

Gilles Deleuze. La fragmentación del individuo en la “sociedad de control”



Trabajo de investigación presentado para optar al “Diploma de Estudios Avanzados”

Programa de doctorado:

Razón, lenguaje e historia (código: 627 165F)

Este programa tiene otorgada la Mención de Calidad del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, según Resolución del 28 de mayo de 2003 de la Dirección General de Universidades.

Estudiante:

Julien Canavera (Becario “V Segles”)

Director:

Manuel Jiménez Redondo

Facultat de Filosofia i CC. EE.

Departament de Filosofia

Universitat de València

Curso: 2008/2009

INDICE

Prólogo. Los anillos de la serpiente	[5]
Introducción. De la singularidad a la máquina: una travesía en intensidad	[11]
Capítulo I. La disolución del sujeto en lo impersonal	[21]
I. 1. El problema del fundamento: ¿por qué es preciso hacerse hierba?	[23]
I. 2. Un empirismo superior. De la necesidad de reconciliar la experiencia con los principios	[26]
I. 3. Subjetivación y praxis: el hábito como raíz constitutiva del sujeto	[30]
I. 4. La crítica de la representación. Generalidad y estupidez	[35]
I. 5. Del tiempo puro: hacia una radicalización del yo pasivo	[42]
I. 6. Más allá de la memoria: el eterno retorno como vagabundeo nomádico	[49]
Capítulo II. Gigantismo y enanismo del deseo: la política de la diferencia	[57]
II. 1. Las aventuras políticas de la potencia	[59]
II. 2. Elementos para una crítica de la teoría contractualista: instinto, deseo e institución	[65]
II. 3. Los n... sexos del inconsciente-fábrica: el proceso deseante y su represión originaria	[72]
II. 4. El signo devenido letra: degeneración de la cultura y auge del Estado despótico	[86]
II. 5. La edad del cinismo: capitalismo tardío, control y individuales	[101]
Epílogo. Deconstruir la subjetividad, desprivatizar el inconsciente	[113]
Bibliografía	[119]

PRÓLOGO

LOS ANILLOS DE LA SERPIENTE

La sociedad en la cual vivimos hoy día es una *sociedad de control*. La crisis generalizada de los “centros de encierro” (familia, escuela, ejército, fábrica, hospital, cárcel, etc.) apunta, de hecho, a la emergencia de nuevas fuerzas que conllevan el que “*las sociedades disciplinarias [sean] nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser*”¹. Tal es el diagnóstico que establece Deleuze, siguiendo a Foucault. Sin embargo, hemos de reconocer que la *sociedad de control*, en tanto que objeto de reflexión propiamente filosófica, no encuentra en aquél un tratamiento conceptual al que suele estar acostumbrado su lector. Pues el tránsito reciente de las sociedades disciplinarias a la sociedad (mundial) del control remite a un tema que ha sido tratado tardía y sobriamente por Deleuze, prácticamente en el crepúsculo de su vida. Como subraya Michael Hardt: “*Deleuze nos da de hecho, una imagen simple de este paso, imagen sin duda bella y poética, pero que no está suficientemente ‘definida’ para permitirnos comprender esta nueva forma de sociedad*”². Deleuze nos entrega, pues, escasas, y no obstante, relevantes líneas sobre la cuestión planteada, las cuales se hallan esencialmente concentradas en el último capítulo de *Conversaciones*.

Pese a todo ello, suscribimos la idea según la cual la sociedad de control constituye, para decirlo con las palabras de Foucault, nuestra *actualidad*. En ella despunta lo que Deleuze, siguiendo a Nietzsche, caracteriza como el “*triunfo de la ‘reacción’ sobre la vida activa y de la negación sobre el pensamiento afirmativo*”³. Si bien es cierto que los *dispositivos* de poder, al darle forma a nuestra identidad (sexo, edad, raza, etc.), nos proporcionan una cierta tranquilidad, nos convierten al mismo tiempo “*en las criaturas más miedosas, también las más amargas, las más despiadadas*”⁴. Estados de vida cercanos a cero. Existe, sin lugar a dudas, un “devenir reactivo de las fuerzas” –y más profundamente una “perversión del deseo”, diría Deleuze–, y el punto álgido de este devenir (o de esta perversión) no coincide sino, en su vertiente política, con el advenimiento de un *fascismo molecular* del que dan muestras a diario “*los Stalin de los grupúsculos, los justicieros de barrio, los micro-fascismos de las bandas...*”⁵. Este nuevo tipo de fascismo se presenta como la contrapartida de una sociedad en la que la disciplina ha cedido el puesto al control, la consigna [*mot d’ordre*] a la contraseña [*mot de passe*]. De hecho, el sesgo propio de los

¹ C, p. 150 (Para las abreviaturas, véase la bibliografía).

² HARDT, M.: “La sociedad mundial del control”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 151.

³ N, p. 213.

⁴ D, p. 156.

⁵ *Ibíd.*, p. 157.

micro-fascismos estriba en que éstos pueden ocupar el campo social sin estar necesariamente centralizados en un aparato de Estado. Por todo ello, afirma Deleuze: “*lo que caracteriza nuestra situación actual está a la vez más allá y más acá del Estado*”⁶. Nuestra actualidad está efectivamente marcada por la emergencia de un “mercado mundial” respecto del que el Estado ya no dispone de medios políticos, institucionales o financieros lo suficientemente “flexibles” como para contrarrestar los golpes y contragolpes de una maquinaria socio-económica alocada. Se ha producido, pues, una mutación del capitalismo, auténtica “metamorfosis” de cuyo análisis no podemos prescindir⁷. Dicha mutación consiste, a grandes rasgos, en el tránsito de un régimen de concentración a un régimen de superproducción: “*en la actual situación, el capitalismo ya no se concentra en la producción... Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados... El departamento de venta se ha convertido en el centro, en el ‘alma’...*”⁸. Así, nos percatamos de que la “metamorfosis” a la que está sujeto el capitalismo es, desde todos los puntos de vista, indisociable de un cambio de paradigma: de la fábrica, como plasmación modélica de esa *máquina abstracta*⁹ que es el panóptico, hemos pasado a la empresa, en tanto que sistema de “modulación” al aire libre –de esta tendencia testimonia, por ejemplo, el mecanismo de las primas y de los incentivos. En la empresa, cesamos de hallarnos ante el par “individuo-masa”; ya no hay hablando con propiedad normalización ni disciplinamiento de un *cuerpo* –el panóptico es, pues, lo que estamos dejando de ser. El individuo, dice Deleuze, se ha convertido en un *dividual* y la masa, en un *mercado*. Por otra parte, la nueva función paradigmática de la empresa no supone tanto una obsolescencia de los antiguos *dispositivos* de poder, como su reorganización o *restauración*¹⁰ de cara al campo social. Los distintos códigos y segmentos que nos atraviesan y nos entrecortan según una lógica binaria –“*si no eres blanco ni negro, eres*

⁶ *Ibíd.*, p. 165.

⁷ Vislumbramos aquí el reiterado compromiso de Deleuze (y de su colaborador, F. Guattari) con el marxismo: “*No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos*” (C, p. 145).

⁸ C, p. 153.

⁹ Véase D, p. 100.

¹⁰ AE, pp. 40-41: “*El capitalismo instauro o restaura todas las clases de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, tanto bien como mal, volver a codificar, a sellar las personas derivadas de las cantidades abstractas. Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en ‘la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído’*”.

*mestizo; si no eres hombre ni mujer, eres travestí... ”*¹¹– tienden a trocarse en relaciones de fuerzas inestables, inclusive “metaestables”, pues la extensión del capitalismo a toda la sociedad desemboca en que “*los medios de explotación, de control y de vigilancia se hacen cada vez más sutiles y difusos, en cierto modo moleculares... ”*¹².

Este cambio de paradigma acarrea, por otra parte, un nuevo tipo de rivalidad entre los individuos. La competencia “sana”, tal y como se instaure en el seno de esta poderosa y recién emergida *máquina abstracta* que es la empresa, parece compartir ciertos rasgos característicos del *agôn* griego, pero aquello no nos tiene que extraviar. Ya no se trata de organizar una sociedad de “amigos”, una “*comunidad de hombres libres en tanto que rivales (ciudadanos)*”¹³, ni tampoco de moldear un cuerpo siguiendo la consigna harto disciplinaria del “volver a empezar” –“*terminada la escuela, empieza el cuartel, después de éste viene la fábrica*”¹⁴. La rivalidad, como realza Deleuze, se torna interminable. De ahí que el individuo se asemeje cada vez más a un *ondulatorio*. El hombre de la sociedad de control se halla sometido, en efecto, a la fluctuación constante de los múltiples segmentos por los que se define, de suerte que el doble movimiento de individuación y masificación, según el cual se compaginaban, en las sociedades disciplinarias, el mí mismo [*moi*] y el Yo [*Je*], el individuo particular y el sujeto universal, termina dejando paso a una fragmentación sin precedentes del hombre. El campo social, al igual que la moneda en su tránsito del topo a la serpiente monetaria, se queda sin patrón fijo: la sociedad en su conjunto se vuelve volátil, etérea; y el hombre, un *dividual* “*suspendido sobre una onda continua*”. Ahora bien, esta *desterritorialización* no tiene, aunque parezca lo contrario a simple vista, una carácter de absolutez; es relativa. Pues el capitalismo, como subraya Deleuze, “*constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital*”¹⁵. En otras palabras, la *desterritorialización* del campo social no se lleva a cabo sin que se opere al mismo tiempo una especie de *re-territorialización*, y ello mediante lo que Deleuze considera ser la herramienta fundamental del capitalismo, a saber: la rigurosa *axiomática contable*. Si el desarrollo del mercado y su extensión a toda la sociedad posmoderna hacen que la sobrecodificación operada por el Estado se tambalee, es precisamente porque cualquier

¹¹ *D*, p. 146.

¹² *Ibid.*, p. 165.

¹³ *QF*, p. 15.

¹⁴ *C*, p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

código, en tanto que canal social por el que se drenan palabras, gestos, deseos, bienes, personas, etc., ha venido siempre referido (por lo menos en la sociedad moderna) a la trascendencia de un plano organizativo (Estado), cuya rigidez torna ahora a este código vulnerable ante la modulación incesante e *inmanente* de la axiomática. El código es, por así decirlo, parte del lenguaje de inscripción social. Y además, tiende continuamente hacia una “voz ficticia de las alturas que funciona como significante”¹⁶. Pero el capitalismo no entiende de escritura, “es, como dice Deleuze, profundamente analfabeto”¹⁷. De ahí la diferencia de naturaleza, y ya no de grado, entre el código y la axiomática: ésta funciona con no-signos o signos no significantes —el capitalismo privatiza bienes y medios de producción, abstrae cantidades monetarias y cantidades de trabajo, y todo ello de forma ilimitada. “Lo que con una mano descodifica, con la otra la axiomatiza”¹⁸. Como consecuencia de ello, el hombre de la sociedad de control, el hombre del capitalismo tardío, acaba reduciéndose a una mera función derivada de las cantidades abstractas de capital y trabajo. “Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de la topera”¹⁹.

¹⁶ AE, p. 248.

¹⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁸ *Ibid.*, p. 254.

¹⁹ C, p. 155.

INTRODUCCIÓN

**DE LA SINGULARIDAD A LA MAQUINA:
UNA TRAVESIA EN INTENSIDAD**

El individuo astillado, interiormente dividido, no es más que el resultado de una lógica de abstracción y privatización llevada a su extremo límite. Pues inclusive el inconsciente y el deseo se han vuelto asuntos privados, de forma tal que psicoanálisis y capitalismo van de concierto. Por un lado, el capitalismo cortocircuita (o descodifica) los flujos libidinales e impersonales que originalmente investían el campo social, haciéndolos revertir, en calidad de propiedad privada, sobre una persona de ahora en adelante aislada. Por el otro, el psicoanálisis, en tanto que se inmiscuye insidiosamente en los poros de una sociedad deshecha, participa de la producción y reproducción de los pequeños Edipos: dobla, aplasta por una parte la producción deseante y social sobre la familia, y por la otra convierte el diván en la última territorialidad de un yo disuelto. ¿Malestar en la civilización? Sin lugar a dudas. Pero Deleuze (con Guattari) rehúsa enfocar el problema del malestar desde la matriz explicativa que nos viene ofertada por el estudio de la neurosis. Pues *“para el psicoanálisis siempre hay demasiados deseos: ‘perverso polimorfo’”*²⁰. De ahí la temible deriva que consiste en introducir la creencia en el inconsciente: procurar que el inconsciente crea en Edipo, en la ley, en la castración, etc., es ya una forma eficaz de separarlo de lo que puede, de impedir que el deseo invista el *“campo socio-histórico mundial”*. Ahora bien, el intento por aproximarse negativamente al inconsciente es precisamente lo que ha emprendido y continúa emprendiendo el psicoanálisis. *“En vez de ser la audacia del psicoanálisis, la idea de representación inconsciente señala ya su fracaso o su renuncia: un inconsciente que ya no produce, que se contenta con creer...”*²¹. A la inversa, restituir su positividad intrínseca al deseo significa, antes que nada, denunciar la instancia moral o reactiva cuya voz resuena ilegítimamente en el inconsciente. El deseo no se mueve en un teatro regido por coordenadas personológicas y familiares (Edipo). Es todo lo contrario: produce *al* inconsciente y *en* el inconsciente a-psicológico, es decir, en una *fábrica*, que por ser fundamentalmente impersonal, no puede localizarse sino *más allá* (y *más acá*) *del Bien y del Mal*. Si el inconsciente es efectivamente ajeno a la representación, a la *“imagen moral”*²² del pensamiento, *“¿no debemos decir incluso que quien cree es el psicoanalista, el psicoanalista en nosotros?”*²³.

Deleuze piensa en nietzscheano: el inconsciente apunta a fuerzas fundamentalmente activas y conquistadoras, es decir, a poderes insospechados de

²⁰ D, p. 89.

²¹ AE, p. 306.

²² DR, p. 204.

²³ AE, p. 306.

afectar y ser afectado²⁴ que, en razón de su naturaleza impersonal, no pueden tener cabida en una persona privada. (El deseo, tal y como veremos a continuación, no precisa de mediación subjetiva alguna –sublimación, desexualización– para tener derecho de ciudad, inviste inmediatamente la sociedad. El lema deleuziano por antonomasia es: “*Sólo hay el deseo y lo social, y nada más*”²⁵). A esta positividad del inconsciente deseante corresponde, en tanto que correlato directo, una concepción negativa de la conciencia. Pues lo consciente se define, de ahora en adelante, por dos caracteres principales: el ser a la vez un epifenómeno y una instancia esencialmente reactiva. Así, se fraguan en Deleuze dos tendencias, en apariencia antagónicas (una *paranoica* y otra *milagrosa*, tal como lo recoge *El Anti Edipo*²⁶), tendencias que mantienen a su vez una profunda relación de afinidad con las fuerzas llamadas reactivas y las llamadas activas²⁷. Sin embargo, el conflicto que parece levantarse entre dichas tendencias se disuelve de inmediato, en la medida en que ambas forman una “pareja abierta” cuyo origen se ubica en un solo y mismo proceso: la *esquizofrenia*²⁸ como “*universo de las*

²⁴ ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 2004, p. 44: “*De la naturaleza relacional de la fuerza deriva su atributo: un poder de afectar y ser afectado... Los conceptos de fuerza y de afecto están en relación lógica en la medida en que la fuerza es aquello mismo que afecta y es afectado... La fuerza no es tan sólo potencia afectante sino potencia afectada, materia o material sensible sobre el que se ejerce una fuerza. Desde entonces 'poder' ya no tiene el sentido ordinario de posesión o de acción, sino que remite antes de nada a la sensibilidad*”.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ Frente a lo que considera ser el “*viraje idealista del psicoanálisis*”, Deleuze opta por una concepción resueltamente materialista del inconsciente. La influencia de Spinoza es, a este respecto, relevante. El inconsciente no remite a algo dado de antemano. Es todo lo contrario: hay una “*autoproducción del inconsciente*” de la que el deseo es principio inmanente. De ahí que el aparente dualismo entre el polo paranoico y el polo milagroso-esquizofrénico, dualidad que remite –cambiando lo que hay que cambiar– a la distinción spinoziana entre “*naturaleza naturada*” y “*naturaleza naturante*”, se resuelva en el monismo de un deseo productor “*en realidad, y de realidad*” (AE, p. 33). El deseo, tal y como veremos a continuación, desempeña el papel de *principio plástico*, es decir, de condición condicionada (y ello por oposición a la kantiana condición trascendental que no funciona sino como condición condicionante). Pues el deseo da lugar a “*conexiones ilocalizables*” entre elementos radicalmente heterogéneos (desterritorialización – tendencia milagroso-esquizofrénica), y se encuentra a su vez condicionado, en su fluir, por los canales así producidos (reterritorialización – tendencia paranoica). Por esto es por lo que Deleuze (y Guattari) afirma que el flujo libidinal no se derrama más que de forma discontinua, entrecortada: “*Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar*” (AE, p. 17). En otras palabras, el deseo se organiza esquizofrénicamente a nivel molecular, mientras se carga paranoicamente a nivel molar.

²⁷ N, p. 216: “*Cualquiera que sea la complejidad de un fenómeno distinguimos claramente las fuerzas activas, primarias, de conquista y de subyugación, de las fuerzas reactivas, secundarias, de adaptación y de regulación*”.

²⁸ Con el fin de despejar por anticipado cualquier duda o equívoco, creemos conveniente recalcar, al igual que Deleuze, el que términos como “*paranoia*” o “*esquizofrenia*” no tienen aquí una acepción clínica. Son, por así decirlo, devenires de índole trascendental, cuya efectación empírica es precisamente lo que da lugar, en la historia, a las entidades clínicas correspondientes. Las entidades paranoicas y esquizofrénicas así producidas apuntan, ora a “*la producción artificial o [a] la imagen humorística de lo que, a gran escala, es la propia producción social, la propia organización política*” (Cf. Pardo, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990, p. 126.), ora a la parodia de lo que, a la misma escala, es la descodificación o desorganización de la sociedad.

*máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como 'realidad esencial del hombre y de la naturaleza' ”²⁹. Pero manteniéndonos en esta aparente dualidad, constatamos que, por una parte, se dibuja un polo paranoico, el que, pese a no ser restringible al campo de la conciencia, determina el movimiento según el cual ésta procura circunscribir una “pura” interioridad –la conciencia delimita (o racionaliza) un círculo de seguridad al separar al inconsciente de lo que puede, círculo que la inmuniza contra todo aquello que, por ser nuevo y diferente, en suma irracional, “*peligra la coherencia o el horizonte relativo de pensamiento*”³⁰. Por la otra, se constituye el polo propiamente esquizofrénico a raíz del que el proceso deseante agujerea de forma continua el espacio de la representación –pues coloca al yo [moi] ante un sí [soi] impersonal, de suerte que el pensamiento acaba revelando su auténtica naturaleza al enunciarse en una relación esencial con un “*afuera no exterior*”³¹, es decir, con una exterioridad que se presenta como más radical aún que la relativa a los datos sensoriales. Así es como hemos de entender, en nuestra opinión, las líneas que siguen: “...*la conciencia más que definirse en relación a la exterioridad, en términos de real, se define en relación a la superioridad, en términos de valores... En Nietzsche, la conciencia es siempre conciencia de un inferior en relación al superior, al cual se subordina o se 'incorpora'. La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a un ello, este último no consciente*”³².*

Una vez asentado esto, nos creemos justificados en sostener la idea de que la representación, ya sea de orden consciente o inconsciente, no constituye sino el blanco de la crítica deleuziana. Y de hecho, si Deleuze (y Guattari) rechaza con tanta vehemencia la teoría de Edipo, es justamente porque “*se trataría de un capítulo ulterior añadido a la 'historia de la representación'*”³³. Se esboza, pues, un primer punto de conexión entre las vertientes especulativa y práctica de la obra del filósofo francés, pero ello a sabiendas de que “*la única teoría posible, como nos dice Deleuze, es una teoría de la práctica*”³⁴. La práctica, tal y como veremos, es ya, de por sí, una forma de encaminarse hacia el *encuentro* de algo inaudito e insospechado que echa por tierra el acto rutinario de reconocimiento, propio de la representación. Abogando por un *empirismo trascendental*, Deleuze subraya desde su primer libro (*Empirismo y subjetividad*) que la

²⁹ *Ibíd.*, p. 14.

³⁰ ZOURABICHVILI, F.: *Op. Cit.*, p. 28.

³¹ *QF*, p. 62.

³² *NF*, pp. 59-60.

³³ PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990, p. 120.

³⁴ *ES*, p. 25.

representación, cuyo soporte es el *ego* heredado de la tradición cartesiana del “Yo pienso”, consiste precisamente en aquella instancia que aborrece las relaciones pre-subjetivas y pre-objetivas, auténticas *síntesis pasivas* sin las cuales no habría podido advenir la subjetividad activa y representante (ni su correlato, el objeto representado y neutro). En resumidas cuentas, las ilusiones que consisten en atribuir un carácter de originariedad, o bien a la conciencia (Descartes), o bien al inconsciente psicológico (Freud) —el cual no es sino, en última instancia, la otra cara de la misma moneda³⁵—, beben de una fuente común que, groseramente, puede ser denominada “representacionalismo”. La representación oculta por una mano las *singularidades impersonales*, es decir, los yoes larvarios que pululan debajo del “Yo global e integrador” (Cf. *DR*); y reprime, por la otra, las *máquinas deseantes* que hormigean más acá de un “inconsciente privado”, en tanto que atrapado en la escenografía familiar (Cf. *AE*). Por todo ello, consideramos que las máquinas deseantes constituyen algo así como la continuación, en el plano práctico, de lo que son las singularidades impersonales en el plano especulativo. Pues la esquizofrenia, en su acepción a-clínica y a-patológica, no remite tan sólo a “una posibilidad del pensamiento, que no se revela como tal sino en la abolición de toda imagen”³⁶; se refiere también, como ya hemos señalado, a “la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y la naturaleza’”. En nuestra opinión, existe un paralelismo nítido entre el proceso según el cual las singularidades impersonales agrietan de modo incesante el espacio de la representación (y peligran correlativamente la supuesta identidad del Yo [*Je*] representante, así como la pseudo neutralidad del objeto representado), y el proceso a raíz del que las máquinas deseantes descodifican y desterritorializan el campo social. En ambos casos, singularidades impersonales y máquinas deseantes remiten a los *puntos metafísicos* constitutivos de una red trascendental, cuyas mallas vienen definidas por las síntesis pasivas e inconscientes que, a su vez, derivan de una *sensibilidad a priori*. Esta sensibilidad primaria, que nada tiene que ver con la de los sentidos —pues no hay aún aquí sujeto que sienta—, es dotada, a diferencia de la sobria receptividad kantiana, de un

³⁵ La célebre sentencia de Freud (“*allí donde el ello estaba, ahí debo yo llegar como sujeto*”) es, desde todos los puntos de vista, llamativa: al dotarlo de un carácter psicológico, o en otras palabras, al hacerlo depender de coordenadas psicológicas, Freud asigna *a priori* al inconsciente la forma de una subjetividad astillada que ha de ser recompuesta, reconquistada. En este paso se aloja, según Deleuze, una ilusión: la que consiste en calcar lo inconsciente sobre lo consciente. Y más generalmente, dicha ilusión se presenta como el producto derivado de una tendencia propia de las filosofías de la subjetividad: la consistente “*en concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar*” (*LS*, p. 140).

