato. Para mantener el tono irónico, Sade también exagera al usar dichos fundamentos científicos como recurso retórico, como vemos a continuación en este diálogo de Dolmancé: “para que fuese un crimen aquello que a uno le sirve mientras que al otro le perjudica, habría que demostrar que el ser dañado es más valioso a la naturaleza que el ser favorecido” (Sade, 2011, p. 154). Además, Sade normaliza los extremos. Como cuando el libertino habla de la legitimidad del asesinato, asegurará también que éste es tan sólo parte de las leyes de la naturaleza: “no está en la naturaleza inspirar a los hombres otros movimientos, otros sentimientos que no sirvan sino para obtener alguna cosa; nadie es tan egoísta como la naturaleza. Pensemos también en esto si queremos seguir sus leyes” (Sade, 2011, p. 109).

La obra de Sade y su contenido reiterativo, casi monótono, son superados, no a pesar de sus descripciones brutales, sino gracias a ellas, por una especie de calma o apatía que descansa sobre sólidos principios. Es como si toda su obra fuera un sabio consejo, o una llamada a la precaución: “Hay muchísima gente —decía el duque [otro de los amigos de las *120 jornadas*]— que no se entrega al mal

más que cuando la pasión le ciega; de vuelta a la razón, su alma tranquila regresa apaciblemente a la senda de la virtud, y así pasa su vida de combate en error y de error en remordimiento, acabando por resultar imposible decir qué papel ha desempeñado sobre la tierra” (Sade, 2004, p. 11). Concretamente, el principio vivencial que rige por encima de las leyes no es la maldad, es la frialdad con la que ésta se perpetra.

Aunque no se puede negar que efectivamente en Sade hay un sometimiento a las leyes, pero este es sólo una forma de exacerbar el placer, “porque la verdadera manera de extender y multiplicar los propios deseos consiste en querer imponerles límites” (Sade, 2004, p. 47). Pero, y quizás aquí está el punto más delicado, aunque más importante, el placer no consiste meramente en descargar, en violar, ultrajar, o cualquier otro acto sádico —ciertamente estos actos no dejan de ser imprescindibles para el marqués—; el punto de la sumisión a las leyes es tratar de llegar, precisamente, a un principio más allá de éstos, un algo no influenciado por las mismas pasiones que sin embargo son las únicas capaces de levantar al libertino hasta el principio buscado:

firme en sus principios, era tan impío, tan ateo, tan criminal al acabar de perder semen como en el fuego del temperamento, y así es como deberían ser todos los hombres prudentes. Nunca la jodienda debe dictar ni dirigir los principios; es a los principios a quienes corresponde regular la manera de perder el semen. Y que se tenga tiesa o no, la filosofía, independiente de las pasiones, debe ser siempre la misma. (Sade, 2004, p. 318)

Véase el siguiente y breve recorrido por *Las 120 jornadas*. En la introducción a esta obra, el marqués cuenta cómo cuatro amigos, libertinos acérrimos todos ellos, establecen un número de leyes increíblemente detalladas para establecer a qué pasiones es o no válido consentir. Como se recordará, cada uno de los cuatro meses presenta un progreso en la profundidad o maldad de las pasiones que las narradoras van relatando y a las que los libertinos se limitan e imitan. La obediencia a las leyes es implacable, o altamente aconsejable, a lo largo de toda la narración:

Pero Curval, a los postres, la tenía tiesa como un diablo, y declaró que quería hacer saltar una doncella [algo aún prohibido durante el primer mes de las jornadas], aunque por ello debiera pagar veinte multas, y apoderándose inmediatamente de Celmira [...] iba a arrastrarla a la alcoba cuando los tres amigos, poniéndose delante de él, le suplicaron que se sometiera a lo que él mismo había decretado, y que puesto que ellos, que por lo menos tenían tanta gana como él de infringir las leyes, se sometían, sin embargo, a ellas, debía imitarles al menos para complacerles. (Sade, 2004, p. 283)

La ley así entendida se acerca a lo que Deleuze más apreciaba —hasta donde yo sé lo único— en la teoría del derecho, la jurisprudencia (ver *El abecedario* de Deleuze, bajo la letra G de izquierda

(Gauche)):¹²¹ la capacidad de juzgar caso por caso, de individualizar el derecho y la pertinencia de la ley. En un contexto muy diferente, Deleuze llama a lo anterior la “solución barroca”, sumando nosotros a Sade a esa tradición manierista: “se multiplicarán los principios, siempre se sacará uno de la manga, y de ese modo se cambiará su uso. Ya no se preguntará qué objeto dable corresponde a tal principio luminoso, sino qué principio oculto responde a tal objeto dado [...] Es una transformación del Derecho en Jurisprudencia universal” (1989a, p. 91). El interés radica en buscar un procedimiento que trascienda hacia un principio versátil que a pesar de las formas tan distintas que adopte se avecine a un postulado desde el cual se pueda institucionalizar la anarquía o lo que Deleuze llama, en uno de sus muchos sentidos, la “anarquía coronada” y Sade, republicanism. En cuanto a éste último, en el folletín precitado de *La filosofía en el tocador*, se insiste en que uno de los principios de la ley es que ninguna puede ser tan general como para complacer a todos y que es imposible hacer una ley por cada individuo. Por lo tanto, Sade sugiere hacer “leyes suaves”, es decir, crear la menor cantidad de leyes pues “no se trata de multiplicar los frenos: sólo es cuestión de hacer indestructible el que se utilice”, y que éstas, las leyes, “no tengan otro fin que la tranquilidad del ciudadano, su felicidad y el esplendor de la república” (Sade, 2011, p. 233). Las pocas leyes que deban existir tendrán por características el ser lo más precisas y acertadas, por lo que el pueblo se conducirá por sí mismo, con el objetivo de que el ciudadano sea feliz y viva siempre apegado a los *principios que rigen la naturaleza*, no ya sólo a los *principios de la naturaleza*.

En cuanto a la “anarquía coronada” de Deleuze, vemos este oscuro concepto desplegándose ya desde un ensayo temprano, “Instintos e instituciones”, donde además se encuentra un paralelismo más con Sade que será aquí útil:

La institución es siempre dada como un sistema organizado de medios.¹²² Es aquí, además, que encontramos la diferencia entre institución y ley: la ley es una limitación de la acción, la institución un modelo positivo para la acción [...] La teoría de la institución coloca a lo negativo fuera de lo social (necesidades), para presentar a la sociedad como esencialmente positiva e inventiva (medios

¹²¹ *El abecedario* de Gilles Deleuze con Claire Parnet está editado en Estados Unidos por Boutang, 2012, y así se puede encontrar en la bibliografía de Deleuze en esta tesis.

¹²² En cuanto a los grupos sociales y a los individuos que inevitablemente tienen que ser parte y consecuencia de la organización de una institución, Whitehead propone a este respecto una coordinación de medios y fines, de libertad y responsabilidad, pero inmersos en una especie peculiar de determinación recíproca en la que lo comunal determine los medios individuales siempre que éstos constructivamente aportan algo a aquel: “En los estados modernos hay un problema complejo. Hay muchos tipos de caracteres [disposiciones individuales]. La libertad significa que, para cada uno de estos tipos, se requiere una coordinación que debe de hacerse posible sin la destrucción de los fines generales de toda la comunidad. Uno de los objetivos generales es, ciertamente, que estos grupos coordinados de maneras varias contribuyan al complejo patrón de la vida comunal, cada uno en virtud de su propia peculiaridad. De esta forma la individualidad aprovecha la efectividad que surge de la coordinación, y la libertad obtiene el poder necesario para su perfección” (Whitehead, 1967, p. 67).

originales de satisfacción).¹²³ Dicha teoría nos brindará el siguiente criterio político: la tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones; la democracia es un régimen en el que hay muchas instituciones y pocas leyes. (Deleuze, 2004, pp. 19-20)

Años después de la publicación del corto ensayo recién citado, el mismo Deleuze recurrirá en su *Presentación de Sacher-Masoch a Juliette de Sade*: “los tiranos nunca nacen en la anarquía, sólo crecen bajo la sombra de las leyes y extraen su autoridad de ellas” (1989b, p. 87). Lo que interesa recalcar es el curioso uso que hace Deleuze de la teoría de la institución que, a bien seguro, evolucionaría a lo largo de su producción filosófica hasta adoptar lo que parece es plenamente el concepto de revolución, ejemplarmente desarrollado en su último trabajo con Guattari, en el que aclaran determinadamente que ellos no hacen referencia a ninguna revolución en particular, o más bien, al resultado de ninguna revolución. Lo que ellos buscan

sólo reside en la revolución misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que dio a los hombres [y mujeres] en el momento en que se llevó a cabo, y que componen en sí un monumento siempre en devenir [...] La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres [y las mujeres], aun cuando éstos no duren más que su materia en fusión y muy pronto den paso a la división, a la traición. (Deleuze & Guattari, 2011, pp. 178-179)

Sade diría, por su parte, que el devenir revolucionario de la sociedad “no es un estado moral; debe, no obstante, ser el estado permanente de una república [...] Porque el estado moral de un hombre es un estado de paz y tranquilidad, en tanto que su estado inmoral es un estado de movimiento perpetuo que lo acerca a la insurrección necesaria, en la cual es preciso que el republicano mantenga siempre el gobierno del que es miembro” (Sade, 2013, p. 150).

Si ambos Deleuze y Sade buscan trascender el imperio de la ley, su mira no está en la imposición de ninguna normatividad imaginable, aunque no desdeñan modelos evaluativos de distintos modos de existencia, o jurisprudencia —incluso la transvaloración de los valores no deja de ser un modelo evaluativo. Muy por el contrario, lo que aseguran es la instauración de un estado permanente de cautela,

¹²³ Bruno Latour, en *La esperanza de Pandora* (1999), de manera afín a los análisis que aquí se vienen desarrollando, pretende demostrar que la sociedad —y especialmente sus fundamentos, sus formas y contenidos de conocimiento, su historia, mitos, objetivos, etc.— es conformada por una serie de instituciones que, más que presentar un modelo cuyo funcionamiento sería dictado por inercia y poder, requieren ser mantenidas por lo que él llama actores y redes (networks). Para Latour, estas instituciones no son ni permanentes ni estables, antes bien, son moldeables y siempre cambiantes, precisamente por la labor de mantenimiento que involucra a todo actor que se ve envuelto en tal o cual institución, labor de mantenimiento que al no estar regida por inercia, poder o coerción, implica siempre una “traducción” por parte del actor, la traducción siendo algo así como los puntos nodales en la red (network) y la causa de las constantes modificaciones de la institución. Desafortunadamente, por la extensión de esta tesis, no se puede ahondar en esta teoría latouriana, sin embargo, deseo señalar que, lo que en Deleuze es tan sólo una perspicacia sin desenvolver, es decir, la anarquía coronada, en Latour adquiere, no obstante nunca ser nombrada, un estatus metodológico en sus análisis.

reserva, y desestabilización, forma única —anarquía coronada— de garantizar una efectiva organización social. “La intrepidez del republicano exige un poco de ferocidad; si se ablanda, si su energía se pierde, en poco tiempo será subyugado” (Sade, 2013, p. 169).

En la anarquía coronada se descubre, por un lado, un rasgo ontológico que suspende la tiranía de la ley, y por el otro, desprendiéndose del primero, una propuesta ética capaz de instituir bases de sociabilidad y equidad. Primero, la anarquía es, ontológicamente, la comprobación ostensible del problema del ser: lo que es, sólo podrá continuar siéndolo, si se asegura la capacidad de extraer momentos singulares de un flujo de experiencia indeterminado para entablar y organizar novedosas relaciones entre esas singularidades que a su vez logren destruir cualquier posible estatización del proceso de reconocimiento de esas mismas singularidades. Esto es, variabilidad y adaptación, los temas de la jurisprudencia como la podría llegar a entender Deleuze. En segundo lugar, se dijo que se descubre una propuesta ética, puesto que, en definitiva, de lo que aquí se trata no es de la confirmación del todo, o nada, vale. Más bien se trata de un proyecto que lleva el famoso signo de la voluntad de poder y que apunta a un esfuerzo, “un intento por hacer de la vida algo más que sólo personal, liberar la vida de lo que la aprisiona” (Deleuze, 1995, p. 143).

A quien exclamara ahora, como ya antes se ha hecho: “Ahora os comprendo, os estáis mofando de la autoridad”, se le respondería como lo hiciera Proudhon en su momento, “en modo alguno: acabáis de oír mi profesión de fe seria y detenidamente pensada. Aunque amigo del orden, soy anarquista en toda la extensión de la palabra” (Proudhon, 2010, p. 267). Los propósitos y objetivos, las maneras y las formas a la disposición de esta ironía que en última instancia es tan kafkiana que muy bien encaja con el tono en esta sección, es de hecho un estado de revolución perpetua, que en nada se confunde, evidentemente, con las revoluciones o los estados del siglo XX, ni con sus desarrollos dialécticos que nos arrastrarían a las orillas teóricas dominantes de nuestro siglo. Hay que estresarlo una vez más, la revolución no es un estado de cosas, y en esto hacemos eco del padre del anarquismo francés: “Cuando acerca de cualquier hecho físico, intelectual o social, nuestras ideas cambian radicalmente a consecuencia de observaciones propias, llamo a este movimiento del espíritu, revolución; si solamente ha habido extensión o modificación de nuestras ideas, progreso” (Proudhon, 2010, pp. 31-32).

El devenir revolucionario es un concepto que notablemente hace su aparición en el libro escrito con Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (1978), aunque en ese momento se abandona un tema que muy superficialmente se había ya inaugurado en, una vez más, el libro sobre Sacher-Masoch, si bien

ahí el concepto era nombrado devenir-hombre.¹²⁴ A continuación se hará un breve paseo por la obra de Kafka, principalmente sus diarios, y la lectura que Deleuze y Guattari hacen de ella para terminar de redondear la referencia al devenir revolucionario mencionado anteriormente. En *Kafka. Por una literatura menor* Deleuze y Guattari presentan la literatura del checo como un dispositivo en sí revolucionario que muestra las tres características de una literatura menor: “la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación” (1978, p. 31).

La primera característica es un análisis muy original de la obra de Kafka. La desterritorialización del lenguaje significa hacer uso de la lengua como si fuera una lengua extranjera hablada dentro de una lengua mayor y dominante, para hacer a esta lengua trastabillar, y en ese intersticio hacerla reventar y crear formas nuevas de expresión y condiciones de creación.¹²⁵ El diario de Kafka en muchos sentidos preconiza la relevancia que sus escritos llegarían a tener para la literatura menor:

La memoria de una pequeña nación no es menor a la de una grande [...] Se emplean, ciertamente, menos expertos en historia literaria, pero la literatura es menos un asunto de historia literaria que de un pueblo [...] Un esbozo de la literatura de un pueblo-menor [:]

a. Vivacidad:

- a.1 Conflicto.
- a.2 Escuela.
- a.3 Revistas.

b. Menos restricciones:

- b.1 Ausencia de principios.
- b.2 Temas menores.
- b.3 Fácil formación de símbolos.
- b.4 Descarte de los no talentosos.

c. Popularidad:

- c.1 Conexión con la política
- c.2 Historia literaria
- c.3 Fe en la literatura, se pueden crear sus propias leyes. (Kafka, 1976, pp. 149-151)

¹²⁴ Este concepto hace su aparición en esta temprana publicación de Deleuze, pero el argumento está centrado en Sacher-Masoch, no en Sade, por lo tanto no es aquí pertinente desarrollarlo, aunque se puede anotar, de paso solamente, que el concepto también está dirigido a la ley y su desmantelamiento como figura regidora en las relaciones sociales. En el masoquismo “lo que es ritualmente expiado es la imagen del padre” (Deleuze, 1989b, p. 99); padre aquí podría ser entendido en términos lacanianos, es decir, burdamente, como ley en la dimensión del superego.

¹²⁵ Del diario de Kafka: “Ayer se me ocurrió que no siempre he amado a mi madre como se lo merecía y como habría podido hacerlo, tan sólo porque el lenguaje alemán me lo prevenía. La madre judía no es ninguna ‘Mutter’, llamarla ‘Mutter’ la hace un tanto cómica (no para sí misma, pues estamos en Alemania), le damos a una mujer judía el nombre de una madre alemana, pero olvídense la contradicción que se hunde en las emociones siempre más pesadas, ‘Mutter’ es peculiarmente alemana para el judío, contiene inconscientemente, junto al esplendor cristiano, la frialdad cristiana también, la mujer judía que es llamada ‘Muter’ por lo tanto deviene no sólo cómica sino también extraña. ‘Mama’ sería un mejor nombre si tan sólo uno no imaginara ‘Mutter’ detrás. Creo que son sólo las memorias del ghetto las que preservan a la familia judía, pues la palabra ‘Vater’ también está lejos de significar al padre judío” (1976, p. 88).

La tabla anterior, tomada directamente del diario de Kafka, exigiría en sí una exégesis más detallada, pero no teniendo aquí disponible ni la extensión ni probablemente la capacidad para ello, sólo se dejará como lo que es desde el principio, un esbozo. Lo que sí se retendrá es el énfasis sobre el hecho de que el mismo Kafka, no está de más recordarlo, era parte de una minoría judía en Praga, donde se hablaba checo en las calles, y que decide hacer uso de “la lengua de papel”, el alemán, para escribir, aunque no sin introducir en ella *variantes* remarcables. “Kafka no se propone una reterritorialización a través del checo. Ni un uso hipercultural del alemán con mejoras oníricas, simbólicas y míticas, incluso hebraizantes [...] Ni un yiddish oral y popular; pero, en cambio, sigue la orientación que señala el yiddish; sólo que de otra manera, para convertirla en una escritura única y solitaria [,] en el sentido de una nueva sobriedad, de una nueva corrección inaudita, de una rectificación implacable” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 38). Las maneras como atrofiantes que Kafka pone en la lengua alemana son, según Wagenbach, citado por Deleuze y Guattari, los “rasgos de pobreza de una lengua [...] pero con una función creadora... al servicio de una nueva sobriedad, de una nueva expresividad, de una nueva flexibilidad, de una nueva intensidad” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 38).

Siguiendo adelante, en cuanto a la tercera característica de una literatura menor —la segunda se ha dejado para el final de este argumento— se hablaba del dispositivo colectivo de enunciación. Lo que esto apunta es que en Kafka, como en Sade y Deleuze, tampoco hay recurso a la trascendencia de la ley, pero sí hay instancias represoras y reprimidas. Pensando en *El proceso*, lo que se muestra son series interminables de actores que en nombre de la justicia se entrometen en la vida de K. Pero estas “autoridades de la justicia no son de las que buscan los delitos sino las que son ‘*atraídas, puestas en juego por el delito*’” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 75). Si todos los personajes en el proceso son portavoces de la justicia no es por un nombramiento anterior al delito, es decir, no son policía, son más bien personajes activados sólo en su relación espontánea con K y su delito. “Si todo el mundo pertenece a la justicia, si todo el mundo es su auxiliar, desde el sacerdote hasta las niñas, no es en virtud de la trascendencia de la ley sino de la inmanencia del deseo” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 76). Se recordará que, como bien se podrá traer a colación aquí, el famoso prefacio de Michel Foucault al *Antiedipo* establece como el principal problema, el “mayor enemigo” para este libro —“el primer libro de ética escrito en Francia en mucho tiempo”— al fascismo, pero no sólo a aquél deplorable producto de la historia, Hitler o Mussolini, sino al que ha sido interiorizado y que nos obliga ahora a rastrear y denunciar a ese “fascismo que causa que nos enamoremos del poder, que deseemos la misma cosa que

nos domina y nos explota” (Foucault, 1983, p. XIII).

Lo que Kafka consigue es mostrar en su funcionamiento maquínico a este deseo de represión y fascismo interiorizado en cada uno de nosotros. Pero el proyecto no es meramente negativo, no es sólo una denuncia sin más. Es, además, un proyecto de desmantelamiento: “se trataba de hablar, y de ver, como una cucaracha, como un escarabajo [...] El desmontaje de los dispositivos provoca fugas en la representación social, en una forma mucho más eficaz que una ‘crítica’; y realiza una desterritorialización del mundo [antes, Deleuze y Guattari dicen que Kafka trazaba líneas de fuga; pero no huía ‘fuera del mundo’, sino que más bien provocaba fugas en el mundo] que en sí misma es política, y no tiene nada que ver con una operación intimista”¹²⁶ o personal (Deleuze & Guattari, 1978, p. 71).

Fugas en el mundo, algo más que una simple crítica, dicen Deleuze y Guattari. Regresando al diario del checo, se pueden leer algunas anotaciones que expliquen la postura no sólo de él mismo, sino, algo que es muy aventurado decir aquí, pero sin dejar de ser pertinente, también de los escritores franceses todos aquí en discusión: “2 Agosto. Hoy Alemania le ha declarado la guerra a Rusia – Por la tarde fui a nadar” (1976, p. 301). Una anotación polémica, pero que lleva al meollo de la posición política que aquí se empieza a dibujar. Evidentemente Kafka no está preocupado por representaciones políticas comunes, mayoritarias, conceptualmente dialécticas, por más que sean obvias e incluso nada desdeñables.¹²⁷ El mundo de Kafka es de otra naturaleza. Nos dice que, en su cabeza, el suyo es un mundo tremendo, “¿pero cómo liberarme de él y liberarlo sin ser hecho pedazos? Y mil veces preferiría ser hecho pedazos que retenerlo en mí o enterrarlo. Eso, ciertamente, es por lo que estoy aquí, eso está muy claro para mí” (Kafka, 1976, p. 222). Kafka muestra su mundo de forma muy similar a como Sade muestra la corriente de la violencia indiscutible en lo humano: innegable e intachable, forzando su presente continuamente. Aquí viene bien una descripción que hace Bataille de la base de la transgresión y que aplica igualmente para los mundos tanto de Sade como de Kafka: “La naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no

¹²⁶ La operación política a la que se hace referencia ciertamente no apunta al egoísmo de salvarse a uno mismo y desentenderse de los demás, y sin embargo, la apuesta sigue siendo subjetiva, aunque indeterminada: “En el humilde cuarto de Praga donde ambienta su historia, Kafka acaba de abrir para la literatura una puerta salvadora [...] *Ha desmantelado* una antigua fortaleza y *ganado un espacio nuevo para la subjetividad* de los personajes. Esa subjetividad [...] se despliega ahora en ramificaciones que habían quedado inexploradas” (Morábito, 2014, p. 37; énfasis añadido).

¹²⁷ “Mi repugnancia por las antítesis es segura. Son inesperadas, pero no sorprenden, pues siempre han estado ahí [...] Son tan indiferenciadas como son diferentes, crecen sobre la mano como si hinchadas por agua, empiezan con el prospecto de la infinidad, y terminan siempre en el mismo tamaño medio. Se enroscan, no se pueden enderezar, son meramente pistas, son agujeros en la madera, son asaltos inmóviles, atraen antítesis a sí mismas, como lo he demostrado. Si tan sólo las atrajeran a todas, y para siempre” (Kafka, 1976, p. 122).

es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón” (2013, p. 44).

El mundo de ambos escritores es una fuerza hacia nuevos principios que se podrían traducir en actos. No son utopías, ni tampoco son proyectos irrealizables. De nuevo, no es tampoco un plan de progreso, dialéctico o de otra naturaleza. Es una fuga en el mundo, pero realizable. “¿Por qué los chukchis no simplemente dejan su horrible país?; considerando su vida presente y sus necesidades estarían mejor en cualquier otro lado. Pero no pueden; todas las cosas posibles ocurren, sólo lo que ocurre es posible” (Kafka, 1976, p. 251). Con la anterior observación de Kafka, irónica una vez más, se demuestra de nuevo qué clase de política implica la literatura menor —no implica a gentes ni revoluciones como estados de cosas, sino a gentes y revoluciones por venir— y se da pie al siguiente y último argumento en esta sección.

La segunda de las tres características de la literatura menor —que no injustificadamente se ha dejado para el final— es, se dijo, la articulación de lo individual en lo inmediato-político. En este punto se aclarará lo que por deseo, y deseo de represión, se entiende. El punto principal detrás del libro sobre Kafka es aproximarse a la noción de devenir. En muchos de los cuentos de Kafka, por ejemplo, el lector presencia el devenir-animal de los personajes. Con los cuentos lo que se consigue es desenmarañar la difícil y persistente ligazón de la subjetividad moderna sin más que gira —como se vio arriba en la discusión sobre Kant— sobre el sujeto de la enunciación (la forma pura del imperativo categórico) y el sujeto del enunciado (el contenido contingente y empírico de la existencia). Se “reemplaza a la subjetividad” por un devenir donde

ya no hay sujeto de la enunciación, ni sujeto del enunciado: ya no es el sujeto del enunciado el que es un perro, puesto que el sujeto de la enunciación sigue siendo ‘como’ un hombre; ya no es el sujeto de la enunciación el que es ‘como’ un escarabajo, puesto que el sujeto del enunciado sigue siendo un hombre; sino un circuito de estados que forma un devenir mutuo, en el interior de un dispositivo necesariamente múltiple o colectivo. (Deleuze & Guattari, 1978, pp. 56, 37)

La última anotación en los diarios de Kafka —sumida en el tono más sombrío del conjunto de sus anotaciones personales— es como un grito de guerra:

Más y más temeroso en tanto que escribo. Es comprensible. Cada palabra, retorcida en las manos de los espíritus —esta torcedura de la mano es su gesto característico— se convierte en una lanza vuelta en contra del que habla [...] La única consolación sería: ocurre lo quieras o no. Y lo que quieres es infinitesimalmente de poca ayuda. Más que consolación es: tú también tienes armas”. (1976, p. 423)

Lo que está en juego aquí, en Deleuze, desde Sade, pasando por Kafka —siempre Kafka— no es

realmente aspirar a ser bueno y cumplir las demandas de un Juicio Supremo, sino que es algo muy distinto: lucho por conocer a toda la comunidad humana y animal, por reconocer sus predilecciones básicas, sus deseos, sus ideales morales, resumir éstos a simples reglas y tan pronto como sea posible reducir mi comportamiento a estas reglas para así ganarme el favor de todo el mundo; y, ciertamente (esta es la inconsistencia), gozar de tanto favor que al final podría abiertamente llevar a cabo las iniquidades que moran dentro de mí sin alienar la estima universal en la que se me tiene — el único pecador que no será asado. Para resumir, entonces, mi única preocupación es el tribunal humano, al que deseo engañar, y aún más que eso, pero sin practicar de hecho ninguna decepción. (Kafka, 1976, p. 387)

Los propósitos y objetivos, las maneras y las formas a la disposición de esta inconsistencia kafkiana, es de hecho un estado de revolución perpetua. Habiendo matizado este concepto, que en nada se asimila a las revoluciones del siglo XX y sus explicaciones dialécticas,¹²⁸ se puede cerrar este apartado con una simple observación crítica que se le ha hecho a Deleuze, aunque como se demostrará —ya otros también lo han demostrado— injustificadamente.

En la introducción de Žižek a su *Órganos sin cuerpo* (2006), Žižek retoma una imagen que se ha popularizado recientemente de un hombre de negocios que en el metro lee a Deleuze. La crítica contenida en esta imagen es que el trabajo teórico de Deleuze, muy a su pesar, ha recaído sobre la misma axiomatización capitalista que con detalle y acierto logró describir. Es decir, su comentario ha sido reabsorbido por el sistema capitalista y lo ha alimentado con un ímpetu que anteriormente no poseía. De ahí que a los hombres de negocios les encante leer a Deleuze. Pero la arista de la crítica que es de más relevancia ahora es la de entender a Deleuze, si se sigue a Žižek aquí, como un filósofo que en repetidas ocasiones se pronuncia en favor de una disolución de la personalidad —cosa que definitivamente sí lo hace— pero como si estuviera promulgando una especie de sujeto disuelto capaz de moldearse de acuerdo a las modas del momento que de ahí en más lo determinan. Por el contrario, lo que esta tesis —como otros tantos trabajos— ha encontrado en Deleuze es una postulación de un sujeto en el sentido fuerte de la palabra, solamente que no es uno que se mida, únicamente, con la vara de la modernidad. La teoría de la subjetivación en Deleuze va muy de la mano con la interpretación que tan profundamente hace Hardt de la obra del francés. Hardt encuentra muy oportunamente a este sujeto

¹²⁸ Un comentarista reconocido de la obra de Guattari dice: “La metáfora de la revolución es una base inadecuada para fundamentar el cambio social pues implica redundancia, circularidad, predictibilidad, e incluso un sentimiento de inmovilidad [...] El materialismo histórico ha escrito la historia de la lucha, y la meta de esa lucha es identificable, predeterminado. Pero la especificidad de las múltiples luchas de poder en el mundo complican esa concepción, a la vez que aterrorizan e inmovilizan a muchos que se opondrían al poder establecido. Si la historia de la revolución ya ha sido escrita, ¿qué hacer con la especificidad histórica y cultural de la lucha particular de cualquier persona? (Attias, 1998, p. 104).

disuelto —que ya no es el sujeto clásico de la época disciplinaria— en los albores del cambio actual de paradigma: “en lugar de disciplinar al ciudadano como una entidad social fija, el nuevo régimen social busca controlar al ciudadano como una entidad cualquiera, o más bien, un marcador (placeholder) infinitamente flexible para la identidad. [El nuevo orden] tiende a establecer un plano autónomo de norma, un simulacro de lo social —separado del terreno de las fuerzas sociales conflictivas” (Hardt, 1998, p. 36).