³⁶ *DR*, p. 192.

auténtico poder de síntesis: no se trata sino del *deseo*, en tanto que “*principio inmanente*”³⁷ o “*conjunto de las síntesis pasivas*”³⁸.

Estas síntesis pasivas, y no obstante constituyentes, tienen un doble carácter: son a la vez *síntesis del tiempo* (Cf. *DR*) y *flujos libidinales* (Cf. *AE*). Cambiando lo que hay que cambiar, el deseo es, pues, el equivalente deleuziano de la voluntad de poder³⁹. Y si justamente hacemos hincapié en que las síntesis pasivas del deseo son también síntesis temporales, es porque Deleuze, en su extraordinario comentario de Nietzsche, muestra en qué medida la voluntad de poder, en tanto que *principio plástico* para la síntesis de las fuerzas (siendo éstas, como ya hemos visto, poderes de afectar y ser afectado), es inseparable de un determinado tipo de temporalidad, a saber: el *devenir*, en tanto que síntesis temporal de las fuerzas de la que la voluntad de poder es principio⁴⁰. El devenir en Nietzsche, conocido también como *eterno retorno*, es el “*principio [...] de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia*”⁴¹; es, como dirá Deleuze *a posteriori*, “*el orden del tiempo, el tiempo como forma pura y vacía [...] que [quiebra] el círculo de lo Mismo y [pone] el tiempo en serie, para reformar un círculo [eternamente excéntrico] de lo Otro al término de la serie*”⁴². La representación, en tanto que historia de lo Mismo, se desmorona en el torbellino de la diferencia: tanto su contenido (Copia) que le viene dado por el presente que pasa, como la figura (Modelo) procedente del pasado de la reminiscencia y a partir de la que se reconoce, se disuelven en el “*universal desfondamiento*”⁴³, fruto de un porvenir que coloca la conciencia ante un no-representable, un impensado (Simulacro). Hábito y Memoria son entonces suplantados por lo Intempestivo –lo que Deleuze denomina también *lo acontecimental*. De este modo, la síntesis del futuro precipita una auténtica fisura en el Cogito, de suerte que la separación del Yo [*Je*] y del mí mismo [*moi*] resultante nos abre a un espacio inexplorado: el *pathos*, en tanto que “sopa pre-subjetiva” de índole esencialmente temporal y deseante. Es, pues, a raíz de una concepción del tiempo heterogéneo (“*el bizarro mosaico deleuziano del tiempo*”⁴⁴) y de

³⁷ *AE*, p. 14.

³⁸ *Ibíd.*, p. 33.

³⁹ Criticando la lógica de adquisición idealista a raíz de la cual se piensa el deseo-déficit como puente entre un sujeto dividido y un objeto trascendente, dice Deleuze: “*Deseo: ¿quién, salvo los curas, se atrevería a llamar ‘carencia’ a eso? Nietzsche lo llamaba Voluntad de poder*” (*D*, p. 103).

⁴⁰ *NF*, pp. 73-75.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 69.

⁴² *DR*, p. 148.

⁴³ *Ibíd.*, p. 149.

⁴⁴ PAL PELBART, P.: “El tiempo no reconciliado”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 27.

una conceptualización del deseo ajena a la *doxa* (“*el deseo ya no es tensión de un sujeto hacia un objeto*”⁴⁵) que se puede llevar a cabo, y de forma concomitante, una “deconstrucción” de la subjetividad, así como una relegación de la economía política al segundo plano, en provecho de sola y misma economía: la libidinal. Según nuestra interpretación, existe en Deleuze una clara correspondencia entre las síntesis pasivas de la subjetividad y las síntesis pasivas del inconsciente deseante⁴⁶. “*Pues si el hallazgo de las síntesis pasivas de la subjetividad deconstruye la identidad del sujeto y libera las singularidades aprisionadas, el hallazgo de las síntesis pasivas del inconsciente deseante colectivo deconstruye la sociedad y la organización política de la represión y libera las máquinas deseantes*”⁴⁷.

Una vez asentado esto, entendemos por qué Deleuze insiste, especialmente en sus últimos escritos, en la noción de *experimentación*. Experimentar es, para él, un estar atento al acontecimiento, a lo que de nuevo, y por ende, de revolucionario tiene el hecho de salir al encuentro de algo inédito, en tanto que éste nos abre a una exterioridad absoluta que arremete simultáneamente contra la identidad del sujeto y la neutralidad del objeto –doble individuación que nos encarrila antes de nada hacia un “*sentir de otra manera: otra sensibilidad*”⁴⁸. De este modo, la experimentación consiste ya en una (micro)-política de los afectos; es una manera de hacer política más acá y más allá del monótono “pienso, soy” y de la intersubjetividad, acorde a la tradición cartesiana del “Yo pienso”. El encontrarse a sí mismo no pasa por la reflexión, ni tampoco por la comunicación. Y ya sea dicho de una vez, ¿es esto preciso? A la inversa, Deleuze aboga por una *despersonalización*, pues “*la más original y auténtica expresión de ‘sí’, la más singular, sólo se conquista por lo impersonal*”⁴⁹. Idea a la que hace eco la siguiente sentencia: “*Lejos de suponer un sujeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir Yo [Je]*”⁵⁰. Gigantismo y enanismo del “SE” impersonal: éste rebasa tanto al *yo* como al *nosotros* al determinar su génesis mutua. Pero esta “*cuarta persona del singular*”, según la expresión de Ferlinghetti,

⁴⁵ ZOURABICHVILI, F.: “L’écriture littérale de L’anti-Oedipe”. Actas del congreso “Journées sur L’anti-Oedipe”, Université de Poitiers, 2005, p. 7.

Enlace: <<http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Zourabichvili.pdf>>

⁴⁶ Consideramos que a las síntesis del presente (*Habitus*), del pasado (*Eros-Mnemosina*) y del futuro (*Tánatos*), tal y como son esbozadas en *DR*, corresponden en *AE* las síntesis de conexión (*Libido*), de disyunción (*Numen*) y de conjunción (*Voluptas*).

⁴⁷ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 126.

⁴⁸ *NF*, p. 134.

⁴⁹ SCHERER, R.: “Homo tantum. Lo impersonal: una política”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 20.

⁵⁰ *D*, p. 102.

nada tiene que ver aquí con el “se” heideggeriano, sujeto indefinido de la banalidad. Por el contrario, se refiere en Deleuze al ámbito pre-subjetivo y pre-objetivo de las singularidades, de las máquinas deseantes; preside por una parte la génesis de los individuos como la de las personas, y constituye por la otra el vehículo de lo acontecimental, en tanto que éste se actualiza en un estado de cosas y en una vivencia. Y todo ello ocurre sin que su devenir, su virtualidad, se agote en la efectucción histórica. Esta distinción entre *devenir* e *historia* es, como veremos, importantísima, en la medida en que la producción deseante e impersonal continúa rugiendo (polo molecular esquizofrénico) bajo los contraproduitos históricos que son el individuo y la persona, el yo y el nosotros (polo molar paranoico).

Antes de concluir esta introducción, es conveniente recordar que el deseo deleuziano traza, en efecto, auténticas líneas de fuga (o de desterritorialización) que minan la “bella” interioridad de la sociedad. Al hacerlo, éste nos coloca ante el “*Afuera no exterior*” anteriormente aludido, el cual es susceptible de inducirnos a “*crear nuevas maneras de sentir y pensar*”⁵¹. Así pues, constatamos que el deseo posee una carga revolucionaria intrínseca: dinamita los códigos sociales destinados a producir y filtrar subjetividades, así como los *clichés*; es decir, todo aquello que “*tiene de entrada la forma de lo ya ahí, de lo hecho, de lo pre-existente*”⁵². Pero si bien es cierto que el intento por hacer advenir al Ello en lugar del Yo es el camino que nos conduce, sin mediación alguna, a experiencias socialmente desautorizadas, no cabe la menor duda de que, por otra parte, las nuevas estructuras de control, en tanto que inseparables del capitalismo tardío, tienden cada vez más a cerrarnos el paso a tal experimentación. Como ya hemos visto, los antiguos dispositivos de poder no pierden nada de su vigencia: su presencia se acrecienta de un modo exponencial, de suerte que acaban ocupando paulatinamente los últimos intersticios de libertad. Como consecuencia de ello, la distancia entre interioridad y afuera se reduce dramáticamente, de tal modo que el hombre se parece cada día más a una “*arcilla moldeable sobre la cual se ejerce ocultamente la maestría formadora de manos que no son las suyas*”⁵³.

Con el fin de realzar, en un primer tiempo, las fuertes conexiones que unen a la filosofía de la diferencia con la micro-política del deseo, y en un segundo tiempo, analizar las herramientas que ésta nos oferta para enfrentar el problema de la sociedad

⁵¹ SM, p. 21.

⁵² ZOURABICHVILI, F.: “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 147.

⁵³ PERLINI, T.: *La escuela de Fráncfort: historia del pensamiento negativo*. Caracas, Monte Ávila, 1996.

de control recién emergida, procuraremos echar mano de la obra integral de Deleuze, pero haciendo especial hincapié en *Diferencia y repetición* (1968), *El Anti Edipo* (1972) y *Conversaciones* (1990).

CAPÍTULO PRIMERO

LA DISOLUCION DEL SUJETO EN LO IMPERSONAL

I. 1. El problema del fundamento: ¿por qué es preciso hacerse hierba?

El problema del comienzo constituye, sin lugar a dudas, una de las cuestiones más espinosas en filosofía: ¿cómo empezar? ¿Qué punto arquimédico para el ser, el saber y el hacer? Podemos afirmar sin ambages que “*la filosofía es [tradicionalmente] pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador*”⁵⁴. El fundamento, en Occidente, ha conocido dos nombres: el *Ser* y el *Sujeto*. Ahora bien, cuando se produce la gran crisis escolástica de la *substancia* (la cual constituía, mal que bien, una traducción en clave teológica de la lejana *ousía* aristotélica), se apela a un nuevo fundamento para remediar la disolución de la “unidad del ser”. Pues la descomposición del esquema lógico-ontológico entonces vigente da lugar a una colección desordenada de elementos de percepción y conocimiento del mundo. No se trata sino de la *experiencia*, de lo dado. Ante tal acontecimiento, el sujeto, de raigambre principalmente racionalista, es quien está llamado a suplir la ausencia de trabazón interna, y ello con miras a organizar una experiencia, desde todos los puntos de vista, caótica. Y lo hace convirtiéndose en el núcleo racional que confiere un orden objetivo de relaciones a esas “percepciones” aparentemente inconexas. Así es como el sujeto, fruto de este programa filosófico al que groseramente suele llamarse *racionalismo*, devuelve un sentido a la noción de “substancia”: trueca los elementos de percepción y de conocimiento de la realidad exterior en sus propias representaciones. De ahí la inesperada resurrección que acaece en el paso de la contemplación a la reflexión, del idealismo objetivo al idealismo subjetivo: el sujeto desempeña, de ahora en adelante, el papel de una nueva sustancia, respecto de la cual las representaciones cumplen la función correspondiente de atributos. Pero a pesar de todo, el problema que atañe al fundamento sigue siendo, a ojos de Deleuze, intacto. Ya se trate de Ideas (Platón) o de Causas (Aristóteles), de Cogito (Descartes) o de Principio de razón suficiente (Leibniz), nos topamos irremisiblemente, tanto en un caso como en el otro, con presupuestos que debilitan la autonomía del fundamento. Pues “*en el momento en que la filosofía cree comenzar, su comienzo recae en lo pre-filosófico, de suerte que jamás puede poseerse a sí misma, autonomizar su fundamento*”⁵⁵.

⁵⁴ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 16.

⁵⁵ ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 2004, p. 21.

El tránsito del *objectum* al *subjectum* se caracteriza, simplificando mucho, por un cambio en lo que respecta, deleuzianamente hablando, al *personaje conceptual*⁵⁶. Ya no se trata del *amigo de la sabiduría*, es decir, de aquél que contempla entidades objetivas. El nuevo personaje conceptual que se instaura con Descartes es el *idiota*. El idiota remite aquí al hombre sin presupuestos (explícitos), al hombre que desea hacer *tabula rasa* de los prejuicios objetivos pertenecientes a la cultura de su tiempo. Descartes busca efectivamente un fundamento intrínseco que no mantenga relación alguna con el pasado. Pues éste se presenta a menudo, cuando no siempre, como un largo cortejo de verosimilitudes y semi-verdades. Por querer atenerse exclusivamente a la luz natural de su pensamiento, el idiota cartesiano es quien precisamente necesita encontrar la certeza en sí mismo, sin tener que echar mano de presupuestos que le vendrían dados de fuera, de su cultura, de su pasado. Sin embargo, cuando Descartes rechaza, por ejemplo, en su intento por acceder a una verdadera definición del hombre, el “animal racional” aristotélico, y ello en provecho de una determinación intrínseca (Cogito), nos percatamos –dice Deleuze– de que continúa recurriendo a presupuestos, aunque éstos no sean ya de orden objetivo o explícito. Los presupuestos en cuestión son, en este caso, de índole subjetiva e implícita. Tienen la forma del “todo el mundo sabe...”: “*Todo el mundo sabe, antes del concepto y de un modo prefilosófico... todo el mundo sabe lo que significa pensar y ser...*”⁵⁷. Pero sea cual sea el tipo de presupuestos al que se apele, permanecemos todavía, según Deleuze, en el doble elemento del *buen sentido* y del *sentido común*. Y este doble elemento se vuelve a hallar, de hecho, en pensadores como Kant cuando habla de la *concordia facultatum*; Husserl cuando alude a la *Urdoxa* como “*forma-madre no modalizada*” de la conciencia⁵⁸; e inclusive Heidegger cuando evoca el tema dogmático de una amistad (*phylia*).

Lo dicho, nos damos cuenta de que el intento cartesiano por identificar un fundamento intrínseco no tiene nada de rompedor en lo que se refiere a la imagen ortodoxa del pensamiento: el pensar sería dotado de una disposición natural a tender hacia la verdad, pese al carácter accidental y extraviante de la experiencia. Y por ende, vislumbramos con Deleuze que la idea de un método artificial, capaz de devolvernos el fundamento último, es, desde todos los puntos de vista, perjudicial para la práctica filosófica. Pues en su opinión, la primera tarea del filosofar no tiene por qué

⁵⁶ Véase *QF*.

⁵⁷ *DR*, p. 202.

⁵⁸ *LS*, p. 135.

identificarse con la determinación del buen comienzo –como hemos visto, siempre acaban entrando en liza presupuestos cualesquiera que precipitan la tentativa de fundamentación en un círculo vicioso, en un sin fondo. Es todo lo contrario: la cuestión estriba en empezar, al igual que la mala hierba, *por el medio*, donde precisamente los fundamentos firmes, seguros y eternos, brillan por su ausencia. El “*crecer por el medio*” deleuziano es, a su vez, indisociable de la noción de “encuentro” a la que hemos aludido anteriormente. Y por lo visto, es justamente “*cuando el pensamiento [...] asume las condiciones de un encuentro efectivo, de una auténtica relación con el afuera, [que] ocupa un suelo movedizo que no domina aún, y [que] conquista su necesidad*”⁵⁹. Si la praxis nos encamina hacia el encuentro, y si el encuentro es afección posibilitante, es decir, indicio de una fuerza que se ejerce, desde fuera, sobre el pensamiento y lo activa⁶⁰, entonces podemos afirmar con Deleuze que “*la subjetividad es, en su esencia, práctica...*”⁶¹. De este modo, se esboza una perfecta coherencia entre el postular la naturaleza fundamentalmente práxica del sujeto y el sostener la idea de una única teoría posible: la *teoría de la práctica*. Ahora bien, hemos de advertir que la lógica que preside dicha teoría en absoluto es compatible, según Deleuze, con la lógica racionalista del “ser” y de la identidad. La teoría de la práctica viene respalda, a la inversa, por una *lógica del “y” y de la diferencia*; en suma, por una *lógica de las relaciones*. Por esto es por lo que suscribimos la tesis según la cual no existe, hablando con propiedad, una ontología deleuziana: no se da aquí una primacía del ser sobre el conocimiento, de forma que el sujeto apareciera ya precedido por una instancia que abre la posibilidad de ese aparecer. Hemos visto por el contrario que Deleuze empieza por el medio, “*lo que viene a ser lo mismo, sustitución del ser por el devenir*”⁶². El devenir es precisamente aquello que no comienza ni acaba, no tiene principio ni fin⁶³. Por todo ello, lo interesante deja de residir en los puntos de partida o de llegada: ahora “*lo interesante es el medio*”⁶⁴. Deleuze opera, pues, una amputación silenciosa que permite el francés, a saber: E(S)T. En resumidas cuentas, toda la problemática deleuziana reside en “*instaurar una lógica del Y, derribar la ontología*”⁶⁵.

⁵⁹ ZOURABICHVILI, F.: *Op. Cit.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 45: “*Jamás pensar será engendrado en el pensamiento, si éste no es inicialmente afectado*”.

⁶¹ *ES*, p. 115.

⁶² ZOURABICHVILI, F.: *Op. Cit.*, p. 7.

⁶³ *NF*, p. 70: “*...el devenir no ha podido comenzar como devenir, [...] no es algo devenido. Ahora bien, no siendo algo devenido, no es tampoco un devenir algo*”.

⁶⁴ *D*, p. 48.

⁶⁵ *MM*, p. 29.

I. 2. Un empirismo superior. De la necesidad de reconciliar la experiencia con los principios

La lógica de las relaciones, como comprenderemos, tan sólo es viable desde una perspectiva empirista. Sin embargo, el empirismo por el que aboga Deleuze dista mucho de reducirse a un empirismo simple, ora clásico (Locke), ora moderno (positivismo lógico). Es todo lo contrario: Deleuze considera que no podemos atenernos sin más a lo que se nos da en la experiencia, puesto que lo dable remite de entrada a una repetición bruta y mecánica de la materia. En otras palabras, no hay que confundir lo dado con la diferencia. Como subraya Deleuze: *“La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado”*⁶⁶. Por otra parte, vislumbramos que la conciencia ya no puede identificarse con el campo de las determinaciones trascendentales, dado que el sujeto deleuziano ha sido despojado de su carácter causal (o fundamentador); pues la repetición espiritual nos sitúa ya siempre en el elemento de la mera generalidad, es decir, en el ámbito de las particularidades intercambiables cualitativa (semejanzas) o cuantitativamente (equivalencias)⁶⁷. Por todo ello, Deleuze decide ahondar en el sentido de una sensibilidad *a priori*, donde no hay todavía sujeto que sienta y/o piense. Esta pasividad primaria, en tanto que intensiva (o intensa), constituye la profundidad misma de la sensación. Pero a su vez, la sensación consiste precisamente en aquello que, por ser espacializado y cualificado –en suma, representado–, *“procede a la abolición de la profundidad al abolir la intensidad [constituyente]”*⁶⁸. De ahí que *“la intensidad [sea] a la vez lo insensible y aquello que no [pueda] sino ser sentido. ¿Cómo podría ser sentida por sí misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en que se reparte? Pero, ¿cómo podría ser otra cosa que ‘sentida’, ya que es ella quien da a sentir y quien define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es a la vez lo imperceptible y lo que no puede ser sino percibido”*⁶⁹. Dicho de otra manera, vemos que entre la presentación y su re-presentación, entre el en-sí de la repetición material y el para-nosotros de la repetición espiritual activa, entre la *“diferencia indiferente”*⁷⁰ externa y la diferencia conceptual interna, se inmiscuye el para-sí de la repetición pasiva

⁶⁶ DR, p. 333.

⁶⁷ *Ibid.* Véase en particular la introducción: “Repetición y diferencia”, pp. 21-40.

⁶⁸ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 67.

⁶⁹ DR, pp. 345-346.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

y constituyente, la diferencia auténticamente trascendental. De lo cual se sigue que la verdadera diferencia no pueda ser otra cosa que intensiva: “La expresión ‘diferencia de intensidad’, nos dice Deleuze, es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible”⁷¹.

El descubrimiento de una profundidad intensiva que posibilite simultáneamente la génesis del sentir y del pensar no apunta sino al alumbramiento de un *empirismo superior o trascendental*. Ahora bien, cuando Deleuze afirma que “la diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno”⁷², no cabe la menor duda de que el reparto de lo trascendental y de lo empírico ya no responde al modelo kantiano. La relación de Deleuze con el criticismo es, de hecho, contrastada. Por un lado, el filósofo francés no se cansa de alabar a Kant: es el equivalente de un gran explorador en la medida en que ha descubierto el prodigioso dominio de lo trascendental. Pero Deleuze se distancia a la vez de él, puesto que, en su opinión, Kant se ha apresurado a calcar las estructuras trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica. A pesar de que renuncie al Yo sustancial y conciba al sujeto como coexistencia aberrante de dos formas radicalmente heterogéneas, Kant prosigue el intento clásico o pre-moderno por definir la conciencia como el campo de las determinaciones trascendentales. Y si las categorías del entendimiento funcionan efectivamente como principios de síntesis para la experiencia, no quita que se asemejen a esas redes de pescadores, cuyas mallas son tan anchas que dejan pasar la mayor parte de lo que estaban llamadas a retener. En otros términos, Deleuze no se conforma con la categoría kantiana, ya que ésta no opera más que como *condición condicionante*. Al localizar lo trascendental en esta profundidad intensiva que es el *pathos*, la “*sensibilidad vital primaria*”, Deleuze apela al contrario a un principio que no sea más ancho que la experiencia a la que condiciona. En suma, el nuevo reparto deleuziano de lo empírico y lo trascendental va parejo del descubrimiento de un principio *plástico*. Tal principio ha de funcionar como *condición condicionada*, en la medida en que tiene a la vez que determinar y ser determinado por lo que determina. Éste es el auténtico sentido de la inmanencia: no se trata del momento en el que la experiencia ordinaria remontaría hasta sus propias condiciones para hacer de ellas una experiencia de algún modo trascendental, sino el momento en que la “elevación” trascendental resulta ella misma dependiente de la toma de consistencia de la experiencia *real* —es decir, de la alteración

⁷¹ *Ibíd.*, p. 334.

⁷² *Ibíd.*, p. 333.

de las condiciones bajo las cuales algo es reconocido posible. Habremos adivinado que el principio inmanente en cuestión no es sino la voluntad de poder, es decir, el equivalente nietzscheano del deseo en Deleuze. Ésta es, como sabemos, inseparable de las fuerzas, ya sean activas o reactivas, pues constituye el elemento diferencial y genético del que derivan aquéllas. En efecto, no se puede disociar el querer del poder; la voluntad de poder de determinadas fuerzas, de sus direcciones, de sus cantidades y de sus cualidades. Como dice Deleuze: “*Si, al contrario, la voluntad de poder [...] es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina*”⁷³. Así pues, se fragua un empirismo trascendental que rompe con las ideas lockeanas de *tabula rasa* o de “*cuarto no amueblado*”. Con Deleuze, el sujeto dista mucho de parecerse originalmente a una mera pizarra vacía sobre la cual nos contentaríamos con escribir. Pues como veremos a continuación, la sopa pre-subjetiva y pre-objetiva a la que remite la voluntad de poder – o cambiando lo que hay que cambiar, el deseo– no es sino este campo trascendental, ajeno a las formas de la conciencia psicológica, donde despuntan las singularidades impersonales. Ahora bien, dichas singularidades son precisamente aquellos *indivisibles* que confieren una consistencia a este campo de inmanencia que es el espíritu aún no subjetivado. Lo cual quiere decir que no existe, más acá del sujeto, “*el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal negro en el cual todo está disuelto*”⁷⁴. Hay siempre algo más que el simple caos: un *caosmos*.

El mundo *sub-representativo* de las singularidades es, por así decirlo, ya plegado o doblado por la mitad; pues con Deleuze, “*siempre ‘comenzamos por la mitad’ de una suerte de inacabada tela laxa hecha de retazos, capaz de cambiar de forma ella misma por el aditamento de nuevos elementos, nuevas conexiones*”⁷⁵. Por consiguiente, nos percatamos de que el campo trascendental, tal y como se esboza en él, consiste en una especie de *entre-deux*, cuyo principio plástico implica (o envuelve) grados variables de intensidad y devenires heterogéneos. Como ya hemos señalado brevemente, diferencias de intensidad y devenires no-cronológicos anteceden tanto a los pares “individuo-sujeto” y “sujeto-objeto”, como a la temporalidad homogénea sobre la que sus

⁷³ NF, p. 74.

⁷⁴ DR, p. 61.

⁷⁵ RAJCHMAN, J.: *Deleuze. Una Guía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 21, nota 14.

relaciones se asientan, logrando una estabilidad siempre relativa. (Veremos que la representación es justamente la “instancia” que, al especializar el devenir y explicar la intensidad, aborrece el mundo pre-subjetivo y pre-objetivo de las singularidades). En resumidas cuentas, el campo trascendental deleuziano consiste en una “*pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, duración cualitativa de la conciencia sin yo*”⁷⁶. Se ubica fuera de las coordenadas objetuales y personológicas, puesto que “*no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto*”⁷⁷. De este modo, se sustrae al dominio de la representación, en la medida en que “*toda representación está relacionada con algo distinto, objeto y sujeto*”⁷⁸. Y en última instancia, nos damos cuenta de que este campo trascendental no puede ser ideado bajo el signo de la identidad, dado que “*el primado de la identidad, cualquiera que sea la forma en que ésta sea concebida, define el mundo de la representación*”⁷⁹. Lo que en ello despunta entonces no es sino una *inmanencia pura*, es decir, una *inmanencia inmanente a sí misma*. Y si Deleuze puede referirse, sin incongruencia alguna, al campo trascendental en términos de “univocidad del Ser”⁸⁰ y de “multiplicidad intensiva”, es precisamente porque, al retrotraerse al dominio impersonal de la sensibilidad vital primaria, uno ya no puede formular la vieja pregunta por la esencia, el género o la diferencia específica. Tan sólo cabe preguntar por el grado de potencia intensiva: ¿de qué afectos es capaz un ente? De este modo, el sentido de la jerarquía y del reparto cambia radicalmente: un grado de potencia, antes de compararse con los demás, se somete a una prueba intrínseca en la que se mide a sí mismo. ¿Hasta dónde puede llegar? ¿Consigue llevar a cabo su potencia? Y si no es el caso, ¿qué es lo que *en él* se resiste y lo separa de lo que puede? En otras palabras, se concilia la diversidad óptica con la afirmación unívoca del ser sobre la base de LA diferencia, entendida como grado de potencia en la realización de un solo y mismo ser. De ahí que, al postular el carácter derivado de las especies, los géneros y las formas, pueda haber más diferencias –en términos de potencia– entre dos entes de la misma especie que entre dos entes pertenecientes a especies distintas. Deleuze gusta de recordar, por ejemplo, que existe más afinidad entre un caballo de tiro y un buey, que entre un caballo de tiro y un caballo de carrera. Los dos primeros están,

⁷⁶ *ID*, p. 359.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *K*, p. 110.

⁷⁹ *DR*, p. 15.

⁸⁰ Deleuze rechaza tanto la concepción equívoca como la concepción analógica del ser. Al contrario, proclama su carácter unívoco: el ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice.

pues, cogidos en un agenciamiento que no conviene en absoluto al tercero⁸¹. Así pues, Deleuze consigue rebasar la dualidad “Uno-múltiple” al descubrir una *multiplicidad*⁸² que no venga referida a una verticalidad (como puede ser la unidad trascendente del Yo sustancial en el dogmatismo), ni sea inmanente a algo ajeno (como lo es a la estructura del Yo trascendental en el criticismo). La inmanencia: una vida... Pues si como Deleuze no prescindimos del fondo vital, y si tenemos en cuenta que la vida es impersonal en la medida en que no es propiedad de nadie, intuimos que el “problema de la subjetividad” ya no puede plantearse en términos de forma preexistente o de “naturaleza” original. La subjetividad no remite a algo previo o dado de antemano, sino al resultado de un proceso. De donde resulta que el “problema del sujeto” se trueque en una cuestión de *artificio* o *invención*: “*El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo*”⁸³.

I. 3. Subjetivación y praxis: el hábito como raíz constitutiva del sujeto

Deleuze rehúsa tomar al sujeto de raigambre racionalista, es decir, al *ego* especulativo como punto de partida del ser, del saber y del hacer. Sin embargo, hemos de advertir que, pese a su incapacidad para autonomizarse como fundamento, la subjetividad no deja de ser una realidad, aunque derivada. En otras palabras, es un puro contrasentido afirmar a propósito de Deleuze que el sujeto no es más que ficción. Lo que denuncia el filósofo francés no es tanto el carácter facticio de la subjetividad, como el intento idealista, ora dogmático, ora criticista, por tomar como fundamento a aquello que primariamente habría de ser desentrañado. Para quien se hace eco de Whitehead, el sujeto no explica nada, *hay que explicarlo*. La subjetividad se presenta, pues, como *constituida*, y no como constituyente; es efecto, no causa (Cf. Zourabichvili). Ahora bien, constatamos que, tradicionalmente, sea cual sea la identidad del Yo [*Je*] –ya se trate de una identidad analítica finita (Descartes) o analítica infinita (Leibniz), ya se

⁸¹ Véase la clase del 14 de enero de 1974, disponible en: <www.webdeleuze.com>

⁸² AE, p. 47: “*Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutivo, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que al lado*”.

⁸³ ES, p. 91.

trate de una identidad sintética finita (Kant) o sintética infinita (Hegel)—, es cuestión en todo caso de un sujeto de la representación. Y precisamente el “*prefijo RE- en la palabra representación, nos dice Deleuze, significa esa forma de lo conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias*”⁸⁴. Darle la vuelta a la tradición querrá decir entonces otorgar al principio de diferencia un carácter primigenio, y ello en detrimento de un principio de identidad relegado correlativamente al rango de principio secundario o advenido. De lo cual se derivará a su vez el que la subjetividad ya no pueda ser el punto desde el que se arranca.

Deleuze halla la formulación del principio de diferencia en Hume: “*Todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente*”⁸⁵. Tal es la “discreta revolución” que realiza el empirista escocés, a saber: el ser igual al aparecer, el fin de la disyunción exclusiva “esencia-apariencia”. Transpuesto a la problemática de la organización de los elementos de percepción y conocimiento del mundo, esto significa que el sujeto cesa de cumplir la función dogmática de sustancia; pues cada “percepción” es ya de por sí una sustancia (mitad doblada del mundo). El “problema de la subjetividad” cobra entonces todo su sentido: si ella es incapaz de instaurar un orden objetivo de relaciones entre estos elementos o términos, ¿cómo se lleva a cabo su génesis desde lo que se da originalmente, a saber, una colección desordenada de imágenes? Siguiendo a Hume, Deleuze afirma que lo primero no es sino el espíritu, y éste “*no tiene los caracteres de un sujeto previo*”⁸⁶. Pues se asemeja a una “*colección sin álbum, pieza sin teatro o flujos de percepciones*”⁸⁷. De hecho, Hume establece una ecuación según la cual el espíritu es imaginación; la imaginación, idea; y la idea, lo dado en la experiencia. Una vez asentado esto, nos percatamos de que el espíritu no opera como agente activo, no es una determinación determinante. Es todo lo contrario: remite al movimiento de lo dado, de la idea; es, pues, un *determinable*. La pregunta que viene a plantearse por consiguiente es: ¿cómo lo determinable es determinado? Pues cuando digo “mañana se levantará el sol” o “a los 100°C hierve el agua” —en suma, cada vez que digo “siempre”, “necesariamente”, etc.—, me estoy refiriendo a algo que no me es dado en la experiencia. Y sin embargo, es un hecho empírico que afirmo más de lo que sé y que mi juicio supera a la idea. Ahora bien, la pregunta por el bien fundado de lo que ya no es, estrictamente hablando, un conocimiento sino una *creencia* (un “como

⁸⁴ DR., p. 101.

⁸⁵ ES., p. 94.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 20.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 13.

si”), se resume en ésta: ¿cómo lo dado en la experiencia se supera o se trasciende a sí mismo? Es decir, ¿cómo el espíritu deviene sujeto? La respuesta es tajante: en tanto que *activado* por los hábitos. Pero es conveniente advertir que no se trata aquí de los hábitos *de* un sujeto. Pues no son los hábitos de una subjetividad ya formada los que instauran relaciones entre los términos, sino los hábitos quienes instituyen al sujeto en lo dado: “No es que tengamos hábitos o que los hayamos contraído, es más bien que los hábitos nos tienen, nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible, son ellos quienes producen [...] la contracción que nosotros somos”⁸⁸. Según Deleuze, Hume tiene el genio de escapar a la alternativa “trascendentalismo-psicologismo” al postular la existencia de una síntesis a la vez pasiva y constituyente del tiempo que prepara el terreno de la subjetividad, y ello fuera de todo marco que tenga la forma *a priori* de una conciencia. Para ello, Hume invoca los principios de asociación: bajo su ejercicio, el espíritu o imaginación “contrae” un hábito, auténtica síntesis temporal que, al retener los términos-imágenes pasados y al anticipar los venideros, constituye el tiempo en el presente viviente. Y es precisamente en base a este presente que pasa en el tiempo constituido que el espíritu se subjetiva, es decir, adquiere una constancia y uniformidad de las que carecía en su estado inicial. El atomismo humeano apunta, de hecho, a la incapacidad del espíritu para trascenderse a sí mismo –el espíritu es fundamentalmente pasivo y delirante, nos dice el empirista escocés. De lo cual deriva el que el asociacionismo se presente como correlato del atomismo: el hábito, en tanto que efecto⁸⁹ de los principios de asociación, es aquella síntesis del tiempo que, *desde fuera*, introduce relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad en este conjunto desordenado e inconexo de términos-imágenes que es el espíritu. Como dice Deleuze: “El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo”⁹⁰. Así pues, constatamos que a la independencia de los términos se suma la exterioridad de las relaciones. Tal es la gran aportación del empirismo: la exterioridad mutua de los términos y de las relaciones. Con Deleuze, transitamos, pues, del par “ser-saber” al par “relación-creencia”. Las relaciones ya no dependen, a la manera dogmática o criticista, de un sujeto teórico, sino que configuran la subjetividad al contraer la colección fantasmática de ideas con la cual se identificaba originalmente el espíritu.

⁸⁸ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 23.

⁸⁹ *ES*, p. 15. Aquí Deleuze insiste en que la causa de tales principios nos es desconocida: “la filosofía como ciencia del hombre no tiene que buscar causa; debe escrutar efectos... no hay una causa de los principios, un origen de su poder. Lo original es su efecto sobre la imaginación”.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 100-101.

Deleuze hace hincapié en que el tomar al entendimiento como EL problema, la cuestión filosófica por antonomasia, es indisociable de un cierto idealismo o intelectualismo. Veremos a continuación que parte de la crítica deleuziana va dirigida en contra de la imagen tradicional del pensamiento, dogma según el cual el pensar, en tanto que tiende naturalmente hacia el saber, mantiene e interioriza una relación de afinidad con la verdad, a pesar de que esta verdad le sea radicalmente externa. De hecho, la escisión que introduce la tradición en la exterioridad es, a este respecto, muy llamativa: postula por un lado una exterioridad buena a raíz de la que el pensamiento posee *formalmente* la verdad, aunque no la haya conquistado aún *materialmente*; mientras identifica por el otro una exterioridad mala, a saber: el cuerpo y todo lo relativo a los datos sensoriales, en cuanto fuente potencial de errores –como si el error fuese el único y más temible enemigo al que el pensamiento debiese confrontarse... Deleuze apela, por el contrario, a una exterioridad absoluta, más radical todavía que la exterioridad relativa de los sentidos: se trata, como ya hemos señalado anteriormente, del “afuera no exterior”, es decir, lo imperceptible e impensable, en tanto que condición condicionada del sentir y del pensar, de lo biológico y de lo psíquico. Pero antes de proseguir en esta dirección, creemos conveniente marcar unas pautas dentro de nuestra argumentación para evitar saltos inoportunos.

En *Empirismo y Subjetividad*, Deleuze afirma –y ésta es una idea que hace suya– que el problema del entendimiento no es lo que fundamentalmente interesa a Hume. Pues tal y como dice el filósofo francés: “*para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio propio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión*”⁹¹. Este dominio que no se agota en la razón es la praxis. Deleuze concuerda con Hume en que no hay primariamente un sujeto teórico. Lo que hay antes de nada es un sujeto que se instituye *en* y *por* la práctica. Ahora bien, los dos polos de la práctica que se esbozan en Hume son *lo pasional* y *lo social*. El espíritu (o la imaginación) consiste, pues, en la placa sensible y pre-subjetiva, antecedente común a los elementos de la representación (sensación y conocimiento), que se halla afectada sin mediación alguna por las pasiones y las instituciones sociales que las drenan. Una vez asentado esto, no podemos dejar de ver la ineludible proximidad que existe entre la interpretación deleuziana del problema político en Hume y la micro-política tal como es bosquejada en *El Anti Edipo*. Deleuze (y Guattari) sostiene, en

⁹¹ *Ibíd.*, p. 25.

efecto, la tesis de que el deseo carga inmediatamente el campo social, y ello fuera de las coordenadas subjetivas (*yo*) e intersubjetivas (*nosotros*). Lo cual hace eco –cambiando lo que hay que cambiar– a la idea humeana según la cual el hombre, en su estado pre-social, se presenta como un manojito de pasiones a raíz de las cuales éste establece relaciones de *simpatía* o *antipatía* con sus congéneres, relaciones que, por rebasar el ámbito del mero *interés*, no se limitan mediante un contrato, sino que se integran vía convención en una totalidad positiva no preexistente. Dicha idea, cuyo alcance político supone una inversión sin precedentes del planteamiento tradicional, se encuentra ya esbozada desde la primera página de su monográfico sobre Hume, cuando Deleuze habla de las dos formas bajo las cuales el espíritu es afectado: “*ambas [lo social y lo pasional] se implican, asegurando la unidad del objeto de una ciencia auténtica. Por una parte, la sociedad reclama de cada uno de sus miembros, espera de ellos, el ejercicio de reacciones constantes, la presencia de pasiones susceptibles de aportar móviles y fines, caracteres colectivos o particulares... Y por otra parte, las pasiones implican la sociedad como medio oblicuo para satisfacerse*”⁹². Remitiendo el tratamiento de esta tesis a un análisis ulterior, ya podemos vislumbrar que las dos partes de la Naturaleza humana se resuelven, por así decirlo, en una: la determinación del sistema de la creencia queda supeditada en última instancia a la del sistema de la simpatía; el problema de la asociación de las ideas, al de la doble afección social y pasional del espíritu. Pues como subraya Deleuze, “*el verdadero sentido del entendimiento consiste justamente en hacer sociable una pasión y social un interés*”⁹³. De ahí la proposición esencial del empirismo: no hay más subjetividad que práctica.

Recapitulando, hemos visto que Deleuze, a raíz de su estudio monográfico, distingue dos planos mutuamente exteriores, en lo que se refiere a la génesis del sujeto a partir de lo dado: uno de los términos-imágenes, de la materia como *mens momentanea* (atomismo) y otro de las relaciones, de los hábitos en tanto que síntesis temporales que dan luz a la presencia actual, al presente viviente y vivido (asociacionismo). Ahora bien, hemos de advertir que la asociación, en cuanto efecto de los principios, no nos retrotraería más que al ámbito de lo general si no interviniera otro factor. Pues ¿cómo dar cuenta de las particularidades de los individuos, de los pueblos, de las culturas? Si bien es cierto que se precisa de la asociación para posibilitar toda relación en general, vemos que la asociación en absoluto puede explicar cada relación en particular. De ahí

⁹² *Ibíd.*, p. 11.

⁹³ *Ibíd.*, p. 12.

que Hume introduzca –recalca Deleuze– la noción de “circunstancia”: “*Lo que proporciona a la relación su razón suficiente es la circunstancia*”⁹⁴. Y el filósofo francés se apresura a subrayar un poco más adelante que la circunstancia remite ante todo a la afectividad. Pues las afecciones, a la vez que cualifican al espíritu, responden también de factores políticos, históricos, sociales, económicos, religiosos, etc. De este modo, vemos que si por una parte el sistema del entendimiento, es decir, la asociación de las ideas explica lo general, la afectividad, en tanto que “*asunto de circunstancias*”, es aquello que singulariza al sujeto, lo individúa. En resumidas cuentas, tenemos en primer lugar los términos-imágenes, los cuales se presentan como inconexos e independientes los unos de los otros (atomismo); luego dichos términos vienen a ligarse con arreglo a las relaciones que les son exteriores (asociacionismo); y por último, las circunstancias son precisamente aquellos factores que hacen variar las relaciones (afectividad o circunstancia). Para concluir, nos permitimos reproducir un párrafo que tiene la virtud de sintetizar todo lo dicho: “*...si la relación no se separa de las circunstancias, si el sujeto no puede separarse de un contenido singular que le es estrictamente esencial, entonces quiere decir que la subjetividad es, en su esencia, práctica... El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición esencial del empirismo. Y, bien mirado, no es más que otra manera de decir: el sujeto se constituye en lo dado. Y si el sujeto se constituye en lo dado, no hay, en efecto, un sujeto distinto de la práctica*”⁹⁵.

I. 4. La crítica de la representación. Generalidad y estupidez

Hemos insistido sobremanera en que no puede haber subjetividad como no sea práctica. Frente al intento idealista por definir la conciencia como instancia autorreferencial –no es coextensiva al mundo circundante–, Deleuze echa mano de Hume para mostrar que es el hábito, en cuanto relación sintética, pasiva y temporal, lo que precisamente posibilita la configuración práctica del sujeto en lo dado, en aquello en que inicialmente no hay más que flujo de percepciones, imaginación fantástica, conjunto desordenado de términos-imágenes. Y si recordamos lo dicho anteriormente, a

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 113.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 115.

saber que el sujeto no es una ficción, sino un producto derivado, nos percatamos de que la lógica que le corresponde, es decir, la del ser y de los predicados, remite a su vez a una lógica advenida. Es cosa sabida que dicha lógica es afín con el mundo de la representación y que, por su parte, éste no se afirma más que negando el mundo de las relaciones, del “y” y del “entre”. Deleuze advierte, de hecho, que es imposible referirse al espacio de la representación sin aludir, implícita o explícitamente, al principio que la rige de cabo a rabo, a saber: el principio de identidad. Bajo su jurisdicción, la representación confunde el fenómeno de lo diverso con su noúmeno, de suerte que la diferencia queda atrapada en un atolladero: o bien se la entiende como diferencia ya mediada por el concepto (diferencia específica), o bien se la concibe como “diferencia indiferente”. En suma, no se piensa la diferencia en cuanto diferencia, puesto que siempre se la prejuzga a partir de su adecuación a la norma de lo Mismo. Por el contrario, Deleuze atribuye a lo Diferente el rol de principio constitutivo de la experiencia, de suerte que hay identidad precisamente porque inicialmente existe la diferencia, y no al revés.

Ya hemos visto que esta lógica del “y” y de las relaciones no implica subjetividad teórica alguna que opere como centro de gravedad alrededor del que gravitan y se ordenan los elementos de percepción y conocimiento del mundo (representaciones). Lo primero no es, pues, el sujeto representante, sino la idea, o si se prefiere según la terminología humeana, la *impresión*. Siguiendo al empirista escocés, Deleuze insiste en que la impresión, en tanto que “sustancia” distinta, remite a lo “innato”, es decir, a lo primitivo en el espíritu. Ahora bien, ya sabemos que el espíritu es idéntico a la idea-impresión en el espíritu, pues “*el sujeto es ante todo una impronta, una impresión dejada por los principios, pero que se convierte progresivamente en una máquina capaz de utilizar esta impresión*”⁹⁶. Recordando la identidad humeana del ser y del aparecer, vislumbramos con Deleuze que la impresión, en cuanto tal, es fundamentalmente a-representativa, ya que cesa de coincidir con la apariencia sensible detrás de la cual se escondería una supuesta esencia inteligible. La impresión es, por así decirlo, una *aparición*; es lo que aparece sin que *nada* la introduzca. Y si Deleuze hace recaer el acento, no tanto en el par tradicional “impresión-idea” como en la pareja “impresiones sensibles-impresiones de reflexión”, es justamente porque quiere destacar el que la impresión de reflexión no es la representación de un objeto, sino la representación de

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 125.

una impresión sensible que, por su parte, nada representa. El error del racionalismo, al decir de Deleuze, estriba por el contrario en haber puesto la idea en la razón. Ahora bien, ya hemos visto que, dada la mutua exterioridad de los términos y de las relaciones, la asociación es una cualidad que une a las ideas, y no una cualidad de las ideas mismas, cosa que no puede ver el racionalismo por centrarse en el sujeto de representación.

La representación, ya sea finita (orgánica) o infinita (orgiaca), es indisociable del principio de identidad, cuya máxima expresión nos viene dada por el Yo [*Je*] pienso, en tanto que “*fuerza de la unidad de todas las facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo*”⁹⁷. Esta identidad, que se da en el concepto, va de consuno con la semejanza en la percepción, la oposición en los predicados y la analogía en el juicio⁹⁸. Tales son, en efecto, los cuatro brazos sobre los que se crucifica la diferencia. Y si la representación consiste ciertamente en un sucedáneo del platonismo, no es sino porque la identidad en el concepto cumple la función de Modelo (lo Mismo) a raíz del que se instaura el juego dialéctico que permite identificar, es decir, seleccionar la buena copia (lo Semejante) y apartar su simulacro (lo Diferente). Así pues, nos percatamos –como señalábamos antes– de que la anomalía singular ya no es abordada por sí misma, sino que es aprehendida por un pensamiento que procura representársela, y ello mediante el filtro de la semejanza y la equivalencia. Desde este punto de vista, no conocemos efectivamente de las cosas más que las generalidades por las que se asemejan. De lo cual resulta que permanecemos irremisiblemente aquí en el ámbito de las generalidades, así como de las particularidades intercambiables en función de su conveniencia con una norma: retrotraemos lo desconocido a lo ya conocido, lo nuevo a lo antiguo. La representación se define, pues, por una voluntad de reconocer, la cual es inseparable de determinados presupuestos, a saber: “*la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento concebidas como ideal del reconocimiento, [y] esa pretendida afinidad por lo verdadero*”⁹⁹. Imagen moral del pensamiento según la cual las distintas facultades están llamadas, bajo el principio tutelar del Yo pienso, a cooperar de forma armoniosa, y de cuyo ejercicio deriva la determinación unívoca del objeto representado. Ahora bien, no cabe la menor duda de que el acto de reconocimiento en absoluto es sinónimo de *encuentro*; consiste ante todo en un *re-conocimiento*: Platón habla de Idea olvidada más que desconocida; Descartes, de idea innata más que forjada.

⁹⁷ *DR*, p. 213.