Siguiendo el potencial implícito de la nota anterior de Hardt, se puede decir que Deleuze efectivamente proponía la disolución de la personalidad, en gran parte por la necesidad de deshacerse de la generalizada obsesión con la pequeña novela familiar —que bien se sabrá que ahí radica la primera crítica al inconsciente freudiano en el *Antiedipo*— para poder pensar el inconsciente como parte de una única economía libidinal-social. Así, la crítica de Žižek, como se puede ver, no da en el clavo. Su crítica no tiene nada que ver con la teoría de la subjetivación en la que, retomando al comentarista de Guattari¹²⁹ mencionado en la última nota al pie, se asevera que la comprensión que se tiene de la revolución pasa por un agente, efectivamente, sólo que no es ni el agente de la filosofía clásica ni, y esto es más importante, el de la revolución dialéctica arriba expuesto. El sujeto de la revolución que aquí se presenta es uno que se inmiscuye en el “despegamiento de las realidades y significaciones dominantes, lo que admite la creación de condiciones que le permiten a la gente ‘hacer su territorio’, conquistar su destino individual y colectivo dentro de los flujos más desterritorializados” (Attias, 1998, p. 105). Lo que se sostiene de Deleuze en esta tesis, aquí también se dice de su gran amigo, Guattari, a saber: “tan urgente como es claramente el proyecto de transformación sistémica hoy en día, yo sostendría que la comprensión que Guattari tenía del proceso del cambio social es mucho más realista que cualquier proyecto revolucionario que trabaja desde el nivel molar en vez del molecular dentro de lo social (socius)” (Attias, 1998, p. 106).

El sujeto más allá de la ley que en esta sección se ha elaborado propone una tendencia política, pero aún más, presenta a este sujeto como alguien tendencioso, con necesidades e intereses —que sobrepasan claramente al pequeño drama personal— investidos en y por el campo social, pero iluminados a un nivel radicalmente molecular. Esta fue la motivación para emparejar la jurisprudencia

¹²⁹ La obra de Guattari, según otro comentarista, se construye sobre tres pilares principales, *la producción de subjetividad*, la codificación social de signos y la transformación global del medio ambiente. Su pequeño libro *Las tres ecologías*, hacen referencia a esos tres pilares principales (Bosteels, 1998, p.151; énfasis añadido). Las preocupaciones teóricas de Guattari y las de Deleuze no eran en nada dispares, como se puede ver. Y aunque hablar de Guattari no es hablar de Deleuze, ni viceversa, no es, en este punto al menos, problemático.

con el aborto de la ley sadiana. La jurisprudencia deleuziana —una forma muy especial de literatura menor— es además una técnica inmanente para evaluar los caminos, los éxitos y los fracasos, que se van trazando en la institucionalización de la anarquía. Decir anarquía no es decir todo vale, es meramente estipular lo “ilegal y absurdo [...] del gobierno¹³⁰ del hombre por el hombre” cuando es evidente que “la sociedad aspira al orden en la anarquía” (Proudhon, 2010, pp. 270, 273).

Pero nótese entonces, para terminar, la importancia que adquiere el método de evaluación de lo que en un momento será llamado *estilos de existencia*, pues en su ausencia sería inevitable caer por la pendiente de la indiferencia, o aún peor, sumergirse en la noche oscura del nihilismo: nada más alejado del proyecto aquí bosquejado, necesariamente provisional para no caer en el dogmatismo, paradójicamente afirmativo para evitar el relativismo. Paul Veyne, el académico y amigo más cercano a Foucault cuando la muerte a éste lo asaltó, hace de él un bello retrato que captura la imagen de la discusión hasta este punto, y siendo palabras tan personales y bellas, dejo que sea el amigo el que hable sin más:

En el mundo moderno parece haberse vuelto imposible fundamentar una ética. Ya no hay una naturaleza ni una razón a las cuales conformarse, ya no hay más un origen con el cual establecer una relación auténtica [...] La tradición y la coacción no son ya nada más que hechos contingentes. Aun así y por todo aquello, no deberíamos proclamar un estado de crisis o decadencia; las aporías de la repetición filosófica jamás han hecho temblar a los mortales ordinarios. Sigue siendo el caso que los hombres y las mujeres ordinarios son sujetos; son sujetos mortales, seres divididos que tienen una relación de conciencia o de autoconocimiento de sí mismos [...] La idea de estilos de existencia jugó un rol muy importante en las conversaciones de Foucault y sin duda también en su vida interior durante los últimos meses de su vida que sólo él sabía amenazada. *Estilo* no significa distinción aquí; la palabra tiene que ser entendida en el sentido que tenía para los griegos, para quienes un artista era antes que nada un artesano [...] el sí mismo (*the self, le moi*) tomándose como una obra a ser realizada, podría soportar una ética que no está ya apoyada ni en la tradición ni en la razón; como un artista de sí mismo, éste gozaría de la autonomía sin la cual la modernidad ya no

¹³⁰ “¿Qué es el gobierno? El gobierno es la economía pública, la administración suprema de la actividad y de la riqueza de toda la nación” [...] “-Republicano soy, en efecto, pero esta palabra no precisa nada. *Res pública* es la cosa pública, y por esto quien ame la cosa pública, bajo cualquier forma de gobierno, puede llamarse republicano. Los reyes son también republicanos.

-¿Sois entonces demócrata?

-No.

-¿Acaso sois monárquico?

-No.

-¿Constitucional?

-Dios me libre.

-¿Aristócrata?

-Todo menos eso.

-¿Queréis, pues, un gobierno mixto?

-Menos todavía.

-¿Qué sois entonces?

-Soy anarquista (Proudhon, 2010, pp. 202, 267).

puede ser [...] si el sí mismo nos libera de la idea de que entre la moralidad y la sociedad, o lo que llamamos por esos nombres, hay una conexión analítica o necesaria, entonces ya no es necesario esperar a que la revolución comience para realizarnos: el sí mismo es la nueva posibilidad estratégica. (Veyne, 1997, pp. 230–231)

3.3 Virtual y actual.

Pensar que había dicho muy poco cuando de hecho había dicho demasiado y de hecho haber dicho muy poco cuando pensé que había dicho demasiado [...] En otras palabras, o quizás en otra cosa, lo que sea que dijera nunca era suficiente y siempre demasiado (Beckett, 1955, p. 30).

Michael Hardt hace sobre el título de esta sección una breve aunque muy relevante explicación y comenta sobre la importancia central que tiene en la obra de Deleuze. Para Deleuze lo que está en juego aquí es la defensa de la inmanencia frente a la emanación, una filosofía de la diferencia o de la representación, respectivamente. “Al rechazar lo posible y defender la actualización sobre la realización —es la naturaleza misma de la emanación del ser y el principio que la dirige” lo que se pone en entredicho para hacer saltar a la vista la equivocidad detrás de tal principio (Hardt, 2004, p. 63).

Deleuze sostiene el dístico virtual-actual como distinto a la pareja posible-real. Al dístico —verdaderamente un dístico, un pareado, en todo el sentido poético de la palabra— le corresponde la actualización en tanto que a la pareja le va la realización. A continuación elaboraré la crítica deleuziana a esta última —la pareja— para después partir de ahí a la elaboración positiva del primero.

La distinción entre lo posible y lo real es sólo de grado y conceptualmente no sostienen ninguna diferencia. Lo posible y lo real comparten en este sentido el mismo concepto, “lo posible y lo real se asemejan uno al otro” (Deleuze, 1994, p. 279), aunque lo posible es tal que “lo real se construye a su semejanza [incluso si] lo posible parece sospechosamente retrospectivo o retroactivo; se le sospecha de ser construido después del hecho, en semejanza a lo real que se suponía tenía que preceder” (Deleuze, 2004, p. 101). La diferencia, pues, entre ambos es que lo posible no existe en tanto que lo real sí. Pero esta diferencia —la existencia— aparece como un mero hecho bruto, un solo grado de diferencia, algo fuera del concepto aunque igual a éste. “Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no-existente si lo no-existente es ya posible, está ya incluido en el concepto teniendo todas las características que el concepto le confiere como una posibilidad”. La diferencia entre lo posible y lo real —reiterando para tratar de recalcar esta sorprendente conclusión— se vuelve nada más que lo negativo de su concepto, es decir la limitación entre distintos posibles para alcanzar la realización, o la “oposición de lo posible a la realidad de lo real” (Deleuze, 1994, p. 210). Lo único que la existencia puede aportar a la pareja de lo

posible-real es una limitación; realización como negatividad, o aún más, “falso movimiento de realización entendido como limitación abstracta” (Deleuze, 1994, p. 212).

En cambio, el desarrollo del dístico virtual-actual apunta, no a las condiciones de toda experiencia posible, sino a la de toda experiencia real. El término que corresponde a este pareado, fue dicho anteriormente, es el de actualización. El ser es expresado como *¿?-ser*. Este ser anuncia un campo problemático, lo que en Deleuze toma el nombre de idea. Una idea es una multiplicidad “constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre esos elementos y singularidades correspondientes a esas relaciones” (Deleuze, 1994, p. 278). Estos tres componentes de la idea son determinados como virtualidades-reales, o usando la terminología de *Diferencia y repetición*, son “diferenciados”. En la parte virtual del objeto se hacen notar predominantemente las relaciones entre elementos diferenciales y las singularidades que les corresponden. Las primeras señalan hacia respuestas en el campo de solución u organización —en otras palabras, en lo actual— en lo que se llamarían especies. Las segundas, es decir las singularidades, apuntan hacia soluciones o lo que igualmente podrían ser llamadas partes u órganos. Las respuestas y las soluciones al campo problemático son condiciones de diferenciación.¹³¹ Entonces y esquematizando de manera un tanto burda, por un lado la “diferenciación”, es decir, el campo problemático o virtual, que se conforma de relaciones entre elementos diferenciales —significando aquí a la relación paratáctica que más adelante se desarrollará— y singularidades que significan una distribución nomádica, es decir, puntos extraordinarios que, sobre una línea con una direccionalidad determinada, son capaces de invertir, subvertir o pervertir, el rumbo fijado. Por el otro lado, la diferenciación, que está conformada por especies y por partes. Estas últimas dos corresponden respectivamente a las relaciones entre elementos diferenciales y a las singularidades, no a los elementos y singularidades en sí, sino a sus relaciones. “Cuando el contenido virtual de una idea se actualiza, las variedades de relaciones [diferenciales] se encarnan en distintas especies en tanto que los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en las distintas partes características de ésta o aquella especie” (Deleuze, 1994, p. 206). En un extremo las especies —cualidades—, y en el otro sus partes constitutivas —extensiones. Por un lado determinación y por el otro partición. Esto implica entonces un análisis sincrónico de ambas instancias, siguiendo siempre una lógica de las relaciones (como fue presentada en la

¹³¹ Nótese cuidadosamente la distinción entre diferenciación y diferenciación (en francés *différentiation* y *differenciation*). El primero se refiere a lo virtual y el segundo a lo actual. La distinción radical se encuentra aquí: La diferenciación (virtual) “está completamente desdiferenciada, aunque es total y completamente diferencial”. De la diferenciación (actual) debemos decir que es diferenciada y que de hecho ser actual “es precisamente ser diferenciado” (Deleuze, 2004, p. 179).

introducción a esta tesis): si se desea entender el cambio de un elemento o parte constitutiva, se tiene que estudiar el cambio de todos los elementos, la especie o cualidad, re-determinando así el contenido (completo) virtual.

Un objeto cualquiera entonces despliega ambas dimensiones en sí mismo. Ambas dimensiones, virtual y actual, son reales, son como dos mitades asimétricas en el objeto. El objeto nunca es en principio una unidad; explicativamente es siempre doble y cada mitad asimétrica recibe una determinación de distinto orden que sumen al objeto en lo que Deleuze llama una multiplicidad.¹³² Primero, la parte o mitad virtual del objeto recibe una determinación completa. Pero ¿cómo hablar de una determinación completa en el objeto si sólo se está considerando una parte de este objeto, la parte virtual? Aquí Deleuze advierte que hay que distinguir entre completo y entero. La parte virtual del objeto está completamente determinada sin por eso constituir un todo integral, entero. “Lo que está completo es solamente la parte ideal del objeto, que participa, con otras partes de objetos, de la idea (otras relaciones, otros puntos singulares)”. Se puede decir entonces que un objeto está completamente determinado sin “estar enteramente determinado o existiendo actualmente” (Deleuze, 1994, p. 208). A continuación se elaborará una explicación de la determinación completa en la parte virtual del objeto desde una novela americana del subsuelo, *Ultima salida para Brooklyn*. Harry, uno de los héroes de esta novela, está completamente determinado a sobrevivir y a su manera escapar al sinsabor, el desencanto, el odio, la represión y fatuidad de una vida que en él mismo se manifiesta como si de todo el barrio de Brooklyn en los años cincuenta se tratara. Harry se presenta asombrado ante la monotonía de su triste y pesada vida, tirado en la cama junto a su mujer, a la cual no duda en mostrarle su exacerbado odio, e imagina qué sería de él si tan sólo algo pasara, lo que fuera, cualquier cosa que lo sustrajera de su miserable existencia. Pero “¿Qué? ¿Qué? ¿Qué podría pasar? ¿Para qué? ¿Sobre qué?” Harry desconsolado descubrirá que tras sus preguntas “nada se abrió paso o siquiera matizó

¹³² Desde los textos del mismo Deleuze es difícil tratar de dar una definición concreta de lo que es una multiplicidad, principalmente porque es usada en innumerables contextos, uso que es probablemente intencionado dado el carácter siempre diverso de una multiplicidad. Sin embargo, con un afán académico y explicativo, creo que una relativamente larga referencia a Whitehead podría arrojar un poco de luz sobre las multiplicidades, a continuación siendo emparejadas, mas no asimiladas, a una concrecencia: “La palabra Concrecencia es un derivado del verbo familiar en latín que significa ‘crecer juntos’. También tiene la ventaja de que el participio ‘concreto’ [participio entendido en lengua inglesa, denotando que el vocablo participa tanto de la naturaleza de un adjetivo como de un verbo] es usado familiarmente para la noción de una realidad física completa. Por lo tanto Concrecencia es útil para transmitir la noción de muchas cosas adquiriendo una compleja unidad completa [...] Todo significado de ‘junto’ se encontrará en varias de las etapas de análisis de ocasiones de experiencia. Ninguna cosa está ‘junto’ a otra si no es en la experiencia; y ninguna cosa *es*, en ningún sentido del ‘es’, si no es como un componente de la experiencia o como inmediates del proceso, es decir, ocasiones de auto-creación” (Whitehead, 1967, p. 236). Decía que sería útil emparejar el concepto de multiplicidad con el de concrecencia ya que, como se puede ver, ésta última encapsula el movimiento del objeto virtual-actual como una experiencia siembre real, nunca meramente posible.

ligeramente la oscuridad; sus ojos estaban cerrados y su cabeza estaba atascada en la oscuridad hemisférica, los límites no vistos, imperceptibles, para Harry inexistentes. Aquello estaba tan sólo negro” (Selby Jr., 1964, pp. 124, 122). El problema, cualquier problema, no es usualmente difícil de identificar. La pregunta completamente determinada es fácil de escupir (¿Qué? ¿Qué podría pasar? ¿Para qué? ¿Sobre qué?), y como parte virtual absorbe todas las soluciones experimentadas sumergiéndolas en una terrible esfera de oscuridad cuyos límites son imperceptibles, inimaginables; y no obstante, si tan sólo algo pasara: ¿pero qué? La actualización —Harry en el Brooklyn de la posguerra, por ejemplo— no es algo fácil de resolver.

Como se dijo anteriormente, la parte actual del objeto corresponde a la parte virtual; por eso las actualizaciones pueden decirse absorbidas por la virtualidad. Decir correspondencia es evitar sobre todo hablar de identidad o representación —como movimiento de modelo a copia. Hay en la parte actual especies que corresponden, en la parte virtual, a las relaciones entre elementos diferenciales, por un lado, y por el otro, hay singularidades en el virtual y partes u órganos correspondientes en el actual, y la distancia entre un lado y el otro apremia a atribuir una gran importancia al carácter individual que se presenta en la actualización. La actualización de un campo problemático, por ejemplo el campo problemático en el caso del héroe literario citado unas líneas arriba, Harry, se encuentra completamente determinado, ya se ha dicho, y las preguntas que suscita son concisas, pero como la narración lo hace constatar, las respuestas son difíciles siquiera ya de imaginar. Las respuestas las tiene que encarnar Harry, y no habrá coincidencia o circunstancia alguna a la que asirse como respuesta, al menos no en tanto Harry sea incapaz de apropiarse de esa circunstancia e incorporarla como respuesta a su vida. Como dice Proust, llamamos circunstancia ajena a la que “la voluntad no sujeta” (1978, IV, p. 136). En la actualización hay un algo violento, Deleuze dirá que “hay necesariamente algo cruel en el nacimiento de un mundo”, una puesta en escena de un teatro de la crueldad, un enfrentamiento dramático entre un actor que es, o no es, digno del rol que se abre para él en el escenario. “El mundo es un huevo, pero el huevo en sí mismo es un teatro: la escena de un teatro en el que los papeles dominan a los actores, los espacios dominan los papeles y las ideas dominan los espacios” (Deleuze, 1994, pp. 219, 216).

Es con este talante que una forma de aproximarse a una explicación de la actualización es a través del momento dramático encarnado por un actor-individuo. Este momento hace referencia a la intensidad con la que un actor juega en el escenario con los elementos a su disponibilidad para responder a la demanda de autor: seis, diez, veinte, n , *personajes en busca de autor*, $n-1$, podría decir

el francés, cada uno de ellos interactuando con los otros en un escenario básico, desnudo. Un actor o un individuo es “un sistema de señales-signos” (Deleuze, 1994, p. 246); “la señal es una estructura en la que se distribuyen diferencias de potencial, asegurando la comunicación de componentes dispares; el signo es lo que destella a través del límite de dos niveles, entre dos series comunicantes” (Deleuze, 1990, p. 261). El mundo del actor, la puesta en escena, es un conjunto de señales que despiertan o actualizan las diferencias entre los distintos actores ahí presentes, pero más importante aún, que significan una inevitable relación entre ellos, “el caos indestructible de cosas sin tiempo” (Beckett, 1955, p. 34). El mundo como interpretación de eternas relaciones entre personajes inmemoriales: señales intempestivas de una actualización divergente.

En francés la palabra para ensayar, en el sentido en el que un actor ensaya para una obra de teatro, es *répéter*. Deleuze mismo especifica en conversación con Parnet (ver “P como en Profesor” del *Abecedario* de Deleuze) que la repetición a la que un actor se somete en cada puesta en escena no es repetitiva en el sentido de hacer la misma cosa una y otra vez, noche tras noche, una temporada después de otra. La repetición a la que el actor se somete es más como la recitación de un poema en la que cada verso permanece el mismo, pero el recitador, el repetidor, nunca es igual, como tampoco lo es el verso que le sigue al primero y prepara al siguiente. Para ilustrar esta obviedad uno se puede encontrar con Georgette, el hada, “the queen fairy”, de *Última salida para Brooklyn*. En la novela, ella, desesperada por el rumbo que la fiesta en su casa está tomando y por el evidente aburrimiento que manifiesta su tan amado Vinnie, recuerda un poema aprendido mucho tiempo atrás y presiente su fuerza una vez más y se dispone a recitarlo para salvar la fiesta, conseguir que Vinnie no se vaya y enamorarlo finalmente. Vinnie: un acontecimiento, “en donde el amor nace del afecto, no del sexo”, en un momento específico y urgente donde la benedrina y el gin terminarán, en no más de tres minutos, por trazar un camino irreversible en el que ambos finalmente “puedan completarse entre ellos dos y para ellos dos, no como hombre y mujer o como dos hombres, no como amigos o amantes, sino como dos que aman... estos tres minutos juntos en un mundo de belleza, un mundo donde no hay ni siquiera la memoria de machos o punks, reinas machorras o machines, sólo el ahora del amor” (Selby Jr., 1964, p. 50). Georgette comienza a recitar el poema. “Una vez, al filo de una lúgubre media noche, mientras débil y cansado, en tristes reflexiones embebido”. Todos en silencio ahora, Vinnie volteando, prestándole atención a Georgette por primera vez en toda la noche, y ella rebosando de júbilo; “dejad que a mi corazón llegue un momento el silencio, y así penetrar pueda en el misterio”. Vinnie observa ahora cuidadosamente a Georgette que está dando la interpretación de su vida y contempla la sombra aleteando, como un negro

pájaro, cuervo desgraciado, tras las cuencas de sus ojos, para después posarse sobre sus mejillas y de ahí a sus ojos otra vez. “*Mañana él también me dejará, como me abandonaron mis esperanzas. Entonces dijo el pájaro ‘Nunca más’*”. Georgette mira a través de la ventana, la mañana se insinúa, el maquillaje que en la noche embelleció su rostro, ahora sudado y corrido, recrudecerá sus duros rasgos y al final de la fiesta, en una niebla de droga y dolor, no será Vinnie, su gran amor, el que la ame enternecedoramente, sino Harry, ebrio de deseo y desinhibido por el alcohol y la bencedrina, quien la tomará a la fuerza, la violará con crudeza y de Georgette no se dirá en la novela nada más a excepción de que su “*alma, del fondo de esa sombra que flota sobre el suelo, no podrá liberarse —¡Nunca más!*” (Selby Jr., 1964, pp. 63-66). Cuántas veces antes fue este poema recitado, y sin embargo jamás como esta última vez. Lo que el ensayo del actor actualiza, la repetición, no son unos mismos versos, sino la novedad que esas líneas rastrean siempre una vez más.¹³³ Un algo novedoso siempre en el actor, pero en los versos mismos también. Cuando se recita una poesía salta a la vista, dice Proust, que una rima es como producida por la anterior e igualmente prepara la siguiente, pero el efecto total es uno tan sorprendente que su verdadero desenlace no es otra cosa que la producción insospechada y auténtica de belleza. “¿No es ya un primer elemento de complejidad ordenada, es decir, de belleza, cuando, al oír una rima, es decir, algo que es a la vez semejante y distinto respecto de la rima precedente, que es producido por ésta, pero que introduce en ella la variación de una idea nueva, se sienten dos sistemas que se superponen: uno de pensamiento, otro de métrica?” (Proust, 1984, III, p. 57).

Deleuze comenta en su entrevista televisada con Claire Parnet y publicada sólo póstumamente —*El abecedario*— que para que un ensayo, la repetición, pueda convertirse en creación, para lograr alcanzar ese momento de inspiración en el escenario, hace falta repetir hasta consagrar las líneas a la memoria,

¹³³ Para complementar la discusión sobre el actor, se puede echar un breve vistazo a un ensayo de Bruno Latour, *The powers of association* (1986), en donde el francés desenvuelve lo que enuncia como la paradoja del poder: cuando se dice que uno tiene poder, en potencia, éste no se realiza y nada pasa, y cuando se tiene poder en acto, en realidad son otros los que lo ejercen por uno (p. 265). Para evitar la paradoja, Latour se desplaza de un modelo del poder basado en la “difusión” a uno basado en la “traducción”. Así, y habiendo mostrado que el poder no es algo que se posea sino que es algo que otros ejercen —“el poder sobre algo o alguien es una *composición* conformada por muchas personas [...] pero *atribuido* a uno de ellos”— Latour sostiene que la forma en la que el poder se propaga y se sostiene es a través de las contribuciones que cada elemento o actor aportan en la cadena en la que se despliega el poder: “Cada una de las personas en la cadena no está simplemente resistiendo a una fuerza o transmitiéndola [...] más bien están haciendo algo esencial para la existencia y manutención [del poder]. La cadena está hecha de actores, no de pacientes, y ya que el [poder] está en manos de todos, cada uno lo moldea de acuerdo a sus propios proyectos [...] La obediencia a una orden promulgada por alguien requeriría la alineación de toda la gente a la que la orden implica, y a la que consentirían todos fielmente, sin añadir o sustraer nada. Tal situación es altamente improbable. Más probable es que la orden haya sido modificada y compuesta por mucha gente que lentamente la convirtieron en algo completamente diferente en tanto que buscaban alcanzar *sus* propios objetivos” (p. 268). Tanto para Latour como para Deleuze, el rol que un actor juega, en tan distintos escenarios, es activo y transformador del contexto original del que se desprende la repetición o traducción.

pues sólo entonces uno será capaz de desenvolverse con absoluta libertad y naturalidad en el escenario. Actualizar es repetir —comenta en otro lugar Deleuze con su vieja amiga— lo que virtualmente nunca es lo mismo, un “agenciamiento que no puede ser leído dos veces, que no puede ‘repetirse’ sin cambiar las velocidades y las lentitudes entre sus elementos” (Deleuze & Parnet, 2006, p. 70).

Hay dos cosas que aún deben de clarificarse más. Por un lado las especies y por otro las partes. El propósito de haber abordado la explicación primero a través del momento dramático y en particular a través de un ejemplo literario no fue arbitrario. En el ejemplo —Georgette recitando en la novela de Selby Jr. a *El cuervo* de Poe— se presenta a un personaje que desde un género indecible —ni masculino ni femenino— proyecta desde sus partes físicas constitutivas una diferencia específica, pero lo hace encarnando las coordenadas de la diferenciación; es por eso que se dijo antes que era de la más alta importancia resaltar el carácter individual de la actualización: las condiciones de diferenciación —la parte virtual— se relacionan mediante correspondencia —en un momento se verá a través de qué mecanismo se entabla la correspondencia— con la parte actual y en esta relación las condiciones de diferenciación necesariamente son expresadas como carentes de fundamento, ellas mismas dispersadas, poniendo a la parte actual en la frágil posición de ser indeterminable e individual. Regresando a Nueva York en los años cincuenta, a Georgette —a quien el narrador no sabe si referirse como él o como ella, aunque llega a la conclusión, rápidamente hay que decirlo, de llamarlo ella— ella entonces, la reina, el hada, Georgette, nunca el homosexual, el gay o el travesti —después de Proust debería de haber algo incompatible en usar esas categorías tan estrechas—, pone en el vaivén de sus caderas y en sus hombros vestidos con un chal de Dior toda la fuerza antisocial, utópica, que hacen de su cuerpo una ilustrada experiencia de la vivencia en lo que no se puede fundamentar; especies y partes que conjuntadas en un personaje asientan sin embargo ninguna definición, antes bien sólo un estereotipo del que Georgette escapa como escapa de ella misma, se repite de nuevo el dejar-de-ser, un punto de fuga sobre una línea que distorsiona irreversiblemente el punto de partida —la relación de Georgette con su madre y su hermano homofóbico— pero también el punto de llegada, el denominado ¿?-ser, es decir, en este caso, la pretendida conquista de Vinnie, su gran amor, y la cruel violación a la que es sometida Georgette. Un actor haciendo uso de su cuerpo y de las partes que lo conforman para mezclarse indiscerniblemente con el espacio en el escenario y con la idea en busca de autor.