⁹⁸ Para una exposición a la vez concisa y sugerente del problema, les remitimos al capítulo III del monográfico de J.-L. Pardo *Deleuze: violentar el pensamiento*. Véase en particular las páginas 58-60.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 215.

Por consiguiente, la representación, en tanto que es ya re-conocimiento, dista mucho de violentar el horizonte relativo de coherencia del pensamiento. Tan sólo el encuentro es capaz, según Deleuze, de cortocircuitar la *concordia facultatum* y de retrotraernos al dominio *subrepresentativo* de las singularidades impersonales: el encuentro es el *signo* de un pensamiento no representativo (afecto, fuerza, intensidad) que se ejerce sobre el pensar desde fuera, y respecto del que no hay cabida para el modelo de reconocimiento.

Deleuze considera que el pensamiento comienza efectivamente a pensar cuando está sujeto a una auténtica violencia, cuya índole es intensiva. Esta intensidad deslumbrante remite, como ya hemos visto, a una sensibilidad primaria donde no hay aún sujeto que sienta y/o conozca, es decir, sujeto de representación. En tanto tal, el objeto del encuentro no ha de ser confundido con el objeto de la reconocimiento. Pues el objeto del encuentro, es decir, el *signo*, “no es un ser sensible, sino el ser de lo sensible”¹⁰⁰. Es, en suma, aquello que preside el nacimiento de la sensibilidad en los sentidos, así como la génesis del pensar en el espíritu. Como dice Deleuze: “Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado también por otras facultades...”¹⁰¹. De este modo, la sensibilidad, al igual que las demás facultades, entra en un juego discordante. Y ésta es, al decir de Deleuze, la extraordinaria empresa hacia la que se ve arrastrado el Kant de la *Crítica del juicio*: “...si las facultades pueden entrar [...] en relaciones variables, pero regidas sucesivamente por una u otra de ellas, todas juntas forzosamente han de ser capaces de relaciones libres y sin regla, en la que cada una va hasta el final de sí misma, y no obstante pone así de manifiesto su posibilidad de una armonía cualquiera con las demás”¹⁰². En el encuentro, en el estar afectado por un pensamiento no representativo, despunta entonces una posibilidad del pensar como discordancia acordante de las facultades, posibilidad a la que Deleuze llama también *esquizofrenia*. A este respecto dice: “...la esquizofrenia no es sólo un hecho humano, también es una posibilidad del pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen”¹⁰³. Veremos a continuación la enorme importancia que cobra dicha noción en el tránsito de *Diferencia y repetición* a *El Anti Edipo*.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 216.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *CC*, pp. 52-53.

¹⁰³ *DR*, p. 227.

“Jamás pensar será engendrado en el pensamiento, si éste no es inicialmente afectado”¹⁰⁴. Acabamos de subrayar que el pensamiento, según Deleuze, no piensa por sí solo. Es incluso todo lo contrario: empieza realmente a hacerlo cuando se topa con algo que no depende de él. El encuentro apunta, por lo tanto, a una exterioridad radical y precisamente “es el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado”¹⁰⁵. El azar pierde aquí su valor tradicionalmente negativo: “lo arbitrario ya no es determinable como azar, y la oposición ya no pasa entre el azar y la necesidad”¹⁰⁶. De ahora en adelante, lo que se presenta como siendo hartamente arbitrario no es sino el pensar representativo. Pues bien, la primera experiencia de la filosofía reside en un pensamiento que no tiene elección. La necesidad de pensar proviene del exterior, y a ésta se le llama verdad. Pero es cosa sabida que la verdad, en su acepción tradicional, consiste simultáneamente en el objeto de una revelación y en el justo contenido que corresponde a lo que debe ser dicho o pensado. De ahí que el correlato de la imagen dogmática sea una realidad idéntica a sí misma, neutra, indiferente. Para Deleuze, no cabe duda de que el destino del pensamiento se juegue en su relación con la exterioridad, pero este afuera ya no remite tanto a la realidad del mundo exterior, como al punto-límite con el que tropieza cada facultad: *sentiendum* de la sensibilidad, *imaginandum* de la imaginación, *cogitandum* del entendimiento, etc. Y si bien es cierto que lo impensado remite a aquella fuerza que nos obliga a pensar, constatamos por otra parte que el error (extrínseco) ya no puede ser el principal enemigo del pensamiento. Existe algo más insidioso que trabaja al pensamiento desde dentro y que Kant, tras Hume, ha tenido el genio de poner al descubierto: la *ilusión interna*. La ilusión es lo que Deleuze tematiza también como *estupidez*. Se trata del no-sentido, del absurdo en lo referente a la manera de plantear un problema. De ahí que la cuestión del sentido rebase la distinción tradicional “verdad-falsedad”: ya no atañe directamente a las soluciones a un problema. Siguiendo a Bergson, Deleuze considera que sentido y no-sentido tienen que ver ante todo con el modo de desarrollar hasta su última consecuencia las implicaciones que derivan del problema creado o construido. Bergson ya señalaba al respecto que la representación corriente de la realidad tiene el inconveniente de ser imbuida por un prejuicio social, cuando no infantil: verdad y falsedad sólo se aplicarían a las soluciones que corresponden a problemas ya dados. Y no quepa duda de que el

¹⁰⁴ ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, 2004, p. 45.

¹⁰⁵ *PS*, p. 26.

¹⁰⁶ ZOURABICHVILI, F.: *Op. Cit.*, p. 29.

sentido común nos lleva efectivamente a creer que “quien ‘da’ el problema es el maestro, siendo la tarea del alumno descubrir su solución”¹⁰⁷. Pero una vez más con Bergson, Deleuze hace hincapié en que los problemas no nos esperan ya hechos o prefabricados; los problemas hay que inventarlos (constructivismo). Y un problema bien planteado es un problema ya solventado: “...los verdaderos grandes problemas, dice Bergson, sólo son planteados cuando son resueltos”¹⁰⁸. Una vez asentado esto, comprenderemos que el no-sentido (o absurdo) remite, pues, a la categoría de “falso problema”.

Los juegos de lo verdadero y de lo falso no bastan como para determinar la prueba vivida por el pensamiento. Si el pensar se halla separado formal y materialmente de la verdad, y si la tarea primaria que le incumbe, y ello bajo la violencia que padece en el encuentro, radica en la construcción de un problema, entonces se fragua como siendo primigenia la relación “sentido/no-sentido”. Es dicha relación quien permite dotar de sentido a la distinción “verdad-falsedad”. De donde se deriva que pueda haber pensamientos imbéciles, verdades estúpidas, en tanto que respuestas a problemas despojados de sentido. “La estupidez, dice Deleuze, es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido en el pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas... La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar”¹⁰⁹. En suma, las verdades a las que alcanzamos dependen siempre, y en última instancia, de nuestra forma de posicionar los problemas. Así pues, constatamos que el elemento propio del pensamiento no es la verdad, sino ante todo el sentido y el valor. Como dice Zourabichvili: “No se trata [para Deleuze] de invocar un valor más alto que la verdad, sino de introducir la diferencia en la verdad misma, de evaluar las verdades o las concepciones de la verdad subyacentes”¹¹⁰. Se impone entonces un criterio diferencial que es el del sentido y del no-sentido: existen verdades “bajas” (reconocimiento exacta o adecuación al objeto representado) y verdades “altas” (posiciones de problemas).

Recapitulando, hemos visto que el objeto del encuentro nada tiene que ver con el objeto de reconocimiento. El signo es, pues, la instancia positiva que hace problema; escapa

¹⁰⁷ B, p. 11.

¹⁰⁸ BERGSON, H.: *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, 1950, p. 52.

¹⁰⁹ NF, pp. 148-149.

¹¹⁰ ZOURABICHVILI, F.: *Op. Cit.*, p. 31.

al trabajo de la representación que niega la diferencia intensiva: la reparte en la extensión y la recubre por medio de la cualidad. La representación remite, en este sentido, al ámbito de las generalidades y de las particularidades intercambiables. Por el contrario, vislumbramos que el signo, en tanto que impensado e impensable, conlleva irremisiblemente el fracaso del mecanismo de reconocimiento. El pensamiento experimenta entonces una posibilidad que le había sido denegada, a saber: la esquizofrenia, en cuanto uso discordante de las facultades. Bajo esa afección involuntaria o “movimiento forzado”, el pensamiento está llamado a desentrañar el sentido que implica el signo, es decir, a *problematizar*. Pues el signo implica el sentido, pero no lo implica sin explicarlo a la vez. De ahí que implicación y explicación no consistan tanto en dos movimientos antagónicos, como en dos movimientos *complementarios*: no se explica sin implicar, e inversamente. Por consiguiente, el signo-sentido hace problema porque surge en el campo de la representación, es decir, en el campo de las significaciones explícitas y de los objetos reconocidos, introduciendo un heterogéneo, un diferenciante, otro punto de vista. De donde resulta a su vez que el signo-sentido tan sólo pueda afectar a un sujeto larvario, a un sujeto mutante estirado entre dos individuaciones; pues ante la heterogeneidad que contiene el signo se disuelven simultáneamente el Yo [*Je*] y el mí mismo [*moi*]. Al respecto dice Deleuze: “*Para la representación, es preciso que toda individualidad sea personal [Je], y toda singularidad, individual [moi]... [Pero a nivel subrepresentativo] del mismo modo que la individuación como diferencia individuante es un anti-Yo [Je], un anti-yo [moi], la singularidad como determinación diferencial es preindividual*”¹¹¹. Así es como el signo-sentido abre el campo inexplorado de los pensamientos no-representativos, es decir, de las individuaciones impersonales y de las singularidades preindividuales. Y esta apertura, esta disonancia no se corresponde sino con la fisura que pasa entre el Yo [*Je*] y el mí mismo [*moi*], cesura por la que fluye, como vamos a ver a continuación, una temporalidad heterogénea y no-cronológica. “*Una música nueva como discordancia, y, como acorde discordante, el origen del tiempo*”¹¹².

¹¹¹ DR, pp. 408-409.

¹¹² CC, p. 54.

I. 5. Del tiempo puro: hacia una radicalización del yo pasivo

La deconstrucción deleuziana de la subjetividad es indisociable, tal como hemos procurado mostrar, de una crítica de la representación. En tanto que regido por la identidad, principio del que el Yo [*Je*] pienso es la máxima expresión, el espacio representativo no deja entrever más que un fantasma de diferencia: ora como diferencia conceptual, ora como nada de diferencia. Por el contrario, Deleuze piensa que es posible rebasar la dualidad “diferencia conceptual interna-diferencia empírica externa” apelando a ese gran impensado que la tradición ha doblegado continuamente al movimiento, al espacio: es el *tiempo*. Pero éste poco tiene que ver aquí con la temporalidad homogénea y cronológica que rige nuestra representación corriente de la realidad. Pues el sesgo característico de tal representación reside en la *espacialización* del tiempo (Cf. Bergson), de suerte que siempre acabamos pasando al lado de su naturaleza auténtica. Hay, como diría Bergson, un “*mixto mal analizado*” de materia y duración que tan sólo podemos solventar siguiendo “*las articulaciones de lo real*”. Ahora bien, lo real no se da nunca, al decir de Deleuze, en su totalidad. Pues parte de lo que la representación explica *actualmente* en la extensión y la cualidad permanece implicado *virtualmente*, envuelto en la intensidad. En otras palabras, el acontecimiento (o doble individuación) jamás se desvirtúa del todo: debajo de –y en relación de exclusión recíproca con– el *Cronos* físico y cíclico del presente vivo y variable, se halla el *Aiôn* del pasado y del futuro que procede por una subdivisión al infinito del presente, por pequeño que sea, y lo estira sobre su línea vacía, incorporal. Tales son los dos tiempos que Deleuze pone de manifiesto en *Lógica del sentido*: “...uno [*Cronos*] es cíclico, mide el movimiento de los cuerpos y depende de la materia que lo limita y llena; el otro [*Aiôn*] es pura línea recta en la superficie, incorporal, ilimitado, forma vacía del tiempo, independiente de toda materia”¹¹³. Es, pues, este segundo tiempo, en cuanto heterogéneo y a-cronológico, el que interesa a Deleuze: fragmenta el espacio de la representación, cancela la reconocimiento y, correlativamente, libera la diferencia del atolladero en el que había quedado atrapada. En este sentido, el *Aiôn* no constituye sino el ámbito de LA diferencia, trascendental, *diferencia interna y, no obstante, a-conceptual*. Y relacionando lo dicho con lo que hemos ido exponiendo hasta ahora, nos creemos entonces justificados en establecer la siguiente ecuación: ser = tiempo = diferencia =

¹¹³ LS, p. 86.

intensidad (magnitud positiva y variable desde el grado = \emptyset). Por último, si bien es cierto que el *hábito* (Hume) consiste en aquella síntesis pasiva y empírica del presente viviente que, al orientar la flecha del tiempo y convertir el pasado (particular) como el futuro (general) en sus dimensiones, sostiene las síntesis activas de la conciencia (aprehensión, reproducción, reconocimiento), constatamos con Deleuze que forzosamente han de existir, y ello conforme a la distinción entre Cronos y Aiôn, otras dos síntesis pasivas del tiempo que agrietan el espacio de la representación: serán la *memoria* (Bergson) y el *eterno retorno* (Nietzsche), en tanto que síntesis pasivas y trascendentales del pasado y del futuro.

Uno de los grandes méritos de Kant consiste en haber introducido el tiempo en el pensamiento. Éste sería, al decir de Deleuze, el verdadero sentido del giro copernicano. Es cierto que Platón ya lo había hecho, pero lo hizo a su manera, es decir, invocando el *mito de la reminiscencia*. Con ello daba por sentada la existencia de un pasado inmemorial (Idea), en tanto que fundamento o depósito originario, en torno al cual se organizaban circular y selectivamente los órdenes del presente, conforme a su grado creciente o decreciente de participación electiva en el principio. Así pues, Platón curvaba el tiempo, haciendo depender la “*imagen móvil de la eternidad*” de un centro fijo, punto arquimédico de carácter inteligible a raíz del que el alma podía medir el movimiento ordenado de lo sensible. Es conveniente recordar al respecto que, para Platón, “*el movimiento real de aprender implica en el alma la distinción de un ‘antes’ y de un ‘después’, es decir, la introducción de un tiempo primero para olvidar lo que hemos sabido, puesto que nos sucede en un tiempo segundo encontrar lo que hemos olvidado*”¹¹⁴. De este modo, el cometido del mito no consiste sino en instaurar un modelo inmemorial, mientras la reminiscencia posibilita el que el alma pueda ascender hacia él y, por así decirlo, lo actualice en los órdenes del presente que más se asemejan al modelo mítico. De ello resulta, tal como destaca Deleuze, el hecho de que el pasado inmemorial siga siendo una especie de antiguo presente, y a la inversa, que el presente viviente y vivido no tenga más sentido que de cara a este pasado puro. Eterno retorno de lo Mismo y a lo Mismo por doble sumisión del tiempo: una primera vez, por sumisión a la Semejanza en el presente actual; una segunda, por sumisión a la Identidad en el antiguo presente mítico. Pero mientras el idealismo objetivo de Platón presupone una peculiar afinidad con esta temporalidad cíclica o periódica que es propia de la

¹¹⁴ DR, p. 144.

naturaleza –temporalidad mediante la cual el filósofo griego acaba introduciendo *el movimiento en el alma* más bien que otra cosa–, ha de reconsiderarse el cambio sustancial que acarrea por su parte el advenimiento de un idealismo subjetivo a lo cartesiano, y ello con vistas a la relación temporal que se establece ahora con el pensamiento: *el Cogito anonada el tiempo*. Deleuzianamente hablando, vislumbramos que el “personaje conceptual” de Descartes, el idiota, no hace más que reemplazar el mito de la reminiscencia por otro, a saber: el *mito de la inneidad*. Ya no hay pasado inmemorial ni reminiscencia que valgan, puesto que el idiota puede valerse de ideas que son inmediatamente co-extensivas a su conciencia. Tal es, de hecho, la operación que el propio Descartes lleva a cabo: reduce el cogito al instante y expulsa correlativamente el tiempo del pensamiento¹¹⁵. El paso del *objectum* al *subjectum* implica entonces la apertura de un espacio de pura presencia (conciencia) que hace posible que el alma pueda alcanzar directamente a sus ideas, sin tener que colocarse fuera de sí, sin emprender viaje alguno en el tiempo.

En el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze confronta el cogito cartesiano y el cogito kantiano desde el punto de vista de una teoría del tiempo. Por reducir el tiempo al instante, el cogito cartesiano puede otorgarse el derecho a operar exclusivamente en base a dos valores lógicos, a saber: la *determinación* (pienso) y la *existencia indeterminada* (soy) que aquella determinación implica, ya que es necesario ser para pensar. De ahí la célebre sentencia del racionalista francés: “*yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa*”. Ahora bien, toda la crítica kantiana al cogito cartesiano consiste en subrayar que la determinación, por más que recaiga en la existencia indeterminada, en absoluto nos permite saber bajo qué forma el “soy” es determinable por el “pienso”. Pues si bien el cogito cartesiano opera únicamente a raíz de dos valores lógicos, nos percatamos –realza Deleuze– de que el cogito kantiano consta, por su parte, de un tercer momento que no es nada más y nada menos que la forma de *lo determinable*, es decir, el tiempo. De ello se deriva una consecuencia que, en cualquier caso, resulta extrema: la existencia indeterminada (soy) tan sólo puede ser determinada en el tiempo, en tanto que *sujeto fenoménico, pasivo o receptivo*. El cogito kantiano apunta, pues, a la ineluctable aparición del sujeto en el tiempo, y deja entrever, aunque sea solamente por un instante, una cierta *sensibilidad primaria*, un *pathos*. A este respecto dice Deleuze: “*Al ‘pienso’ y al ‘Soy’ hay que agregar el yo [moi], es decir, la*

¹¹⁵ DR, p. 142: “*Descartes no llega a una conclusión que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada*”.

posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de intuición); a la determinación y a lo indeterminado es preciso agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo”¹¹⁶.

Hablamos de *aparición*, no de *apariciencia*. Toda confusión al respecto sería de lamentar, ya que la aparición no vela ni oculta esencia alguna; no está referida, según la terminología de Nietzsche, a un “trasmundo”. La aparición es lo que aparece en el tiempo, y el tiempo descurvado es precisamente lo que hace estallar la disyunción clásica entre esencia y apariciencia, el “o bien... o bien...” exclusivo. Por lo tanto, la serie de dualismos (“materia-forma”, “sujeto-objeto”, “espontaneidad-pasividad”, etc.) que conllevaba esta disyunción ya no puede mantenerse en pie. Pues se hunde por un instante en el sin fondo que deja abierto el tiempo tornado línea recta, vuelto forma pura y vacía. El tiempo, como dice el Príncipe del Norte, se ha salido de sus goznes¹¹⁷, y al haberlo hecho, ha roto con la armonía preestablecida. De donde se deriva a su vez que la espontaneidad del “pienso” ya no pueda ser aprehendida en calidad de atributo de una sustancia. Es todo lo contrario: se convierte “*en la afección de un yo pasivo [moi] que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice Yo [Je], se ejerce en él y sobre él, no por él*”¹¹⁸. Por consiguiente, el problema con el cual tropieza Kant ya no consiste en preguntar por la unión de dos sustancias, sino que estriba en saber cómo dos formas heterogéneas pueden coexistir sintéticamente: pues las determinaciones conceptuales y las determinaciones (espacio)-temporales no difieren en grado, a la manera leibniziana, sino que están separadas por una auténtica diferencia de naturaleza. Esto es lo que significa pensar el tiempo: se trata de sustituir el esquema clásico o pre-moderno de una limitación exterior (corporal) del pensamiento por la extraña idea de un límite interior que trabaja a éste desde dentro. “*Comienza entonces, subraya Deleuze, una larga historia inagotable: Yo es otro, o la paradoja del sentido íntimo*”¹¹⁹.

La temporalidad, al volverse intrínseca al pensamiento, posibilita el que el yo [moi] pasivo salga a la luz, y ello en detrimento de una presunta unidad constituyente del Yo [Je] activo. Ésta es la consecuencia que Deleuze no se cansa de recalcar: el tiempo socava el carácter fundamentador del cogito cartesiano, en la medida en que impide que la determinación (pienso) recaiga instantáneamente en la existencia

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ Véase CC, en especial las páginas 44-46.

¹¹⁸ DR, p. 142.

¹¹⁹ *Ibidem.*

indeterminada (soy). De este modo, emerge una pasividad en el yo [*moi passif*], en tanto que correlato del Yo fisurado [*Je fêlé*]. Y aunque sea por un instante en el caso de Kant, el tiempo puro nos brinda la oportunidad de entrever, como diría Ricoeur, un “*cogito abortado*”. En el tiempo puro y vacío, despojado de todo contenido empírico, despunta efectivamente la auténtica diferencia trascendental, desemejanza esencial que resuena en las series heterogéneas e inicialmente incomunicadas del “pienso” y del “soy”, del “*cogito*” y del “*sum*”. Como dice Deleuze: “*Este tercer valor [la forma de lo determinable] basta para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina, no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona a priori el ser y el pensamiento el uno con el otro*”¹²⁰. Por otra parte, vislumbramos que esta diferencia interna y a-conceptual no se constituye sino en un doble movimiento mortífero: pues la liquidación de Dios va parejo de la disolución del Yo [*Je*], e inversamente. A este respecto, es preciso recordar que el tiempo puro, en tanto que *Aiôn*, es incorpóreo. Por esto es por lo que ya no puede doblegarse a –y se desprende brutalmente de– los puntos cardinales que Dios le había impuesto: el tiempo puro se trueca en la “*forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia*”¹²¹. Cuando el tiempo se sale de sus goznes, deshace los círculos del presente que se ordenaban de forma creciente y decreciente en función de un pasado inmemorial. El presente actual ya no puede re-presentarse a imagen y semejanza del antiguo presente mítico; el tiempo, tal como dice Hölderlin, ha dejado de “*rimar*”: una “*cesura*” aparece en el orden temporal, la cual no coincide sino con el punto de nacimiento de la fisura en el Yo [*Je*] y con el irremisible alejamiento de Dios. Así pues, el tiempo reanuda el contacto con este “*devenir-loco*”¹²² (que el propio Platón se esforzó desde siempre en aborrecer) y se subordina el movimiento extensivo, dejando de ser, aristotélicamente hablando, su número, aquello que lo mide. Ya no hay movimiento en el alma que valga. Una vez vuelto ordinal e intensivo, el tiempo nos introduce de forma repentina en la antecámara del Yo disuelto, pues la muerte de Dios acarrea la inevitable fragmentación de un Yo [*Je*] que hallaba en el “*fundamento ontoteológico*” el garante de su identidad. El *pathos* sale a la luz: “*Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental consiste en*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹²¹ *Ibid.*, p. 146.

¹²² Véase *LS*, en particular la “1ª serie de paradojas, del puro devenir”, pp. 9-12.

introducir el tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo [Je] fisurado y el yo [moi] pasivo”¹²³.