¿Pero qué caso tiene hablar sobre una reina *del subsuelo* en una tesis acerca de la conformación de la subjetividad? ¿Acaso se intenta remitir a una especie de metáfora oscura en la que uno debería de entender la actualidad del ser como una travestía? No precisamente, y la razón es quizás meramente

terminológica pues, después de todo, la metáfora puede no resultar inservible. Aclaremos, la travestía no implica el vestirse con ropas, de las cuales, si uno se despojara, dejarían ver el ser auténtico tras ellas escondido. Lo que se entiende, en la travestía, es que debajo de un vestido de mujer no se encuentra maniatado un hombre confundido, o viceversa. Muy por el contrario, detrás de los pliegues de un vestido no se encontrarán más que otras prendas, y pliegue tras pliegue, lo único que se revela en la profundidad no es más que costuras y bordados que unen tela con más tela: “detrás de las máscaras, por lo tanto, hay más máscaras, e incluso la más recóndita esconde algo más, y así hasta el infinito. La única ilusión es la de desenmascarar algo o a alguien” (Deleuze, 1994, p. 106).

Aún queda por tratar una pregunta, ya enunciada, que no ha sido respondida. ¿Cómo entra en correspondencia la parte virtual y la parte actual? Entran en correspondencia precisamente a través del “precursor oscuro”, un concepto interesante que, a mi parecer, no puede dejar de ser elaborado empezando con una de las fuentes de Deleuze más inesperadas, *Las aventuras de Alicia*, objeto de exégesis profunda durante las primeras series en *La lógica del sentido*. Para estos propósitos, debido a su pertinencia, será citado en extenso el siguiente pasaje de *Alicia*:

La tienda parecía estar repleta de toda clase de curiosidades... pero lo más raro de todo es que cuando intentaba examinar detenidamente lo que había en algún estante para ver de qué se trataba, resultaba que estaba siempre vacío a pesar de que los que estaban a su alrededor parecían estar atestados y desbordando de objetos.

—¡Las cosas flotan aquí de un modo!... —se quejó al fin, después de haber intentado en vano perseguir durante un minuto a un objeto brillante y grande que parecía unas veces una muñeca y otras un costurero, pero que en todo caso tenía la virtud de estar siempre en un estante más arriba del que estaba examinando—. Y ésta es desde luego la que peor de todas se porta..., pero, ¡vas a ver! —añadió al ocurrírsele súbitamente una idea—:

Voy a seguirla con la mirada hasta que llegue al último estante y luego, ¡vaya sorpresa que se va a llevar cuando tenga que pasar a través del techo! Pero incluso esta estratagema le falló: la “cosa” pasó tranquilamente a través del techo, como si estuviera muy acostumbrada a hacerlo. (Carroll, 2004, p. 74)

Deleuze explica a través de este pasaje la idea de casilla vacía y elemento móvil, o lugar sin ocupante y ocupante sin lugar —el precursor oscuro. A este elemento de doble cara siempre “le falta su propio equilibrio, es a una vez exceso y deficiencia, jamás igual, desprovisto de su propia semejanza, su propia identidad, su propio origen, su propio lugar, y siempre desplazado en relación consigo mismo” (Deleuze, 1990, p. 228). En el pasaje citado de *A través del espejo*, capítulo 5, Alicia se encuentra en una tienda en la cual la cajera es una oveja. En este capítulo Alicia encuentra el precursor oscuro en tres distintas ocasiones, la primera ya ha sido citada, la segunda trata sobre la belleza y la tercera sobre un artículo que ella desea comprar, un huevo. Cada uno de estos elementos tiene la

curiosa característica de estar no donde Alicia lo vio tan sólo un momento antes, sino de estar desplazado casi imperceptiblemente pero suficientemente para hacerlo inaprehensible para Alicia y arrojar a ésta —en su intento por capturarlo— a una fantástica transposición de escenarios; y así la tienda se vuelve una barca en un río o más adelante en la narración el fondo de la tienda es un bosque. El precursor oscuro se desplaza continuamente, pero no sin arrastrar a Alicia con él. Cuando la tienda se vuelve una barca en un río, Alicia descubre el bello olor de unos juncos que en el río crecen y le pide a la oveja que se acerquen a ellos para poder recoger algunos. Mientras Alicia empuña unos cuantos de los juncos la decepción se filtra en su expresión y piensa ella, “casi parece que me lo están haciendo adrede” pues aunque “lograba arrancar bastantes de los juncos más bonitos, mientras el bote se deslizaba entre ellos, siempre parecía que había uno más hermoso más allá de su alcance”. Finalmente Alicia, exasperada, dice: “¡Los más preciosos están siempre más lejos!” (pp. 77-78). Los esfuerzos de Alicia por capturar los más bellos —siempre desplazados— la lleva a caer por la borda del bote y al fondo del río que sin embargo ya no es el fondo del río, sino una vez más el suelo seguro del bote aunque ahora es el fondo del río el que fluye por encima de su cabeza. “Debemos decir que la entidad paradójica [otro nombre para el precursor oscuro] nunca está en donde la buscamos, y a la inversa, que nunca la encontramos donde está” (Deleuze, 1990, p. 41). A la casilla vacía y elemento sin casilla le corresponde estar “en exceso en la serie que constituye como significante, y faltando en la otra que constituye como significada”. En el último caso es un “lugar vacío extremadamente móvil”, un espacio actual que albergaría todo dejar-de-ser, y en el otro caso es “un objeto en rápido movimiento, un ocupante sin lugar” (Deleuze, 1990, p. 41), una deficiencia virtual que traiciona cualquier determinación final, el ¿?-ser.

En el ejemplo de Alicia se tocó, sólo accidentalmente, el tema de la belleza, en referencia a los juncos olorosos. Éste parece ser un buen punto para terminar el argumento sobre el precursor oscuro que, como se dijo antes, es el elemento que en su función hace entrar en correspondencia o resonancia a las partes virtual y actual de un objeto. El hecho de aseverar que hay una correspondencia entre ambos es un esfuerzo por eliminar una equivocada argumentación que estipulara una relación de causa a efecto, pues nada estaría más lejos de la argumentación misma de Deleuze. La relación entre ambos —lo virtual y lo actual— no es causal, tampoco es divina, es decir, no proviene de un más allá o de las alturas, aunque ciertamente el lenguaje poético puede aprovechar su estrecha relación con la personificación de las divinidades para explicar esta correspondencia no causal: Así Proust, hacia el

final de *Sodoma y Gomorra*, sitúa al narrador en una resolución aparentemente inquebrantable, y dice, “la boda con Albertina me parecía una locura”, y decide entonces romper lo más pronto posible con el compromiso. Pero tan sólo unas páginas después, aunque con una notable escena de celos mediante, el narrador concluye este volumen de la siguiente forma, que no puede evitar levantar una carcajada en el lector: “es absolutamente necesario que me case con Albertina” (Proust, 1978, IV, pp. 579, 600). Su resolución aparentemente definitiva —casarse con Albertina— se ve invertida tan sólo treinta páginas después y la que sigue es la reflexión que el narrador hace para llegar a tan contradictoria conclusión:

Pero aquellas mujeres, más que ser la imagen de mi amor, tenían más bien la propiedad de despertar este amor, de llevarlo al paroxismo. Cuando las veía, cuando las oía, no encontraba en ellas nada que se pareciera a mi amor y pudiera explicarlo [...] Dijérase que la naturaleza les había agregado accesoriamente una virtud que no tenía ninguna relación con ellas, y que esta virtud, este poder semieléctrico ejercía sobre mí el efecto de excitar mi amor [pero] la belleza, o la inteligencia, o la bondad de aquellas mujeres eran cosas completamente distintas de esto [...] Bajo la apariencia de la mujer, es a esas fuerzas invisibles que accesoriamente la acompañan a las que nos dirigimos como a oscuras divinidades. Necesitamos la bondad de esas fuerzas, buscamos su contacto sin encontrar en él un placer positivo. Con esas diosas nos pone la mujer en relación, durante la cita, y apenas hace otra cosa [...] Ahora bien, ¿nos tomaríamos tanto trabajo por la mujer misma si no la completaran esas fuerzas ocultas, pues, cuando se ha marchado, no sabríamos decir cómo va vestida y nos damos cuenta de que ni siquiera la hemos mirado?. (Proust, 1978, IV, p. 595)

La postura predominante en Proust en cuanto al amor se resume en la cita anterior. Una relación de tres bandas que la persona que ama articula con y a través de la persona amada: la persona amada (primer banda) pone en comunicación al amador (segunda) y a la divinidad virtual (tercera). Utilizando otra terminología, la persona amada es la actualización de la noción completamente determinada del amor como virtualidad pura, y los celos, en Proust, son el precursor oscuro, la comunicación, que los pone en relación. Los actos de alguien que ama “no están en relación estrecha y necesaria con la mujer amada, sino que pasan a su lado, la salpican, la rodean, como la ola que se lanza al filo de las rocas” (Proust, 1978, IV, p. 162). Lo que en el amor se busca alcanzar no puede más que estrellarse con la roca dura y escarpada de la actualización de ese deseo, que es un deseo no hacia la mujer sino hacia la divinidad. Ese a quien se ama no es más que “un simple accidente situado ante el brotar de nuestros deseos” (Proust, 1978, IV, p. 162). Alicia, por su parte, sorprendida, y no sin razón, exclama “¡los más preciosos están siempre más lejos!”. La parte virtual se incorpora entonces a la parte actual a través del precursor oscuro, esto queda claro desde el ejemplo de Proust. Ambas partes, la virtual sumergida en el ¿?-ser, y la parte actual en el dejar-de-ser, resuenan como un grito en un acantilado, pero ciertamente esta resonancia no apunta, hay que recalcarlo, a una complementariedad de las dos partes, como si pudiera haber una identificación o una introyección de lo virtual en lo actual; en otras palabras, como si

el actual tuviera a su disposición una fuente inagotable de posibilidades en su relación con lo virtual. Si no hay una complementariedad, al menos sí se puede hablar, como se ha venido haciendo aquí, de una incorporación que apuntará hacia una condición y hacia un fin. En lo que concierne a la condición (el fin será tratado en la siguiente sección, 4.1), la parte virtual se implanta en lo actual pero sólo a título de que lo actual lo revele como “objeto parcial” y que más allá de integrarse ambos como una totalidad —como si al fragmento virtual sólo le faltará un resto de actualidad para conformar lo real— sea el objeto actual el que determine precisamente el carácter parcial, en el sentido de tendencioso, que el virtual es necesariamente si se conjunta así al actual, para poder aplicarse como multiplicidad, es decir, como un agregado de singularidades del tipo $n-1$ donde la unidad siempre es suprimida: “materia fluida, una parte de la cual se separa o ésta última se evapora, y cuyo resto repentinamente se solidifica (formación cristalina)” (Deleuze, 2004, p. 65).

Para concluir esta sección y tratar de concretar lo anterior, dicho con tanta oscuridad, sólo es necesario remitirse a Proust un momento más. *Por el camino de Swann* presenta por primera vez la misteriosa sonata de Vinteuil. A través de ella Swann cristaliza su amor por Odette. Cuando Swann, invitado a una u otra reunión, se sentaba a escuchar la música que en el salón tocaban y el músico empezaba la sonata, aquél presentía la llegada de la famosa frase musical que eventualmente ligaría definitivamente su destino al de Odette, pero en tanto ese destino aún no se presentaba, Swann sufría por ser incapaz de aprehender permanentemente todo lo que a sus ojos venía sólo cuando la frase resonaba en sus oídos; así hasta un momento decisivo en la narración, en la que

apenas expiró la deliciosa sensación de Swann, su memoria le ofreció, acto continuo, una transcripción sumaria y provisional de la frase, pero en la que tuvo los ojos clavados mientras que seguía desarrollándose la música, de tal modo, que cuando aquella impresión retornó ya no era inaprehensible. Se representaba su extensión, los grupos simétricos, su grafía y su valor expresivo; y lo que tenía ante los ojos no era ya música pura: era dibujo, arquitectura, pensamiento, todo lo que hace posible que nos acordemos de la música. (Proust, 1985, I, p. 252)

La ligazón entre la música pura, el motivo personal —tendencioso— que evoca en uno, y el material actual con el que se es capaz de aprehender a ambas, aún en la ausencia de la música —aquí virtualidad— es una ejemplificación notable de la correspondencia entre la virtualidad y la actualidad, ésta relatando a aquélla y aquélla relacionando a ésta con un sentido que la volatiliza constantemente y que no le pertenece propiamente, pero con el cual ya está palpablemente comprometida.

Finalmente, se dijo también que la incorporación es un fin. A lo que esto se refería es a que la

resonancia entre virtual y actual, entre otras cosas, cristaliza¹³⁴ materialmente lo que en la paratáctica (la siguiente sección, 4.1) sería de otra forma sólo especulativo. Así, el objetivo de la siguiente sección (y del capítulo completo en general) es tratar de pensar una lógica coadyuvante, por decirlo de alguna manera, en el desplazamiento rizomático, o lo que en la siguiente sección será llamado una estrategia paratáctica. Estrategia, cabe decirlo de una vez, cuyo propósito es el de evitar el juicio definitivo —en el sentido de un juicio que arrojara una definición, pero también y más importantemente, en el sentido de un juicio que, pretendiendo conocer la esencia de lo que es juzgado a través de atributos, arrojara evaluaciones morales sobre lo juzgado— para elaborar una técnica que conjunte la resonancia entre la virtualidad y la actualidad y, con un argumento más, encontrar el movimiento del dejar-de-ser y postular formas de creación para nuevos modos de existencia.

134 “La imagen-cristal, o la descripción cristalina, tiene dos caras que no se confunden” pero que son indiscernibles (Deleuze, 1987b, p. 99). Quizás sea innecesario a estas alturas, pero aun así puede ser valioso, recalcar que el uso que Deleuze hace de *Las aventuras de Alicia* y de *A través del espejo* es importante para establecer que el espejo-cristal es esa superficie donde se desdobra el objeto en sus partes virtual y actual.

4. Subjetivación propia; ¿cómo se crea un modo de existencia?

Pues bien, sea lógico. O bien la vida, con todo lo que comporta de... de... sujeción, o bien... el gran viaje, el verdadero, para emplear una imagen muy querida por usted. ¿No? (Beckett, 1996, p. 149).

El sujeto es propio, pero no tiene propiedad (Bréhier, 2011, p. 41).

Así como la primera síntesis (capítulo 2) apuntaba hacia el presente —lo empírico e intensivo— y la segunda (capítulo 3) hacia el pasado —puro—, esta tercera síntesis, a elaborar en esta breve introducción al capítulo 4, apunta hacia el futuro. Pero de igual forma como ni el presente ni el pasado han sido tratados en esta tesis como determinados por el movimiento —postura que Deleuze adopta siguiendo a Kant y en contra de la concepción del tiempo en la Antigüedad—, aquellos dos y el futuro han sido pensados, antes bien, como determinación del movimiento y condición del acto. “El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. El movimiento ya no es una determinación de objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto” (Deleuze, 2009b, p. 45).

En el recurrente capítulo 2 de *Diferencia y repetición* (recurrente en las tres introducciones a los capítulos 2, 3 y 4 aquí), la tercera síntesis pasiva viene a corregir una ambigüedad que todavía padecía la segunda síntesis: es inevitable que el pasado puro asuma “el estatus de un pasado anterior, no obstante mítico, y que reconstituya la ilusión que se suponía tenía que denunciar, resucitando la ilusión de un original y un derivado, de una identidad en el origen y una semejanza en el derivado” (Deleuze, 1994, p. 109). Es, continúa Deleuze, la misma ambigüedad siempre presente en el suelo, “representarse a sí mismo en el círculo que él mismo impone en lo que fundamenta,¹³⁵ regresar como un elemento en

¹³⁵ Hay una afortunada traslación en términos que ocurre en las traducciones de los textos originales (el cual es el caso también en las traducciones españolas) de Deleuze al inglés. En el caso que aquí interesa muy particularmente, la palabra fundamento (*fondement*) es traducida como *ground*, lo cual tiene la virtud de expresar muy claramente la idea de Deleuze sobre el fundamento como algo no solamente estable, sino como una acción, a saber, la de fundamentar (*ground*) una idea, es decir, la de traer, por decirlo así, a las ideas en las alturas a la superficie, a la fundación. En inglés pues, cuando los traductores de Deleuze hablan del fundamento, usan la palabra *ground*, y cuando hablan del fundamento o suelo como algo que aterriza el mundo de las ideas, como la acción de fundamentar, hacen uso de la palabra *ground* o *grounding*. Así, aunque no es una terminología muy rigurosa en el mismo Deleuze, conviene mantener presente la distinción de los tres niveles en los que estas palabras se despliegan. El primero es el de fundación —que en esta tesis corresponde a grandes rasgos al capítulo 2 y que mejor se elabora en la sección 2.3 “El extranjero y el espacio en el condado de Yoknapatawpha”. El segundo nivel es el de suelo o fundamento que en español se vuelve también verbo, es decir, fundamentar (*ground(ing)* en inglés); este segundo nivel resuena predominantemente en el capítulo 3 de esta tesis. Y finalmente, el tercer nivel es el del desfondamiento (*unground, ungrounding*), al cual le corresponde ser tematizado en este capítulo 4 que ahora está siendo introducido. Huelga mencionar que estos términos son parte de una tradición filosófica muy presente en la filosofía alemana.

el circuito de representación que determina en principio” (Deleuze, 1994, p. 110).

Es entonces en esta tercera síntesis del tiempo donde se pretende rescatar la ambigüedad aún presente en la segunda síntesis: evitar la circularidad del mito como fundacional a la vez que fundamental; evitar instaurar un modelo ideal que rija como propiedad de los accidentados modos de existencia; en suma, evitar la ilusión de proponer un pasado como algo original que pretendiera fungir como un presente absoluto de lo que se es en sí.¹³⁶ De manera lógica, o al menos consecuente y coherente, la forma en la que Deleuze lleva a cabo esta empresa es desde la ironía, la incertidumbre, el juego y la apuesta, temas predominantes en las siguientes tres secciones de este capítulo. Pero, para motivos de esta introducción, se requiere ir un poco más despacio. Sea.

El título de este capítulo puede suscitar un malentendido. Hablar de una subjetividad propia podría dar la impresión de que se está haciendo una referencia a una forma de subjetividad que es adecuada, correcta y personal. Sin embargo, en el espíritu de la misma escritura de Deleuze, a lo que apunta el título es más bien a señalar la ironía latente tanto en esta tesis como en las mismas investigaciones del filósofo francés: saberse desde un principio constituido por algo que no es uno mismo, ser, a este respecto, una pasividad larvaria expuesta a impresiones empíricas e intensivas y ser también, y por lo tanto, no más que una colección tendenciosa de decisiones y posturas parciales de alguien que —así como en la antigüedad los sabios lo hacían, según las observaciones de Giorgio Colli que se retoman en las conclusiones de esta tesis— trata de descifrar los caprichos de un Dios incognoscible que expresan los designios de un destino propio que, empero, no se acopla, éste último, a ninguna trama causal o determinista. Así, a pesar del recorrido presentado hasta ahora, uno no puede evitar saberse uno mismo, uno no puede evitar caer en la confusión —ilusión incluso— de ser sí mismo ahora, antes, y después. Pero entiéndase la postura aquí adoptada: lo anterior no es más que una ilusión, como ya se dijo, es una creencia, pero es, no obstante, una creencia productora de mitos y fantasías, es, irónicamente, un juego entre sombras, máscaras y disfraces. Todos somos Acteón en virtud de lo que contemplamos, pero

Deleuze, evidentemente, pretende hacerse eco de ella sin por eso a ella misma suscribirse. Los juegos conceptuales, e incluso lingüísticos —los cuales aportan tanto evidencias de la originalidad del filósofo francés como también una justificación para ser tomados en cuenta por sí mismos, aislados de otras discusiones histórico-filosóficas— cobran mucho sentido cuando se piensa, por ejemplo, en su tratamiento del fondo, la profundidad y la intensidad —términos relacionados con la fundación, el fundamento y el desfundamiento— así como fueron elaboradas en esta tesis en la ya mencionada sección 2.3 “El extranjero y el espacio en el condado de Yoknapatawpha”.

¹³⁶ Le agradezco a mi colega, Jesús Ruiz Pozo, candidato a doctor en filosofía por la Universidad de Guanajuato, por esta observación, así como en general por su peculiar lectura de Deleuze, la cual ha enriquecido profundamente el contenido de esta tesis completa. Sus aportaciones a la filosofía de la diferencia, basadas en gran parte en una novedosa lectura sistemática de la obra de Maurice Blanchot, será, seguramente, de un impacto notable en la academia.

somos también Narciso,¹³⁷ dice Deleuze, en tanto que incluso Narciso no puede evitar contemplarse en algo que no es él, en su caso en los reflejos sobre el agua, que lo llenan de placer. “El contemplar es extraer algo. Siempre debemos primero contemplar algo más —el agua, o Diana, o el bosque— para ser llenados con una imagen de nosotros mismos” (Deleuze, 1994, pp. 74-75). Esta afección, que aquí Deleuze no duda en llamar placentera, está al centro de lo que se es, de lo que uno mismo es.

El ego es una máscara para otras máscaras, un disfraz bajo otros disfraces. Indistinguible de sus propios bufones, cojea sobre una pierna verde y otra roja [sobre las primeras dos síntesis]. Sin embargo, la importancia de la reorganización que se lleva a cabo a este nivel, en oposición a la etapa anterior de la segunda síntesis, no puede ser sobreestimado. Pues en tanto que el ego pasivo se vuelve narcisista, la actividad tiene que ser *pensada*. Esto puede ocurrir sólo bajo la forma de una afección, bajo la forma de la mismísima modificación que el ego narcisista *experimenta* pasivamente por su propia cuenta. De ahí en más, el ego narcisista se relaciona a la forma de un yo que opera en él como un ‘Otro’. (Deleuze, 1994, p. 110)

“Si el Yo determina nuestra existencia como la de un yo pasivo y cambiante en el tiempo, el tiempo es esta relación formal según la cual la mente se afecta a sí misma, o la manera según la cual estamos interiormente afectados por nosotros mismos. El tiempo por lo tanto podrá ser definido como el Afecto de uno mismo por sí mismo, o cuando menos como la posibilidad formal de ser afectado por uno mismo” (Deleuze, 2009b, p. 49). El tiempo fuera de sazón, dice Proust (1984, III, p. 167), o el tiempo que se ha salido de sus goznes, según la fórmula que Deleuze adopta siguiendo al príncipe de Dinamarca (Deleuze, 2009b, p. 44).¹³⁸ De aquí en más, el tiempo ha dejado de ser cíclico o circular para volverse un terrible y todo lo más atemorizante laberinto en línea recta (Borges en Deleuze, 1994, p. 111).

Hamlet no es el hombre del escepticismo o de la duda, sino el hombre de la Crítica. Estoy separado de mí mismo por la forma del tiempo, y no obstante soy uno, porque el Yo afecta necesariamente a esta forma al efectuar su síntesis, no sólo de una parte sucesiva a otra, sino en cada instante, y porque el mí mismo resulta necesariamente afectado como contenido de esa forma. La forma de lo determinable hace que el mí mismo determinado se represente la determinación como un Otro. En pocas palabras, la locura del sujeto corresponde al tiempo fuera de sus goznes. (Deleuze, 2009b, p. 48; traducción ligeramente modificada)

La ironía última del sujeto radica en asumir su locura, en, es más, no poder dejar de asumirla:

¹³⁷ La figura mitológica de Narciso es bien conocida. La de Acteón, quizás no lo es tanto. A pesar de que hay muchas versiones del mito de Acteón, algo que les es común a todas ellas es que éste, gran cazador, en una ocasión tuvo la fortuna (y la terrible maldición) de furtivamente encontrarse con Diana mientras ésta se bañaba. Al ser testigo de y contemplar los misterios de la virginal belleza de la diosa, ésta le condenó a muerte convirtiéndolo en un cervatillo al cual después sus propios perros de caza le dieron muerte.

¹³⁸ “Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio, / que las que hayas soñado en tu filosofía [...] El tiempo se ha salido de sus goznes: oh, rencor maldito, / haber alguna vez nacido para corregirlo” (Shakespeare, 1999, pp. 34, 35; mi traducción).

saberse uno mismo y sentirse otro. Ser un sujeto propio, terrible ironía de aquel que, como un encantador y educado seductor, dice no, sin embargo, en el mismo altar. Aún más, el seductor, compulsivo y patológico, atrapado en un tortuoso círculo vicioso, repite sin cesar el mismo refrán, la misma historia, y puede al final tan sólo afirmar lo “excesivo y lo desigual, lo interminable y lo incesante, lo que no tiene forma como producto de la más extrema formalidad” (Deleuze, 1994, p. 115).

La última síntesis le concierne sólo al futuro, ya que anuncia en el superego la destrucción del Ello y del ego, del pasado y el presente, de la condición y el agente” (Deleuze, 1994, p. 115). “El eterno retorno es lo mismo de lo diferente, lo uno de lo múltiple, lo semejante de lo disimilar. Aunque es la fuente de la precedente ilusión [la de ser siempre uno mismo], la engendra y la mantiene tan solo para regocijarse en ella, y admirarse en ella como si en su propio efecto visual se contemplara [...] El eterno retorno le concierne tan sólo a los simulacros, causa tan sólo el regreso de aquellos fantasmas. (Deleuze, 1994, p. 126)

A cada momento ser ya otro y asumir las consecuencias: apuesta ignominiosa en la que se te va la vida, sin modelo ni guía; apuesta, empero, sin la cual uno no podría adentrarse en el laberíntico juego de la creación de sí mismo.

4.1 El ser y la paratáctica: Inmanencia

Explicarse no, no digo eso, me he expresado mal. Definirse, eso. Ya sería hora de que se definiera un poco. Está ahí como una especie de... ¿cómo decirlo?, como una especie de supuración. Como una secreción, eso es. Tome un poco de contorno, por amor de Dios (Beckett, 1996, pp. 85,86).

El concepto de una paratáctica es una técnica de la que Deleuze se vale ya desde su primera publicación (no repudiada) y que trata sobre el filósofo David Hume, *Empirismo y Subjetividad*, para evitar la dialéctica que, en contrapartida a la paratáctica, se vale de superaciones hipotácticas.¹³⁹ “Las conjunciones paratácticas [...] desplazan la labor dialéctica del concepto e impiden la movilización de la negación en nombre de una presunta síntesis superior” (Boundas, 1991, p. 8). Un movimiento paratáctico se caracteriza por sus derrames diagramáticos, es decir, por una ausencia de un concepto central que pudiera reclamar unidad alguna para sus desplantes conceptuales consecuentes o antecedentes. En todos los libros posteriores de Deleuze se expone la paratáctica, aunque no fue hasta su encuentro con Guattari, como Deleuze afirma en conversación con Claire Parnet, que pudo pasar de la descripción al ejercicio de esta técnica (Deleuze & Parnet, 2006, p. 13). Así, *Capitalismo y esquizofrenia*, particularmente, es un ejercicio realizado en la paratáctica. En las *Mil Mesetas* el

¹³⁹ Por hipotáctica, el traductor al inglés del libro en cuestión de Deleuze, se refiere a la estrategia o movimiento de la *aufhebung* hegeliana que, valiéndose del verbo del que se deriva en alemán, *aufheben*, significa tanto cancelar o suprimir como superar y mantener al mismo tiempo.

ejercicio toma ya el nombre de rizoma, figura del pensamiento dedicada a desplazar juicios de tipo lógico lineal que se articulan como proposiciones arborescentes. “Toda la lógica arborescente es una lógica del trazado y la reproducción [...] Su meta es describir un estado de facto, mantener el balance [y] consiste en un trazado con base en una estructura sobrecodificante o un eje de apoyo” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 12). Sin lugar a dudas hay “árboles plantados en nuestras cabezas, el árbol de la vida, el árbol del conocimiento [:] es una máquina binaria o principio de dicotomía [...] Es una estructura, un sistema de puntos y posiciones que fijan todo lo posible en una red, un sistema jerárquico de transmisión de órdenes” (Deleuze & Parnet, 2006, p. 19).

En contraposición a la lógica arborescente, una de las características más importantes de la lógica rizomática, la paratáctica, es que “tiene múltiples entradas [...] completamente orientadas hacia una experimentación en contacto con lo real” y su desempeño o rendimiento (Deleuze & Guattari, 1987, p. 12). ¿Cómo funciona este concepto entonces? La premisa principal detrás de él es la de conseguir instaurar la partícula “y” entre líneas de argumentación divergentes, no arbitrarias, sino diferentes: “Sustituye Es por Y. A y B. La partícula Y no es siquiera una relación específica o una conjunción, es lo que subyace a toda relación, es la trayectoria de toda relación, lo que hace que toda relación se dispare fuera de sus términos y fuera de la serie de sus términos, y fuera de todo lo que pudiera ser determinado Ser, Uno, o Entero” (Deleuze & Parnet, 2006, p. 42). En francés, es de notar una vez más, la partícula “y” se escribe *et*, en tanto que el verbo “ser”, conjugado en el presente indicativo para la tercera persona, se escribe *est*, y ambas palabras francesas se pronuncian igual.