Es cosa sabida que Kant, en un intento supremo por salvaguardar el mundo de la representación, no prosigue la iniciativa. Se apresura a colmar la brecha ocasionada por el tiempo puro, y ello dos veces consecutivas: primero a nivel especulativo, cuando proclama la existencia de una identidad sintética activa; y luego a nivel moral, cuando opera una resurrección práctica de Dios y del Yo [Je]. De todo esto deriva, como sabemos, un reparto de las facultades y de sus funciones respectivas que bien poco beneficia a un ahondamiento de la sensibilidad. Mientras la espontaneidad, el Yo [Je] activo es capaz de síntesis, la receptividad –o yo [moi] pasivo– se define por la mera aptitud a experimentar sensaciones, sin que entre en liza poder sintético alguno. Al evocar la noción deleuziana de “personaje conceptual”, hemos visto que tanto Platón como Descartes tenían respectivamente el suyo: el *amigo de la sabiduría* y el *idiota*. En el caso de Kant, el personaje conceptual viene a ser el *juez*. Pues la Razón se trueca en un tribunal hartamente peculiar en el que ésta cumple una doble función, a saber: la de juzgar y la de ser juzgada. Ahora bien, este tribunal sigue siendo, a ojos de Deleuze, un sistema del juicio, y eso poco le interesa¹²⁴. Considera que el asignar responsabilidades, tanto a nivel especulativo como a nivel práctico, remite en última instancia a un punto de vista y/o a una actitud morales que se sostienen aún en la imagen dogmática del pensamiento. Deleuze se decanta, por el contrario, a favor de una concepción *ética* del mundo: aquí lo que despunta es antes de nada un *pathos* primario e intensivo que, al anteceder al mundo de la representación, no se halla sino más allá del bien y del mal. “*Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido...*”¹²⁵. De ahí que no sepamos, no podamos saber *a priori* lo que pueden el cuerpo y el pensamiento, dado que les subyace a ambos una incógnita de orden intensivo, un inconsciente diferencial, implicado en sí, que tiende siempre a anularse en el dispositivo representativo que procura explicarlo. Para Deleuze, el sistema del juicio ha de ceder entonces el puesto a una *experimentación*, la cual se arraiga en una sensibilidad que el propio Nietzsche había venido radicalizando a través de las nociones de “afecto”, “pulsión”, “instinto” y, en especial, el concepto de “voluntad de poder”. Así pues, Deleuze se propone arrojar una luz nueva sobre el

¹²³ DR, p. 143.

¹²⁴ “Arte (sobre Kant)”, en AGD: “Hay un basamento en él que me entusiasma, y lo que está construido sobre eso no me dice nada”.

¹²⁵ AE, p. 27.

mundo intensivo de las relaciones sintéticas, ante todo inconscientes, que configuran al individuo a partir del “*centro vivo y puro de la materia*”¹²⁶, y presiden correlativamente su investidura como sujeto consciente y representante. Si bien es cierto que el descubrimiento kantiano del tiempo puro (re)abre el acceso al mundo del *pathos*, a “*la pasión constitutiva del yo*” como diría Hölderlin, no podemos obviar al respecto que buena parte del propósito de *Diferencia y repetición* reside en proseguir la iniciativa de la filosofía trascendental, mostrando que la pasividad es susceptible de una profundización que Kant ha impedido por no darse cuenta de que la capacidad de experimentar sensaciones depende a su vez, y en tanto que efecto, de una serie de síntesis pasivas¹²⁷ anteriores a las síntesis activas de la conciencia. De ahí la declaración programática de Deleuze: “*Tanto para retomar la iniciativa kantiana como para que la forma del tiempo mantenga a la vez al Dios muerto y al Yo [Je] fisurado, se requiere una muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo*”¹²⁸.

La pasividad dista mucho de presentarse como algo ya unificado y sin poder sintético alguno. Si hemos aludido brevemente al hecho de que la receptividad, en tanto que capacidad de experimentar sensaciones, es deudora de un juego más complejo de síntesis pasivas, es para mostrar que Deleuze no se conforma con la idea kantiana según la cual las sensaciones se darían ya hechas, y asimismo, se agruparían alrededor de un foco empírico previamente constituido. Claro está que el sujeto empírico [*moi*] siempre experimenta una sensación en los elementos objetivo del espacio y subjetivo del placer o de la aflicción. Pero esto no quita –sino más bien confirma– el hecho de que lo diverso no pueda remitir más que a la materia *ya* desplegada en la extensión y *ya* recubierta por la cualidad. Lo que deviene sentido y/o pensado, lo deviene porque se halla ya siempre desenvuelto en el elemento de la representación (empírica). Ahora bien, éste es precisamente el punto en el que Deleuze vuelve a toparse con la crítica que Leibniz le hacía a Descartes, cuando el racionalista francés establecía la célebre ecuación: materia = espacio = extensión. Pues si bien es cierto que la materia consiste en algo espacialmente distendido, resulta preciso que al inicio haya algo tensado, plegado: se trata de “*la profundidad misma, que no es una extensión, sino un puro implexo*”¹²⁹. Lo que se “explica” entonces en el doble elemento de la extensión y la cualidad es, al decir de Deleuze, la materia pura y viva, es decir, lo intensivo por

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ DR, p. 141: “*Las síntesis pasivas son evidentemente sub-representativas*”.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 343.

naturaleza diferencial, lo que *en sí* está implicado. Ahora bien, es menester recordar aquí que el tiempo puro es precisamente lo que nos abre paso al mundo de la intensidad: el tiempo despojado de contenido empírico constituye, tal como Kant señala en *Anticipaciones de la percepción*¹³⁰, el grado = \emptyset a partir del cual un fenómeno cualquiera se presenta positivamente como “*magnitud intensiva*”¹³¹, antes de ser representado en calidad de magnitud extensiva. Y este espacio intensivo –el “*cuero-sin-órganos*” (CsO) de *El Anti Edipo*– no es sino el ámbito en el que operan las síntesis pasivas del tiempo, en particular las del pasado puro (Bergson) y de lo intempestivo (Nietzsche).

I. 6. Más allá de la memoria: el eterno retorno como vagabundeo nomádico

Hemos visto que Deleuze atribuye a Hume el genio de haber superado el dualismo “psicologismo-trascendentalismo”, en la medida en que el empirista escocés hace del hábito una auténtica *contemplación-contracción* que ritma el flujo ilimitado de términos-imágenes que desfilan en este conjunto –y no facultad– que es el espíritu. Dicha contracción no es, por lo tanto, fruto del acto de rememoración o reflexión de un sujeto consciente, sino una síntesis del tiempo que antecede al mundo de la representación: “*Esta síntesis debe, desde todos los puntos de vista, ser nombrada: se trata de la síntesis pasiva. Constituyente, no es por ello activa. No está hecha por el espíritu, sino que se hace en el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión. El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo*”¹³². El hábito, poder que Hume atribuía a la imaginación, viene a desempeñar en Deleuze el papel de síntesis pasiva del presente. *Habitus* constituye efectivamente el tiempo en el presente viviente por repetición contractante de los instantes, es decir, mediante retención de las imágenes pasadas y protensión de las imágenes venideras. En otras palabras, el sujeto es inicialmente una impresión, una *máquina* que viene a ser procesada por la síntesis del presente. Pero el hábito, al decir de Deleuze, no deja de ser una síntesis empírica, puesto que ésta no permite solventar, por sí sola, la paradoja a la

¹³⁰ KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1989.

¹³¹ La magnitud intensiva remite en Kant al grado variable en el que un fenómeno llena el espacio.

¹³² *DR*, p. 120.

que da lugar el presente viviente: “*constituir el tiempo, pero pasar en ese tiempo constituido*”¹³³. De ahí que sea menester otro tiempo en el que se realice la primera síntesis del tiempo. Pues a la fundación del tiempo ha de corresponder un fundamento que la posibilite: “*El hábito, dice Deleuze, es la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa... Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria*”¹³⁴. Bergson es el padre de este otro tiempo, cuya síntesis ha de ser denominada: síntesis pasiva del *pasado puro* (*Mnemosine*). En cuanto tal, el pasado puro no remite a una memoria de índole psicológica, ésta es esencialmente impersonal. Bergson le atribuye, de hecho, un carácter ontológico: conserva la totalidad del ser, es decir, este pasado que (originalmente) no puede ser sentido y/o pensado, ya que no ha sido siquiera vivido. Y sin embargo, el pasado puro no deja de ser real, motivo por el cual Deleuze afirma que el pasado no existe, sino *insiste*. Tal es la paradoja que realza Bergson y en la que Deleuze, a su vez, hace hincapié: *el pasado coexiste con el presente*. Así pues, se fraguan dos líneas aparentemente incomunicadas e incongruentes: la línea actual del presente viviente y la línea virtual del pasado puro (la cual posibilita que el presente transcurra en el tiempo constituido). Ahora bien, es preciso subrayar, para evitar malentendidos, que lo virtual nada tiene que ver aquí con el poder-ser (potencia) aristotélico, ni con la categoría clásica o pre-moderna de posibilidad (lo no-contradictorio): pues lo “embrionario” siempre está pendiente de una actualización que viene regida por una causa final, mientras lo posible remite a un modelo ideal que no posee todavía realidad efectiva. Dicho de otra manera, tanto la potencialidad como la posibilidad responden de un original al que se doblegan. La virtualidad, en cambio, apunta al ámbito de los simulacros; es, pues, carente de modelo, pero no por ello deja de ser real.

Ya sabemos que el hábito, en tanto que produce el tiempo en el presente viviente, anuncia y prepara la actividad consciente y representante del sujeto. Pero si recordamos que la circunstancia es aquel elemento que hace variar las relaciones a raíz de las que se configura una subjetividad práctica en lo dado, comprendemos –dice Deleuze– que lo traído al presente, la presencia actual, se halla ineluctablemente condicionada por ciertas exigencias sociales. Siglos después, Bergson hace eco a Hume y afirma que dichas exigencias son principalmente las de utilidad y eficacia. Ellas constituyen el filtro de

¹³³ *Ibíd.*, p. 132.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 133.

nuestra representación corriente de la realidad: nos empujan a ir a lo esencial, a no retener de los términos-imágenes más que lo que se adecua a los intereses prácticos, a las circunstancias vigentes. Una vez asentado esto, entendemos que el pasado puro cumple la función de depósito ontológico que rescata la multiplicidad de imágenes que no han sido seleccionadas. La pregunta que Bergson viene entonces a plantear –y que el propio Deleuze retoma– es: ¿qué ocurre con dichas imágenes que, según parece, no tienen utilidad social alguna? Al no ser vividas, ¿desaparecen para siempre? ¿Se ven desprovistas de toda realidad? Sabemos que Husserl, a raíz de su definición fenomenológica de la conciencia como “ver” o “referirse a” que dota de sentido al mundo, establece una distinción esencial entre intencionalidad y atención. La conciencia es siempre “conciencia de”, y este “dispararse hacia” que le es propio (Cf. Sartre) apunta irrevocablemente a un dato vivencial. Pero, por mucho que una vivencia sea objeto de intencionalidad, no tiene por qué aparecernos de forma explícita o actual. Hay también, dice Husserl, vivencias implícitas, virtuales. Pues es conveniente recordar al respecto, y ello según una terminología leibniziana que imbuje a voluntad el planteamiento fenomenológico, que la apercepción es siempre conciencia de una pequeña parcela del mundo, de suerte que la percepción clara y distinta no brota sino de un fondo esencialmente oscuro y confuso. En otras palabras, las “pequeñas percepciones” identificadas por Leibniz remiten *grosso modo* en Husserl a las vivencias implícitas y virtuales que rodean o circundan mis vivencias actuales; son reales pero ocupan un determinado plano de la conciencia que escapa, como dice el propio Husserl, a la “jurisdicción de la razón”. De este modo, la conciencia se presenta como escindida, desdoblada. Ahora bien, esta idea de una “*disyunción de la conciencia*”¹³⁵ es precisamente lo que se halla en el punto de mira de la crítica deleuziana, dado que continúa siendo deudora, tal como hemos visto antes, de presupuestos subjetivos e implícitos. En resumidas cuentas, la conciencia husserliana, pese a su desdoblamiento, constituye en última instancia el punto arquimédico no cuestionado, alrededor del que las vivencias se enrollan jerárquicamente, en función de su grado creciente o decreciente de virtualidad. Pero mucho más cercano a Deleuze se halla Bergson, cuando afirma que las imágenes no retenidas se hospedan en el plano virtual de una memoria ontológica que no tiene la forma de una conciencia psicológica.

¹³⁵ LS, p. 136.

El hábito (*Habitus*) instituye al sujeto pasivo en tanto que *impresión*. Por su parte, la memoria (*Mnemosine*) lo complica como *pliegue*, a la vez que posibilita su producción como impresión. Así pues, el sujeto pasivo se desdobra, se estira paradójicamente en dos direcciones: en una, según la línea actual del presente viviente; en otra, según la línea virtual del pasado puro. Ahora bien, Deleuze considera – testimoniando su fidelidad a Bergson– que el pasado no coexiste tan sólo de forma incongruente con el presente, sino que coexiste también consigo mismo, y ello en diversos grados de contracción y de dilatación (intensiva). Tal es la otra gran paradoja que destaca Bergson y que Deleuze hace suya: *la coexistencia del pasado puro consigo mismo*. De ahí que el presente viviente no coincida sino con la cúspide de este cono invertido que es la memoria bergsoniana; remite, pues, al punto de máxima contracción del pasado. La pregunta que formula entonces Deleuze es: ¿cómo podemos vivir este pasado que no existe, sino insiste en diversos grados de intensidad? La respuesta es: a través del encuentro. El encuentro es, tal y como hemos señalado anteriormente, aquella experimentación que neutraliza la labor negativa de reconocimiento y coloca al sujeto ante una exterioridad absoluta y positiva, a saber: el signo, el afecto, la fuerza, el pensamiento no representativo, en tanto que impensado e impensable. El signo es, en efecto, LA diferencia que resuena en las dos series inicialmente incomunicadas del presente viviente y del pasado puro, y hace irrumpir en el pensamiento una novedad que lo afecta de manera insospechada. Fundación y fundamento del tiempo dejan entonces paso al universal desfondamiento, a lo inactual. Se trata, como dice Nietzsche, de “*actuar de manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, así, sobre el tiempo y, espero, a favor de un tiempo por venir*”.

La segunda síntesis del tiempo es, al decir de Deleuze, inseparable de un cierto equívoco. Vivir el en-sí del pasado, rescatarlo para nosotros, conlleva efectivamente el peligro de reducirlo al antiguo presente que (nunca) ha sido. La operación por la cual se penetra en este pasado es conocida sobremanera: se trata de la reminiscencia. Pero la reminiscencia es a su vez, y ello desde el punto de vista tradicional, indisociable de la Idea, en tanto que modelo mítico en torno al cual se organizan, como hemos visto, los círculos del presente. Si la historia de la representación se confunde en cierta medida con la historia del platonismo, es porque la Idea asienta la identidad a raíz de la que el alma (antigua) puede medir el grado de semejanza del presente actual respecto del antiguo presente mítico; en suma, se trata del punto arquimédico a partir del que la conciencia (clásica) está llamada a reconocer lo ya conocido –siempre que el olvido

haya sido vencido. Entonces reiteramos la cuestión: ¿cómo adentrarnos en el pasado puro de forma involuntaria, pasiva, sub-representativa? Hemos contestado en un primer tiempo: a través de un encuentro que nos coloca ante un signo. Pero ¿cuál es la naturaleza de este encuentro, de esa reanudación con el en-sí del pasado? Deleuze nos dice que es fundamentalmente *erótica*: “*toda reminiscencia es erótica... Es siempre Eros, el nómeno, quien nos hace penetrar en ese pasado puro en sí; en esa repetición virginal, Mnemosine. Es el compañero, el novio de Mnemosine*”¹³⁶. Y éste es, más o menos, el punto en el que el filósofo francés sustituye el esquematismo kantiano de una imaginación reproductora que se halla aún, y de forma ambigua, a horcajadas entre la receptividad y la espontaneidad, por la tónica freudiana de un deseo productivo que se presenta primariamente como *energía libre y no ligada*. El deseo, en tanto tal, se mueve en un campo de individuación presupuesto por la vida biopsíquica. Este campo consiste en una auténtica multiplicidad en la que se distribuyen aquí y allá diferencias de intensidad, y ello bajo la forma de excitaciones. Sabemos que Freud llama “placer” al proceso según el cual dichas excitaciones son resueltas cualitativa y cuantitativamente. Se trata de resoluciones parciales. El placer se localiza, por lo tanto, en este campo intensivo que Freud denomina también el Ello. Pero Deleuze insiste en que el Ello no remite tan sólo a un pronombre, sino también a un adverbio de lugar móvil. De ahí la problemática a la que Freud tenga que enfrentarse: ¿cómo el placer deja de ser un proceso local de resolución de las excitaciones para convertirse en un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica? Responder que el placer da placer, subraya Deleuze, no es satisfactorio. El placer adquiere un valor de principio precisamente al “invertir” o “ligar” sistemáticamente la diferencia (excitación), es decir, a través del hábito. Ahora bien, ya hemos visto que el hábito, en tanto que síntesis pasiva del presente, ha de operar en otro tiempo para ser posible. De este modo, a la vez que la conexión pasiva, que opera *Habitus*, nos encarrila progresivamente hacia el ámbito de la representación –pues a nivel de cada resolución, dice Deleuze, ya se está formando un yo larvario en el Ello–, ámbito en el que se relaciona activamente la excitación con un objeto real, en cuanto meta de nuestra acción; dicha ligadura se supera profundizándose (*Mnemosine*) hacia un *objeto virtual o parcial* que viene a regular y compensar los éxitos y fracasos de la actividad real. Así pues, si bien es cierto que *Habitus* consiste en la fundación del principio de placer, constatamos que *Mnemosine* remite por su parte, y

¹³⁶ DR, p. 141.

según la interpretación deleuziana, a su fundamento. En cuanto tal, *Mnemosine* es el “segundo más allá del principio de placer”. De ahí que el yo larvario o parcial, nacido en cada resolución, se desdoble de forma no tanto antagónica, como complementaria, hacia un objeto real (elemento del presente viviente) y hacia un objeto virtual (fragmento del pasado puro) injertado a éste. Es, pues, Eros quien arranca a Mnemosine, es decir, al pasado puro, objetos virtuales que nos da a vivir. Pero la ambigüedad que habíamos puesto de manifiesto respecto de la segunda síntesis pasiva del tiempo, se plantea de nuevo en lo concerniente a la relación que mantiene Eros-Mnemosine con *Habitus*: “Es inevitable que las dos referencias [a la serie de lo real y a la serie de lo virtual] se confundan, y que el pasado puro recaiga así en el estado de un antiguo presente...”¹³⁷. Tal ambigüedad deriva, en opinión de Deleuze, de la oposición que sigue persistiendo, en el planteamiento freudiano, entre Eros y Tánatos, entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte. En Freud, el instinto de muerte se refiere efectivamente al eterno retorno a la materia inanimada. Ahora bien, el enfoque nietzscheano que adopta Deleuze le impide introducir negación cualquiera en el campo intensivo presupuesto por la vida biopsíquica; el fondo vital primitivo, al que hemos aludido antes, es esencialmente *afirmativo*. Aquí las diferencias de intensidad no se contradicen, sino que se afirman mutuamente según un proceso de “vice-dicción” (Cf. Leibniz): “Hay que tomar al pie de la letra la frase célebre que afirma que el inconsciente ignora al No. Los objetos parciales son los elementos de las pequeñas percepciones. El inconsciente es diferencial y de pequeñas percepciones”¹³⁸. De ahí que Deleuze rehúse concebir a Tánatos como ese poder negativo de destrucción; pues no quiere caer en la dualidad freudiana “Eros-Tánatos”. Si el inconsciente no es un inconsciente de oposición y no puede serlo, es porque despunta en el instinto de muerte una diferencia de naturaleza con respecto a Eros: Tánatos nada tiene que ver con la materia, incluso inanimada; es precisamente lo despojado de todo contenido empírico, es decir, la forma pura y vacía del tiempo tornado línea recta. Por todo ello, afirma Deleuze: “[Tánatos] da pruebas de una síntesis completamente distinta”¹³⁹. Y esta tercera síntesis pasiva no es sino la del tiempo puro (Kant), del eterno retorno o devenir (Nietzsche) que hace volar en mil pedazos al presente lineal y al pasado cíclico, es decir, al “círculo de lo Mismo”, y ello en provecho de un “círculo de lo Otro” siempre descentrado. El eterno

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 173.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 171.

¹³⁹ *Ibíd.*, p.175.

retorno o tiempo puro se convierte, como dice Borges, en el más terrible laberinto. Lo intempestivo, en tanto que síntesis pasiva del futuro, se presenta entonces como el auténtico más allá del principio de placer; remite al deseo como a esta fuerza centrifugadora que no hace revenir más que lo diferente, esto es, lo que por ser nuevo hace problema. En este sentido, el pasado como condición y el presente como agente desaparecen en beneficio de un producto que excluye, como dice Klossowski, mi propia coherencia: es la famosa fisura que pasa entre el Yo [*Je*] activo y el mí mismo [*moi*] pasivo, el espacio de las individuaciones de orden intensivo “*que no son más que grados de fuerza que se componen, y a los que corresponde un poder de afectar y de ser afectado... composiciones de fuerzas y de afectos no subjetivados*”¹⁴⁰.

El Yo global e integrador estalla en una multiplicidad de yoes larvarios y parciales, singularidades impersonales que expresan, cada una a su manera, un grado de potencia intensivo. Se trata de la prueba intrínseca en la que cada singularidad-mónada se mide a sí misma; en la que el sujeto larvado se hace *expresión* (Cf. Spinoza). Así pues, la pregunta por la potencia acaba con la condición de convergencia de las singularidades: la mirada de Dios bizquea, ya que su sucedáneo, el Yo [*Je*] espontáneo, se ha fisurado. La homogeneidad de los significados y de los objetos reconocidos cede entonces el puesto a una radical heterogeneidad: cada singularidad expresa un punto de vista diferente sobre el mundo; cada una es un signo-sentido que se desliza sobre esta temible línea “recta” que es el tiempo puro. La introducción de esta semejanza esencial en el Cogito significa, pues, la conversión de las mónadas en *nómadas*, cuyo aborrecimiento viene ejemplificado por el Yo integrador, el sujeto de la representación, las síntesis activas de la conciencia. Si somos un armazón heterogéneo de síntesis pasivas (nivel sub-representativo – círculo de lo Otro) antes que un armazón homogéneo de síntesis activas (nivel representativo – círculo de lo Mismo), y si las singularidades-nómadas constituyen los puntos resultantes del entrelazamiento de aquellas líneas flotantes, entonces somos primariamente nuestros yoes larvarios antes de advenir como sujetos globales. Y el deseo, en tanto que sustituto deleuziano de la voluntad de poder, no es sino el principio plástico e inmanente que lleva esas singularidades que somos a maquinar partículas arrancadas involuntariamente a los objetos completos y a los sujetos definidos. “[Entonces el sujeto] no está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados

¹⁴⁰ D, pp. 104-105.

[intensivos] por los que pasa... El sujeto se extiende sobre el contorno del círculo [de lo Otro] cuyo centro abandonó el yo. En el centro hay la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno”¹⁴¹.

¹⁴¹ AE, pp. 28-29.