El ser, el uno, o el entero sólo pueden ser concebidos si se cree que la naturaleza es un colectivo, una suma que “totaliza sus propios elementos”. Pero siguiendo aquí el ensayo de Deleuze sobre *Lucrecio y el simulacro* (apéndice a *La lógica del sentido*), la diversidad que se encuentra en una serie —en la naturaleza en este caso— no puede ser atributiva o colectiva, pues la mera observación indicaría más bien su carácter conjuntivo. La naturaleza “se expresa a través del ‘y’ y no a través del ‘es’. Esto y aquello —alternaciones y entramados, semejanzas y diferencias, atracciones y distracciones, matiz y brusquedad” (Deleuze, 1990, p. 267). La diversidad de nuestro mundo se revela a la observación a través de tres aspectos, “la especificidad, la individualidad y la heterogeneidad. No hay mundo alguno que no esté manifiesto en la variedad de sus partes, lugares, ríos, y las especies que lo habitan. No hay ningún individuo absolutamente idéntico a otro individuo [...] No hay ningún cuerpo compuesto de partes homogéneas” (Deleuze, 1990, p. 266). “El ‘y’ como extra-ser, inter-ser”. Es posible que distintas relaciones entre términos y entre conjuntos se establezcan después, pero la partícula Y pone a uno y a

otro término “en la línea de fuga que activamente crea” (Deleuze & Parnet, 2006, p. 43).

Regresando a la oposición entre la dialéctica y la paratáctica de Deleuze, haré notar ahora que esta contraposición no es meramente lógica, ni mucho menos solamente lingüística. Antes bien, es funcional y pragmática, y en otro sentido quizás también literaria. “No todo rasgo en un rizoma está necesariamente conectado a una característica lingüística: cadenas semióticas de toda naturaleza están conectadas a muy diversos modos de codificación (biológicos, políticos, económicos, etc.) que implican no solamente distintos regímenes de signos sino también estados de cosas de estatus diferente” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 7). Es funcional y pragmática pues su sentido no es sólo la de la conjunción de enunciados, es decir, en este caso su propósito no es el de elaborar una lista exhaustiva de posibilidades, sino más bien la de aproximarse al agotamiento de las oposiciones —incluso la oposición entre negatividad y unidad, el campo fértil de la dialéctica—, pasando por una “relación abstracta [que] designa en cambio una circunstancia por la cual se compraran dos imágenes que no están unidas naturalmente en el espíritu” (Deleuze, 1984b, p. 276). “La noción de unidad aparece sólo cuando hay un apoderamiento en la multiplicidad por parte de un significante o un proceso de subjetivación correspondiente” (Deleuze & Guattari, 1987, p. 8), o dicho en términos más concretos, es posible generar “lo diverso desde un entero, sólo si asumimos que los elementos que forman este entero son contrarios capaces de ser transformados uno en el otro”. Pero la originaria conformación del entero es también sólo una suposición, una creencia, o incluso, la “obsesión de la mente, una forma especulativa de creencia en el *fatum* y la forma teológica de una falsa filosofía” (Deleuze, 1990, p. 267; traducción ligeramente modificada).

Como el nombre del concepto lo señala claramente, lo que se busca con la paratáctica es una herramienta alterna para rodear el movimiento dialéctico y la unidad representativa, sin en ningún momento evitar la confrontación crítica —pero sin tampoco estancarse en ella— y superar así el momento negativo buscando la propuesta afirmativa y activa, aunque no mediante, como ya se mencionó, sólo una lista arbitraria de enunciados acerca de sujetos indiferenciados, sino que buscando el caso, la muestra, o la circunstancia particular que conjunta dos partidas divergentes. George Perec en su pequeño libro, *El arte y la manera de abordar a su jefe para pedirle un aumento* (2011), explora literariamente lo que no sería exagerado también llamar una paratáctica, y hace esta exploración buscando el sentido de la circunstancia particular que se desdobra constantemente, conjuntándose con nuevas condiciones dentro de un organigrama de un lugar de trabajo “que lo emplea”, “que lo utiliza”, “que lo explota”, “que lo remunera”, “que lo emplea o más bien digamos que lo explota”, “del cual

usted no es uno de los florones más brillantes” y “que le paga por darse una vuelta por los diferentes sectores cuyo conjunto constituye todo o parte de una de las empresas más importantes en uno de los sectores más clave de nuestra industria más nacional”, “donde por un sueldo miserable usted está desperdiciando los mejores años de su vida”, “con la que usted se equivoca en identificarse”, “que defiende los intereses de la empresa que lo emplea”, “donde usted claramente pierde su tiempo”, “que con mezquindad le garantiza sus medios de supervivencia”, “que constituye su único horizonte”, “donde usted es como mucho un miserable peón”, “a la que le debe todo”, “que utiliza su aparato de pegado electrónico”, “a la que se siente orgulloso de pertenecer”, “que le ha dado todo”, “donde usted se muere de aburrimiento cuarenta y cinco horas por semana” y “donde usted se está consumiendo” (Perec, 2011).¹⁴⁰ Como apunta Bernard Magné en el “Postfacio” a esta curiosa obra, el novelista francés privilegia aquí “una combinatoria actualizada, apostando a la exhaustividad [en la que] en la medida que el texto avanza, deberán cumplirse cada vez más condiciones para que pueda enunciarse una nueva posibilidad” (Magné, 2011, p. 69). Perec hace funcionar esta máquina literaria a través de lo que en Deleuze, siguiendo su *Diferencia y Repetición* —libro publicado el mismo año que la obra de Perec—, es siempre objeto de afirmación, la técnica propia de la paratáctica, y esto es que lo que se afirma no es cada enunciado en sí, cada uno por su parte e individualmente, sino que el objeto de afirmación es más directamente toda la serie de enunciados en sí divergente, “no relativamente, en el sentido de que uno podría volverse sobre sus pasos y encontrar un punto de convergencia, sino que absolutamente divergente en el sentido de que el punto u horizonte de convergencia [...] es constantemente desplazado” (Deleuze, 1994, p. 123).

La paratáctica es una articulación de diferencias que afirman el momento completo de la serie divergente. Aunque estas diferencias no son empíricas, o al menos no solamente empíricas. De hecho son en primer orden de argumentación, ontológicas. En gran parte, las demostraciones empíricas de las que hace uso constantemente Deleuze, su muestrario por decirlo de otra forma, no son otra cosa que la forma de lograr explorar el sentido o lo que se expresa. Retomando una vez más la muestra extraída del texto de Georges Perec, y buscando siempre la constatación del ser, lo que encontramos es que lo que se busca expresar no es el ser del lugar de trabajo, mucho menos el del ser-ahí que se desenvuelve día a día, el hombrecillo empleado por la empresa. El ser que en el texto de Perec se expresa es el de la serie divergente que a través de la conjunción “y” finalmente captura toda determinación empírica real que

¹⁴⁰ Cada una de las definiciones del lugar de trabajo que se acaban de citar están dispersas a lo largo del texto de Perec por lo que se omite citar cada una de las páginas.

ese ser actualiza. La serie divergente, absorbente, es capaz de capturar tanto determinaciones socioeconómicas, personales, políticas, etc., pero el objeto de afirmación no es el caso en sí —lo que finalmente en cada circunstancia va sucediéndole al hombrecillo en el lugar de trabajo. “La relación de series [...] puede asegurarse de la manera más simple a través de la continuación de la historia [narrativa], la semejanza de situaciones, o la identidad de los personajes. Pero nada de esto es esencial. Por el contrario, lo esencial aparece cuando pequeñas o grandes diferencias predominan por sobre semejanzas y devienen primarias; en otras palabras, cuando dos muy distintas historias [el hombrecillo y el lugar de trabajo] se desarrollan simultáneamente, o cuando los personajes tienen una identidad vacilante o mal determinada” (Deleuze, 1990, p. 38). Lo que se afirma en la serie del ejemplo citado es la absoluta inestabilidad de cualquier definición última que se le pudiera brindar al hombrecillo.

Aún más, el *Maelstrom* laboral del hombrecillo impide una última o primera definición de éste y en cambio atestigua el poder del (no)-ser, que no se debe de entender como negación del ser, sino como cesación. Esto apunta necesariamente a la suspensión de una definición representativa confrontable con el ser, y expresa precisamente la relación que algo, en este caso el hombrecillo, puede abrigar con el ser, y esta relación sólo puede ser expresada como cesación a la vez que como interrogación. Entonces, como Deleuze aconseja para evitar malentendidos, en lugar de escribir (no)-ser, se debería de escribir ¿?-ser (Deleuze, 1994, p. 64). Lo relevante filosóficamente no es qué le pasa a nuestro hombrecillo, sino que le pasa. Para evitar la prostitución del ser como ese-ahí, es adecuada esta aproximación al ser. Digo prostitución del ser porque el ese-ahí es también, entre otras cosas, y muy importantemente, una revelación para un ser-ahí capaz de hacer la relación entre aquél ese y aquél ahí. Para precisar más, me remito a una gran novela americana de mediados del siglo XX, *Un paseo por el lado salvaje*. En un pasaje desgarrador, aunque como siempre lleno de ese coraje *beat*, a veces tan despreciable, de los marginales en este tipo de novela, Algren nos cuenta la historia de Oliver, un padrote de Nueva Orleans justo después de la *gran depresión*, y sus “putitas”. Oliver le cuenta a otros “papaítos” que sólo se puede confiar realmente en una “puta” cuando ésta llega al punto de estar sentada en su taburete, meneándose al ritmo de un blues, habiendo olvidado que trabaja por dinero, y solamente esperando a que lleguen “un par de pantalones” que digan *ésa de ahí* para que entonces ella, “como un animal adiestrado para erguirse cuando sonara una campanilla [se dirigiera] a la cama que le habían asignado”. Cuando ese par de pantalones hubiera terminado y ella regresado a su estación en el taburete y a la música rítmica, “ya habría otro dedo señalándola, *ésa de ahí*” (Algren, 2011, pp. 238-39; énfasis añadido). En una de sus instancias, la relación del ser y el ahí es una imposición perspectivista,

histórica si se quiere, pero no es, de ninguna manera, auténtica, y ciertamente podría decirse que en el mutismo que inspira es servil. Es una prostitución y adiestramiento del ser para circunstancias muy específicas que siempre pueden achacarse a una tradición, sin importar que ésta sea contingente: “Heidegger cree que la humanidad está esencialmente anclada —somos arrojados, somos determinados, recibimos todo de nuestra tradición, comunidad, Ser— y cualquier cosa de valor o habilidad sustentadora debe de involucrarse activa y conscientemente en la tradición” (Braver, 2007, p. 337). La “puta” se revela en su verdad en un tiempo histórico determinado —tiempos siempre difíciles en los que nadie gana— pero esta revelación es “la verdad como esencia del fundamento: fundamento —el en dónde fundado (no el de dónde como causa)... abismosa inagotabilidad” (Heidegger, 2006, p. 41). Cuando Heidegger encuentra la apertura del ser, siempre la encuentra en un abismo, en el silencio —“el silencio es la lógica de la filosofía”—, como invitando al ser humano a la más alta resignación o último sacrificio, el mutismo ante el horror de la filosofía (Heidegger, 2006, p. 77). “Del temor en particular, surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponente dejar esenciarse del Seyn como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo”. (Heidegger, 2006, p. 31). El ahí al que se hace ahora referencia como prostitución del ser, Heidegger lo explica como una apertura que instala al ente como “obra histórica y hecho y sacrificio” (Heidegger, 2006, p. 243). Lo que él denomina silencio, en Deleuze, ya se verá en la siguiente sección, se denominará afirmación y alegría. En tanto que el ser de Heidegger se sume en el silencio, el del francés se expresa, y sin embargo, no son posturas excluyentes, como se verá de igual forma en la siguiente sección.

Pero dejando de lado por el momento a Heidegger y retomando el hilo de la sección presente, lo que se busca con la expresión paratáctica no es entonces encontrar y enunciar qué le pasa a alguien, o a algo, en una actualización determinada —lo relevante, se dijo antes, no es qué le pasa a uno, sino que pasa, que algo pasa—, más bien, antes que conformarse con esa forma del ahí, se puede encontrar lo que alguien, siendo, ha dejado-de-ser ya, o en otras palabras, acaso con la fórmula deleuziana certera, lo que se busca literalmente es la solución al ¿?-ser. Ahora sí, habiendo llegado a este punto, ciertamente importan las circunstancias y el muestrario que se presenta o se desenvuelve, el ahí, pero sólo como condición para el planteamiento más profundo que involucra al dejar-de-ser. El dejar-de-ser refleja lo que Deleuze defendió apasionadamente a través de toda su obra, la primacía del problema, o temática o pregunta (¿?-ser) y la subordinación a éstas de toda solución, o caso-muestra o circunstancia. El dejar-de-ser no es, sin embargo, una renuncia o una carencia en el acontecimiento, muy antes es un poder de reflexión en el que se violentan recíprocamente la idea del ser, la memoria y la expectativa de ser,

dando como resultado la realidad compleja del acontecimiento, o simplemente de lo real. Lo que esto quiere decir es que la circunstancia nunca es un mero hecho en bruto, sino que es una parte de la articulación de lo real; por un lado la idea problemática del ser capaz de absorber la diferencia se actualiza en la solución patética de lo factual empíricamente, pero todo factual empírico se desdobra y se diferencia de sí mismo por el sólo hecho de tener que cumplir con las condiciones que la misma externalidad de los hechos le presentan como obstáculos para continuar la pretensión de ser una unidad. Así como se vio en el ejemplo de Péricles, para que el lugar de trabajo siga siendo tal y pueda continuar empleando al hombrecillo, aquél necesita cumplir nuevas condiciones en relación con éste —el hombrecillo—; esto desplaza constantemente la definición del lugar de trabajo, un remolino tortuoso que también, sin lugar a dudas, en su trayectoria, expresa la manera en la que el ser se revela como inanidad e inessentialidad y además con tal violencia y absurdidad que la trayectoria en sí parece arbitraria.¹⁴¹ Esta violencia de absurdidad es tan pasmosa que no puede evitar donarle sentido a la arbitrariedad y, por decirlo de alguna forma, ponerlo en las vías del ser como pregunta, y la pregunta inevitable aquí sería: ¿qué ahí ha de dejar-de-ser? “Toda vez que es una cuestión de determinar el problema o la Idea como tales [...] la pregunta ‘¿Qué es X?’ deja el camino abierto a otras preguntas, de otra forma también poderosas y eficaces, de otra forma también imperativas: ‘¿Qué tanto, cómo y en qué casos?’” (Deleuze, 1994, p. 188). Bajo el dejar-de-ser, las estructuras se fracturan y el hecho bruto expresa entonces la violencia del sentido que lo pone en órbita con el ser de la divergencia absoluta y real.

Volviendo a la confrontación entre la paratáctica y la dialéctica, lo que es de notar, en términos prácticos, es que aquélla no subsume momentos para superarlos, —“ninguna serie goza de un privilegio sobre otras, ninguna posee la identidad de un modelo, ninguna la semejanza con una copia” (Deleuze, 1994, pp. 278)—, más bien confirma todo momento —sin importar que los confirme en su pura inanidad o absurdidad—, y esto es así porque no hay en sí, en ninguna parte, antecedentes malos o porvenires buenos puesto que cualquier circunstancia o solución al problema del ser “es siempre aquello que una sociedad se merece o a lo que le da pie como consecuencia de la forma en que, dadas sus relaciones reales, ésta es capaz de manifestar los problemas planteados en ella y a ella por las relaciones diferenciales que ella encarna” (Deleuze, 1994, 186).

¹⁴¹ “proposiciones que designan *objetos contradictorios tienen un sentido*. Sin embargo, su denotación no puede ser del todo consumada; ni tampoco pueden tener una significación que definiría el tipo de posibilidad para tal consumación. No tienen significación, es decir, *son absurdas*” (Deleuze, 1990, p. 35; énfasis mío).

En la paratáctica no hay una aproximación gradual al espíritu, pero lo que sí hay es espíritu en toda circunstancia. Como en un sueño (o pesadilla si es más adecuado decirlo así), cada elemento en la serie, es decir, cada circunstancia, sin importar la cronología en que se presente, es activado por todos los demás elementos aunque este elemento particular retroactiva a todos los demás a su vez. Una vez más, igual que en un sueño, cualquier elemento de la serie, si pudiera ser interpretado hasta su agotamiento, revelaría el sentido todo de la serie: todo “puede reconocerse como provisto de significatividad psíquica manifiesta, o bien está desfigurado y ha de juzgárselo sólo después de una interpretación completa del sueño, tras la cual también se dará a conocer como significativo” (Freud, 2005a, p. 198).¹⁴²

Si acaso se pudiera hablar de una similitud entre la dialéctica y la paratáctica, en términos de superación (*aufhebung*) —tómese esta palabra en cualquiera de sus significaciones— entonces se tendría que decir, en cuanto a la paratáctica, que es una producción de y confrontación inmanente a la serie donde “el salto cualitativo se cumple por acumulación de ordinarios (proceso cuantitativo), hasta el punto de que lo singular es obtenido en lo cualquiera, él mismo es un cualquiera simplemente no-ordinario o no-regular”; la dialéctica en cambio cumple la superación mediante un “orden de formas trascendentes que se actualizan en un movimiento” (Deleuze, 1984b, p. 19). La paratáctica es inmanente y ordinaria, pero creativa, en tanto que la dialéctica es trascendente, lo que implica una jerarquía de un momento que supera al anterior.

La paratáctica no pretende enunciar el mundo. Antes bien, su interés radica en una concepción distintivamente selectiva capaz de discernir entre lo reactivo y lo afirmativo. Deleuze argumenta, según otro comentarista, que sólo manifestaciones localizables en tiempo y espacio y además contingentes, es decir, “casos actuales de solución (en instituciones y coyunturas específicas e históricas)”, son capaces de llevar una investigación cualquiera a un terreno propiamente filosófico, ontológico-problemático (Holland, 2012, p. 312). En la filosofía de Deleuze hay, en pocas palabras, una narrativa de casos-solución desarrollando una filosofía del problema como algo virtual: problemas que presentan infinitud de soluciones. El pensamiento, la filosofía, son entendidos “no como soluciones totalizantes,

¹⁴² Aunque “el escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia” (Freud, 2005b, p. 529), desde la lógica deleuziana, según argumenta el traductor del libro de Deleuze, *Conversaciones (Negotiations)*, en inglés) (1995), en una nota a su traducción, podría hacerse un estudio sobre la convergencia entre ambos escenarios con probables resultados imprevistos y terriblemente interesantes. Esta lógica, que se basaría probablemente en el delirio —cuyo significado etimológico es el de “salirse de las vías”, “deambular por la imaginación y el pensamiento”— partiría de la idea de que “significados, imágenes, etc., flotan en una lógica onírica antes que seguirse uno a otro en las líneas o vías familiares de la fría razón” (Joughin en Deleuze, 1995, p. 186, n. 3).

trascendentes, estabilizantes para una experiencia problemática (el sí mismo idéntico, el mundo cognoscible enteramente, Dios omni-causal), sino como expresiones inmanentes de los muchos y múltiples problemas experimentados en y como ser humano” (Holland, 2012, p. 312).

En resumen, lo que la paratáctica despliega real y efectivamente es una de las formas posibles de referirse a la correspondencia entre el ser-problema deleuziano y su actualización como solución. Esta correspondencia podría resumirse en la fórmula: ¿?-*ser* y *dejar-de-ser*. La ontología del francés no es un punto de partida desde el que se puedan postular instancias ópticas correctas, definitivas o concluyentes, eso ha quedado claro. Aunque esto no querría implicar que de éstas —las instancias ópticas— dependa aquélla, la ontología. A lo que se quiere llegar (en el sentido de arribar) es al punto en el que una vida es todo lo que pasa.¹⁴³ Una confrontación —ésta puede adquirir características descriptivas, novelísticas si se quiere, pero considerando siempre que la descripción siempre ya empezó desde la mitad, sin presentar ni origen ni finalidad y sin poseer ningún punto, por lo tanto no siendo concluyente—¹⁴⁴ con las características inmediatamente vivenciales podría poner las manifestaciones circunstanciales de una vida en las vías del ser problemático. Se dice aquí confrontación porque se insinúa un rebelarse por parte de la solución ante el problema, un punto de fuga para buscar aligerarse, dejar-de-ser. “El hecho es, al parecer, que lo más que puedes esperar es ser un poco menos, al final, la criatura que fuiste al principio, y a la mitad” (Beckett, 1955, p. 28). Al decir aligerarse, no se busca desmembrar a la instancia o actualización óptica de sus propiedades o cualidades —estas últimas dos no son objeto de discusión en la ontología deleuziana, de hecho. Ambas, cualidades y propiedades, siguen siendo en Deleuze elementos que “no pueden ser sustraídos o separados de los cuerpos [o una]

¹⁴³ Lo que Deleuze entiende por vida no es algo que se pueda comprender como personal. Y aunque Deleuze no desarrolla propiamente su concepto de vida, solo lo señala, por decirlo así, si llega a describirlo, en su último texto publicado, a través del cuento de Dickens, *Nuestro amigo común*, en donde el inglés relata la muerte de un hombre despreciable que sin embargo, a las puertas de su inminente muerte, la gente congregada a su alrededor para verlo partir de esta vida se conmueve: “Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de *una* vida que juega con la muerte. La vida del individuo le cedió lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular, de la que se desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que pasa. ‘Homo tantum’ al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud” (Deleuze, 2007b, p. 38). Complementando lo anterior, si se hace referencia una vez más a Whitehead, el concepto de una vida que no es personal se puede detallar más: “Una vida puede caracterizar a un conjunto de ocasiones difundidas a lo largo de una sociedad, aunque no necesariamente incluyendo a todas las ocasiones de esa sociedad, ni siquiera a su mayoría. El elemento común de tener un propósito, el cual caracteriza a estas ocasiones, debe ser considerado como uno de los elementos de la característica determinante de la sociedad. Es evidente que, de acuerdo a esta definición, ninguna ocasión singular puede decirse que esté viva. Una vida es la coordinación de las espontaneidades mentales presentes a lo largo de las ocasiones de una sociedad” (Whitehead, 1967, p. 27).

¹⁴⁴ “Tiendo a pensar en las cosas como conjuntos de líneas que han de ser desenmarañadas pero también que hay que hacerlas intersectarse. No me gustan los puntos [*faire le point* en francés, lo que significa hacer una conclusión, pero literalmente significa hacer un punto]; creo que es tonto hacer conclusiones. Las líneas no son cosas que corren de un punto a otro, los puntos son donde varias líneas se intersectan” (Deleuze, 1995b, p. 160-161).

disposición sin la cual [el cuerpo] dejaría de ser lo que es” (Deleuze, 1990, p. 277). Más bien, lo que se quiere subrayar al decir aligeramiento es el punto de fuga. Aunque, no por decir fuga, se dice retirada. Deleuze y Guattari, citando a George Jackson, reconocido activista de los años sesenta, dicen: “es posible que huya, pero a lo largo de toda mi huida estaré buscando un arma” (1983, p. 277). La paratáctica es una técnica en el camino. Resulta inevitable liberarse del peso de las definiciones con las que se carga uno para emprender la fuga con mayor ligereza y en medio del camino seleccionar sólo aquellos elementos —aunque no se sabe qué elementos podrían resultar imprescindibles— necesarios para soportar y continuar la huida ante la inmensidad y lo abrumante de una vida: “Así que me aproximo a la meta que me puse en mis días mozos y que me impedía vivir. Y en el umbral de ser no más triunfo en ser otro” (Beckett, 1956, p. 188). En el umbral, una vida, muerte y límite, como se verá en la siguiente sección.

4.2 Una vida: muerte y límite

*Estás viendo a un hombre que está medio enfadado / he tenido
mucha suerte, pero toda ha sido mala / no importa cuánto
forcejee y luche / nunca saldré de este mundo con vida (Hank
Williams, 2006, I'll never get out of this world alive).*

En primer punto, el límite no es, una vez más, una negación. No es la contraposición de un adentro al afuera. El afuera es ya lo que está en el adentro desde su inicial distribución, es lo que constituye la distribución en tanto tal. Pero el afuera no es, tampoco, un fundamento o una fundamentación del origen. No es origen. No es ni la raíz única del conocimiento, para nosotros desconocida,¹⁴⁵ ni una huella:¹⁴⁶ Las diversas elaboraciones de la primera (Kant o Heidegger) —la raíz única desconocida— y la elaboración de la última (Derrida), podrían decirse, en el *último momento*, encadenadas a un psicoanálisis de la muerte. Los posicionamientos argumentativos que estas posturas implican no son propiamente filosofías de la muerte (por eso el uso de la imagen que se pretende poética, psicoanálisis

¹⁴⁵ “Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros” (Kant, 2006, p. 57).

¹⁴⁶ “La huella (pura) es la diferencia. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado / significante, contenido / expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible.” (Derrida, 1971, pp. 81,82). “Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trasn-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de deferencia óptico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óptico y ontológico, ‘óptico-ontológico’ serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia” (Derrida, 1971, p. 32).

de la muerte),¹⁴⁷ pero sí son, siguiendo el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*, una “imagen del pensamiento”, en donde se critica precisamente las suposiciones subjetivas desde las que parte la filosofía. Por lo tanto, no se les llamará filosofías de muerte o de carencia, sino imágenes del pensamiento basadas en presuposiciones subjetivas de carencia, nada, abismo y muerte. Indudablemente, algo que estos tres pensadores —Kant, Heidegger y Derrida— comparten es una llegada al abismo en donde —velada, explícita o irreversiblemente, en orden respectivo—, se encuentran con el fundamento justamente ahí donde más allá ya no es dado continuar. Por un lado —por el lado alemán— se anuncia la necesidad de asomarse al abismo para encontrar el fundamento, y por el otro —el francés— se describe *la locura* detrás de tal emprendimiento. Lo que desde Deleuze importa subrayar es la *ironía* de esa empresa. En *La lógica del sentido* se deja clara la distancia que media entre la ironía y el humor. A través de varias de las series en ese libro Deleuze deja claro que la ironía, especialmente en la serie XIX, “Del humor”, haciendo referencia tanto a Sócrates y Platón —discurso clásico— como a Kant y Rousseau —discurso romántico—, la pista está extendida para acercarse también a Heidegger y presentar la tendencia irónica como fundando la posibilidad del lenguaje, ya sea elevándose hacia las alturas o descendiendo hacia el abismo. Por el lado de las alturas se topa uno con Platón, ejemplarmente, y su aquí ya discutido sistema de rivalidad entre pretendientes al modelo. “Sustraer al individuo de su existencia inmediata, trascender la particularidad sensible hacia la Idea; y establecer leyes del lenguaje correspondientes al modelo. Tal es el todo ‘dialéctico’ de una subjetividad memoriosa y hablante. Para que la operación esté completa, sin embargo, el individuo debe de ser no sólo el punto de partida y la plataforma, sino también ser recuperado al final de la operación, con la universalidad de la Idea siendo como el medio de intercambio entre los dos” (Deleuze, 1990, pp. 137-138). Por el lado del abismo, se tiene que encontrar a Kant o Heidegger, que, en palabras de éste último, aquél, en última instancia y a pesar de todo, rehúye. El abismo: Kant postula en la primera edición de *La crítica de la razón pura* a la imaginación trascendental como la raíz (enunciada en un principio como posiblemente desconocida para nosotros) de donde las dos ramas del conocimiento —sensibilidad y entendimiento— se nutren y crecen. Pero esto lo orilla precisamente al abismo del que, siguiendo siempre la interpretación de Heidegger, rehúye como lo demuestran los cambios sustanciales presentados en la segunda edición de *La razón pura*, pues la imaginación trascendental, colocada como fundamento, levanta la(s) siguiente(s) pregunta(s) inevitablemente:

¹⁴⁷ Se dice poética porque no pretende ser un comentario o interpretación de la teoría psicoanalítica de cualquier raigambre. El término entonces es usado por la fuerza de las palabras que separadas —psique, análisis, muerte— dan como expresión conjunta una imagen de terror y muerte.

“¿Estará el tiempo, como sensibilidad pura, unida al ‘yo pienso’ de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser ‘temporal’ el yo puro que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?” (Heidegger, 2013, pp. 146-147). Si entonces la imaginación trascendental está colocada en la fundamentación, el hombre en el tiempo se coloca como inevitable momento de la filosofía, y Heidegger abre una posibilidad para continuar sus investigaciones, aunque dejando en claro que su filosofía no es una mera antropología, pues de lo que se trata no es

de buscar la respuesta a la pregunta por lo que sería el hombre, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre [...] Ahora se ve que la marcha atrás de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es [...] el movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, *el abismo de la metafísica*. (Heidegger, 2013, p. 184; el énfasis al final de la cita es añadido)

Heidegger no rehuyó del abismo, sin duda para crédito de su pensamiento. Heidegger, como Deleuze y otros —por no dejar de mencionar a Derrida— vieron la tarea de la filosofía por venir: la derrota de la antropología filosófica,¹⁴⁸ usando la terminología heideggeriana. Cada uno de estos tres autores, se podría decir citando al alemán y sin forzar mucho el pensamiento de los otros dos, vieron que “es preciso remontar la pregunta de la ‘filosofía primera’ acerca de lo que es el ente como tal, por encima de la pregunta por lo que es el ser como tal, hacia una pregunta aun más originaria: ¿desde dónde es posible comprender en general algo como ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?” (Heidegger, 2013, p. 192).

Heidegger responderá desde dónde es esto posible unas páginas después: “La pregunta acerca de lo que es el hombre, pregunta indispensable para la fundamentación de la metafísica, se asume por la metafísica del *Dasein*”. Esto no es “solamente la metafísica que trata del *Dasein*, sino que es la metafísica que acontece necesariamente como *Dasein*.” Finalmente, “el ser-en-el-mundo no es apenas la relación entre sujeto y objeto, sino lo que antes posibilita una tal relación” (Heidegger, 2013, pp. 198, 201).

¹⁴⁸ “La pregunta acerca del hombre de la que aquí se trata será una pregunta acerca del *ser* del hombre, es decir, una pregunta ontológica o metafísica. Si la antropología toma al hombre como dato fundamental de su empresa, la metafísica del *Dasein* cuestionará lo que hace posible al hombre, algo todavía más originario que el hombre, ‘la esencia originaria sobre la cual el ser-hombre se funda’ [...] Es *en contra* del preguntar antropológico acerca del hombre que se levanta el de la metafísica del *Dasein* humano” (Jaran, 2008, p. 11).

Heidegger, sin embargo, no escapa, como se dijo unas líneas arriba, a la ironía del abismo. Lo que Deleuze destaca como diferencia entre humor e ironía es de consecuencias inmensas, pero de argumentos, al menos inicialmente, sólo sutilmente diferentes. La ironía es inevitablemente siempre, en último término, una filosofía de muerte. El humor, por el contrario, es una filosofía de vida.¹⁴⁹ El punto de partida puede ser incluso compartido por ambos. En el caso de Heidegger y Deleuze, se ve que no están tan alejados, aun a pesar de que el primero no sea citado en *La lógica del sentido* y tan sólo mencionado en *Diferencia y repetición* —mencionado con profundidad, ciertamente (“nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger”, pp. 64-66) pero no con mucha extensión. El punto de partida es compartido, se dice, pues ambos intentan escapar a una filosofía de la persona o del sujeto sin más, ambos están más allá de una antropología filosófica. Pero sólo ahí empatan sus argumentos, y la razón no es quizás tanto de contenido, sino de forma, o más adecuadamente, de tono, de acento.

En una filosofía de la muerte el acento se pone en la indigencia del ser humano, la angustia, el nacer con una condena de muerte, y, como Freud lo interpretó en *Más allá del principio de placer* (1922), en un deseo entendido como falta o carencia y cuyas consecuencias serán iluminadoras para estas páginas. La meta del principio del placer es bien conocida, y demás está decir que fueron los epicúreos los que de este principio más rendimiento vivencial y filosófico extrajeron. El epicureísmo es una filosofía de la vida en el sentido más amplio que se le pudieran dar a estas palabras, pero, desafortunadamente, una vida plena de alegría y placer está reservada sólo para el sabio, para el maestro: Epicuro. Nosotros, dirá cortésmente André Comte-Sponville, no somos sabios,¹⁵⁰ no podemos más que limitarnos a escuchar con atención las enseñanzas del maestro, y aunque maravillados por éstas, no dejamos de estar inmersos en una vida que, como en el último libro del *De Rerum Natura* de Lucrecio, se encuentra azotada por la plaga, imágenes sombrías y desoladoras. “Enterraban a los muertos allí donde caían, unos sobre otros, y se afanaban en sepultar a la multitud de los suyos; volvían a sus casas agotados de llanto y gemidos; después, muchos de ellos se acostaban, entregándose a la desesperación. A nadie

¹⁴⁹ Esta distinción tan clara entre ironía y humor no es deleuziana. De hecho en Deleuze ambas disposiciones se encuentran oscura y ocurrentemente mezcladas. Pero el punto de hacer esta distinción ahora es, como se verá al final de la discusión, que una no es *mejor* que la otra. Ambas son disposiciones en el ánimo, si se puede decir así, necesarias para una saludable comprensión de la filosofía, y en última instancia, de la vida; pero que se entienda bien el punto anterior, entre ironía y humor no hay una línea clara de diferenciación, ésta es meramente un recurso analítico en esta tesis para tratar de exponer con más claridad lo que a continuación sigue sobre la filosofía de Epicuro y la poesía de Lucrecio.

¹⁵⁰ “Desde un punto de vista filosófico, fue Epicuro, incluso para Lucrecio, quien lo inventó todo. Pero tiene que ser muy astuto o muy fuerte —muy sabio o muy tonto— quien no se sienta pese a todo más cerca del poeta... ¿No es un sabio? Nosotros tampoco. ¿Es sólo un discípulo? ¿Acaso nosotros somos algo diferente? [...] Epicuro es nuestro maestro. Lucrecio, nuestro amigo, nuestro semejante, nuestro hermano.” “Materialismo: filosofía de la muerte y sabiduría de la vida. Aunque aquella nunca ha sido suficiente para alcanzar ésta... La gran sombra de Lucrecio, profunda y fraterna, en la suavísima luz de Epicuro” (Comte-Sponville, 2009, pp. 140, 70-71).

podía encontrarse que en aquellos momentos no estuviera afectado o de peste, o de muerte, o de luto” (Lucrecio, 2012, p. 599). Lucrecio, el discípulo de Epicuro, que en nada se separa del maestro, es más poeta que filósofo, más oscuro que sabio. “Como filósofo [Lucrecio] no se las da de original. Le basta con ser inteligente, penetrante y didáctico. Pero como poeta, aspira a ser, y se sabe, único” (Comte-Sponville, 2009, p. 21). El sabio, Epicuro, lo es en tanto que maestro, único también. El discípulo admira la paz de su maestro, pero no por eso la consigue, al menos no más que, se puede sospechar, de forma pasajera.

El acento de la filosofía de Epicuro está en la vida; la del poeta, Lucrecio, y por eso es único, se encuentra en la muerte, en él vemos reflejadas y expresadas las mismas cuitas, la agravación de la existencia, el dolor y la miseria (Comte-Sponville, 2009. p. 66). Pero no es motivo para engañarse, pues aunque la poesía de Lucrecio ponga el acento en la muerte, con su filosofía se acerca a la vida.¹⁵¹ Su pensamiento es un naturalismo: “objeto especulativo y práctico de la filosofía” (Deleuze, 1990, p. 266). En la interpretación del poema de Lucrecio en uno de los apéndices a *La lógica del sentido*, Deleuze, a diferencia de su compatriota, Comte-Sponville, concentra su lectura en el contenido filosófico y a lo largo del ensayo lo que sustrae es, de nuevo, una enseñanza de vida, una filosofía de vida. La forma en que Deleuze logra esto es a través de un recorrido a través de los puntos más importantes (y oscuros) de la física epicúrea —la física como filosofía especulativa— para arribar a lo que es el legado más importante de esta empresa filosófica: “la desmitificación” que nunca, y desde entonces, ha sido llevada más lejos. “Una de las constantes más profundas del naturalismo es denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que es la causa de la tristeza, y todo lo que necesita de la tristeza para ejercer su poder” (Deleuze, 1990, p. 279). Incluso las imágenes más sombrías, como el pasaje sobre la plaga ya citado, apuntan filosóficamente a una desmitificación, es decir, a prevenir la instauración de cualquier dogma que se nutra de la tristeza, la aflicción y la pena. Incluso, una vez más, si el final del poema lo que enseña es una imagen de la humanidad “afligida, más aterrorizada que llena de dolor (incluso la plaga se define no sólo por el dolor y el sufrimiento que transmite, sino por la perturbación del espíritu que instituye)” (Deleuze, 1990, p. 273), aun estas imágenes de horror y muerte —de una perturbación del

¹⁵¹ “Pues si alguien debe sufrir en el futuro miseria y dolor, necesario es que exista él, en persona, entonces, para que pueda alcanzarle desdicha. Como la muerte suprime esta posibilidad e impide existir al sujeto a quien puedan caer tales infortunios, podemos de ello deducir que nada hay que temer en la muerte, que quien no existe no puede caer en desdicha, y que no importa que uno haya o no nacido en algún tiempo, cuando la muerte inmortal le ha robado la vida mortal” (Lucrecio, 2012, pp. 300-301). El discípulo en cuestión de dogma en nada se aleja del maestro, quien dice: “Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Conque ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya” (Epicuro, Carta a Meneceo, §125, en García Gual, 2013, p. 169).

espíritu—, sirven para, según propósitos epicúreos, mitigar e incluso desvanecer el miedo a la muerte y el terror a los dioses y sus castigos (o premios) de ultratumba.

Se puede decir que “la física es un combate. Se trata menos de ciencia que de racionalismo, menos de hacer avanzar el conocimiento que de hacer recular la superstición. Primacía de la ética: la meta es combatir el miedo [...] combatir la angustia que se añade a él y lo redobla (Comte-Sponville, 2009, p. 117). Deleuze explica la física también como indispensable para llegar a la ética de Lucrecio, como un esfuerzo especulativo (y apodíctico) por demostrar lo diverso en lo múltiple: “La naturaleza como la producción de lo diverso puede ser sólo una suma infinita, esto es, una suma que no totaliza sus propios elementos. No hay ninguna combinación capaz de incluir todos los elementos de la naturaleza en un solo momento, no hay un mundo único o un universo total. [...] La naturaleza no es colectiva, más bien es distributiva [...] La naturaleza es ciertamente una suma, mas no un entero” (Deleuze, 1990, p. 267). Más adelante dice Deleuze: “el naturalismo, de acuerdo a Lucrecio, es el pensamiento de una suma infinita, de la cual no todos sus elementos están compuestos en un mismo momento; pero, en cambio también, es la sensación de compuestos finitos que no están sumados en tanto tales unos con otros” (Deleuze, 1990, p. 279). “Coordinación [en la naturaleza] y disyunción [en sus partes]” (Deleuze, 1990, p. 268). Una suma infinita que no totaliza sus elementos es precisamente una que permite la producción como la diversidad de lo diverso. Las cosas, por un lado, existen una a una, pero no todas al mismo tiempo; por el otro lado, pero consecuentemente, el todo de la naturaleza cambia constantemente por las partes que lo conforman que siempre son otras, y por lo tanto, no es una unidad ni un principio, “lo que implica que se trate menos de una creación absoluta (producir algo a partir de nada, lo que el atomismo excluye) que de la producción, a la vez perpetua y discontinua, de imprevisibles novedades” (Comte-Sponville, 2009, p. 108).

Si Deleuze, se dijo unas líneas arriba, encuentra en Lucrecio los medios para afirmar lo diverso, para afirmar la vida así como ambos la entienden, se puede decir que el naturalismo es entonces una filosofía de vida, a pesar del acento poético sobre la muerte que Comte-Sponville claramente encuentra en Lucrecio. Este desvío que se tomó en la discusión sirve para regresar a los psicoanálisis de la muerte que entienden el deseo como carencia. Los filósofos de la muerte

están poseídos por la muerte, y ella es la que rige —explica Lucrecio— la mayor parte de su comportamiento. Traicionan a Venus, o la entienden en sentido contrario. En lugar de dirigirse hacia donde los conduce el placer [...] van hacia donde los empuja el miedo. Triunfo de la pulsión de muerte, diría Freud, pero disfrazada como arte de la fuga. El principio de placer no deja por ello de estar presente, pues nadie se libra de él (el placer que les corresponde es el de no morir, y su vida,

pura supervivencia), pero se vuelve mortífero a fuerza de ser tanatófobo. Incurren en una especie de contrasentido estoico: creen que perseverar en su ser es la meta suprema, que va, como diría Freud, más allá del principio de placer [...] Convierten a la supervivencia —no al placer o a la virtud— en el bien supremo. No dejan de ver, como cualquiera, a dónde los arrastra el placer, pero es un placer en hueco, dibujado, en negativo, por la muerte misma que pretenden evitar [...] Ya no buscan el placer: se limitan a escapar de la muerte. (Comte-Sponville, 2009, p. 66)

Esto aleja a Lucrecio de la filosofía pura de muerte —este es uno de los puntos que recorren todo el libro de Comte-Sponville y que a la vez fortalece la interpretación de Deleuze siempre también cercana al texto del romano:

Creo que lo que sigue ahora es exponer claramente en mis versos la naturaleza del espíritu y del alma, y extirpar aquel temor del Aqueronte que enturbia en sus mismas raíces la vida de los hombres, ensombreciéndolo todo con el negro color de la muerte y sin dejarnos un solo gozo límpido y puro. [...] Estos mismos hombres, si son desterrados de su patria, proscritos de la sociedad, marcados con estigma infamante, en una palabra, afligidos por todas las miserias, viven, a pesar de todo, y a cualquier lugar que su desgracia los lleve, sacrifican a los muertos, inmolan negras ovejas, dirigen ofrendas a los Manes; y cuanto más amargos sus males, con más celo aplican su espíritu a la religión. (Lucrecio, 2012, pp. 243, 245)

La ironía que con Deleuze se puede denunciar es la de encontrar el fundamento en el abismo. Aquí la observación, si acaso es filosófica, lo es sólo como larva que de su fuente verdadera, la poesía, se nutre. Pero por eso no es una observación tan fácilmente descartable. Si el acento se pone en la muerte, si en las mismas palabras que se usan para elaborar una filosofía no se encuentra recurso otro más que a la muerte, el resultado no puede dejar de ser, ya ni siquiera tanatófobo, sino tanatófilo plenamente. La ironía de encontrar el fundamento en el abismo no es sólo una vaga discusión sobre ontología, y mal entendida quizás, sino que es la diferencia cardinal entre poesía y filosofía, entre existencia y sabiduría, entre discípulo y maestro. Es también, dígame sin alarde de esplendor, la diferencia filosófica entre el abismo y la alegría, entre fundamento y afirmación. Esta diferencia, cabe mencionarlo, se encuentra en el núcleo del trabajo filosófico de Deleuze (como del de tantos otros), y por consecuencia, está al centro de las investigaciones en esta tesis también. Alegría y muerte; si un programa para alcanzar a una sirviéndose de la otra no es factible elaborar, ni ahora ni nunca, al menos una promesa, quizás tan sólo una oportunidad, se pueda formular: no habrá una sin la otra.

¿Valdría todavía aclarar que no por diferenciar una y otra forma de filosofía se está descartando la primera en favor de la segunda? La una es tan importante como la otra, si se desea evitar caer en una desolación total o en un optimismo irreverente. Pero ciertas afiliaciones, quizás sólo de ánimo y no mucho más, saltan a la vista ya. Continuar desarrollando estas afinidades es lo que ahora se impone. En

Deleuze, en una filosofía de la vida, el deseo es precisamente productor para no caer en el principio que absorbe y despliega toda filosofía de muerte. Pero que el deseo se diga productor encierra todo el *arte de la fuga*, aunque tal arte ya no es, como en la larga cita arriba de Comte-Sponville, una mera ilusión que como lastre arrastra a la muerte. No deja de ser un arte, pero uno ya entendido desde connotaciones positivas. Entonces, si el deseo es productor, y la fuga no es meramente un escape, ¿qué es la fuga en Deleuze? Ahora se tematizará el objeto de esta pregunta con miras a desembocar, sin importar que así se haga aun como cauce desmadrado, sobre el concepto de búsqueda como disyunción ante una encrucijada entre el saber y el deseo.

4.3 En la encrucijada y la búsqueda, los bellos perdedores¹⁵²

Hicimos el amor una vez que sentimos el frío, y el resultado fue, ya lo ves, más o menos como en los erizos [...] Y si surgen preguntas pues dejo que surjan en su esplendor y estupidez. Viví, sufrí y amé, vale, ¿y ahora qué? (Nacho Vegas, 2009, Las inmensas preguntas).

En la novela *Hotel Finisterre*, de Miguel Morey (2011), el barcelonés hace del perro, en distintos registros, una figura importante de su obra a la que el narrador recurre constantemente. Este perro, también el otrora sinopense, Diógenes el cínico, va como a la sombra de Heracles, y a cada paso va renovando el momento de la decisión del héroe en la encrucijada cuando decide tomar el camino de la diosa Atenea —el de la virtud y el esfuerzo a través de la senda del amor al conocimiento— antes que escoger el camino que le presenta Afrodita, el placer y la deleitable existencia, o el conocimiento del amor.

A contrapunto y como en una pesadilla extrañamente post-apocalíptica, Morey relaciona el juicio de Paris, el que enamoró a Helena, con la encrucijada de Heracles, y se pregunta si aquél, con la manzana de la discordia entre sus manos, no habrá escogido, a diferencia de Heracles, el camino de Afrodita que “permite consumir todos los placeres del amor”, si, “como algunos dicen”, no hubiera sido porque, en último término, “no pudo hacer otra cosa al dejar caer Afrodita su túnica y mostrársele en toda su

¹⁵² Esta sección presenta sutiles pero significativas modificaciones a un ensayo que publicara anteriormente (Moreno, 2016). Me permito incluirla en esta tesis por dos razones que justifican su inclusión aquí. Primero, porque las modificaciones del texto aquí presentadas dibujan diferencias notables con el texto previamente publicado, especialmente en la lectura que hace Deleuze de Proust: aquí, la distancia que media entre la lectura que hace Deleuze de Proust y la propia que a continuación seguirá es considerablemente más marcada; también, la presentación que se hace de la filosofía de Diógenes es breve pero sustancialmente reelaborada para matizar el papel que juega dentro de la *encrucijada*; igualmente, el sentido de la *encrucijada* y de la *búsqueda*, es aquí más abarcador. En segundo lugar, me pareció justificado incluir esta sección aquí porque, en conjunto, como parte del capítulo 4 de esta tesis, y como parte de la investigación total, modifica al conjunto a la vez que se ve por el conjunto modificada; es decir, esta sección adquiere un sentido distinto cuando trabaja como parte de esta tesis en comparación a cómo trabaja, con sus diferencias, publicada aparte.

belleza” (Morey, 2011, p. 268).

Lo que esta sección a continuación pretende es develar, a contrapelo, los senderos transversales que llevan de un camino a otro, es decir, trazar un mapa de esos subterfugios por los cuales nos vemos obligados a deambular nosotros los mortales, en ningún punto heroicos, seres precarios sumidos en la inconsistencia de la vida, los bellos perdedores, nombre, cabe decirlo de entrada, tomado del título de la segunda y última novela del canadiense, Leonard Cohen.

La pregunta que regirá esta sección será una que se puede sustraer de la obra de Deleuze acerca de Proust: si a lo largo de *En busca del tiempo perdido* Proust se vale por encima de todo de la descripción del deseo objetivado en el amor y los celos, ¿no será acaso el tiempo recobrado así como Deleuze lo entiende, es decir, los signos del arte y de la vida, ese trastabillar entre la decisión de Heracles (y Diógenes) y la de Paris? En otros términos, la pregunta podría formularse también así: ¿el deseo de amar se ve siempre trastocado por el deseo de saber (de ahí, como nota al margen, la explicación de la omnipresencia de los celos en Proust) y quizás también a la inversa?

Helena, aquella de quien “los viejos troyanos” decían al verla pasar, “ni una sola mirada nuestro mal le merece” (Proust, 1998, V, p. 33) vive en una cárcel, completamente aislada y amurallada dentro del mundo de Paris. Príamo y toda Troya la han convertido en el símbolo de una guerra, muy a pesar de la misma Helena, quien no pedía mucho más que ser amada por Paris, así como ella lo amaba; y en París, al igual que Helena, Albertina sufre el mismo destino, es *La prisionera* del narrador de Proust.

Ambas historias inician con el acontecimiento de la belleza, es decir, de los acontecimientos, el más infortunado, difícil, inundado de sentido. Un acontecimiento tal que eventualmente haría ya para siempre a Troya arder. El acontecimiento que se desprende de la belleza es uno para el cual no hace falta un gran lector, un experto o especialista, como aquél “ojeador” en la misma novela de Morey, “rastreado el nacimiento de una historia, la casualidad que traerá consecuencias” (Morey, 2011, p. 212). Este tipo de acontecimientos son claros e inmediatamente decisivos, no hace falta echar una mirada adelante, hacia el futuro, para tratar de desentrañar la narrativa que se ha desatado, pues se les reconoce inmediatamente en su profundidad, “no se sitúan en el conjunto de los reflejos pintados en el pobre espejillo que la inteligencia lleva delante y que llama el futuro [,] están fuera y surgen tan bruscamente como alguien que viene a comprobar un flagrante delito” (Proust, 1998, V, p. 40). El delito de Paris, que se renueva en el París de Proust, entonces demanda una respuesta, un acto voluntario porque “para curar un acontecimiento infortunado (las tres cuartas partes de los

acontecimientos lo son), el remedio específico es una decisión” (Proust, 1998, V, p. 41). Sabemos cuál fue la decisión de Paris, su orgullo enardecido y su honra reestablecida en palacio que harían de Helena su presa y que el héroe no dudaría, ¡ay Paris!, en exhibirla como trofeo. Pero ¿cuál fue la decisión del narrador de la *búsqueda*?

En el capítulo VIII de *Proust y los signos*, es decir lo que Deleuze le añade a su libro en la segunda edición, se reenfoca la forma de interpretar los cuatro signos que él deduce de la obra toda de Proust y son ahora los signos del amor, y por lo tanto de los celos, y más específicamente la ley que los rige, es decir la mentira y el engaño, los que pasan a ser la clave para leer a los cuatro tipos de signos: “Los celos son el delirio propio de los signos” (Deleuze, 1995, p. 144). En el sexto libro de *la búsqueda*, *La prisionera*, Albertina envuelve al narrador en una pesquisa frenética por tratar de descubrir la vida secreta de ella. Albertina a su vez, con su muerte, y ya antes de ésta, esclaviza a su vez al narrador haciendo que éste se vea condenado a querer interpretar y entender el mundo secreto de ella. “En cuanto sentimos el deseo de saber, como le ocurre al celoso, se produce un vertiginoso caleidoscopio en el que ya no distinguimos nada” (Proust, 2011, VI, p. 134). Un momento insufrible en que tanto nos gustaría, “cuando estamos enamorados, es decir, cuando la existencia de otra persona nos parece misteriosa, encontrar ese narrador informado” (Proust, 2011, VI, p. 174), que nos pudiera revelar el secreto de lo que buscamos.

Los celos y el amor eventualmente ceden su terreno al deseo de conocer.

En cuanto a Albertina, yo tenía la impresión de que nunca sabría nada, de que, en la complicada multiplicidad de detalles y de hechos mentirosos, no llegaría jamás a sacar nada en limpio. Y que sería siempre así, a menos de meterla en la cárcel (pero los presos se fugan) hasta el final. Aquella noche esta convicción no me infundió más que una inquietud, pero en esa inquietud sentía yo latir como una anticipación de largos sufrimientos. (Proust, 2011, VI, pp. 158-59)

Ni siquiera la muerte de Albertina, hay que reiterarlo, calmaría la incertidumbre del narrador. “Los problemas relativos a Albertina seguían en mi espíritu, mientras que mi cariño por ella, tanto físico como moral, había desaparecido ya. *Y mi deseo de conocer su vida*, como había disminuido menos, era ahora comparativamente más grande que la necesidad de su presencia.” (Proust, 2011, VI, p. 236). El lenguaje de los signos, “reducido a los recursos del infortunio y la mentira” (Deleuze, 1995, p. 118) es una de las razones por la que *el antílogo proustiano* ya no sólo interpreta los signos, sino que también se vuelve productivo de una “reminiscencia: *una cadena asociativa heteróclita [que] no está unificada más que por un punto de vista creador, que desempeña él mismo el papel de parte heteróclita en el*

conjunto” (Deleuze, 1995, p. 119). Daniel Smith, comentando esta función de “la máquina literaria”, hace notar dos puntos muy concisamente que él llama, en primer lugar, un principio de diferencia, y en segundo, uno de empirismo, que aquí serán clarificadores y que, después de exponerlos brevemente, nos regresarán a tema.

Primero, el principio de diferencia estipula que, en “el giro moderno” de la literatura, del cual Proust es cénit, se evidencia que “vivimos en un tiempo que ya no piensa en términos de una unidad primordial o logos que hemos perdido (platonismo), o alguna totalidad futura que nos espera como el resultado de una dialéctica o una evolución (hegelianismo), ni siquiera una subjetividad, ya sea universal o no, que pudiera conferirle cohesión o unidad al mundo (kantismo)” (Smith, 2012, p. 198). En este mundo fragmentado —que interpretamos como se interpretan las mentiras del amado— sin contenidos objetivos ni formas subjetivas, es como podemos hablar del significado moderno de la obra “esto es, exactamente todos los significados que uno quiera que tenga de acuerdo a su funcionamiento; el punto esencial siendo que funcione, que la máquina funcione.” Este es precisamente el principio de diferencia en la máquina literaria, “fragmentos o partes cuya única relación es mera diferencia, que se relacionan entre sí sólo en tanto que cada uno es diferente.” La parte y el todo se disocian en lo que es la positividad y productividad de “vida y literatura” (Smith, 2012, p. 198; la referencia de Smith es a su vez de Deleuze, 1995, p. 162, que por su parte está referenciando a la descripción que hiciera M. Lowry de su novela *Bajo el volcán*).

El segundo principio, el del empirismo, termina de explicar cómo funciona el mundo fragmentado y las asociaciones heteróclitas aludidas antes. Este principio, que proviene de la primera gran publicación de Deleuze a una mano, *Empirismo y subjetividad*, establece que las relaciones son exteriores a sus términos. Esto quiere decir, aclara Smith, que el problema de *la obra* es la de “establecer un sistema de comunicación entre las partes o elementos [fragmentos] que en sí son no-comunicantes [...] El todo producido por la obra es más bien una totalidad periférica que se añade a un lado de sus partes como una nueva singularidad fabricada por separado [...] El todo nunca es un principio, más bien es un efecto derivado de esas relaciones externas, y que varía constantemente con ellas” (Smith, 2012, p. 198).

El deseo del amor que experimentara el narrador con su prisionera, por la ley de la mentira que fragmenta el mundo en partes no comunicantes se tiene que volcar, irremisiblemente, en deseo de conocimiento, y es entonces el punto de inflexión en la encrucijada. El narrador va del deseo del amor al deseo del conocimiento, trazando transversales entre ese punto de vista superior y los fragmentos

sobre los que se posa, lo que es capaz de entregarle finalmente una imagen completa de su obra, o *la obra*. Deleuze encuentra en un pasaje de *A la sombra de las muchachas en flor* una bella ilustración de la elaboración de estos senderos cuya esencialidad “consiste en saber dónde se elaboran —ni en el punto de vista ni en la cosa vista, sino en la transversal” (Deleuze, 1995, p. 133).