CAPÍTULO II

GIGANTISMO Y ENANISMO DEL DESEO: LA POLITICA DE LA DIFERENCIA

II. 1. Las aventuras políticas de la potencia

Deleuze se muestra profundamente reacio hacia cualquier concepción o visión moral del mundo. La moral es, por oposición a la *ética*, indisociable de la pregunta *¿Qué es?* Cuando el sabio o el sacerdote idealista formulan la pregunta por la esencia de un ente cualquiera, hacen entrar irremisiblemente en liza un orden jerárquico que suele acusar una estrecha e íntima relación con la causalidad emanativa. Plotino y los neoplatónicos plantean, por ejemplo, la superioridad de lo Uno sobre el ser, y así sucesivamente: la del ser sobre el alma, la del alma sobre el cuerpo, etcétera. Así es como se define, y ello desde el punto de vista dominante de la tradición filosófica, una escala jerárquica de valores arriba de la cual encontramos un principio trascendente (el Bien en Platón, lo Uno en Plotino), y respecto del que cada uno de los demás peldaños ocupa el sitio que le corresponde en función de su participación electiva en el principio incondicionado. Preguntar por la esencia de una cosa consiste, pues, en preguntar por lo que una cosa es por derecho. La esencia es lo que la cosa es; pero a tenor de los accidentes existenciales, aquélla tan sólo es en potencia, siendo la actualización completa la meta de la tarea realizativa.

El principal objetivo de la moral reside ni más ni menos que en esto: *realizar la esencia del hombre*. Pero es un hecho empírico que la esencia del hombre no se halla necesariamente realizada, a pesar de que dicha esencia desempeñe el papel de causa final. Pues el “animal racional” de Aristóteles dista mucho de asemejarse a una razón pura; la existencia hace efectivamente irrumpir en esa tarea de realización una serie de contingencias que la obstaculizan, cuando no la extravían. El sabio detiene un poder: le incumbe definir la esencia del hombre, así como las herramientas que mejor se adecuan a su realización –de ahí la indiscutible pretensión política del sabio. Es cosa sabida que, en la Antigüedad y en el cristianismo, el hombre conforme a la esencia es el hombre razonable y social. Aquí se precisa un vínculo muy fuerte con la teoría tradicional del derecho natural: el estado natural no remite a un estado pre-social; se refiere, por el contrario, al estado conforme a la esencia en una buena sociedad. Y en esta sociedad, el “*deber funcional*” (el *oficium* de Cicerón), en tanto que garantiza la conformidad de la vida con la esencia, tiene siempre un carácter de primacía sobre el derecho. Por otra parte, el deber adquiere funcionalidad en base al “principio de competencia” que se arroga el sabio: éste, a la vez que define la esencia humana, determina cuáles son los *valores superiores* a raíz de los que uno puede juzgar la tarea realizativa. Visión moral y

sistema del juicio se presentan aquí como siendo inextricables: los valores superiores se ajustan siempre sobre un principio incondicionado, y por lo tanto trascendente, que propina el punto de anclaje a partir del que puede evaluarse lo debido o indebido de la realización. Si por el contrario, la impronta de Spinoza en Deleuze permanece imborrable, es justamente porque el *“Príncipe de los filósofos”*, como gusta de llamarle el filósofo francés, esboza una ontología pura que, por definición, es profundamente anti-jerárquica: la *Ética* reemplaza aquí a la Moral.

Nada más alejada de la pregunta por la esencia que la ética. Ella no concibe al ente como sustancia, ni como atributo de la cual éste sería predicable; el ente es un modo de ser. Y ya hemos visto que, en la concepción unívoca, el ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice, es decir, de todos los entes o de todos los modos de ser que le son inmanentes. Por consiguiente, ya no hay jerarquía alguna que se establezca inicialmente en base a géneros o a diferencias específicas. La prueba deja de ser extrínseca y se vuelve intrínseca¹⁴²: lo que se formula es la pregunta por la potencia de un ente: por ejemplo ¿de qué grado intensivo de fuerza es capaz el hombre? ¿Cuál es su poder de afectar y de ser afectado? *“Un individuo es, en primer lugar, una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una relación característica, a este grado de potencia corresponde un cierto poder de ser afectado”*¹⁴³. Pues bien, cualquier ente, antes de ser una esencia en la acepción tradicional del término, consiste en un *“paquete de relaciones”* (intensivas). Y esta idea de Spinoza, que Deleuze hace suya, también se halla expresada, aunque de modo distinto, en Nietzsche: una cosa no se define por su esencia, se trata ante todo de *“cantidades de fuerza ‘en relación de tensión’ unas con otras”*¹⁴⁴. Y por mucho que posea una pluralidad de sentidos –pues una cosa tiene tanto más sentidos cuanto que hay fuerzas capaces de apoderarse de ella–, no puede ser neutra: mantiene más o menos afinidad con la fuerza que de ella se adueña actualmente. Por todo ello, subraya Deleuze: *“La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo... Se denominará [...] esencia, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad”*¹⁴⁵.

¹⁴² Véase en especial la página 29 del presente trabajo.

¹⁴³ S, p. 35.

¹⁴⁴ NF, p. 60.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

Hemos visto que, desde el punto de vista moral, el cual es inseparable a su vez del sistema del juicio, se da una tensión inextricable entre la esencia por realizar y la realización de la misma mediante valores. Para Deleuze, se trata de un auténtico *trabajo dialéctico o nihilista*, ya que la tarea realizativa queda supeditada, en última instancia, a una trascendencia (“*cielo o subterráneo, el sentido es presentado como Principio, Reservorio, Reserva, Origen...*”¹⁴⁶), cuyo resultado no es sino la negación y limitación de la vida: ya sea lo Uno o el Bien, se fragua una verticalidad aplastante que, expresada en los valores superiores mediante los que se rige la tarea realizativa, embota la existencia al hacerla depender de algo que ésta no es. Spinoza es, a ojos de Deleuze, quien logra romper, tras Lucrecio y Epicuro, con este esquema de una tensión negativa: rebasa la dualidad aristotélica “potencia-acto” al mostrar que *la potencia está ya siempre en acto*.

En cierta medida, esta idea se encuentra ya esbozada en el renacentista Nicolás de Cusa quien presenta al ser como *possest*, donde *posse* remite al infinitivo de poder y *est*, a la tercera persona del singular del verbo ser. Lo que se afirma aquí no es sino la identidad, en una cosa, de la potencia y del acto: las cosas no poseen tan sólo potencia, sino que son ya potencias. Una vez asentado esto y volviendo a Spinoza, constatamos que potencia deja de significar “potencial”, pues la potencia es efectuada en cada instante. La pregunta que viene a plantearse entonces es: ¿quién o qué efectúa dicha potencia? Si Nietzsche contesta que es la fuerza, Spinoza contesta por su parte que se trata del afecto. Si bien el afecto es quien efectúa en un momento dado mi potencia, la potencia es, correlativamente, lo que no puede existir con independencia de los afectos que la llenan y efectúan. Todo afecto (o toda fuerza en Nietzsche) consta de dos polos que hacen posible una diferenciación. Pues el hecho de que la jerarquía tradicional (géneros, diferencias específicas) adquiera, en este caso, un carácter secundario o derivado, no quiere decir que no haya un modo original de jerarquizar los entes. La ética no define las cosas, y entre ellas al hombre, por su esencia, sino que las diferencia en base a un doble criterio, cuantitativo y cualitativo, que es relativo a la potencia. Hemos dicho que la potencia está ya siempre en acto y que el afecto es quien la efectúa. Preguntar por la potencia viene, por un lado, a preguntar por la diferencia *cuantitativa* de potencia entre los entes. ¿De qué tipo de cantidad de potencia-acto se trata? Pues los entes se definen antes de nada por lo que pueden, pero *no todos pueden lo mismo*. De

¹⁴⁶ LS, p. 98.

ahí que la cuestión atañe por otro lado a la diferencia *cualitativa* de los modos de existencia: ¿en función de qué manera de vivir se es afectado —o se efectúa la potencia-acto— de tal o cual forma? Esta última pregunta es muy significativa en el caso del hombre, ya que la sociedad en la cual vive influye considerablemente en su estilo de vida, es decir, en su disposición a la afección. Y si Deleuze insiste en que los dos afectos de base, a saber, la *alegría* y la *tristeza*, efectúan la potencia humana de manera distinta —el primero incrementa mi grado de potencia intensivo, mientras el segundo lo disminuye—, es precisamente porque el sabio, figura nihilista que pervive todavía, aunque bajo otra forma, en el sacerdote judeo-cristiano y en el representante del Estado, encuentra en los afectos tristes, y especialmente en esas fuerzas reactivas que son la *mala conciencia* y el *resentimiento*, una manera idónea de satisfacer su pretensión política, su voluntad de dominio. Tras Spinoza y Nietzsche, Deleuze vuelve a preguntar: “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”¹⁴⁷. Y la respuesta es “[porque] la tristeza, los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavo. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que la vida es dura y pesada. Los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos, o, como dice Virilio, de administrar y de organizar nuestros pequeños terrores íntimos”¹⁴⁸.

Hemos visto que la ética es profundamente anti-jerárquica. Y una de las consecuencias que derivan de esta concepción es que no puede haber superioridad del alma sobre el cuerpo. Spinoza —y Deleuze con él— arremete especialmente contra el *Tratado de las pasiones* donde Descartes hace particular hincapié en lo que constituye el axioma de toda moral, a saber que el cuerpo ha de obedecer al alma. Mente (más bien que alma) y cuerpo son, para Spinoza, los modos respectivos de los dos únicos atributos que podemos conocer, es decir, el “pensamiento” y la “extensión”. Pero ambos atributos, en tanto que *expresan* distintamente el ser unívoco, en cuanto apuntan a la modificación de una sola y misma substancia, son iguales. Tal es la célebre tesis del paralelismo: “lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo también es necesariamente pasión en el alma”¹⁴⁹ —idea que Deleuze retomará al sostener que no hay concepto que esté despojado de

¹⁴⁷ SPINOZA, B.: *Tratado teológico-político*, prefacio. Salamanca, Sígueme, 1976.

¹⁴⁸ *D*, p. 71.

¹⁴⁹ *S*, p. 24; *AE*, p. 36.

afecto cualquiera. De ahí que la pregunta spinoziana por la potencia atañe tanto al cuerpo como a la mente: ¿qué es lo que puede el cuerpo? Y *paralelamente*, ¿de qué es capaz la mente? Existe en efecto un inconsciente de la mente no menos profundo que lo desconocido del cuerpo, y este último es precisamente quien nos propina un modelo susceptible de reemplazar el paradigma de la conciencia. El modelo del cuerpo, tal como indica Deleuze, no implica una desvalorización del pensamiento con respecto a la extensión, sino más bien una *desvalorización de la conciencia con respecto al cuerpo*. Así queda definida la tarea ética: “*Buscamos adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo para descubrir paralelamente las potencias de la mente que escapan a la conciencia y poder comparar las potencias*”¹⁵⁰.

La teoría tradicional del derecho natural (Cicerón, Santo Tomás) da prelación al deber sobre el derecho, de suerte que el primero limita el segundo. Lo que, en este caso, se entiende por deber (funcional) es, tal y como hemos señalado, la realización mundana de la esencia en base a valores que, por apuntar precisamente a un trasmundo proveedor del sentido originario, son superiores. Históricamente, esa teoría es inseparable de la tradición adámica, la cual nos dice que Adán antes del pecado, es decir, antes de que la existencia le haga perder la razón, es el hombre conforme a la esencia, el hombre razonable y social. Hobbes es quien invierte por vez primera la perspectiva cristiana: el deber cede el primer puesto al derecho y le es, de ahora en adelante, relativo. Hobbes renueva, de hecho, la teoría política al formular el problema del derecho natural de manera distinta: el derecho (natural) es la potencia. La cuestión deja de residir, por consiguiente, en la definición de las cosas por la esencia; pues el hombre, al igual que un animal o cualquier otro ente, se caracteriza antes de nada por todo lo que puede hacer. Y del mismo modo que un depredador puede cazar una presa, el hombre se halla capacitado como para matar a un congénere. *David puede con Goliat*. De todo ello deriva la primariedad del estado de naturaleza sobre el estado social: el hombre no nace social, sino que lo deviene. Por otra parte, es cosa sabida que la inversión del planteamiento tradicional acarrea la destitución del sabio y la destrucción de su autoridad (política), en la medida en que se da un paso irreversible del “principio de competencia” al “principio de consentimiento”. En pocas palabras, el pacto o contrato social sustituye el deber funcional. Si bien es cierto que el deber-ser desaparece en beneficio de un poder-ser, es justamente porque Hobbes identifica la esencia del hombre

¹⁵⁰ *Ibidem*.

con su potencia, y especialmente con su poder de hacer daño al otro. Lector asiduo de Hobbes, Spinoza sitúa el problema en un plano algo distinto¹⁵¹: como hemos visto, distingue a los entes, y entre ellos a los hombres, en función del criterio cuantitativo del modo de ser, del grado intensivo en una escala de potencia. Y de la diferencia cuantitativa del grado de potencia por el que los hombres se distinguen los unos de los otros, deriva a su vez una diferencia cualitativa que Spinoza achaca al estilo o modo de existencia que, actualmente, les es propio¹⁵². Aparece entonces, y de forma correlativa, un juego de polaridades cualitativas al hilo del que se fragua, como dirá Nietzsche en una acepción a-social, una *tipología*: el “fuerte” (o potente) y el “débil” (o impotente). Amo y esclavo no se refieren, en este sentido, a un estatuto o a una condición social dentro de un determinado régimen político, sino que atañen originalmente, es decir, a nivel pre-social, a la capacidad o incapacidad de un hombre para llevar su potencia hasta su punto-límite (Cf. Nietzsche). De igual modo que en Nietzsche, se perfila en Spinoza una trinidad afín con este peculiar tipo de hombre, cuyo rasgo esencial consiste en el ser incapaz de alcanzar el máximo grado de potencia intensiva: se trata de la trinidad tirano-sacerdote-esclavo. Todos tienen en común la necesidad de hacer reinar las pasiones tristes; éstas constituyen efectivamente la piedra de toque de sus poderes respectivos (político, espiritual, etc.). Tal y como recalca Deleuze, es solamente cuando se le inculca la tristeza a la vida que esta última puede ser juzgada, condenada y limitada.

Una vez expuesto esto, es conveniente recordar que Spinoza comparte con Hobbes la tesis política moderna según la cual se sale del estado de naturaleza por medio de un pacto social. Pero a diferencia de éste, no considera que el paso del estado natural al estado social sea sinónimo de renuncia al derecho natural, a la potencia. Hobbes afirmaba en efecto que el advenimiento del estado social, tras un hipotético estado de naturaleza en el que el hombre era un lobo para el hombre, encontraba parte

¹⁵¹ La potencia o fuerza, en tanto que poder de afectar y de ser afectado, es por naturaleza plural. Mas está siempre en relación con otra fuerza sobre la que se ejerce. Pero tal ejercicio de una fuerza sobre otra no apunta tanto a una destrucción como a la inducción de un “*movimiento forzado*” que marca una obediencia o una sumisión: pues contradictoria sería la idea de un afecto voluntario. Y sin embargo, esto no deja de ser un efecto positivo. De ahí la irreductibilidad de la fuerza a la violencia.

¹⁵² Deleuze, en sus reiterados comentarios sobre Spinoza, insiste en la importancia de distinguir entre estos dos puntos de vista que son la cantidad de potencia del hombre y la cualidad de su modo de existencia, es decir, la forma de llenar su potencia mediante afectos. Como gusta de recordar, es imposible distinguir por ejemplo entre el hombre razonable y el demente desde el punto de vista cuantitativo, puesto que cada uno está en el ser efectuando su potencia. Pero desde el punto de vista cualitativo, sí que se da la posibilidad de distinguirlos, en la medida en que el hombre razonable y el hombre demente no son capaces de los mismos afectos.

de su condición de posibilidad en la renuncia a la violencia (consecuencia negativa de la fuerza) por parte de todos y cada uno de los miembros constitutivos de la comunidad, pese a que el Príncipe conservase el monopolio absoluto de la violencia. La relación política que se establecía en este caso, consistía fundamentalmente en un mandar y obedecer. En cambio, Spinoza relega la obediencia a un segundo rango y concibe la relación política como una modalidad de efectuación de la potencia. En otras palabras, la efectuación de la potencia, “aquí y ahora”, es ya una forma de hacer política, una “micro-política” donde lo que primero se intercambia son afectos.

II. 2. Elementos para una crítica de la teoría contractualista: instinto, deseo e institución

La pregunta en clave ética por las potencias del cuerpo, y *paralelamente*, por las de la mente nos retrotrae hacia este mundo inexplorado del *pathos*, de la sensibilidad primaria (cuyo principio plástico, hemos visto, es el deseo). “*Todo el recorrido de la Ética se realiza en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo, y la conquista del inconsciente*”¹⁵³. Pues bien, cuando formulamos con Deleuze esta cuestión, nos adentramos en un inconsciente que no puede tener, tal como hemos mostrado, el carácter de una propiedad privada, el sesgo de algo dado por anticipado a una persona aislada. No se trata de un inconsciente psicológico y personal, sino de un inconsciente colectivo e impersonal cuya *conquista* –“*el inconsciente no lo tenemos, hay que producirlo*”– se lleva a cabo a través de un auténtico proceso de despersonalización que pulveriza al sujeto, ya sea éste individual o grupal, haciéndolo estallar en una multiplicidad de *máquinas deseantes*. Ahora bien, en tanto que constituye el plano de inmanencia en el que se efectúa la potencia por intercambio de partículas (afectos) arrancadas involuntariamente a los sujetos ya constituidos, vislumbramos que el inconsciente colectivo se presenta, por así decirlo, como el subsuelo intensivo y diferencial a raíz del que uno experimenta más allá del yo y del nosotros, de la reflexión y de la comunicación: “*esplendor del ‘SE’*”¹⁵⁴. Existe efectivamente por debajo de la política institucional, es decir, más acá del ámbito en el

¹⁵³ S, p.37.

¹⁵⁴ DR, p. 18.

que intervienen los sujetos, la ley y el Estado, lo que Deleuze llama una “*micro-política del deseo*”. En este plano del “se” impersonal –cuya naturaleza hemos detallado anteriormente–, tan sólo operan máquinas deseantes en cuanto puntos metafísicos respecto de los que el sujeto no desempeña más que el papel delegado de residuo; el sujeto es *lo siempre al lado* de la máquina: “*El deseo no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo; y el sujeto residual está en el otro lado, al lado de la máquina, en todo el contorno, parásito de las máquinas, accesorio del deseo vertebrado*”¹⁵⁵.

Cuando se trata de penetrar en el campo *molecular* de la potencia, del poder de afectar y de ser afectado, Deleuze dispone de su propia trinidad: Spinoza y el afecto, Hume y la pasión, Nietzsche y la fuerza. Sin embargo, es preciso hacer hincapié en que tanto el afecto como la pasión o la fuerza, en la medida en que anteceden al mundo de la representación, se sustraen automáticamente al modelo práctico *molar* “móvil-acción” o “medio-fin”, el cual es propio de un sujeto ya constituido que tiende hacia un objeto completo y que halla en el mero *interés* el motor de su conducta. El interés, tal como realza Deleuze, es inseparable de un proceso de racionalización con respecto al que el *pathos* primario es profundamente ajeno. Y si el filósofo no se cansa de preguntar en clave nietzscheana por *eso* que quiere en la voluntad (o *eso* que produce en el deseo), es precisamente para evitar incurrir en una confusión en lo concerniente a la voluntad de poder (o a su equivalente el deseo): la voluntad nada tiene que ver originalmente con la mera *representación* del poder; en otras palabras, no puede agotarse el deseo en el simple interés. Esta idea de que algo más profundo que el egoísmo inviste inmediatamente el campo social se halla ya tematizada en *Empirismo y subjetividad* (monográfico cuya importancia, especialmente de cara a la filosofía política deleuziana, no suele tenerse en cuenta). La plena formulación de esta tesis nos la proporciona *El Anti Edipo* donde Deleuze (y Guattari) establece una diferencia de naturaleza entre las *catexis de interés* y las *catexis de deseo*, siendo las segundas más profundas y difusas que las primeras. Y así es como se formula parte de lo que habrá de ser un esquizoanálisis: “*No se trata solamente de descubrir las catexis preconscientes del campo social por los intereses, sino más profundamente, sus catexis inconscientes por el deseo...*”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *AE*, p. 295.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 174-175.

Siguiendo a Hume, afirma Deleuze: “*el hombre es mucho menos egoísta que parcial*”¹⁵⁷. Lo cual quiere decir que el egoísmo está lejos de constituir el último resorte de toda actividad; pues muy a menudo se da el caso de que un hombre sacrifique parte de sus intereses, cuando no todos, en nombre de su familia, amigos o prójimos: “*El hombre es siempre hombre de un clan, de una comunidad*”¹⁵⁸. Este más allá del interés es, según la terminología de Hume, la pasión. A raíz de ella, el hombre establece relaciones de simpatía o antipatía con los otros; intercambia, para decirlo con las palabras de Spinoza, afectos que le convienen o que, al revés, descomponen sus relaciones (intensivas). Pero en todo caso, la simpatía es limitada por naturaleza; se trata de una *parcialidad*. Más aún, esta “*desigualdad de afección*”, como Hume gusta de decir, es siempre relativa a las circunstancias; pues en función de éstas, amamos a nuestros prójimos, nuestros semejantes o nuestros parientes. De ahí que no compartamos las mismas simpatías y que la pluralidad de parcialidades desemboque en lo que justamente preocupaba a Hobbes por encima de todo, a saber: la contradicción, la violencia. Sin embargo, es menester subrayar que dicha violencia no constituye el correlato directo de una confrontación entre sujetos aislados. Contrariamente a lo que sostiene la teoría contractualista, la sociedad es en su origen una reunión de familias. Y si es esto cierto, entonces no cabe lugar a dudas de que la violencia inicial no puede brotar de un enfrentamiento entre individuos atomizados; es al revés la resultante de una confrontación entre grupos, entre familias –pues “*una reunión de familias no es una reunión familiar*”¹⁵⁹. De ello deriva que el problema político por antonomasia no radique en la limitación de los egoísmos, sino en la *integración de las parcialidades*.

Estas unidades sociales que son las familias interactúan efectivamente de una peculiar forma: no se adicionan las unas a las otras, se excluyen mutuamente a raíz de las relaciones de simpatía o antipatía que derivan de la pasión. El problema de la sociedad consiste, por lo tanto, en integrar las simpatías de modo tal que la simpatía supere la contradicción natural. Así pues, si bien es cierto que la sociedad halla tanto en la simpatía como en el egoísmo un obstáculo a su estabilidad, vislumbramos que el sentido de ésta cambia según que se la considere a partir del egoísmo (limitación) o de la simpatía (integración). El problema que se plantea no es sino un problema de *invención*: se trata de crear una totalidad positiva que no preexiste naturalmente. El

¹⁵⁷ *ES*, p. 32.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

mundo “moral” o político se presenta, pues, como un auténtico artificio en el que se esboza un sistema de medios que permite la satisfacción oblicua e indirecta de los fines particulares. Tal es la alternativa en la que se encuentran las simpatías: ora extenderse y satisfacerse de forma artificial y oblicua, ora destruirse por la contradicción y negarse por la violencia.

Tras Hume, Bentham mostrará con mayor precisión que si bien la necesidad –y por ende la pasión, de la cual aquélla no es sino el *contraproducto*¹⁶⁰– es natural, su satisfacción duradera y constante ha de ser artificial, industrial y cultural. Por su parte, Deleuze habla, refiriéndose al empirista escosés, de una auténtica *torsión* de la pasión, es decir, de una satisfacción oblicua (o cultural) de la misma. Esta idea vuelve a hallarse en *El Anti Edipo* bajo la siguiente forma: “*Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar*”¹⁶¹. Lo cual quiere decir que el deseo, al igual que la pasión, está ya siempre invistiendo el campo social, de suerte que la tarea primordial de la sociedad, tal como hemos señalado, no consiste en limitar mediante contrato los intereses particulares de sujetos ya constituidos, sino en integrar de modo *codificante y territorializante* los flujos libidinales que se derraman de modo (dis)continuo, y en intensidad, sobre el *socius* –pues “*una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio*”¹⁶². Por todo ello afirma Deleuze (y Guattari): “*El problema del socius siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado*”¹⁶³. Así se esboza una micro-política del deseo –o cambiando lo que hay que cambiar, de la pasión– que es anterior a la macro-política, esto es, a la política institucional donde entran en liza el Estado, el sujeto y la ley que sobre éste recae. Una vez asentado esto, vamos a ver que, en Deleuze, el sentido de la sociedad cambia de rabo a cabo: originalmente no hay dualidad “naturaleza-cultura”, sino *integración de ambas* en grados crecientes de complejidad; no hay contrato, sino *convención*; no hay ley, sino *institución*.

El mundo “moral” o político, en tanto tal, da muestras del carácter inventivo del ser humano. Pero en el sentido en que el hombre es una especie inventiva, el artificio es aún naturaleza (en la medida en que es común a la especie humana). Como dirá Bergson tras Nietzsche, los hábitos no provienen de la naturaleza, pero lo que sí es de la

¹⁶⁰ AE, p. 34: “*No es el deseo el que se apoya en las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce*”.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶² DCE, p. 20.

¹⁶³ AE, p. 39.

naturaleza es el “*hábito de contraer hábitos*”. Por consiguiente, nos percatamos de que naturaleza y cultura no se oponen en Deleuze, sino que se entrelazan o se imbrican para formar un conjunto, un complejo de integración –un “*agenciamiento de deseo*” dirá el co-autor de *Mil mesetas*. De ello se deriva un doble rechazo: rechazo de las tesis que lo asignan todo al instinto y rechazo de las que lo atribuyen todo a la institución. En efecto, el reduccionismo naturalista tiene el inconveniente de olvidarse de la cultura y de entregarnos una imagen falseada de la naturaleza, mientras el reduccionismo idealista tiende a pasar alegremente por alto la naturaleza y nos presenta, a modo de correlato, una imagen deformada de la cultura. Deleuze conceptúa, por el contrario, una *imagen espiralada* de la naturaleza y de la cultura donde ambas se integran en niveles crecientes de complejidad. Pues “*no existe deseo que no haga coexistir varios niveles*”¹⁶⁴. En otras palabras, naturaleza y cultura pueden concebirse como dos series inicialmente heterogéneas e incomunicadas, pero entre las que pasa y resuena la semejanza esencial e irreductible de un devenir intensivo, cuyo principio inmanente no es sino el deseo productivo: existe, pues, aunque sea tan sólo de forma virtual, un devenir-cultura de la naturaleza, de igual modo que hay un devenir-naturaleza de la cultura. Tal es el juego de *desplazamientos* propio de una política del simulacro, de lo Otro, de la diferencia: la naturaleza es una cultura disfrazada de naturaleza, disfrazada de cultura, *ad infinitum*.

Como veremos luego, el deseo deleuziano rebasa la dualidad “organismo-técnica” para apuntar a un “*maquinismo*”, cuya peculiaridad estriba en relacionar piezas o términos últimos originalmente heterogéneos –o como dicen los químicos, en establecer “*conexiones ilocalizables*”. En su devenir productivo, el deseo traza auténticas “*líneas de fuga*” al hilo de las cuales se agencian esas partículas que él ha arrancado a los sujetos y a los objetos, de suerte que surgen al cabo de estas dobles individuaciones ensamblajes sociales inéditos. “*Lo que cuenta en el deseo, dice Deleuze, no es la falsa alternativa ley-espontaneidad, naturaleza-artificio, sino el juego respectivo de territorialidades, re-territorializaciones y movimientos de desterritorialización*”¹⁶⁵. En una palabra, aquello que el deseo agencia es fruto de un devenir azaroso, de un “*lanzamiento de dados*”¹⁶⁶ cuya combinación remite, en un determinado momento de la historia, al ensamblaje de elementos que nada predisponía a hacer funcionar

¹⁶⁴ *D*, p. 110.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 111-112.

¹⁶⁶ Véase *NF*, especialmente pp. 41-42.

conjuntamente. Así es como se produce un verdadero “*encuentro entre dos reinos, un cortocircuito, una captura de código en la que cada uno [de los términos] se desterritorializa*”¹⁶⁷. Fenómeno de plusvalía. Por ejemplo, Deleuze gusta de recordar que se da en la época feudal un peculiar agenciamiento, el agenciamiento “caballo-estribo-lanza”, el cual no preexistía a sus términos. Y a este respecto dice: “*La posición natural del caballero, la manera natural de sostener la lanza, depende de una nueva simbiosis hombre-animal que hace del estribo la cosa más natural del mundo, y del caballo la cosa más artificial*”¹⁶⁸. Pues bien, la máquina deseante, en cuanto precede y orquesta una génesis mutua de la naturaleza (organización biológica) y de la cultura (mecanismos técnicos), se presenta como fundamentalmente social y anterior con relación a las estructuras que atraviesa, a los hombres que distribuye, a las herramientas que selecciona y a las técnicas que promueve.

Pero antes de adentrarnos en este laberinto del deseo “maquínico”, creemos conveniente hacer hincapié de nuevo en que lo importante en la filosofía política deleuziana es la crítica que se les dirige a las teorías del egoísmo, las cuales son particularmente acordes a la tradición contractualista. Estas teorías no tienen en cuenta el fenómeno “natural” de la simpatía y no ven en el hombre más que una tendencia a perseguir la satisfacción de su interés propio. Y de hecho, ello tiene el inconveniente de plantear exclusivamente el principio de identidad ($A=A$), el principio formal y vacío de una lógica del hombre, y además –como subraya Deleuze– de un hombre inculto, abstracto, sin historia ni diferencia. Pues bien, hemos visto que el interés no se da sin más, sino que interviene otra dimensión que es la de la simpatía –o cambiando lo que hay que cambiar, del deseo. Y si esto es cierto, comprenderemos entonces que los conflictos sociales, los problemas relativos a la sumisión a valores y poderes establecidos, no puedan solventarse en clave marxista, es decir, en base a una lógica de contradicción entre clases e intereses correspondientes: “...*sabemos perfectamente quién explota, quién se beneficia, quién gobierna, pero el poder es algo aún más difuso [...]; el marxismo –sobre todo él– ha determinado el problema en términos de interés (el poder lo detenta una clase dominante definida por sus intereses). Al hacer eso, se nos hurta la pregunta acerca de cómo es posible que alguien que no tenga esos intereses persiga el poder [...]; el interés no tiene la última palabra, hay inversiones del deseo que explican por qué a veces se puede, no desear contra el propio interés,*

¹⁶⁷ D, p. 53.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 110.

puesto que el interés sigue siempre al deseo y va a donde el deseo lo lleva, sino tener un deseo más profundo y difuso que el propio interés. No podemos negarnos a escuchar el grito de Reich: ¡No, las masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en algún momento!”¹⁶⁹. De ahí que la naturaleza del problema político cambie radicalmente: la esencia de la sociedad no es la ley, es decir, la limitación de los intereses particulares, ya sean éstos individuales o colectivos –la ley nos enseña más bien, como ha mostrado Foucault, que el orden socio-político no descansa en la reconciliación sancionada por un contrato social, sino que se apoya ya siempre en “luchas de poder” de las que el derecho es la prolongación, y la ley misma, el instrumento de dominio.

La ley consiste, por sí misma, en una limitación de las empresas y acciones humanas, de modo que no retiene de la sociedad más que un aspecto negativo. El error de las teorías del contrato social radica, por consiguiente, en presentarnos la ley como el fundamento último de la sociedad –aquella tendría, pues, por único objeto el garantizar ciertos derechos naturales preexistentes y localizaría su origen en el contrato. Así es como la teoría contractualista expulsa lo positivo fuera de lo social y ubica lo social al otro lado, en lo negativo, en la limitación. Siguiendo a Hume y a Nietzsche, Deleuze invierte el problema y afirma que la ley es siempre advenida con respecto a la institución. En otras palabras, se opera inicialmente una codificación social de los flujos pasionales o libidinales, a la que se añade *a posteriori* una *sobrecodificación* estatal de cuya plasmación la ley es el instrumento. De este modo, constatamos que lo social es, con independencia del Estado y de sus aparatos, profundamente creador y positivo, ya que inventa determinadas instituciones con el fin de canalizar el deseo. Ahora bien, lo que está en la base de la institución no es el contrato, sino la convención; ésta es a la institución lo que éste es a la ley. Pero entre convención y contrato no encontramos, subraya Deleuze, una diferencia de grado. Se trata al contrario de una diferencia de naturaleza, puesto que la convención confiere a la institución un sentido por completo distinto del que puede darle el contrato: la convención presenta la institución como un sistema positivo de medios orientados hacia la “satisfacción” oblicua e indirecta de las tendencias. Por lo tanto, la sociedad ya no se identifica inicialmente con un conjunto de obligaciones basadas en un contrato; remite al conjunto de convenciones instituyentes. Y por otra parte, nos damos cuenta –dice Deleuze– de que la ley tan sólo puede ser

¹⁶⁹ “Los intelectuales y el poder”, en *ID*, p. 274.

secundaria respecto de la institución, en la medida en que la obligación de la ley supone una utilidad institucional previa. Una institución social perdurará, más acá y más allá del Estado, siempre cuando demuestre un cierto grado de utilidad de cara a la satisfacción de las tendencias. Ahora bien, Deleuze insiste en que lo social no es reductible a lo útil, ni la institución a la tendencia o a la necesidad. Es un hecho que una tendencia se satisface en una institución (p.e.: la sexualidad en el matrimonio, la avidez en la propiedad, etc.), pero no se puede explicar la institución por medio de la tendencia. En tanto que sistema posible de medios oblicuos e indirectos, la institución satisface la tendencia pero no sin “reprimirla” o torcerla al mismo tiempo, y puede tener, además, miles de variantes (según los países y las épocas). Dicho de otra manera, lo que se da a primera vista es una dualidad aparente entre la naturaleza y la historia, el instinto y la institución, el ámbito de lo general y el de lo particular, pero esta dualidad se supera en Deleuze hacia una tríada donde el tercer término no es sino el denominador común de orden intensivo: “naturaleza-*devenir*-historia”, “instinto-*deseo*-institución” o “general-*singular*-particular”. Esta idea se halla sintetizada en las líneas que siguen: “*Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro... Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso [...] forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente*”¹⁷⁰.

II. 3. Los n... sexos del inconsciente-fábrica: el proceso deseante y su represión originaria

Deleuze (y Guattari) somete la noción de “esquizofrenia” a una auténtica desterritorialización semántica, de suerte que este concepto adquiere una *literalidad* que rebasa simultáneamente los sentidos propio y figurado de un término que el sentido común suele emplear para referirse, ora a la psicosis, ora a la actitud inapropiada, aunque no patológica, de un individuo en un determinado contexto de vida –a éste se tiene costumbre de llamarle coloquialmente “loco”. Pues bien, la esquizofrenia no remite aquí a la entidad clínica –categoría cuya etiología y cuya sintomatología permanecen aún indeterminadas, vagas y borrosas–, sino que apunta original y

¹⁷⁰ AE, p. 14.

literalmente a un proceso de producción del que el “*andrajo austitizado de hospital*” y el “loco” son las parodias o contraproductos en lo Real fácticamente producido. En *Diferencia y repetición*, Deleuze definía la esquizofrenia como una posibilidad de *penser autrement*, “pensar de otra manera” que él mismo localizaba en la abolición de toda imagen, es decir, fuera del molde del sentido común y del uso acordante de las facultades. Pero el filósofo francés va más lejos en *El Anti Edipo* al afirmar que la esquizofrenia consiste en el “*universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y de la naturaleza’*”¹⁷¹.

Las máquinas deseantes –estos pequeños yoes larvarios que, “*bajo el yo que actúa [...], vuelven posibles la acción y el sujeto activo*”¹⁷²– son, nos dice reiteradamente Deleuze, “*máquinas sin metáfora*”¹⁷³. De igual modo que en el caso del concepto de “esquizofrenia”, las nociones de “máquina” y de “deseo” se ven sometidas a un proceso de desterritorialización semántica. “Máquina” ha de entenderse literalmente, es decir, ni en un sentido propio ni en un sentido figurado. No hay metáfora ni tampoco sentido propio, precisamente porque si fuese el caso, podríamos mostrar estas máquinas, designarlas como objetos, formarse de ellas una representación consciente¹⁷⁴. Sin embargo, todo parece reunido para formarse una metáfora, una representación: el significado de “máquina”, el cual remite aparentemente por derecho al campo de la técnica, y por consiguiente, a una cierta parcela de sentido o de propiedad, viene a ser transferido fuera de su terreno propio, hacia otro espacio semántico gobernado por un significado de “deseo” él mismo desterritorializado. El deseo nada tiene que ver, nos dice Deleuze, con el organismo entendido como organización biológica de los órganos. Es todo lo contrario: el organismo impone a los órganos un régimen represivo de funcionamiento del que el propio deseo huye y al que deshace huyendo. Dicho de otra manera, el deseo constituye, en su devenir o fluir intensivo, un plano de inmanencia –el célebre “*cuerpo-sin-órganos*” (CsO) de Artaud–, sobre cuyo aborrecimiento tan sólo puede levantarse su imagen falseada: el “*cuerpo-con-órganos*”, el cuerpo representado. Por todo ello, dice el filósofo: “*El enemigo es el organismo, es decir, la organización que impone a los órganos un régimen de*

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *DR*, pp. 126-127.

¹⁷³ Véase *AE* y especialmente el capítulo I “Las máquinas deseantes”. La insistencia de Deleuze y Guattari en el carácter no metafórico de las máquinas se transluce hasta en el índice mismo del libro.

¹⁷⁴ En este sentido, *El Anti Edipo* testimonia su fidelidad al programa de *Diferencia y repetición* de no calcar lo trascendental sobre lo empírico o conceptualarlo a su imagen y semejanza.

totalización, de colaboración, de sinergia, de integración, de inhibición y de disyunción. En este sentido, sí que los órganos son efectivamente el enemigo del cuerpo sin órganos, el cual [...] denuncia en ellos aparatos de persecución”¹⁷⁵.

“*Máquina, maquinismo, ‘maquínico’: ni es mecánico ni es orgánico*”¹⁷⁶. El deseo, en la medida en que supera a la dualidad “naturaleza-cultura” o “organismo-mecánica” y preside su génesis mutua, ha de ser situado fuera del ámbito idealista, nihilista o dialéctico de la adquisición. En otras palabras, el deseo cesa de concebirse como puente entre un sujeto escindido y un objeto trascendente; no es sintomático de “*una incurable insuficiencia de ser, una ‘carencia-de-ser que es la vida’*”¹⁷⁷. Pues al igual que la voluntad de poder, el deseo se presenta originalmente como un “*crear y dar*”, no como un “*codiciar y tomar*”¹⁷⁸. *Eso que quiere en la voluntad o eso que produce en el deseo es la vida misma. Pero la vida, como subraya Deleuze, dista mucho de ser algo personal. Al no ser propiedad de nadie, no puede ser atributo de un sujeto; es, por el contrario, profundamente relacional. En este sentido, la vida se expande ya siempre más acá y más allá de la existencia particular, cuya finitud remite ante todo a una positividad de la potencia singular o impersonal –Bergson VS Heidegger. Dicho de otra manera, el deseo no puede aprehenderse en términos de carencia, déficit o falta de objeto (“lógica idealista de la adquisición”), puesto que sería necesario, para que eso fuera posible, que existiese un sujeto de deseo. Ahora bien: “El deseo, no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo...”*¹⁷⁹. Entonces tan sólo puede hablarse de deseo-carencia a nivel molar; tan sólo el deseo se trueca en “*este miedo abyecto a carecer*”¹⁸⁰ cuando se ha llevado a cabo el proceso de subjetivación, cuando el sujeto ha sido socialmente organizado, moldeado por la organización socio-económica de la escasez –en suma, edipizado. Por eso dice Deleuze un poco más adelante: “*no hay más sujeto fijo que por la represión*”¹⁸¹. De ahí que el co-autor de *El Anti Edipo* se proponga devolver el deseo al terreno que es suyo, a saber: el materialismo. Así pues, Deleuze opta, frente a la lógica idealista de la adquisición, por una “*lógica de la producción*”: la esquizofrenia

¹⁷⁵ “Schizophrénie et société”, en *DF*, p. 20.

¹⁷⁶ *D*, p. 117.

¹⁷⁷ *AE*, p. 33.

¹⁷⁸ Véase *N*.

¹⁷⁹ *AE*, pp. 33-34.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁸¹ *Ibidem*.

es, en un sentido a-clínico y a-patológico, casi metafísico, el proceso¹⁸² de producción deseante a raíz del que la única actividad del deseo consiste en producir y reproducirse, y ello fuera de todas las coordenadas objetuales y personológicas. Echando mano de la

¹⁸² Pocas, para no decir casi inexistentes, son las referencias psiquiátricas o psicoanalíticas a la esquizofrenia en términos de “proceso”. Tradicionalmente, se han fraguado dos enfoques dominantes desde los que ha intentado comprenderse la psicosis en general, y la esquizofrenia en particular. Por un lado, el trato de corte personológico, acorde a la psiquiatría, ha propuesto concebir esta enfermedad mental como resultado de una dislocación de la identidad personal. Por el otro, se ha esbozado el intento estructuralista, más afín con la corriente psicoanalítica, por aprehender la psicosis en términos de disfunción o de fallo estructural: en este caso, aparecería una especie de “agujero” en el orden simbólico familiar, “lugar vacío” o “falta” que produciría la patología (Cf. Lacan). Pero sea cual fuere el punto de vista adoptado, nos percatamos –dice Deleuze– de que la explicación o interpretación de la psicosis se lleva siempre a cabo bajo el signo de la negatividad, tal y como lo testimonian aquellos análisis clínicos que se distinguen por el uso recurrente de categorías limitativas como “autismo”, “pérdida de realidad” o “disociación”. Frente a la tradición, ora psiquiátrica, ora psicoanalítica, que plantea el problema de la esquizofrenia en términos negativos y sigue cargándose con arcaísmos idealistas y/o presupuestos familiaristas, Deleuze sugiere aprehenderla desde su positividad propia, poniendo al descubierto su carácter fundamentalmente productivo. Pero esta tarea dista de ser fácil, ya que *“la dificultad estriba en dar cuenta de la esquizofrenia en su positividad misma, y como positividad, sin reducirla a los caracteres de déficit o de destrucción que engendra en la persona, ni a las lagunas y disociaciones que hace aparecer en una estructura supuesta”* (“Schizophrénie et société”, en *DF*, p. 23).

La esquizofrenia, en tanto que patología mental por antonomasia, parece ser la enfermedad psíquica de nuestro siglo. Pero por mucho que los terapeutas –sobre todo los psiquiatras– traten de identificar sus causas (genéticas, familiares, sociales, etc.), o procuren establecer una tabla noológica de los síntomas que la caracterizan, resulta evidente que la esquizofrenia plantea de entrada una doble dificultad: por una parte, resulta extremadamente complicado identificar los límites de esta enfermedad, puesto que ésta tiende a definirse paradójicamente por una extensión indeterminada; por otra, se fragua la dificultad de comprender la naturaleza de los síntomas constitutivos del conjunto clínico y siempre borroso de dicha patología. En otras palabras, tanto la sintomatología de la esquizofrenia como su etiología parecen resistir cualquier totalización posible en una unidad coherente y bien localizable; pues siempre surge un síntoma discordante o una causa inconexa que hace vacilar la taxonomía clínica. Ahora bien, quizá sea –surgiere Deleuze– esa misma concepción negativa y limitativa de la psicosis quien nos cierre el paso a una aprehensión real y efectivamente nueva de la esquizofrenia. De hecho, si prestamos atención a las categorías de las que echan mano los enfoques tradicionales, nos percataremos de que tecnicismos del tipo “autismo”, “pérdida de realidad” o “disociación” constituyen, por así decirlo, el meollo o centro nuclear del aparato conceptual al que se apela para arrojar luz sobre la sintomatología esquizofrénica. Sin embargo, dichas nociones no son –insiste Deleuze– términos idóneos para tornar más inteligible a la “patología” en cuestión. Hablar de “disociación” supone, en efecto, postular la existencia previa de un “yo” sustancial, o atribuir a la conciencia una cierta prevalencia respecto de los demás fenómenos psíquicos. “Pérdida de realidad” es una muy mala expresión para designar la esquizofrenia, y a mayor abundamiento, cuando el enfermo parece experimentar una relación de cercanía extrema con lo real, de suerte que este último se le hace insoportable. Por último, “autismo” asigna una preeminencia desmesurada a la vida interior, y ello tiene el doble inconveniente de presentar la imagen distorsionada de una interioridad hermética y estanca, así como de impedir una buena comprensión del CsO y de aquello que sobre él se derrama. Como dice Deleuze: *“Disociación, autismo, pérdida de realidad son términos cómodos ante todo para no escuchar a los esquizofrénicos”* (*Ibíd.*, p. 26).

Pese a todo esto, sería injusto reducir las aportaciones de la psiquiatría a las influencias que sobre ella ejercieron la personología y el familiarismo. Aunque las nociones de “persona” y de “familia” sean temas recurrentes en el ámbito psiquiátrico, no puede pasarse por alto el que sea la psiquiatría alemana quien haya ideado por vez primera la categoría de “proceso” –concepto que el propio Karl Jaspers ahondará posteriormente y del que también la antipsiquiatría (Cf. Laing y Cooper) hará uso con el fin de abordar de una manera nueva la psicosis en general, y la esquizofrenia en particular. Si Deleuze considera que la psiquiatría tradicional y el psicoanálisis no entienden nada del delirio, es precisamente porque no han sabido enfocar los fenómenos psicóticos desde esta noción misma de “proceso”, auténtico viaje en intensidad al que el trayecto no preexiste. Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, nos permitimos remitirles a nuestro artículo: Canavera, J.: *El cuerpo esquizofrénico: un proceso abierto*. Valencia, Dilema. Revista de Filosofía, 2008, XII/1, pp. 81-102.

tesis original de Freud en lo referente al *proceso primario*, Deleuze considera que el deseo se asemeja originalmente a una “energía [del Ello] libre y no ligada”. Pero no tanto en el sentido de que se definiría por una especie de “energetismo” o “espontaneísmo” (por ejemplo: el *orgón* de Reich en cuanto vaga y abstracta energía cósmica intra-atómica), como en el sentido de que no se halla aún vinculado a una persona definida y con función asignable (padre, madre, etc.), ni tampoco referido a un objeto completo y determinado. Por todo ello, Deleuze insiste en que la única objetividad del deseo es el fluir. Ni personas ni objetos: sólo conjugaciones de flujos y emisiones de partículas que se derraman sobre la superficie de un inconsciente colectivo deseante (CsO).