El tren giró [...] y ya me desolaba por haber perdido mi franja de cielo rosa cuando la volví a ver de nuevo, pero esta vez roja, en la ventana de enfrente que abandonó en una segunda vuelta de la vía férrea; de tal suerte que pasaba el tiempo corriendo de una ventana a otra para acercar, para cambiar de tela los fragmentos intermitentes y opuestos de mi bella mañana escarlata y versátil, y para poseer una visión total y un cuadro continuo. (Proust, 1985, II, p. 261)

La inteligencia pura, el amor al conocimiento, la virtud y la disciplina del camino de Heracles serían una forma vacua si no se entendiera que el mismo Diógenes se vio violentado, en su caso no por la belleza, sino por el exilio y *la fortuna* que ahí encontraría, es decir la razón por la que se hizo filósofo; y si a él los sinopenses lo condenaban al destierro, “yo, a mi vez [decía Diógenes], a ellos a la permanencia” (en Martín García, 2008, p. 221). La elección de Paris, ante la misma disyuntiva, aunque él en presencia de la belleza, cosa que hay que tener presente, es lo que le da razón a Proust en el siguiente punto. Una elección pura, sin ser arrastrada por circunstancias adversas, estaría desprovista de dirección, que no más se dice cuando se nombra el sentido, pues

las verdades que la inteligencia capta directamente con toda claridad en el mundo de la luz plena tienen algo de menos profundo, de menos necesario que las que la vida nos ha comunicado sin buscarlo nosotros en una impresión, material porque nos ha entrado por los sentidos, pero en la que podemos encontrar el espíritu [...] Las ideas formadas por la inteligencia pura no tienen más que una verdad lógica, una verdad posible, su elección es arbitraria [...] Lo que no hemos tenido que descifrar, que dilucidar con nuestro esfuerzo personal, lo que estaba claro antes de nosotros, no es nuestro. Sólo viene de nosotros mismos lo que nosotros sacamos de la oscuridad que está en nosotros y que los demás no conocen. (Proust, 2011, VII, pp. 248, 250)

En la elección de Paris no sólo hay voluptuosidad y deseo, hay una elección por el mundo, un compromiso con la vida y la creencia-interpretación de ésta. El héroe troyano hace del saber del amor, como Proust, la condición *sine qua non* del amor al saber. Pero *la búsqueda* implica recorrer y a ratos lograr orientarse en los senderos transversales entre los caminos que se bifurcan, el del saber y el del amor, porque aún si se logra tener un “cuadro continuo” como el que el narrador alcanzara en el tren, esto no es más que provisional. Poder transitar la transversal es quizás una disposición ideal para *la búsqueda*, pero no es su final.

Deleuze y Guattari, en la séptima meseta, se expresan con algo de desánimo cuando dicen que lamentablemente en Proust, es el arte solamente lo que le brinda al narrador la revelación final, aquella

que en la biblioteca de los Guermantes le revelara el todo de su obra que finalmente sería capaz de escribir logrando relacionar esencialmente todos los desencuentros, desamores, penas, dolor y muerte que acongojan al narrador todavía sólo unos momentos antes de arribar a la fiesta. No es otra cosa la que se dice también en *Proust y los signos*: la deducción de los cuatro tipos de signos muestra que es sólo a través de la capacidad que los signos del arte tienen de espiritualizar la materia y desmaterializar los medios perceptivos para captarla como se refracta y aprende “la esencia, es decir, la cualidad de un mundo original” (Deleuze, 1995, p. 59). El cuarto tipo de signos son pues los que le confieren una razón suficiente a los otros tres signos y su sentido, haciendo de ellos algo “fortuito e inevitable” (Deleuze, 1995, p. 185).

Pero aquí se antoja alejarse de la lectura que hace Deleuze de *la búsqueda*. Aunque, de antemano, queda sobreentendido, se descarta ahora hacer una interpretación exhaustiva de la obra de Proust.

El mismo Deleuze menciona el punto clave a seguir a continuación, pero lo hace sólo de forma pasajera, como un eslabón en su argumentación, un eslabón que más bien será punto de llegada, destino, en este trabajo. El narrador de Proust se ve, ya hacia el final de la novela, conmovido por lo que su obra será.

Yo pensaba más modestamente en mi libro, y aún sería inexacto decir que pensaba en quienes lo leyeran, en mis lectores. Pues, a mi juicio, no serían mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, porque mi libro no sería más que una especie de esos cristales de aumento [...] Mi libro, gracias al cual les daba yo el medio de leer en sí mismos, de suerte que no les pediría que me alabaran o me denigraran, sino sólo que me dijeran si es efectivamente esto, si las palabras que leen en ellos mismos son realmente las que yo he escrito. (Proust, 2011, VII, pp. 442-443)

La búsqueda es un instrumento para leer dentro de uno mismo, descifrar e interpretar lo que en última instancia son “los orígenes de la humanidad” (Deleuze, 1995, p. 31). Esto no es lo mismo que decir que la lectura de Proust influye en el lector, eso es malentender el punto presente. “Sólo algunos imbéciles encontrarán estúpido el haber experimentado después de la lectura de Proust fenómenos análogos a las resonancias que describe” (Deleuze, 1995, p. 160). Lo que se tiene que aseverar es que el lector resuena en las páginas de Proust.

En la interpretación que hace Deleuze de *la búsqueda* se puede intuir una diferencia importante entre vida y arte, pero ésta no es explicitada, lo más que se puede decir es que Deleuze las separa, pero sólo porque, como veremos, introduce en su argumentación un tercer término, la muerte, como un todo no totalizador que, desde la tensión que impone, los hace comunicar. “Toda *la búsqueda* implica un cierto debate entre el arte y la vida, una cuestión sobre sus relaciones que no recibirá respuesta más que al

final del libro [...] La naturaleza o la vida, todavía demasiado pesadas, han encontrado en el arte su equivalente espiritual” (Deleuze, 1995, pp. 161-62). Del mundo en fragmentos, de los cuales se colige un punto de vista superior que los relaciona exteriormente, es decir sin totalizarlos, hay un tercer orden de conciliación que es la del libro de Proust, que choca con pero es capaz de superar “la más grave objeción”, la muerte: “¿Podemos concebir alguna máquina capaz de extraer algo a partir de este tipo de impresión dolorosa, y además que produzca algunas verdades?” (Deleuze, 1995, pp. 164, 165).

Deleuze después pasa a analizar la última escena en *la búsqueda*, la fiesta de los Guermantes, en donde todos los invitados han sufrido los estragos del tiempo, el narrador los encuentra viejos y maltrechos, e incluso, a los que no encuentra, es porque ya han muerto a lo largo de la narración. De aquí Deleuze concluye que la máquina literaria, en ese tercer momento de producción (los otros dos siendo, en recapitulación, los fragmentos y el punto de vista) es un “movimiento forzado de gran amplitud [...] que produce el efecto de retroceso o la idea de muerte” (Deleuze, 1995, p. 166).

Aunque la muerte es un tema que ciertamente adquiere una importancia muy grande hacia el final de *la búsqueda*, es precisamente sólo al final, y con algunos matices que habrá que apuntar, lo que señala que no es tan relevante como Deleuze la postula. Un breve recuento de dos momentos en *la búsqueda* podría dar razón de lo anterior. El primero es la muerte de la abuela del narrador. La abuela estaba muerta para el narrador mucho antes de que la muerte física la llevara a su lecho de muerte. Muerta permanece por mucho tiempo para el narrador hasta que un día, de regreso a Balbec, al mismo hotel donde antaño pasara un verano en compañía de ella, mientras el narrador se ponía sus botines, recordara repentinamente a su abuela, y como de golpe la realización de la ausencia de su abuela lo toma por la garganta y le oprime el corazón. Pero ésta, como cualquier otra impresión de la clase de los signos de la sensibilidad (la magdalena, los campanarios, etc.), estaría condenada a pasar, fugaz en su intensidad desmedida, y no sería más que un momento efímero del cual el narrador no lograría alcanzar su esencia. Eventualmente la muerte de la abuela no sería para el narrador más que otro ejemplo del tiempo perdido.

El segundo momento aparece con la muerte de Albertina, quizás el pasaje más dramático y plagado de eventualidades en toda la obra. Cuando el narrador se entera de la muerte de su amante, y considerando las circunstancias en las que le llega esta noticia —tan sólo minutos después de recibir un telegrama en el que la misma Albertina se confesaba vencida y le pedía al narrador que la volviera a aceptar en su vida—, la noticia llega y la desesperación se apodera de todo su ser y no prevé la forma

en la que logrará sobrellevar la muerte de su antes prisionera y amante. El narrador se empeña en verla morir mil veces, en desmenuzar hasta el cansancio su muerte que no termina de llegar. “Y ese desmenuzamiento no sólo hace que la muerte viva: la multiplica. Para consolarme hubiera tenido que olvidar no a una, sino a innumerables Albertinas. Cuando hubiera llegado a soportar la pena de haber perdido a ésta, tendría que volver a empezar con otra, con otras cien” (Proust, 2011, VI, p. 84). La narrativa se vuelve después exhaustiva, el narrador la quiere muerta pero Albertina es una multiplicidad que reaparece constantemente exigiendo una vez más que se le dé muerte. Esto así hasta que se presentan ciertas señales que le hacen pensar al narrador que había empezado a olvidarla, que ya no la amaba. La tercera de estas señales, definitiva ya, llega en la forma de un telegrama escrito con mala letra que le hace confundir al remitente verdadero, Gilberta, con Albertina:

Cuántas letras lee en una palabra una persona distraída y, sobre todo, predispuesta, es decir, que parte de la idea de que la carta es de una determinada persona [...] Al leer, adivinamos, creamos; todo parte de un error inicial, y los que siguen (y no sólo en la lectura de las cartas y de los telegramas, no sólo en cualquier lectura), por extraordinarios que puedan parecer al que no tiene el mismo punto de partida, son muy naturales. (Proust, 2011, VI, p. 308)

En este error de lectura del narrador, un claro desliz freudiano, se descubre la intención de enterrar definitivamente a Albertina, pues la equivocación, en vez de traerle alegría al narrador, por la noticia de la supuesta supervivencia de su antigua amante, más bien lo angustia y dice “entonces ocurrió, a la inversa, lo mismo que cuando mi abuela: en el momento en que me enteré de que de verdad mi abuela había muerto, no sentí al principio ninguna pena. Y no sufrí realmente por su muerte hasta que unos recuerdos involuntarios la revivieron para mí. Ahora que Albertina, en mi pensamiento, no vivía ya para mí, la noticia de que vivía no me causó la alegría que hubiera creído.” Lo anterior, no por una disposición caprichosa del narrador, sino porque, continúa diciendo,

yo era incapaz de resucitar a Albertina porque lo era de resucitarme a mí mismo, de resucitar mi yo de entonces. La vida, por su hábito, que es cambiar la faz del mundo mediante trabajos incesantes infinitamente pequeños, no me dijo al día siguiente de la muerte de Albertina: ‘Sé otro’, pero, en virtud de unos cambios demasiado imperceptibles para permitirme darme cuenta del hecho mismo del cambio, lo renovó casi todo en mí, de suerte que mi pensamiento estaba ya habituado a su nuevo dueño —mi nuevo yo— cuando se dio cuenta de que había cambiado y mi pensamiento estaba apegado a este nuevo yo. (Proust, 2011, VI, pp. 290-291)

Entonces se llega a un tema que es repetitivo en toda la obra, pero que hacia el final se torna decisivo, pues es la razón de que la muerte para el narrador no sea ningún final ni tampoco ningún objetivo. Para el autor, el creador de la obra, efectivamente la muerte cumple, en consonancia con las otras dos funciones de la máquina literaria como la analiza Deleuze, la de ser la unidad no totalizadora.

Este es el caso, sin duda alguna, pero, de nuevo, solamente al nivel del autor, no del narrador y mucho menos del lector. En la lectura de *la búsqueda*, ya fue dicho antes, el narrador siempre consideró más relevante lo que el lector haría con ella, la experiencia que de ella extraería y lo que en ella lo forzaría al pensamiento, antes que lo que la obra representaba para su autor. Véase, para corroborar este punto, un pasaje temprano del primer libro de *la búsqueda*:

Pero ningún sentimiento de los que nos causan la alegría o la desgracia de un personaje real llega a nosotros si no es por intermedio de la imagen de esa alegría o desgracia; la ingeniosidad del primer novelista estribó en comprender que, como en el conjunto de nuestras emociones la imagen es el único elemento esencial, una simplificación que consistiera en suprimir pura y simplemente los personajes reales significaría una decisiva perfección [...] La idea feliz del novelista es sustituir esas partes impenetrables para el alma por una cantidad equivalente de partes inmateriales, es decir asimilables para nuestro espíritu [...] Y una vez que el novelista nos ha puesto en ese estado, en el cual, como en todos los estados puramente interiores, toda emoción se decuplica y en el que su libro vendrá a inquietarnos como nos inquieta un sueño, pero un sueño más claro que los que tenemos dormidos, y que nos durará más en el recuerdo, entonces desencadena en nuestro seno, por una hora, todas las dichas y desventuras posibles, de esas que en la vida tardaríamos muchos años en conocer unas cuantas, y las más intensas de las cuales se nos escaparían. (Proust, 1983, Ib, pp. 94-95)

En la *búsqueda*, estrictamente, la diferencia entre vida y arte al final parece diluirse hasta que la línea que las divide se borra por completo en la revelación en la biblioteca. La vida es la obra de arte del narrador. La idea que se le revela al narrador, que no es otra que su vida toda, es ya una obra de arte aunque no ha sido escrita todavía. Lo relevante no es el texto que el narrador está listo para componer, lo importante está en el tiempo perdido del narrador, en el recorrido de toda su vida. El narrador y el lector comparten este interés en la vida y su sentido. Lo relevante, esto tiene que subrayarse, no está en el arte en sí —aunque evidentemente sin el genio de Proust lo que sigue no podría ni imaginarse, de ahí quizás la desazón de Deleuze y Guattari en su visión final de *la búsqueda* en las *Mil mesetas*—, sino en la vida misma que se alza a un punto de vista vasto, uno capaz de poner en relación íntima el recorrido de una vida con la revelación de *la obra*, y no como querría Deleuze, al arte en relación forzada (por la idea de la muerte) con la vida: “Entonces surgió en mí una nueva luz, menos resplandeciente sin duda que la que me había hecho percibir que la obra de arte era el único medio de recobrar el Tiempo perdido” (Proust, 2011, VII, p. 274). Menos resplandeciente, pero no por eso menos presente.

Badiou llamó alguna vez aristocrático al tono filosófico de Deleuze, y lo hizo de forma que la observación fuera motivo de admiración por el trayecto filosófico de Deleuze (Badiou, 1999, pp. 132-33). Al menos en lo que sigue se le puede conceder a Badiou la razón. A saber, Deleuze toma la perspectiva limitada del creador de la obra de arte, del genio, de aquél capaz de producir —¿acaso hay

alguien más que lo haya logrado?— algo como *En busca del tiempo perdido*, para reencontrar el tiempo perdido. Pero tal no parecería ser la pretensión del narrador de Proust. Lo que es importante no es tanto el tiempo recobrado, más bien es recobrar el tiempo, es descubrir los cientos de hilos que *la obra* va tejiendo y que hace entrar en resonancia a tantos personajes y situaciones revelándolos como partes de un todo que es la vida ya hecha obra del narrador. La lectura selectiva de Deleuze es entonces consecuente con la conclusión de la segunda edición de su *Proust y los signos*, pero, como se intentó mostrar arriba, no es la única conclusión posible.

Regresando a las máquinas literarias, hay que remarcar el cambio de perspectiva que se enfila si uno sigue la lectura de Deleuze o si, por el contrario, uno se concentra en la experiencia del narrador y sus lectores. Para Deleuze la muerte, y lo que es aún más cruel, la idea de la muerte, es finalmente la producción de resonancia que crea en la obra un efecto de transversalidad. Pero quizás para Proust la máquina de resonancia, la del *thanatos* o la muerte, no era la última máquina en funcionamiento en su obra. Esto es lo que se ha venido diciendo hasta aquí. Si se desea mayor consistencia en el argumento, a forma de reiteración, un tercer momento puede dejar más claro que para el narrador la muerte no era algo temible o cruel, era más bien, o antes que todo, inevitable. El narrador es testigo de su propia muerte, de la muerte de incontables yos a lo largo de la narración. “Si en aquel tiempo la idea de la muerte me ensombreció el amor, como se ha visto, ahora el recuerdo del amor me ayudaba, desde hacía tiempo, a no temer la muerte. Pues comprendía que morir no era cosa nueva, sino que, por el contrario, desde mi infancia había muerto ya muchas veces” (Proust, 2011, VII, p. 448). Las muertes de estos yos son las que eventualmente harían de Gilberta, de la duquesa de Guermantes, de Albertina y la abuela meros personajes en el hilo de la narración, no ya productores de líneas de fuga.

Ya sólo una esperanza me quedaba —una esperanza mucho más desgarradora que un miedo—: olvidar a Albertina. Sabía que un día la olvidaría, bien había olvidado a Gilberta, a madame de Guermantes; bien había olvidado a mi abuela [...] ese mismo olvido lo entrevemos como inevitable en cuanto a las personas que amamos todavía. A decir verdad, sabemos que es un estado no doloroso, un estado de indiferencia. (Proust, 2011, VI, p. 89)

Quizás esta indiferencia e indolencia son las que terminan de cercar el angosto camino del conocimiento del amor, el que lleva al amante hasta el punto improductivo del amor, orillándolo, a través de sendas oscuras y difíciles de definir —el mismo narrador, después de su viaje a Venecia, donde finalmente termina de morir Albertina, es internado por un tiempo indefinido en un sanatorio—, hacia el camino del amor al conocimiento. “El amor es el espacio y el tiempo hechos sensibles al corazón [...] Como no hay conocimiento, casi se puede decir que no hay celos más que de sí mismo [...]

Sólo del placer sentido por uno mismo se puede sacar saber y dolor” (Proust, 1998, V, p. 431).

Esta lectura sobre Proust, que desde un inicio se renunció a hacer exhaustiva, presenta una perspectiva más vivencial de la narración del gran novelista que la que Deleuze muestra. Para hacer esta lectura, se localizó muy cerca de la experiencia del narrador, no del autor. ¿Qué más decir sobre el narrador a estas alturas, a forma de conclusión? Su *búsqueda* fue siempre sincera, sus hallazgos, únicos, mas su experiencia, y ahí radica la importancia de haberlo traído a colación con tanto detalle en esta sección, es la de toda persona que como Paris, no pudo soportar los embistes de la belleza, del amor, y de su ley implacable y dolorosa, pero que, sin desfallecer, a tropezones y tropicónes, tanto Paris como el narrador, con ella lucharon y fueron forzados a desenmarañar lo incomprensible, a vivir lo fortuito pero inevitable del acontecimiento, y perder.

Como si los hombres fueran encaramados en unos zancos vivos que crecen continuamente, que a veces llegan a ser más altos que campanarios, que acaban por hacerles la marcha difícil y peligrosa y de los que de pronto se derrumban. Me daba miedo que mis zancos fueran ya tan altos bajo mis pasos, me parecía que no iban a conservar la fuerza suficiente para mantener mucho tiempo unido a mí aquel pasado que descendía ya tan lejos. (Proust, 2011, VII, p. 461)

Si la inteligencia llegará al pensamiento, en definitiva, es por la violencia del acontecimiento, como Deleuze repitió tan insistentemente, un acontecimiento que, la mayor de las veces, como bien veía Proust, es infortunado, y que se despliega como conocimiento del amor, abriendo surcos hacia la senda del camino de Atenea.

La encrucijada de Heracles pues. Caminos que se bifurcan y que sin embargo el narrador de *la búsqueda* los recorre, con inconsistencia y trastabillando, ora un tramo por éste ora por el otro, cambiando de uno al otro como quien corta camino a través de la vereda dejando tras de sí senderos comunicantes entre ambas rutas. “Ya se tendían transversales entre estos dos caminos” (Proust, 2011, VII, p. 438), el camino de Swann, los libros y el arte y la sensibilidad de la imaginación, y el otro camino, el que lo llevaría a esos viajes a Balbec y Venecia, y a Albertina, a su cautiverio y su muerte.

Como entre el lado de Méséglise y el lado de Guermantes, toda la obra consiste en establecer *transversales*, que nos obligan a saltar de un perfil a otro de Albertina, de una Albertina a otra, de un mundo a otro, sin conducir nunca lo múltiple a lo uno, sin nunca reunir lo múltiple en un todo, pero afirmando la unidad por completo original *de* este múltiple concreto, afirmando, sin reunirlos *todos*, estos fragmentos irreductibles al todo. (Deleuze, 1995, p. 132)

Finalmente, del cinismo de Diógenes, hay que decir que muestra, como ninguna otra filosofía de la antigüedad, un deseo de conocimiento que sin lugar a dudas tiene que ser llamado hercúleo. La

inclemente e intachable forma de vida que el oráculo le vaticinara a Diógenes y que éste hiciera tan suya cambiaría efectivamente, y para siempre, “no la verdad, sino la legalidad” y el valor (en Martín García, 2008, p. 216), algo que el cínico entendería como la necesidad de ver en el esfuerzo la base para el pensamiento y la vida. En ningún punto se podría desvalorizar la filosofía cínica, pero permítaseme hacer aquí una pregunta, serioburlesca si se puede, ¿qué hubiera sido de Diógenes si, en vez de Laide (ver Martín García, 2008, p. 364, nota 262), la prostituta que hiciera las delicias del perro, hubiera sido Afrodita la que se le presentara en toda su belleza, imponente? Esto no quiere para nada denigrar a Laide ni a su antiquísimo oficio. Después de todo, ¿de qué se enamora uno, cuando no hay contenidos objetivos ni formas subjetivas a las cuales ya ceñirse? ¿Dónde localizar la belleza? “La belleza de las imágenes —dirá Proust— reside detrás de las cosas; la de las ideas, delante. De suerte que la primera deja de maravillarnos cuando hemos alcanzado las cosas, mientras que la segunda no se comprende hasta que las hemos rebasado” (Proust, 2011, VII, p. 316). Nos enamoramos de un incorporal, sin más. Pregunta Morey, en tono amargo pero no desolador:

¿Era tan fragmentario y anónimo lo que amaba en ti que ahora vuela hecho añicos y se posa aquí y allá, habita otros cuerpos, cabalga otras palabras, arranca otras risas, se enciende en otras miradas? Tal vez sea esto lo que hallé en ti mientras estuviste conmigo: algo que sin duda eras tú, pero que no era tuyo —como el verde de la hierba nueva, el espejarse del sol en el río cuando amanece, el primer vuelo del pájaro, el viento, el arco iris atrapado en la magia de un cristal. (Morey, 1999, p. 110)

Pero entonces, ¿qué hubiera sido de Diógenes si en lugar de Laide —ya ni siquiera hablemos de Afrodita— hubiera sido Hiparquia quien se le cruzara en su camino? ¿La hubiera, así como Crates, su discípulo, desposado en santa canigamia? (ver Martín García, 2008, p. 506). En verdad, Diógenes, ¿es el conocimiento del amor no mucho más que una picazón que un simple y monótono frotamiento alivia?

El camino de Diógenes, la senda de Hércules, no está reservada para los bellos perdedores. Nuestro camino es también tortuoso, y quizás, por incierto, más difícil. Nosotros tampoco escogemos de antemano ninguna virtud a la cual ceñir nuestra experiencia cotidiana. Para crédito de Diógenes, gracias a él conocemos el peligro de mirar desde lo alto cuando no es ésta una altura que consiguiéramos con esfuerzo propio. “Y el peligro es ése entonces, es siempre ése: mirar desde lo alto y como armado —como Dios Todopoderoso, como el Altísimo, como los guardianes de Auschwitz en sus torretas [:] Que es falso, que no es verdad. Que desde lo alto no se ve mejor —que, desde lo alto, simplemente se ve otra cosa” (Morey, 1999, p. 76).

“No hay nadie, por muy virtuoso que sea, que por causa de la complejidad de las circunstancias no

pueda llegar algún día a vivir en familiaridad con el vicio que más rigurosamente condena —sin que, por lo demás, le reconozca por completo bajo ese disfraz de hechos particulares que reviste para entrar en contacto con uno y hacerle padecer” (Proust, 1983, Ib, p. 160). No, no reconocemos, ni nos reconocemos, ningún valor, pero no por decisión propia, sino por inexperiencia. “El sentimiento de justicia me era desconocido hasta una absoluta carencia de sentido moral. Yo era por entero, en el fondo de mi corazón, del más débil, del más desdichado. No tenía ninguna opinión sobre la medida en que el bien y el mal podrían entrar en las relaciones [...]” (Proust, 1998, V, p. 325).

La enseñanza del cínico nos ha calado profundo, y muchos siglos después no reconocemos ya legalidad alguna. Nuestro magno y ambicioso plan, como bien dijera Nacho Vegas, con megáfono en mano y a grito pelado, “consiste en sobrevivir.” “El único heroísmo que conozco [...] es el de aguantar donde se está y conservar la calma —saber tragarse el miedo” (Morey, 1999, p. 130). Sin guía ni modelo, como el narrador de Proust, incapaces de entender nada, de ver nada, de prever nada, tal cual como una araña —esa tercera imagen y edición que Deleuze todavía le tenía reservada a Proust— que no puede más que reaccionar al estímulo que se resume a vibraciones y resonancias en un mundo rizomático casi de seda, saltamos sobre nuestra presa para hacerla nuestra prisionera tan pronto en cuanto ha caído en esa red de caminos que se bifurcan en todas direcciones para ahí, en nuestras manos, verla morir y morir uno mismo miles de veces.

En la encrucijada, los bellos perdedores, sin desfallecer, a tropezones y encontronazos, forzados a luchar y desenmarañar lo incomprensible de vivir lo fortuito pero inevitable del acontecimiento, y perder. Nadie especial, nadie en especial. Pero

entonces es como si fuera aún posible plantarse de un salto ante el gigante, soportar impasible todo el horror de su único ojo, encaramarle finalmente un grito limpio de desafío a lo alto de su mismo rostro —gritarle: Mi nombre es Nadie. Mi nombre es Nadie, y mi patria está lejos aún: son las tierras, las anchas praderas del futuro perfecto —donde todo, por fin, habrá sido. Ésa sería mi patria si uno pudiera un día llegar a decir algo tan simple: mi nombre es Nadie. (Morey, 1999, p. 98)

5. Conclusiones

Quizás esta tesis requiere aún una explicación que, como quien viera desde alto un territorio, pudiera dar cuenta de las formas y los límites de éste, repasando sus fronteras, recorriéndolas con la mirada, mas ahora, hablando yo y tomando responsabilidad, en primera persona, de este territorio. Trataré de ser tan conciso y honesto como me sea posible.

El trabajo aquí presentado elabora desde un marco teórico contemporáneo, de tendencia evidentemente deleuziana, un problema que parece estar presente en toda investigación sobre la subjetividad que se pudiera sumar a una época que, sin tener que detallarla, fuera simplemente llamada moderna. Así como para Sócrates el enigma —que no la sentencia— era “¡conócete a ti mismo!”; para nosotros, en esta época y con el fin de rendir una utilidad vivencial en tanto que esta es una investigación llevada a cabo aquí y ahora, el enigma es, “¿cómo ser lo que uno es?” En las líneas restantes no me queda más que abordar esta pregunta para contextualizarla en lo que a esta tesis concierne y tratar de enmarcarla en lo que de rendimiento conceptual pueda tener como muestra existencial. Así, abordaré la pregunta desde tres distintos momentos, es decir, desde los tres capítulos medulares de esta tesis que dibujaron la subjetivación desde tres figuras que se intentó hacer surgir desde un acercamiento teórico a la experiencia, y en particular a la experiencia ahí donde se liga con la literatura.

De los capítulos medulares, empezaremos con el primero de ellos, “Sujeto larval”. Esta expresión la tomé prestada, como lo hice ver arriba, del mismo Deleuze. Con ella deseaba hacer referencia a un punto analítico desde el cual postular el comienzo del proceso de subjetivación. Digo que es un primer punto analítico desde el cual iniciar porque, como se recordará, las tres figuras de la subjetivación que presento son en realidad sincrónicas, se muestran y funcionan una en la otra y simultáneamente, pero por motivos de claridad en la exposición, fue preferible analizarlas como si separadas estuvieran. Como decía, con esta expresión tomada de Deleuze, sujeto larval, lo que deseaba apuntar es que de la infinidad virtual de experiencias reales a las que una mente se ve sometida, no solamente ésta es capaz de soportar tal sometimiento —tomando en cuenta el impacto y modificación que la larva sufrirá—, sino que invariablemente es así, efectiva y continuamente, sometida. Del sometimiento y la sujeción a la experiencia real la larva se nutre y se desarrolla.

Aunque aquí hay que hacer notar dos puntos. Primero, no toda experiencia es asimilable a todo lo experimentable ni, en segundo lugar, tampoco la experiencia proviene en ningún caso de una

subjetividad constituyente, es decir, no hay una subjetividad que pudiera determinar la experiencia. Del primer punto hay que resumir lo que se dijo hacia el final de la sección 2.1 (“En contra del cliché”): una experiencia es asimilable a un aprendizaje. En términos llanos, todo aprendizaje conlleva un encuentro en el que una facultad es llevada a lo que sólo ella puede aprehender, llevándola hasta su propio límite y haciéndola entonces comunicar con otras facultades y sus propios objetos. De vivencias repetitivas, en el sentido parco de la palabra, como lo podrían ser los recuerdos, las expectativas, incluso las formas culturales diseminadas por una época como valiosas, etc., —lo que en la sección 2.1 llamaba clichés— de este tipo de vivencias, aunque ciertamente experimentables, no se puede decir que conlleven ningún tipo de aprendizaje, no son propiamente experiencia. Habrá que recordarlo, una experiencia sólo puede ser, según lo trabajé en esta tesis, algo que aún no ha sido pensado ni vivido. En otras palabras, una experiencia es el surgimiento de una figura o una lucha en contra del cliché.

Del segundo punto —la subjetividad no proviene en ningún caso de una subjetividad constituyente—, hay que decir, a manera de fórmula, que uno ya es otro. Precisamente las secciones 2.2 y 2.3 dan razón de lo anterior. De forma particular y alusiva, en la sección 2.3 se trabajó la figura del extranjero como fundacional tanto en lo que atañe al pensamiento y la filosofía, como también para, y quizás esto es lo más relevante para esta conclusión, la constitución de una vida en comunidad, sea de la manera que sea que se presente ésta. Siendo este un punto de actualidad subrayada, casi paradigmática para nuestras sociedades mundializadas, no puede dejar de enfatizarse que una comunidad, si desea pervivir, no puede cerrarle sus fronteras a los flujos de inmigrantes que constantemente cruzan las fronteras de territorios tan sólo políticamente delimitados. Una barrera, una muralla, un muro, nunca han sido destinados a, esto es conocimiento de todos, mantener a los otros fuera, sino a encerrar a los que dentro ya están. La crisis de inmigración forzada —por los motivos inmensos y variados que todos conocemos (se me disculpará en este punto redundar en lo que de sentido común hay en esta reflexión, pero no pocas veces, a pesar de lo que yo mismo sostengo en esta tesis, una dosis de sentido común es más que saludable) — esta inmigración que se da de sur a norte, de este a oeste, sería mucho mejor enfocada y enfrentada si se comprendiera todo lo que al flujo migratorio le debe cualquier civilización.

Ya Platón hacía la analogía entre la constitución de un estado y la de un individuo. Tres eran los componentes de un alma como tres eran los de su república. Aquí la constitución es mucho más sencilla, aunque curiosamente mucho más polémica y enigmática: yo es otro (Rimbaud), tanto como una comunidad no es más que el influjo extraño y extranjero que la atraviesa y vivifica: “¡Guardaos, tierras

antiguas, vuestra pompa legendaria! / Dadme a vuestros rendidos, a vuestros pobres / Vuestras masas hacinadas anhelando respirar en libertad / El miserable desecho de vuestras rebosantes playas / Enviadme a estos, los desamparados, sacudidos por las / tempestades a mí / ¡Yo elevo mi faro detrás de la puerta dorada!”. Ironía desoladora de la historia, si tan sólo alguna vez este faro, estatua de la libertad, hubiera brillado realmente entre la niebla y la plaga más virulentas y desgraciadas que la humanidad jamás haya visto: esa supuesta “tierra de los libres”.

Espero con lo anterior haber aludido, a forma de apuntalamiento, sin ser explícito (si ni aquí ni antes en esta tesis he buscado ser explícito es por el simple hecho de que esta investigación ni es una receta para la conformación de la subjetividad ni es un programa de liberación o de otro tipo), decía, espero haber aludido al enigma que entraña el ser uno mismo, que ahora parece más apropiada enunciar de la siguiente manera, haciendo eco de Nietzsche: ¿cómo ser otro distinto al que uno es para devenir quien se es?

Ahora, siguiendo el plan de esta conclusión, trataré esta misma cuestión desde el segundo de los capítulos medulares en esta tesis, el sujeto parcial. Esta expresión, sujeto parcial, inspirada en *El proceso* de Kafka, pretende jugar con un doble sentido que puede ella adoptar. Por un lado, el de mostrar un proceso de subjetivación notablemente tendencioso, aunque no necesariamente imparcial — es más, el sentido que la palabra podría adoptar en una discusión sobre la justicia le es completamente ajeno, a excepción, como se verá, de un caso particular, cuando se habla de jurisprudencia. Parcial o tendencioso, más bien, se dice de quien tira los dados en una apuesta plagada de incertidumbre para conseguir un resultado —volverse a su vez la apuesta del otro— valiéndose de estrategias y los elementos ya a su disposición. La imagen concreta que ilustra este momento, como lo elaboré arriba, fue la del jugador-poeta. Ahí, desde Mallarmé, se veía a aquél que empuñando los dados en un gesto ambivalente impreca por un lado a los dioses y su suerte blandiendo el puño contra el cielo que lo ha condenado a jugársela, una y otra vez, a la vez que, por el otro lado, agita ese destino en su puño cernido como quien se dispone a soltar los dados sobre la mesa de apuestas. Así es la subjetivación parcial de quien, como Bassanio, por una maldición del destino se presenta en palacio con sus naves todas embargadas por un Shylock resentido y vengativo, se apresta a reclamar lo que la fortuna al parecer le tiende a su merced —el favor y amor de la princesa— quien, esta última, Porcia, en un juicio desigual, logra, a su vez, desarmar y vencer al judío, figura justa aunque sedienta de venganza.

Epicuro, luz, entre las tinieblas, ya para todos los siglos, según canta Lucrecio, tiene una

comprensión de la ley, la jurisprudencia y la legitimidad que ilustra pertinentemente lo que en este apartado se entiende por parcial. Para el griego, no dado a la polémica y la política, es importante asegurarse un mínimo de reconocimiento social como persona que se apega a la ley —un mínimo, es decir, lo suficiente para evitar acusaciones recelosas. No obstante, Epicuro advertía que si la ley pierde su carácter razonable según los dictados de la ciencia (su ciencia o conocimiento, desmitificador de principio a fin), entonces uno tiene la responsabilidad de ir en contra de la ley demostrando su ilegitimidad, es decir, lo inconveniente e inconsistente que resulta su aplicación a instancias particulares determinadas.¹⁵³ Aunque la jurisprudencia no es un concepto que se pueda encontrar en la literatura epicúrea, cuando Deleuze retoma a aquél, notablemente en su *Abecedario*, no es mucho más lo que dice al respecto de la ley: la jurisprudencia, el único rasgo que Deleuze encuentra rescatable en el sistema jurídico, permite revertir la aplicación corriente de la ley, un desplazamiento que va de generalidades a casos, para hacer más bien de éstos el fundamento de aquellas. Jurisprudencia, entonces, como una forma para sentar antecedentes y modificar lo que de otra manera serían leyes inamovibles, estatistas.

Ahora es posible elaborar el segundo sentido de la palabra “parcial” que suscribo en esta tesis. Parcial, o lo que es lo mismo, fragmento, porción, e incluso ocasión, caso. Como ya venía apuntando en el párrafo anterior, hay una cierta prudencia en el desacato de la ley que tanto Epicuro como Deleuze aconsejan ya en forma de medida tan cautelosa y precavida como inevitablemente desestabilizante. La forma de aproximarse a este consejo es simplemente evaluando la pertinencia de la ley caso por caso, ver en éstos el potencial que tiene algo singular de ser experiencia común y pública, incluso universalmente aplicable, mas sólo temporal o provisionalmente. Ahí donde el imperativo categórico kantiano ve instancias particulares que apelan a una capacidad generalizada de discernir lo ideal o racional en cada caso —la capacidad de pasar juicio sobre el mundo y decidir cómo éste debería de ser, no cómo es—, la máxima de raigambre epicúrea antepone casos singulares y privados que apelan como norma pública y universal a distorsionar, o mínimamente a cuestionar la noción de conveniencia en la aplicabilidad de la ley.

Lo anterior quizás valga para no más que una aproximación teórica a un problema práctico, que es

¹⁵³ Máxima capital 38 de Epicuro: “Cuando, sin aparecer variaciones en las circunstancias, resulta manifiesto que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan ya en los hechos mismos a nuestra percepción de lo justo, éstas no son justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes las mismas cosas sancionadas como justas, se ve que eran justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los conciudadanos, y luego ya no eran justas cuando dejaron de ser convenientes” (en García Gual, 2013, p. 178).

lo que conviene ahora desarrollar. Al enigma de, ¿cómo llegar a ser lo que se es?, debe señalarse, sin más, que en el proceso de subjetivación —que es dado en lo dado, es decir, que es constituido en lo dado mas no constituye de lo dado—, no puede, pues, haber deliberación o discernimiento que no sea elaborado caso por caso y de manera tendenciosa, siendo el sujeto, por lo tanto, no mucho más que un hábito mal arraigado en costumbres y maneras que no sólo permiten su disolución, sino que incluso, por su naturaleza provisional, la reclaman. El ser, como lo apuntaba en el cuerpo de la tesis, se debería de interrogar desde un ¿?-ser, y, de forma discursiva, recibir la solución parcial del dejar-de-ser. La subjetivación no puede sustraerse a esta condición de realidad, mas, es importante mencionarlo, aquella, la subjetivación, a pesar de todo, no puede dejar de ser, tiene que sentar antecedente, pero sólo provisionalmente.

Si el enigma en esta conclusión, ¿cómo llegar a ser lo que se es?, se vio modificado, o quizás se debería de decir de forma más acertada, se vio reelaborado ya una vez, para la subjetivación larval, de manera más propia, ahora igualmente puede, para la subjetivación parcial, ser reformulado así: ¿cómo dejar-de-ser lo que no se puede dejar de ser?

Una vez que he iniciado la discusión sobre expresiones propias, es conveniente elaborar el enigma imperante en esta conclusión, ahora desde el tercero de los capítulos medulares de la tesis, el sujeto propio. La preocupación principal en este capítulo de la tesis fue la de desarrollar la ilusión, si así se quiere llamar, de, a pesar de todo, seguir sintiendo que uno es un sujeto determinante y constitutivo de la realidad o el mundo. El nombre del capítulo y su desarrollo, entonces, pretenden elaborar, de manera irónica, esta ilusión que sin embargo no deja de presentar un cierto valor teórico para complementar los dos capítulos anteriores —y aquí no hay que olvidar la larga anotación al pie de página sobre Nietzsche arriba, nota número 42, y los desarrollos que la siguen en la sección 2.1). Si aquí hablo de un matiz irónico, es desde una comprensión deleuziana del término en cuestión. Como se recordará por las secciones 2.3 y 4.2, sobre todo, la ironía es un mecanismo discursivo en el que se pervierte el orden común de división platónica en la que un modelo ideal sirve de base o fundamento para determinar qué copias, o pretendientes al modelo, son los auténticos y cuáles son los falsos. La inversión o perversión de este mecanismo implica poner a la división platónica de cabeza haciendo que la copia se consiga y se muestre más auténtica que el pretendido modelo. A esta copia Deleuze la llamaba “simulacro” en un principio. Después, en los años 70 abandona esta terminología para rebautizarla como “imagen” en los años 80 y también como “figura”, así como lo hace tanto en *La lógica de la sensación* —libro que analicé a detalle en la sección 2.1— como en su última colaboración, ya de la última década del siglo

pasado, con Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*

La división platónica postula a un pretendiente como copia auténtica, propia, y después recorre discursivamente lo que de verdad tenga esta proposición. Tal es el caso de la subjetivación propia que se cree y se entiende, incluso se vive, como una forma auténtica de lo que es ser uno mismo: se es, así se cree, lo que se es de manera auténtica, existencialmente auténtica. Mas esta pretensión de autenticidad no puede evitar verse confrontada por límites impuestos desde fuera, la muerte o el abismo siendo los dos límites últimos, como se vio en la sección 4.2 (“Una vida: muerte y límite”). La subjetivación propia, entonces, puede revertir el orden impuesto por la muerte para entenderse, en el límite, como una estrategia paratáctica en la que se sustituye o se invierte el *ser* por la cópula *y*; la fórmula deja de ser *uno es...* y se vuelve: *uno y...y...y...*¹⁵⁴ Uno huye, emprende la fuga lejos de la muerte, aun si se sabe, en última instancia, como lo muestra la sección 4.3, que la empresa está destinada al fracaso. La conclusión de esta última sección recién mencionada cierra de esta manera: uno es forzado a luchar y desenmarañar lo incomprensible de vivir lo fortuito pero inevitable del acontecimiento, y perder... pero, entonces, “es como si fuera aún posible plantarse de un salto ante el gigante, soportar impasible todo el horror de su único ojo, encaramarle finalmente un grito limpio de desafío a lo alto de su mismo rostro —gritarle: Mi nombre es Nadie. Mi nombre es Nadie, y mi patria está lejos aún: son las tierras, las anchas praderas del futuro perfecto —donde todo, por fin, habrá sido. Ésa sería mi patria si uno pudiera un día llegar a decir algo tan simple: mi nombre es Nadie” (Morey, 1999, p. 98).

La paratáctica y *la búsqueda* —un constante trastabillar entre un deseo de amar que se vuelve deseo de conocer— se compaginan en un proyecto vivencial que les es común y ahí donde el sujeto inicia creyéndose ser uno mismo, se encuentra con que es nadie, nadie en especial. En lo más propio de este sujeto, en su afirmación de autenticidad, de copia fiel al modelo, de auténtico pretendiente, se pierde y disuelve en su pretensión. El modelo se vacía de todo sentido y el simulacro vuelve a imperar, se impone como la copia de otra copia, y de otra copia, y de otra copia... y la ironía de esta tesis se revela completa: un sujeto que se da en lo dado, un sujeto constituido, en y con toda propiedad, no es más que un proceso de subjetivación impersonal.

¹⁵⁴ Recuérdese que esta fórmula, como lo expliqué en la sección sobre la paratáctica, tiene en francés un despliegue más intuitivo. El verbo “ser” conjugado en la tercera persona se escribe *est* y se pronuncia *e*. La conjunción “y” se escribe en francés *et* y se pronuncia igualmente como *e*. El juego fonético del francés se pierde lamentablemente en la traducción, mas espero que, siguiendo los desarrollos en la tesis, su sentido no haya sido soterrado.

Últimos comentarios problemáticos. Guía para una investigación posterior

Para finalizar esta tesis, no me queda más que hacer tres comentarios muy concretos sobre los problemas que permanecen abiertos al final de esta disquisición. En primer lugar, el desarrollo de la proposición, yo es otro, implica un grave problema: ¿Qué se puede conocer de uno mismo si uno es otro siempre? ¿Es la subjetividad una pura nada? No. A lo largo de la tesis, he mostrado que el proceso de subjetivación no tiene propiamente un referente objetivo, por lo que, como tal, en su raíz u origen, es incognoscible, mas este no es el caso hablando de sus efectos y su propia efectuación. Ya desde Hume es posible asumir que el conocimiento causal de los objetos en el mundo y de uno mismo en él es imposible (además de que la idea de mundo en sí, es una creencia sin parangón). Hume propuso, para el desvelo e intranquilidad de todos los que le siguieron, Kant incluido, que más allá de las relaciones de asociación filosóficas invariables —las de las matemáticas, es decir aquellas relaciones analíticas que se establecen meramente entre símbolos significantes— es imposible, para estas otras —para las relaciones sintéticas dependientes inexorablemente de la experiencia— establecer vínculos de asociación causal, de existencia necesaria, demostrando entonces que a este tipo de relaciones filosóficas (y por lo tanto, a todo tipo de relación también vulgar o de cualquier otro tipo) les están reservadas tan sólo distintos grados de probabilidad (este es el tema principal de la Parte III del libro I de Hume, el *Tratado sobre la naturaleza humana*). Las consecuencias de esta demostración desbordan ampliamente los límites de esta tesis y, me atrevería a decirlo, de cualquier investigación filosófica, pero, de ella, se puede aun así extraer la siguiente concisa observación: si de los objetos en el mundo no se puede conocer más que lo que la experiencia, sujeta al mundo, nos brinda (a través de los principios de asociación), el problema verdaderamente empírico y filosófico radica en el hecho de que, no obstante la certeza filosófico-escéptica que lo anterior acarrea (es decir, que en último grado, nada podemos conocer como una existencia independiente, necesaria, sino solamente como una mera cuestión de hecho, contingente), existe, sin embargo, una creencia en la necesidad de la causalidad en el mundo empírico (y en la totalidad de este mundo), y, por lo tanto, existe también una creencia, sin importar que este no sea el caso realmente, en la existencia de cuerpos cognoscibles en un grado absoluto, no sujetos a un devenir constante que amenaza constantemente con sustraerlos de la existencia, sin causa o razón, a cada momento que pasa. El problema ha sido desplazado hacia el funcionamiento de la mente una vez sujeta a la experiencia. Entonces, el problema no es si existe o no causalidad en el mundo, si existe o no algo que podamos conocer, si existe o no algo necesario, sino éste: ¿qué hacer con la necesaria creencia que se tiene acerca del mundo con todos sus caracteres

indemostrables? Lo que el mundo y sus objetos sean, fueron o serán, es absolutamente irrelevante. Lo relevante es lo que creamos que el mundo es, y, mucho más importante, lo que creamos que el mundo puede ser. En la creencia en el mundo, el sujeto trasciende el campo empírico de un conocimiento puramente probabilístico, y lo trasciende imaginativamente como una *creencia* en una ficción o *invención*, ya que son éstas, y no el conocimiento, los que regulan el único objeto real de la filosofía: la utilidad práctica, su búsqueda y su evaluación.¹⁵⁵ Entonces, ya que la subjetividad no es una pura nada, ¿qué se puede conocer de uno mismo? La respuesta ya fue dada: sólo se puede conocer lo que hacemos, cómo lo hacemos, y por qué. De uno mismo se conoce exactamente lo mismo que se conoce del mundo: los efectos que la creencia en ambos ocasiona en ambos.

El segundo comentario a hacer en estas líneas que cierran la tesis es un comentario que podría abrirse desde Nietzsche. Por ejemplo, sin ir más lejos, puedo citar las primeras líneas del prólogo a la *Genealogía de la moral*: “Nosotros los que conocemos, somos desconocidos para nosotros, somos desconocidos para nosotros mismos; esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?” Cierra Nietzsche ese primer párrafo del prólogo así: “‘Cada uno es para sí mismo el más lejano’. En lo que a nosotros se refiere, no somos ‘los que conocemos’” (2002, pp. 5-6). Siguiendo la metáfora que el alemán elabora ahí mismo, somos algo así como abejas preocupadas por siempre llevar algo a casa, pero el enigma persiste, ¿qué es lo que llevamos? A este respecto, Giorgio Colli elabora la posición de este enigma en particular de la siguiente manera. Se cuenta sobre Homero que murió de pena al no poder descifrar el siguiente enigma: al llegar a Ios, tierra natal de su madre, un grupo de jóvenes pescadores, quienes al no haber pescado nada ese día se distraían quitándose los piojos unos a otros, se encontraron con el poeta mítico y al preguntarles éste qué traían, le contestaron así: “lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos”. Al no poder descifrar el enigma, al dejar de ser un sabio, Homero murió de aflicción. Lo que Homero no pudo adivinar, a saber, que los piojos que los pescadores habían agarrado los habían ahí mismo tirado, pero aquéllos que no habían agarrado aún los traían sobre sí, apunta a algo más profundo de lo que parece evidente, según Colli interpreta un fragmento antiguo en el que Heráclito comenta

¹⁵⁵ Así termina Deleuze su libro sobre Hume: “La creencia y la invención son los dos modos de la trascendencia y podemos ver su relación con las características originales de la mente. Estos dos modos se presentan como las modificaciones de la mente causadas por los principios, o como los efectos de los principios en la mente: principios de asociación y principios de pasión. No deberíamos preguntar qué son los principios, si no, qué es lo que hacen. No son entes; son funciones. Están definidas por sus efectos. Estos efectos equivalen a esto: los principios constituyen, dentro de lo dado, a un sujeto que inventa y cree [...] La filosofía se debe constituir como la teoría de lo que estamos haciendo, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene principios; y el ser sólo puede ser aprehendido como el objeto de una relación sintética con los mismos principios de lo que hacemos” (Deleuze, 1991, pp. 132,133).

también la muerte del poeta de *La Odisea*, en el que la experiencia en general queda entredicha:

Homero fue engañado con respecto a las cosas vistas y cogidas, es decir, a los piojos, ya que no sabía de qué se trataba, así también los hombres son engañados con respecto al conocimiento de las cosas manifiestas, ya que no saben de qué se trata, por ejemplo, porque creen que son reales, cuando, en realidad, no lo son [...] En ese caso, “las cosas manifiestas que hemos cogido” podría significar su simple aprehensión sensible, aquello en que consiste la ilusoria realidad del mundo que nos rodea, nada más que una serie de sensaciones. Pero, ¿por qué dejamos esas cosas manifiestas que hemos cogido? Quizás Heráclito quiera decir que las cosas manifiestas, corpóreas, nos engañan y provocan la ilusión de existir fuera de nosotros y de ser reales, vivas, sobre todo porque nosotros las imaginamos como permanentes [...] Nosotros cogemos instantáneamente la experiencia de los sentidos y después la dejamos caer; si deseamos fijarla, inmovilizarla, la falsificamos. (Colli, 1977, pp. 55-56)

Colli establece que el origen de la filosofía se encuentra precisamente en el enigma, y no en lo que se creería que es su propósito, es decir, su desciframiento, sino en su más básica función lingüística, a saber, la unión de contrarios que en apariencia son contradictorios, la expresión de algo real desde proposiciones imposibles. El objetivo del enigma en la Grecia arcaica, e incluso antes, es la de situar a quien se le presenta en la posición de adivino y profeta. En otras palabras, el enigma hace del quien lo vive un poseso que expresa ininteligiblemente el lenguaje de los dioses y sus designios para después traducir a éstos a un lenguaje comprensible que más que adivinar el futuro o el devenir, profetiza el capricho de los dioses que expresa una necesidad, mas no, ciertamente, una relación causal: la necesaria pero fortuita naturaleza del acontecimiento; capricho de los dioses, ciencia del ser humano. Quien se pregunta qué sea la subjetividad, no puede más que considerar aquello que hemos tomado y hemos dejado además de aquello que no hemos tomado y aún traemos.

En síntesis, este segundo comentario problemático que ya ha sido abierto, se refiere a lo que se ha presentado como tendencioso, como una especie de estrategia práctica con la que se busca una utilidad o un beneficio que se basa en la evaluación de casos singulares. El problema es, evidentemente, qué criterios se imponen como evaluativos. Pero éstos, sin más, no pueden establecerse de antemano. Es decir, para una filosofía y un trabajo tan apegado a la experiencia vivida, le es imprescindible un grado absoluto de experimentación, lo cual, más que proveer a uno de una guía a seguir o de un compendio de “máximas capitales” o una “mínima moralía”, presenta, antes bien, una invitación a hacer del pensamiento algo más que una exposición discursiva: una invitación a conectar concepto con experiencia, hacer del concepto una experiencia.

A este respecto, oportunamente, Miguel Morey escribió un texto en ocasión del veinte aniversario de la muerte de Gilles Deleuze en el que detalla modestamente su desarrollo, felizmente interminable,

como aprendiz de filosofía, homenajeando a su maestro, Deleuze; y cita, para cerrar su propio texto, el siguiente prefacio-carta del maestro a su amigo Jean-Clet Martin:

Permítame, para terminar, un consejo para el trabajo: siempre es interesante, en los análisis de concepto, partir de situaciones muy concretas, muy simples, y no de los antecedentes filosóficos, *ni siquiera de los problemas* en cuanto tales (lo uno y lo múltiple, etcétera); por ejemplo, para las multiplicidades, hay que partir de esto: ¿qué es una *jauría* (en cuanto diferente de un solo animal)? ¿Qué es un *osario*? O, como hace usted admirablemente, ¿qué es una *reliquia*? Para los acontecimientos: ¿qué son las cinco de la tarde? La posible crítica de la mimesis hay que realizarla, por ejemplo, en la relación concreta del hombre con el animal. Sólo tengo, pues, una cosa que decirle: no pierda de vista lo concreto, vuelva a ello una y otra vez. Multiplicidad, ritornelo, sensación, etcétera, se desarrollan como conceptos puros, pero son inseparables del paso de una concreción a otra. Por ello hay que evitar conceder a una noción un primado sobre las demás: cada noción debe implicar las demás, cuando llegue su tiempo y su ocasión [...] Creo que, cuanto más dotado está un filósofo, mayor es su tendencia, *al principio*, a abandonar lo concreto. Debe prohibírsele, pero sólo durante algún tiempo, el tiempo de volver a las percepciones, a los afectos que deben duplicar el concepto. (Deleuze, 2007, p. 328; en Morey, 2016, pp. 108-109)

Es a mi entender, entonces, imposible no evaluar una filosofía de vida desde las coordenadas que menciona Deleuze arriba: desde lo concreto en su camino al concepto, pero siempre volviendo a lo concreto, dando cuenta de que cada concepto puro es inseparable “del paso de una concreción a otra”. Esto no es meramente una profesión de fe del filósofo francés, es una motivación existencial: sólo lo que concretamente le afecta a uno es lo que es relevante estudiar. Así es como se evalúa una filosofía, un concepto, una práctica de vida: partiendo desde lo más concreto, que resulta siempre ser lo más sorprendente y misterioso, para abstraer desde ahí algo antes desconocido, ahora novedoso.

Me permito abrir, en estas líneas concluyentes, un paréntesis para ahondar en la conclusión anterior pues encuentro el momento acertado, a falta de una oportunidad posterior, para mostrar hasta dónde me ha acompañado Deleuze en esta tesis. Gilles Deleuze en varias ocasiones repitió que toda su filosofía pretendía ser, o así lo esperaba él, vitalista, y yo añado, empirista (aún si él le llamaba un empirismo trascendental, distinción que para lo que sigue, no es imprescindible). De forma sumaria, me gustaría rematar este comentario con la siguiente declaración: es curioso comprobar que —como lector—, en lo que concierne al empirismo vitalista, esta postura filosófica parecería ser de lo más sencillo de comprender y de abordar desde el sentido común, partiendo, como se sabe, desde una base experiencial que a forma de sensación e impresiones, nos informan, casi ingenuamente, sobre las cosas y la realidad; pero si se sigue su propio recorrido, al menos en los ejemplos más bellos, que son, en mi opinión, los de Berkeley y Hume, se termina en proposiciones que han llegado a despertar incluso la burla y la sátira. El caso más notable es el de Berkeley, cuyo sistema lo orilló a confesar que sí, incluso la comida

con la que nos alimentamos es una idea; es decir, comemos ideas, respiramos ideas, vemos ideas. Pero el que difama esta postura no muestra más que incomprensión o mera mala fe para con el obispo. Lo fascinante a comprobar aquí es cómo el apego absoluto a la información de las sensaciones, sin en ningún momento descalificarlas, lleva a Berkeley hasta el extremo de una metafísica como probablemente no la había habido antes que él; una metafísica que renovó, o plena y llanamente, modificó la comprensión, ya para siempre, de términos tan caros a la filosofía y al lenguaje como la existencia, las ideas, la materia, e incluso, Dios. Partiendo de ninguna autoridad y sin miramientos para con la historia de la filosofía, sus problemas y antecedentes, Berkeley empieza desde las cosas concretas así como se perciben, sin nada más, y aun así, termina, sorprendentemente, en nociones que, aún si nominalmente continúan poseyendo el mismo nombre, ya por nadie son reconocibles, aunque sí asimilables. Después de Berkeley, como también fue el caso con Hume, las ideas que se tienen de las cosas y de uno mismo son inimaginablemente más complejas de lo que lo eran antes de sus contribuciones. Las palabras con las que significamos esas ideas no cambiaron, pero eso que significan, ya no fueron nunca más lo mismo.

En un polo casi opuesto —el polo racionalista, si se siguen las etiquetas de manual de filosofía— es igualmente sorprendente que pensadores tan profundos y complicados, en muchas ocasiones tan oscuros que parecen inaccesibles, filósofos de todo tipo que redefinieron la metafísica y la ontología sin muchas más herramientas que un sistema de inicio ya acabado, completo, absoluto —al menos en apariencia e intención— en última instancia, en lo que se refiere al nivel de la experiencia, la dejaron, no obstante, intacta. Después del paso por la tierra de pensadores de esta estirpe, ya nada fue lo mismo, ciertamente, pero es curioso que, sin embargo, todo permaneció igual: sí, límites al conocimiento fueron estrictamente establecidos, ilusiones del entendimiento fueron denunciadas, categorías y conceptos fueron propiamente delineados, pero, en términos prácticos, la existencia, lo bello, lo bueno, lo valioso, etc., y lo que todas estas instancias absolutas demandaban e imponían ya de sí a toda experiencia particular, permanecieron siendo exactamente iguales a lo que fueran antes de la aparición de dichos pensadores, sólo que después de ellos, estas instancias poseían ahora el aval de un edificio argumentativo y filosófico imponente, fundamental.

Es curioso, pues, que en estos filósofos que parecen estar lo más alejados posible de la opinión vulgar y de lo que podría comprender de forma casi espontánea hasta el ser humano más poco instruido en filosofía, concluyen avalando precisamente un sentido común que los antecede, a veces por siglos enteros, y que, lo admitan o no, comparten con la opinión vulgar; en tanto que, por otro lado, son los

empiristas los que, sin desapegarse de la vida misma concreta, modifican para siempre lo que por sentido común se entiende.¹⁵⁶

Todo lo anterior no es precisamente una aseveración, es más bien una sospecha fundada en la experiencia que implicó la escritura de esta tesis. En cualquier filosofía, como advirtiera Deleuze, me parece siempre encontrar una intención, las más de las veces tácita y sosegada, que tiene todo que ver con la forma de proceder de cada pensador, y que hace de la siguiente pregunta algo inevitable: ¿qué es más relevante filosóficamente, la pregunta por el qué o la pregunta por el quién, dónde, cuándo y cómo? La filosofía nunca es neutral, es siempre tendenciosa. Por lo tanto, es del todo ineludible investigar y preguntarse por las consecuencias y los efectos que cada postura filosófica acarrea, tanto para el pensador, como para la comunidad en la que el pensador se desenvuelve.

Así, cerrando el paréntesis anterior y retomando el hilo de esta conclusión, reitero que en este trabajo hubo entonces un principio rector que desde un inicio fue precisamente éste: tratar al concepto en general como una experiencia de vida, para, por un lado, enriquecer a ésta, como, por el otro lado, darle sentido a aquél. Los desarrollos en el cuerpo de la tesis son elaboraciones de este principio y como tales, no representan, ni mínimamente, un todo o conjunto cerrado. A lo más, y esto fue quizás más una pretensión que un logro, en esta tesis se muestran ciertos casos particulares que conectan con el pensamiento, así como se va enhebrando y entendiendo éste a lo largo de la presente investigación. La relevancia de cada uno de estos casos —los celos y el amor, la extranjería, la suerte, por mencionar

¹⁵⁶ A diferencia de estos filósofos grandilocuentes, alejados del sentido común pero que nada cambian para la experiencia, tómesese por muestra los siguientes fragmentos de los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* de Berkeley, quien, no hay que perderlo de vista, cambió el sentido de la *materia*, hizo de las ideas cosas, y desde esto, demostró, al menos siguiendo su argumentación (que aquí pasamos de largo), la existencia de Dios; todo lo anterior a pesar de partir de nada más que los sentidos, la percepción concreta y el lenguaje común:

[Dice Filonús (Berkeley)]: “Y te doy mi palabra: desde que me rebelé contra los conceptos metafísicos y obedecí a los claros dictados de la naturaleza y del sentido común, encuentro que mi entendimiento está entrañablemente iluminado, de suerte que puedo ahora comprender fácilmente muchas cosas que antes eran para mí un enigma y un misterio completos [...] ¿Y no es extraño que estén equivocados todos los hombres y sean tan locos que crean en sus sentidos? Pues aunque no sepan cómo ocurre, los hombres comen, beben y duermen, y realizan todas las funciones de su vida, tan fácil y convenientemente como si conocieran realmente las cosas de las que se ocupan.

[Responde, Hilas, el interlocutor, el filósofo grandilocuente:] Así hacen; pero tú sabes que la práctica corriente no requiere la precisión del conocimiento especulativo. Por eso el vulgo conserva sus errores y a pesar de todo se las arregla para superar los problemas de su vida. Pero los filósofos conocen mejor las cosas.

[Filonús:] Quieres decir que saben que no *saben nada*.

[Hilas:] Esa es la verdadera meta y perfección del conocimiento humano.

[Filonús:] Soy una persona corriente, lo bastante simple para creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como me las encuentro. A decir verdad, opino que las cosas reales son las mismísimas cosas que veo y palpo y percibo por mis sentidos. Éstas las conozco, y al encontrar que responden a todas las necesidades y fines de la vida no tengo razón alguna para preocuparme por otras realidades desconocidas. Un trozo de pan sensible, por ejemplo, me quitará el hambre mejor que diez mil trozos de ese pan insensible, ininteligible y real de que hablas” (Berkeley, n/d, pp. 5, 52, 53).

algunos— espero haya quedado probada en el cuerpo mismo de la argumentación, y a la vez, con ello espero haber alcanzado un nivel confiable de demostración: esta maquinaria, como diría Deleuze —y gracias a Deleuze, por sobre todos los demás pensadores presentes en esta tesis— funciona. Lo relevante no fue tanto explicar por qué funciona esta maquinaria, sino mostrar cómo funciona. La infinidad prácticamente inacabable de casos posibles a los que se le podría aplicar este mecanismo invita, esa es mi aspiración, a su aplicación y experimentación. Por esto mismo en ningún momento busqué la exhaustividad en la exposición. Pero lo que sí busqué siempre fue relevancia y honestidad en el proceso experimental.

Por último, el tercer comentario problemático a apuntar ahora pretende ser una especie de advertencia. Si esta tesis se posicionó desde un inicio en lo que parece ser una demanda, enigmática como ya se vio, de toda una época, ¡sé tú mismo!, a sabiendas de las paradojas y complicaciones que este enigma entraña, la presente investigación podría ser considerada como un eslabón más en esta larga historia —sería pretencioso, en un tema tan complicado como es la subjetivación, insinuar siquiera tener la última palabra sobre un problema tan complejo. Lyotard, en una edición escolar (*critical reader*, 1989), de algunos de sus textos más importantes en la academia anglófona, hace un interesante análisis de esta postura paradójica. Que el “sé tú mismo” sea una demanda —¡obedece, sé tú mismo! —, en muchos puntos casi una consigna, acarrea la terrible paradoja que aquí implica la obediencia: sé tú mismo, porque alguien más lo dice. Será improbable llegar a ser uno mismo bajo consigna o fuerza. Entonces la postura puede usualmente ser revertida y adoptar su forma negativa, aún más paradójica: ¡no obedezcas, sé tú mismo! En el primer caso, la sumisión frente a una autoridad que te incita o fuerza a obedecer implica un abandono inmediato del mandato que es ser uno mismo. Pero en el segundo caso la contrariedad se acentúa aún más. La misma consigna, “¡no obedezcas, sé tú mismo!” pone a uno en la indecible posición de aquél que en tanto no obedece la consigna, está, no obstante, obediéndola, mientras que el que la obedece, está, a pesar de todo, y muy precisamente, obediéndola.

Lamentablemente la consigna es y permanece como imposible. Mas no creo que esta sea una posición, en última instancia, del todo desafortunada. Como mencionaba líneas antes, en el comentario sobre Colli, enunciados de este tipo, enigmáticos a un nivel experimental, no son, como sí lo son al nivel del orden del discurso, incapacitantes. Al nivel que interesa aquí, pues, son fundacionales de la práctica, pues también el silencio o la derrota son posicionamientos activos, e incluso algunas veces son más valiosos que el vociferante y pretencioso reclamo de éxito, triunfo o auto-superación: “quien

debía responder al enigma tenía dos opciones: o callaba, y quedaba derrotado al instante, o se equivocaba, y la sentencia procedía del dios o la divinidad” (Colli, 1977, p. 69).

También, hay que recordar, como se dijo desde la introducción a este trabajo, que el hecho de que algo sea enigmático e incluso paradójico al nivel del discurso (hablar de uno mismo, del yo, del sí mismo, bajo las condiciones correlacionistas aquí asumidas, en donde no hay un punto de partida ni subjetivo ni objetivo, entraña el tratar de explicar algo que en su origen no tiene explicación), no hace de esto algo extraño a la experiencia, ni tampoco implica, a pesar de todo, que dicha experiencia no pueda efectivamente pasar por el discurso. Kierkegaard, en una cita popular de sus diarios, que aquí simplemente parafraseo, sentencia esta paradoja con maestría: “la vida sólo puede ser comprendida mirando hacia atrás, pero únicamente puede ser vivida mirando hacia adelante”. La experiencia descrita a lo largo de esta tesis, la subjetivación, es una historia —como dijimos, con el Dr. Caleb Olvera, en la introducción a este trabajo— que “no está construida sino hasta que está terminada”. Otra forma de decir lo mismo, en el análisis que se hiciera arriba de *En busca del tiempo perdido*, se encuentra en el momento cuando el narrador de Proust llega a la *realización mística* de que sólo una vez que ha terminado su vida es capaz de iniciar la redacción de su gran obra: que es la evocación de su vida toda.

El espíritu humeano que prevalece en este trabajo se resume en estas últimas líneas, que no son más que el mismo inicio y título de esta tesis: la manifestación de la subjetividad como práctica es un proceso de carácter sincrónico. Como decía unas líneas arriba, después de Hume ya no es posible —o resulta simplemente improductivo— estudiar ni las causas de ningún fenómeno, ni establecerlos como antecedentes, temporal o espacialmente, a la constitución subjetiva —la cual es una facultad imaginativa que tampoco antecede a los fenómenos— que se manifiesta, entonces, como la coexistencia y simultaneidad de ocasiones y accidentes —sincronía como producción y resonancia de efectos— que denotan en conjunto una vida, una práctica de creencia e invención. Invita lo anterior a concluir que efectivamente el ser de los fenómenos radica en su capacidad de ser percibidos, que la capacidad de percepción es un producto mundano y no trascendente (Dios está ausente), y que, no obstante, la complejidad de la subjetividad es la del conjunto abierto del mundo entero —conjunto abierto por estar en construcción, mundo entero por ser una ficción—; en suma, esta investigación filosófica evidencia una vez más que “fuera de las experiencias de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada” (Whitehead, 1956, p. 230).

Bibliografía de Deleuze

- Deleuze, G. (1984). *Francis Bacon. Lógica de la Sensación*. NA: Harry Jancovici.
- Deleuze, G. (1984b). *La Imagen-Movimiento. Estudios Sobre Cine 1*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1987b). *La Imagen-Tiempo. Estudios Sobre Cine 2*. Barcelona: Paidós Studio.
- Deleuze, G. (1989a). *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1989b). *Masochism. Coldness and Cruelty*. Nueva York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. Nueva York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1991). *Empiricism and Subjectivity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Nueva York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1993). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los Signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1995b). *Negotiations, 1972-1990*. Nueva York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2003). *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Nueva York: Continuum.
- Deleuze, G. (2004). *Desert Islands*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2006). *Two regimes of madness*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2007). *Dos Regímenes de Locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007b). “La Inmanencia: una vida...”, en G. Giorgi & F. Rodríguez (eds.): *Ensayos Sobre Biopolítica. Excesos de Vida*. Buenos Aires: Paidós, pp. 35-40.
- Deleuze, G. (2009a). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Deleuze, G. (2009b). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Kafka. Por Una Literatura Menor*. México: Ediciones Era.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Press.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* Nueva York: Columbia University Press.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2007). Cuatro Propuestas sobre el Psicoanálisis. En Gilles Deleuze, *Dos Regímenes de Locos*. Valencia: Pre-Textos, pp. 87-93.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2011). *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. & Parnet, C. (2006). *Dialogues II*. Londres: Continuum.

Boutang, P. A. (2012). *Gilles Deleuze. From A to Z. With Claire Parnett*. Los Ángeles: Semiotext(e).

Le Cours de Gilles Deleuze. (s.f.). *Deleuze / Leibniz. Cours Vincennes -15/04/1980*. Disponible en: Webdeleuze.com.

Bibliografía general

Adorno, T. (2006). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.

Algren, N. (2011). *Un Paseo por el Lado Salvaje*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Allouch, J. (2011). *El Amor Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation) en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Nueva York: Monthly Review Press, pp. 127-186.

Attias, B. A. (1998). To Each Its Own Sexes? Toward a Rhetorical Understanding of *Molecular Revolution*. En E. Kaufman & K. J. Heller (Eds.). *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minnesota: Minnesota University Press, pp. 96-111.

Badiou, A. (1999). *Deleuze: El Clamor del Ser*. España: Manantial.

Barthes, R. (1977). The Third Meaning, en *Image, Music, Text*. Nueva York: Hill and Wang, pp. 44-68).

Bataille, G. (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*, trad. F. Savater. Madrid: Taurus.

Bataille, G. (1985). *Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bataille, G. (1988). *Inner Experience*. Nueva York: State University of New York Press.

- Bataille, G. (2001). *The Unfinished System of Nonknowledge*. Minneapolis: Minnesota Press.
- Bataille, G. (2013). *El Erotismo*. México: Tusquets.
- Beckett, S. (1955). *Molloy*. Nueva York: Grove Press.
- Beckett, S. (1956). *Malone Dies*. Nueva York: Grove Press.
- Beckett, S. (1995). *The Complete Short Prose, 1929-1989*. New York: Grove Press.
- Beckett, S. (1996). *Eleutheria*. Barcelona: Tusquets.
- Beckett, S. (2001). *Detritus*. Buenos Aires: Tusquets.
- Beckett, S. (2013). *Proust*. Buenos Aires: Tusquets.
- Benjamin, W. (2003). The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility, en *Selected Writings. Volume 4 1938-1940*. Massachusetts: Harvard University Press, pp. 251-283.
- Berkeley, G. (n/d). *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús* (Trad. A. P. Masegosa). Recuperado de <https://documentslide.org/berkeley-george-tres-dialogos-entre-hilas-y-filonus-pdf>
- Blanchot, M. (1977). *Falsos Pasos*. Valencia: Pre-textos.
- Blanchot, M. (1994). *El Paso (No) Más Allá*. Barcelona: Paidós.
- Blanchot, M. (2003). *Tiempo Después*. Precedido por *La Eterna Reiteración*. Madrid: Arena Libros.
- Bogue, R. (1999). Art and Territory, en I. Buchanan: *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, pp. 85-102.
- Bolaño, R. (1999). *Amuleto*. Barcelona: Anagrama.
- Bolaño, R. (2004). *2666*. Barcelona: Anagrama.
- Bolaño, R. (2007). *La Universidad Desconocida*. Barcelona: Anagrama.
- Bolaño, R. (2013). *Los Detectives Salvajes*. Barcelona: Anagrama.
- Bosteels, B. (1998). From Text to Territory: Félix Guattari's Cartographies of the Unconscious. En E. Kaufman & K. J. Heller (Eds.). *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minnesota: Minnesota University Press, pp. 145-174.
- Boundas, V. C. (1991). Translator's Preface. Deleuze, Empiricism, and the Struggle for Subjectivity. En G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 1-19.

- Braver, L. (2007). *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*. Illinois: Northwestern University Press.
- Bréhier, E. (2011). *La Teoría de los Incorporales en el Estoicismo Antiguo*. Buenos Aires: Leviatán.
- Butler, J. (2001). Giving an Account of Oneself. *Diacritics*, 31(4): 22-40.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Gran Bretaña: Verso.
- Carroll, L. (2004). *A través del Espejo*. Argentina: Ediciones del Sur.
- Castillo, P. (2013). *La Ontología del Primer Lévinas*. México: Pliego Filosofía, Universidad de Guanajuato.
- Colli, G. (1977). *El Nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Comte-Sponville, A. (2009). *Lucrecio. La Miel y la Absenta*. Barcelona: Paidós.
- Davidson, A. (1997). Structures and Strategies of Discourse: Remarks Towards a History of Foucault's Philosophy of Language. En A. Davidson (ed.): *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 1-20.
- Davidson, A. (2001). *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Man, P. (1986). Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'. En *The Resistance to Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 73-105.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit.
- Descombes, V. (1980). *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dostoievsky, F. (2006). *El Jugador*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Duvernoy, R. (2016). *Philosophical Criteria in Whitehead and Rorty*. Manuscrito entregado para publicación.
- Faulkner, W. (1990). *Novels 1936-1940. Absalom, Absalom!; The Unvanquished; If I Forget Thee, Jerusalem [The Wild Palms]; The Hamlet*. Nueva York: Literary Classics of the United States, Inc.
- Flaxman, G. (2012). *Gilles Deleuze and the Fabrication of Philosophy*. Minnesota: University of

Minnesota Press.

Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas*. Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (1978). *Discipline and Punish*. Nueva York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1983). Preface. En G. Deleuze & F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. XI-XIV. Minnesota: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (1988). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Nueva York: Vintage Books.

Foucault, M. (1997a). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. En M. Foucault: *Ethics. Subjectivity and Truth*, pp. 253-280.

Foucault, M. (1997b). What is Enlightenment. En M. Foucault: *Ethics. Subjectivity and Truth*, pp. 303-320.

Foucault, M. (2002). *La Hermenéutica del Sujeto*. México: FCE.

Foucault, M. (2011a). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2011b). *Historia de la Sexualidad. El Uso de los Placeres*. México: Siglo XXI

Foucault, M. (2010). *Historia de la Sexualidad. La Inquietud de Sí*. México: Siglo XXI

Frenk, M. (1974). Pedro Páramo. En J. Sommers: *La Narrativa de Juan Rulfo*, pp. 31-43.

Freud, S. (1922). *Beyond the pleasure principle*. Londres: The International Psychoanalytical Press.

Freud, S. (1986a). *Sigmund Freud. Obras Completas. Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis y Otras Obras (1932-1936). Vol. XXII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1986b). *Sigmund Freud. Obras Completas: El Porvenir de una Ilusión, El Malestar en la Cultura, y otras obras (1927-1931). Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1986c). *Sigmund Freud. Obras Completas: De la Historia de una Neurosis Infantil y Otros Textos (1917-1919). Vol. XVII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (2005a). *Sigmund Freud. Obras Completas: La Interpretación de los Sueños (I) (1900). Vol. IV*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (2005b). *Sigmund Freud. Obras Completas: La Interpretación de los Sueños (II) (1900-*

1901). Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

García Gual, C. (2013). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

Hadot, P. (1997). Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy. En A. Davidson: *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 203-224.

Hardt, M. (1998). The Withering of Civil Society. En E. Kaufman & K. J. Heller (Eds.). *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minnesota: Minnesota University Press, pp. 23-39.

Hardt, M. (2004). *Deleuze. Un Aprendizaje Filosófico*. Buenos Aires: Paidós.

Heidegger, M. (1971). *El Ser y el Tiempo*. México: FCE.

Heidegger, M. (2006). *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional.

Heidegger, M. (2013). *Kant y el Problema de la Metafísica*. México: FCE.

Hegel, G. W. F. (1983). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Madrid: Sarpe.

Hegel, G. W. F. (1996). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.

Herralde, J. (2005). *Para Roberto Bolaño*. Barcelona: Acantilado.

Hughes, J. (2009). Signs and Subjectivity in *Proust and Signs* and *Cinema 1 and 2*. En M. Bryden & M. Topping (eds.). *Beckett's Proust / Deleuze's Proust*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 47-57.

Hughes, J. (2012). *Philosophy After Deleuze*. Nueva York: Bloomsbury Academic.

Holland, E. (2012). Deleuze and Psychoanalysis. En D. Smith & H. Somers-Hall (eds.): *The Cambridge Companion to Deleuze*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 307-336.

Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Oxford: Clarendon Press.

Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México: FCE.

Jaran, F. (2008). Una Metafísica como Remedio a la Desolación Total de la Situación filosófica de los Años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). *Pensamiento*, vol. 64 (241), pp. 1-19.

Kafka, F. (1976). *The Diaries 1910-1923*. Nueva York: Stockhausen Books.

- Kafka, F. (1978). *La Metamorfosis*. México: Editorial Época.
- Kafka, F. (2004). *El Proceso*. México: Época.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. México: Santillana.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua*. México: Porrúa.
- Kant, I. (2014). *Prolegómenos a toda Metafísica del Porvenir. Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime. Crítica del Juicio*. México: Porrúa.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el Círculo Vicioso*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario. Libro XI: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge. Book XX. Encore 1972-1973*. Nueva York: Norton.
- Latour, B. (1986). The Powers of Association. En Law, J. (ed.). *Power, Action and Belief. A new Sociology of Knowledge?* Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope . Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30 (Winter 2004), pp. 225-248.
- Lévinas, E. (1989a). Is Ontology Fundamental? *Philosophy Today* , 33(2), pp. 121-129.
- Lévinas, E. (1989b). Ethics as First Philosophy. En Hand, S (ed.). *The Lévinas Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 75-87.
- Lichtenberg, G.C. (2008). *Aforismos*. Barcelona: Edhasa.
- Lucrecio. (2012). *De Rerum Natura. De la Naturaleza*. Barcelona: Acantilado.
- Liotard, F. (1988). *The Differend*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Liotard, F. (1989). *The Lyotard Reader*. Nueva York: Blackwell Publishers. Reino Unido: Blackwell Publishers.

- Magné, B. (2011). Postfacio. En G. Deleuze, *El Arte y la Manera de Abordar a su Jefe Para Pedirle un Aumento*. México: Sexto Piso.
- Mallarmé, S. (1994). *Stéphane Mallarmé. Collected Poems*, traducido y comentado por H. Weinfield. Berkeley: University of California Press.
- Martín García, J.A. (Ed.). (2008). *Los Filósofos Cínicos y la Literatura Moral Serioburlesca*. Madrid: Akal.
- Massumi, B. (1987). Notes on the Translation and Acknowledgments. En G. Deleuze & F. Guattari, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, pp. xvi-xix.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la Finitud. Ensayo sobre la Necesidad de la Contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Mills, J. (2000). *Madness, Cannabis, and Colonialism: The “Native-Only” Lunatic Asylums of British India, 1857-1900*. Londres: Macmillan Press.
- Morábito, F. (2014). *El Idioma Materno*. México: Sexto Piso.
- Moreno, J. (2016). En la Encrucijada, los Bellos Perdedores. En P. Castillo, J. Moreno y J. Pozo: *Acontecimiento y Expresión Literaria: Estudios sobre Deleuze*. México: Colofón; Universidad de Guanajuato, pp. 221-238.
- Morey, M. (1999). *Deseo de Ser Piel Roja*. Barcelona: Anagrama.
- Morey, M. (2011). *Hotel Finisterre*. México: Galaxia Gutenberg.
- Morey, M. (2016). Primeros Pasos, Siguiendo una Línea de Bruja. En P. Castillo, J. Moreno y J. Pozo: *Acontecimiento y Expresión Literaria: Estudios sobre Deleuze*. México: Colofón; Universidad de Guanajuato, pp. 85-111.
- Nancy, J. L. (1996). The Deleuzian Fold of Thought. En P. Patton: *Deleuze. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 107-113.
- Nancy, J. L. (2008). *La Declosión (Deconstrucción del Cristianismo, I)*. Buenos Aires. Ediciones la Cebra.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*, traducido y editado por W. Kaufmann. Nueva York: Vintage Books.

- Nietzsche F. (1976). *The Portable Nietzsche*. W. Kaufman (ed.). Nueva York: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, Demasiado Humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (2002). *Genealogía de la Moral*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Nietzsche, F. (2014). *El Nacimiento de la Tragedia. El Caminante y su Sombra. La ciencia Jovial*. Barcelona: RBA [Gredos].
- Olvera. C. (2012). *Disoluciones de la Primera Persona. Un Análisis Hermenéutico de la Identidad*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Olvera, C. (2016). *Hermenéutica Analógica y Literatura*. México: Ediciones Laberinto / Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Pasternak, B. (2013). *El Doctor Zhivago*. México: Galaxia Gutenberg.
- Perec, G. (2011). *El Arte y la Manera de Abordar a su Jefe Para Pedirle un Aumento*. México: Sexto Piso.
- Platón. (1981). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. España: Gredos.
- Platón. (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. España: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. España: Gredos.
- Proudhon, P.J. (2010). *¿Qué es la Propiedad?* Barcelona: Diario Público.
- Proust, M. (1985, I). *En Busca del Tiempo Perdido. 1. Por el Camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.
- Proust. M. (1983, Ib). *En Busca del Tiempo Perdido. 1. Por el Camino de Swann*. México: Editorial Origen.
- Proust, M. (1985, II). *En Busca del Tiempo Perdido. 2. A la Sombra de las Muchachas en Flor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Proust, M. (1984, III). *En Busca del Tiempo Perdido. 3. El Mundo de Guermantes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Proust, M. (1978, IV). *En Busca del Tiempo Perdido. 4. Sodoma y Gomorra*. Madrid: Alianza Editorial.

- Proust, M. (1998, V). *En Busca del Tiempo Perdido. 5. La Prisionera*. Madrid: Alianza Editorial.
- Proust, M. (2011, VI). *En Busca del Tiempo Perdido. 6. La Fugitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- Proust, M. (2011, VII). *En Busca del Tiempo Perdido. 7. El Tiempo Recobrado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quignard, P. (2011). *The Roving Shadows*. Nueva York: Seagull Books.
- Robbins, J. (1999). *Altered Reading*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Robbins, T. (1975). *Another Roadside Attraction*. Gran Bretaña: Penguin.
- Rodowick, D.N. (1999). The Memory of Resistance, en I. Buchanan: *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, pp. 37-58.
- Sade, M. (2004). *Las 120 Jornadas de Sodoma*. Madrid: Akal.
- Sade, M. (2011). *La Filosofía en el Tocador*. Buenos Aires: Losada
- Sade, M. (2013). *Obras Escogidas. La Filosofía en el Tocador. Cuentos*. México: Porrúa.
- Sáez, L. (2009). *Movimientos Filosóficos Actuales*. Madrid: Trotta.
- Salles, R. (2009). *Los Estoicos y el Problema de la Libertad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Shakespeare, W. (1999). *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. Disponible en línea: <https://www.w3.org/People/maxf/XSLideMaker/hamlet.pdf>
- Shakespeare, W. (2010). *The Merchant of Venice*. New Jersey: Dover Publications.
- Selby, Jr., H. (1964). *Last Exit to Brooklyn*. Nueva York: Grove Weidenfeld.
- Smith, D. (1998). Introduction. En G. Deleuze: *Essays Critical and Clinical*. Gran Bretaña: Verso, pp. xi-liii.
- Smith, D. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (1958). *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. México: FCE.
- Spinoza, B. (2010). *Epistolario*. Argentina: Ediciones Colihue.
- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. Nueva York: Routledge.

- Terada, R. (2001). *Feeling in Theory. Emotion After the 'Death of the Subject.'* Massachusetts: Harvard University Press.
- Thacher, D. (2006). The Normative Case Study. *American Journal of Sociology*, vol. 111 (6), pp. 1631-1676.
- Vanier, A. (2000). *Lacan*. España: Alianza Editorial.
- Vegas, N. (2009). Las Inmensas Preguntas. *En El Género Bobo*. Limbo Starr.
- Veyne, P. (1997). "The Final Foucault and his Ethics", en A. Davidson (ed.): *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 225-233.
- Vonnegut, K. (2006). *Breakfast of Champions*. Nueva York: Dial Press.
- Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y Realidad*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Whitehead, A. N. (1967). *Adventure of Ideas*. Nueva York: The Free Press.
- Williams, B. (1986). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, H. (2006). I'll Never Get Out of this World Alive. *The Best of Hank Williams. 20th Century Masters. The Millenium Collection. Volume 2*. Universal Music.
- Williams, J. (2013). *Difference and Repetition. A critical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la Certeza*. Madrid: Gredos.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin Cuerpo. Sobre Deleuze y Consecuencias*. Valencia: Pretextos.
- Žižek, S. (2000). *Mirando al Sesgo: Una Introducción a Jacques Lacan a Través de la Cultura Popular*. Buenos Aires: Paidós.