El deseo, dice Deleuze, está en la máquina. Pero la máquina rebasa, como ya hemos visto, el dualismo “organismo-mecánica”; pues ella ha de ser definida como sigue: “conjunto de ‘vecindad’ entre términos heterogéneos independientes”¹⁸³. Nada predestina *a priori* elementos dispares a funcionar juntos, y sin embargo, terminan ensamblándose para dar luz a un conjunto maquinico inaudito: el Presidente Schreber tiene *literalmente* los rayos del cielo en el culo¹⁸⁴. Y contrariamente a lo que podríamos pensar a primera vista, existe una razón suficiente por la cual el trasero del Presidente Schreber y los rayos del cielo forman una máquina funcional, y *no metafóricamente*: la heterogeneidad de los términos como razón misma de su agenciamiento. Al respecto dice Deleuze: “el esquizofrénico fabrica una máquina funcional con elementos últimos que no tienen nada que ver con su contexto, y que van a entrar en relación a fuerza de no tener relación: como si la distinción real, la disparidad de las diferentes piezas deviniere una razón para juntarlas, para hacerlas funcionar conjuntamente, conforme a lo que los químicos llaman conexiones no localizables”¹⁸⁵. Una vez asentado esto, comprenderemos por qué la esquizofrenia, en tanto que proceso de producción, no pueda tener lugar en un “teatro” (inconsciente de corte psicoanalítico). Es todo lo contrario: tiene lugar en una “fábrica”, cuyas “unidades de producción” no son sino las máquinas deseantes. Ahora bien, hemos visto que el deseo, en la medida en que está ya siempre en la máquina, no es *representable*. La representación, como sabemos, está regida por el principio de identidad, y, en cuanto tal, responde de una ley que es la de la exclusión recíproca de las formas diferentes: la disyunción exclusiva, el “o bien... o

¹⁸³ *D*, p. 117.

¹⁸⁴ *AE*, p. 11.

¹⁸⁵ “Schizophrénie et société”, en *DF*, p. 18.

bien”. El pensar lo es, en cambio, de la diferencia, del “y” y del “entre”, de lo acontecimental; supera a la representación para hallar en la “*disyunción inclusiva*” su término propio. Hablar, por ejemplo, de UN-HANS-DEVENIR-CABALLO¹⁸⁶ da lo mismo que referirse, desde el enfoque representativo, a un auténtico monstruo. Pero si bien es cierto que el devenir intensivo producido por la máquina deseante se presenta aquí como en un *no-representable*, no quita que el acontecimiento en cuestión (o la efectuación de la potencia) sea *pensable* desde otro punto de vista. Antes decíamos que “máquina deseante” ha de entenderse en un sentido literal. Pero tampoco podemos eludir el concepto, aunque derivado, de “metáfora”: cuando queremos formarnos una imagen de las máquinas deseantes, es obvio que nos figuramos el deseo *como* una máquina técnica —el deseo es una máquina técnica en el sentido figurado. Las máquinas técnicas son reales, pero cuando el deseo *se representa* como máquina, no cabe la menor duda de que la máquina técnica vale entonces como su metáfora. Sin embargo, Deleuze insiste sobremanera en que *pensar no es representar* —no se trata de representar el deseo sino de pensarlo. De ahí que se produzca, a su vez, un deslizamiento significativo en lo que respecta a la ideación del inconsciente: del “teatro” psicológico, como lugar de la escenografía familiar donde se repite indefinidamente el drama edípico, pasamos a una “fábrica” impersonal en la que tan sólo se maquinan flujos y objetos parciales. Es preciso recordar al respecto que Deleuze (y Guattari) reprocha al psicoanálisis haber simplemente transportado las representaciones en el inconsciente, mientras la representación es la forma misma del pensamiento consciente.

Pues bien, en el inconsciente-fábrica (CsO) “*nada es representativo. Todo es vida y vivido...*”¹⁸⁷. Aquí no hay, como decíamos antes, imágenes referidas a personas definidas y/o a objetos completos, sino tan sólo flujos continuos y objetos fragmentados¹⁸⁸ cuya naturaleza consiste precisamente en faltar a su propia identidad¹⁸⁹. El inconsciente deleuziano cobra, en este sentido, el carácter del “*puro implexo*” tematizado en *Diferencia y repetición*. Y *El Anti Edipo* testimonia su fidelidad a este respecto: “*Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes*”¹⁹⁰. El cuerpo-sin-órganos apunta, pues, a este mundo del *pathos* a raíz del que se produce la *Stimmung*, en tanto emoción material constitutiva del pensamiento más alto y de la

¹⁸⁶ En referencia al psicoanálisis del pequeño Hans por S. Freud.

¹⁸⁷ *AE*, p. 27.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 15: “*Todo ‘objeto’ supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto*”.

¹⁸⁹ *DR*, p. 160.

¹⁹⁰ *AE*, p. 27.

percepción más aguda. De hecho, Deleuze hace hincapié en que hay siempre una diferencia de intensidad desgarradora que antecede y dota de contenido tanto al delirio como a la alucinación: “...el dato alucinatorio (veo, oigo) y el dato delirante (pienso...) presuponen un Yo siento más profundo... Delirio y alucinación son secundarios con respecto a la emoción verdaderamente primaria que en un principio no siente nada más que intensidades, devenires, pasos”¹⁹¹. Éste es el motivo por el cual los senos que brotan del torso nudo del Presidente Schreber no parecen senos. La emoción vivida no los representa –pues el inconsciente-fábrica es, por naturaleza, profundamente iconoclasta. Los senos designan, por el contrario, y ante todo, a una zona de intensidad sobre el cuerpo-sin-órganos: se trata del “siento que devengo mujer” del Presidente.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze tachaba el inconsciente freudiano de tener un regusto hegeliano y lo caracterizaba como un inconsciente de oposición. La segunda tópica se presta, de hecho, a tal interpretación, ya que el inconsciente, al mismo tiempo que adquiere un valor representativo, se presenta como una especie de campo de batalla en el que se enfrentan continuamente instancias psíquicas personificadas. El “Yo” aparece entonces como el producto subsidiario, el residuo de una radical contradicción primaria entre el “Super-Yo” y el “Ello”, el principio de realidad (Cultura) y el de placer (Naturaleza). El Super-Yo desempeña efectivamente en Freud el papel de instancia moral, tesis que resulta tanto más extraña cuanto que el inconsciente, por ser subrepresentativo, ha de estar forzosamente allende el Bien y el Mal. Y de hecho, ambos son valores que tan sólo pueden tener cabida dentro de una subjetividad (yo) e intersubjetividad (nosotros) ya constituidas: el sujeto, impulsado por el deseo-carencia, tiende hacia el objeto faltante a raíz del cual se prejuzga lo socialmente reprochable o aceptable de la empresa. Ahora bien, hemos visto que el sujeto es precisamente quien carece de deseo, y el deseo quien es ajeno a la trascendencia (objetual). “*El deseo y su objeto, subraya Deleuze, forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina*”¹⁹². Pero la máquina es fundamentalmente a-representativa, lo cual tiene por consecuencia la imposibilidad de todo juicio moral. Spinoza VS Aristóteles: un objeto no es deseable porque es bueno, sino que, a la inversa, es bueno porque es deseable. La unidad “deseo-objeto” es, pues, inseparable de una inmanencia a la que tan sólo puede corresponder una ética: será “bueno” para la máquina deseante lo que acrecienta su número de conexiones no localizables, y “malo” aquello que restringe, cuando no

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 34.

anula, los posibles pasos, devenires e intensidades. En el proceso primario, el inconsciente no es más que el Ello, es decir, conforme a la interpretación que Deleuze da de él en *Diferencia y repetición*, un campo intensivo de individuación, un campo diferencial que precede y preside la génesis mutua del sujeto y del objeto. Así pues, el deseo, en tanto que proceso o inmanencia, es profundamente ajeno a toda dualidad, y por ende, a toda contradicción. Es todo lo contrario: el deseo, en su positividad misma, “vice-dice” las diferencias de intensidad, traza devenires al hilo de los cuales éstas no se niegan, sino que se afirman mutuamente. Tan sólo se manifiestan dualidades y contradicciones toscas cuando el deseo, vuelto carencia a raíz de la organización social o molar, se halla interiorizado en el sujeto escindido y ajustado sobre la trascendencia del objeto codiciado. Entonces sí podemos hablar con Freud del deseo en términos de “*tensión desagradable*”, del placer como “*alivio*” y del goce como sueño imposible. El círculo piadoso “deseo-placer-goce” nos condena a la neurosis...

Una vez asentada la positividad del deseo como proceso o flujo esquizofrénico, el problema de la “represión”¹⁹³ [*refoulement*] cambia radicalmente de sentido. En efecto, cuando Deleuze arremete contra la lógica idealista de la adquisición (a la que está estrechamente vinculado el psicoanálisis), lo hace situando el deseo fuera de las coordenadas personológicas y objetuales –“*El deseo no es, pues, interior a un sujeto, ni tampoco tiende hacia un objeto*”¹⁹⁴. Y justamente hemos constatado al respecto que si el deseo forma una unidad con su “objeto” –la “*máquina, en tanto que máquina de máquina*”–, resulta entonces absurdo considerar que el Ello, en cuanto “*adverbio de lugar móvil*”¹⁹⁵ más bien que instancia psíquica, haya de rendir cuentas ante una instancia moral superior. Lo que Deleuze llama la “*super-yoización*” es, pues, sintomática de la deriva psicoanalítica que consiste en transportar las representaciones de la conciencia (moral) en el inconsciente. Y si bien es cierto que Freud fue el primero en identificar el imperativo categórico kantiano con la fuente de la neurosis, no quita que el Super-Yo parezca un sucedáneo suyo. Edipo o la *mala conciencia*... La pregunta que viene entonces a plantearse es: ¿cómo dar cuenta de la represión primaria [*refoulement*] que se ejerce sobre el deseo sin salir del proceso, es decir, sin apelar a un *ersatz* de conciencia moral? Antes de responder a esta cuestión, conviene hacer unas cuantas aclaraciones previas. En primer lugar, el inconsciente no tiene la forma de una

¹⁹³ De aquí en adelante respetaremos las notas de traducción de la edición del AE que manejamos: “represión” = *refoulement* y “represión general” = *répression*.

¹⁹⁴ D, p. 101.

¹⁹⁵ DR, p. 154.

conciencia psicológica, ya que es profundamente ajeno al mundo de la representación – de ahí la inanidad de instancias psíquicas personificadas. Al ser impersonal, el inconsciente en absoluto es achacable a un sujeto a modo de propiedad privada, y esto se deriva de que el inconsciente es “*inmediatamente huérfano*”¹⁹⁶; no es algo dado de antemano¹⁹⁷, sino una sustancia –dice Deleuze– que “hay” que fabricar. Por otra parte, si bien la única actividad del inconsciente es desear (y no representar), la producción ha de expresarse en términos de síntesis pasivas, y no obstante constituyentes, del deseo. Pues ya hemos visto que la sensibilidad primaria que se esbozaba en *Diferencia y repetición* tenía un poder sintético y se presentaba como un almacén de síntesis temporales que activaba el proceso de subjetivación. En *El Anti Edipo*, Deleuze convierte explícitamente el deseo en el principio plástico o inmanente que rige este mundo del *pathos* primario. Por naturaleza *constructivista*, el deseo produce *al y en* el inconsciente; produce síntesis sobre esta superficie intensiva que es el cuerpo-sin-órganos. Pero Edipo, en tanto que valor representativo añadido, es precisamente la metafísica del inconsciente, aquello que conduce el psicoanálisis a hacer un uso ilegítimo de las síntesis pasivas. Por todo ello, *El Anti Edipo* pretende ser, antes de nada y por oposición al psicoanálisis, una *crítica del inconsciente puro*: “*Si utilizamos una vez más términos kantianos es por una simple razón. Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la conciencia. En nombre de una filosofía trascendental (inmanencia de los criterios) denunciaba el uso trascendente de las síntesis tal como aparecía en la metafísica. Del mismo modo, debemos decir que el psicoanálisis tiene su metafísica, a saber, Edipo. Y que una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edipiano, de modo que recobre un inconsciente trascendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizoanálisis*”¹⁹⁸.

De igual modo que en *Diferencia y repetición*, Deleuze distingue con Guattari tres tipos de síntesis inconscientes. La primera es la “*síntesis conectiva o producción de*

¹⁹⁶ AE, p.64.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 39: “...el cuerpo sin órganos no está dado por sí mismo en un origen”.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 81.

producción”: el deseo halla en la *libido*, con la cual se confunde inicialmente¹⁹⁹, la energía necesaria como para conectar un objeto parcial con un flujo amorfo e indiferenciado de materia viva. Al mismo tiempo, esta *conexión* da luz al cuerpo-sin-órganos en cuanto antiproducción –el inconsciente se presenta, pues, como la forma pura y vacía del tiempo, el tiempo descargado de todo contenido empírico, es decir, el grado de intensidad = \emptyset a partir del que tan sólo van a producirse magnitudes positivas, a saber, intensidades²⁰⁰. Pero el CsO, en tanto que improductivo, desempeña a su vez el papel de superficie de registro de la producción. Se trata de la “*síntesis disyuntiva o producción de registro*”, animada por una transformación energética de la *libido* en *Numen*, y a raíz de la cual las máquinas deseantes se enganchan al CsO para formar puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. Ahora bien, éste es precisamente el momento en que se produce la represión originaria [*refoulement*] de la que hablábamos antes. Las máquinas deseantes²⁰¹, al engancharse al CsO, son vividas inicialmente por este último como una auténtica amenaza, aparente peligro al que el CsO responde recurriendo a la *repulsión*. Así es como se produce –subraya Deleuze– el “*polo paranoico*” del proceso deseante, o, más concretamente, lo que observamos en el esquizo catatónico, a saber: el paradón brutal de las máquinas. Pero la catatonía no es lo único que podemos observar en el esquizo. Se da también a nivel empírico el acceso delirante, el más alto delirio del pensamiento y la más aguda alucinación de la percepción. Y a este brote le corresponde lo que Deleuze denomina el “*polo milagroso*”: el CsO *atrae* las máquinas deseantes hacia él y da lugar a lo que, sin duda alguna, parece ser un arrebató repentino de la maquinaria. Ahora bien, la oposición que surge entre ambos polos es tan sólo aparente, ya que ellos nada tienen que ver con un par cerrado; se trata al contrario de una pareja abierta, pareja que no tanto se resuelve como se “vice-dice” en la producción de cantidades intensivas, de intensidades puras. Más allá de los polos paranoico y

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 149: “*La esencia del deseo es la libido*”.

²⁰⁰ Las intensidades, al igual que la velocidad, el calor o la presión, no se adicionan ni se sustraen. Es todo lo contrario: se integran diferencialmente, de suerte que cambian de naturaleza cada vez que se supera un umbral intensivo.

²⁰¹ Es conveniente subrayar que el esquizo no vive exactamente su cuerpo como un todo maquínico, ni tampoco como una máquina global, sino que lo vive como atravesado por máquinas: está insertado en ellas, conectado con ellas. Los órganos, por su parte, no se identifican propiamente hablando con dichas máquinas; constituyen, al contrario, las piezas que entran en conexión con ellas y que se unen a otros elementos, elementos por naturaleza heterogéneos (un motor, un enchufe, una bombilla, un árbol, etc.). De este modo, los órganos adquieren, bajo el impulso de las máquinas deseantes, una función intensiva que nada tiene que ver con su uso extensivo: son los vectores que tensan estos flujos que atraviesan el cuerpo-sin-órganos y los conectan con el mundo exterior.

milagroso, se fragua, pues, la “*máquina célibe*”, es decir, el momento de la tercera síntesis, “*síntesis conjuntiva o producción de consumo*” en base a la cual se genera una serie abierta de intensidades positivas, número ilimitado de estados estacionarios y metastáticos por los que pasa el sujeto-esquizo. Y por si no fuese claro, constatamos que el consumo de intensidades puras, animado a su vez por la transformación del *Numen en Voluptas*, es ajeno a las figuras familiares –en suma, a Edipo: “*Las personas a las que se dedican nuestros amores, comprendidas las personas parentales, no intervienen más que como puntos de conexión, de disyunción, de conjunción de flujos cuyo tenor libidinal de catexis propiamente inconsciente traducen*”²⁰². Pues recordemos que aquí nada es representativo, todo es vida y vivido...

Desear es, en cierto modo, delirar. Y el delirio, en tanto que envuelve o implica mundos, no es solamente achacable a los componentes de la célula familiar (padre, madre, etc.). Un individuo, incluso niño, delira todo el “*campo socio-histórico mundial*”; maquina razas, pueblos, religiones y geografías –y esto es precisamente lo que el psicoanálisis no quiere escuchar²⁰³. De lo cual se deriva la ilegitimidad de su intento por reducir y encerrar la producción deseante en el triángulo edípico “papá-mamá-yo”. Pues en lo que respecta al niño, los padres no son más –dice Deleuze– que los receptores y vectores de lo que acaece en el campo social. Y sin pormenorizar mucho, podemos afirmar que el uso trascendente de las síntesis del inconsciente es, sin lugar a dudas, la resultante de una edipización forzada. Edipo se presenta, en efecto, como la matriz interpretativa de la que se echa mano para aplastar el proceso de producción y doblarlo sobre la esfera familiar. De ahí que la pregunta por el sentido – “*¿qué es lo que ello quiere decir?*”²⁰⁴– no pueda encontrar respuestas más que monótonas: ante un delirio cualquiera, ya sabemos por anticipado que el “verdadero deseo” acusa irremisiblemente cortes familiares. Para el psicoanálisis, la expresión “deseo inconsciente” mienta “lo que Yo quiero hacer sin saberlo”, y lo que quiero hacer (sin quererlo) es un eterno retorno a lo mismo, a saber: ocupar el lugar de papá al lado

²⁰² AE, p. 303.

²⁰³ D, p. 93: “*Un paciente no puede murmurar ‘Bocas del Ródano’ sin que [los psicoanalistas] le corrijan ‘boca de la madre’; otro no puede decir ‘quisiera unirme a un grupo hippy’ sin que le intimiden con ‘¿por qué lo pronuncia usted como pipi?’*”.

²⁰⁴ Para Deleuze (y Guattari), la única pregunta válida no es hermenéutica, sino funcionalista: “¿Para qué sirve esto?”. Al respecto dice: “*Todo este sistema del inconsciente o del deseo que circula, que se interrumpe, que deja manar, este sistema estrictamente literal del inconsciente, contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis tradicional, no significa nada. No tiene sentido, no hay que darle interpretación alguna, no quiere decir nada. El problema es saber cómo funciona el inconsciente. Es un problema de uso de las máquinas, de funcionamiento de las ‘máquinas deseantes’*” (Véase “Capitalismo y esquizofrenia”, en ID, pp. 297-298).

de mamá. En este sentido, Edipo es la metafísica del psicoanálisis, su “*viraje idealista*”²⁰⁵, en la medida en que su valor representativo precipita un “*uso global y específico*”²⁰⁶ de las síntesis inconscientes (hombre/mujer, padre/hijo, muerto/vivo), uso exclusivo del “o bien... o bien” que obstaculiza, cuando no suprime, la producción ilimitada de disyunciones inclusivas, la génesis de cortes extra- y sub-familiares. Sin embargo, “*un niño, recalca Deleuze, no juega sólo a papá-mamá. También juega al brujo, al cow-boy, al policía y al ladrón, al tren y a los coches. El tren no es forzosamente papá, ni la estación mamá*”²⁰⁷.

El psicoanálisis odia la política porque odia el deseo. Y este desprecio, este desdén se transluce, tal como acabamos de ver, en la edipización (o privatización) a la que aquél somete el inconsciente. No obstante, el inconsciente deseante es, por naturaleza, *anedípico*. En otras palabras, el deseo, en la medida en que no está regido por la Ley de la carencia e ignora la castración, no precisa de la célebre “resolución del Edipo” para tener derecho de cuidado; él está ya siempre cargando el campo social, ya siempre efectuando la potencia de un sujeto pasivo y en perpetua mutación (el “*Yo siento*”), ya siempre haciendo micro-política, ya siempre haciendo el amor con mundos: “*El enanismo del deseo como correlato de su gigantismo*”²⁰⁸. Ahora bien, es cosa sabida que aquello que los psicoanalistas entienden por “resolución” no es sino la sublimación, cuando no la desexualización, de la libido. Así es como el deseo, injustamente posicionado en la lógica idealista de la adquisición, se ve reducido a una peculiar forma de existencia aislada, a saber, la “realidad psíquica”. Pero tan sólo se agota el deseo en la “*representación fantasmática*” (Cf. Kant) u “*onírica*” (Cf. Freud) cuando Edipo ha aplastado previamente los cortes extra- y sub-familiares producidos por las máquinas, es decir, cuando la libido (la “*esencia del deseo*”) ha sido doblada sobre esa instancia estadística que es el sexo, auténtica “*representación antropomórfica y molar de la sexualidad*”²⁰⁹ cuyo fundamento reside en la castración –el correlato directo de Edipo. Sin embargo, hemos visto, aunque de forma algo implícita, que la libido, según la tesis original de Freud, no recae inicial y exclusivamente sobre las zonas genitales. En la fase pre-edípica, es decir, antes de que dichas zonas adquieran, bajo el yugo de Edipo, una primacía centralizadora para la energía deseante, la libido

²⁰⁵ *AE*, p. 61.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 304.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 305.

hace de todo el cuerpo una zona erógena: se trata, pues, de la célebre fase “perverso-polimorfa”. De ahí que Freud apunte ya, pese a todo lo dicho sobre el psicoanálisis²¹⁰, a una posible “deconstrucción” de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad. Pues si bien es cierto que el inconsciente, cuyos agentes de producción no conocen más que flujos y partículas, ignora a las personas, entonces hemos de admitir que la sexualidad rebasa a nivel molecular la dualidad de los géneros. En palabras de Deleuze, la sexualidad no es reducible a los dos sexos ni tampoco a uno –“*el gran Falo cortado sobrevolando*”²¹¹. Mas siguiendo a Marx, Deleuze profundiza la intuición freudiana y sostiene la idea de que la auténtica diferencia no estriba entre los dos sexos en el hombre, sino entre “*el sexo humano y el ‘sexo no humano’*”²¹². Y apela a otra fórmula marxiana según la cual la relación del hombre con la mujer es “*la relación inmediata, natural, necesaria del hombre con el hombre*”, y ello para poner de manifiesto las catexis inconscientes del campo social por el deseo. Especificando un poco más lo dicho, podemos afirmar que Deleuze interpreta la fórmula marxiana en el sentido en que la relación *molar* entre los sexos (el hombre con la mujer) no es nada más y nada menos que la medida estadística de la relación primaria de la sexualidad *molecular* del hombre con el hombre, en tanto que la energía deseante inviste y carga grandes conjuntos. En resumidas cuentas, el sexo no humano, que nada tiene que ver aquí con la sexualidad animal, se confunde con una “*transexualidad*” original en la que sexualidad y máquinas deseantes forman una unidad, sin la cual no habría ni sexo humano especificado en los grandes conjuntos, ni sexualidad humana apta para catequizarlos. “*Mas siempre hacemos el amor con mundos... Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil. Eso es, las máquinas deseantes o el sexo no humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino n... sexos*”²¹³.

El deseo produce lo real. Y parafraseando a Deleuze, podemos sostener la tesis de que si el deseo es productor, tan sólo puede serlo en realidad, y de realidad. Así pues, lo Real en sí mismo se desprende del trabajo productivo de las máquinas deseantes, las cuales no se confunden en absoluto con máquinas fantasmáticas u oníricas. El deseo se

²¹⁰ Deleuze y Guattari no cesan de recalcar la ambigüedad de la postura psicoanalítica, especialmente en sus inicios, en lo que respecta al carácter productivo del inconsciente deseante: “...*Freud descubre el deseo como libido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo). Sucede con el psicoanálisis igual que con la economía política tal y como lo veía Marx: Adam Smith y Ricardo descubren la esencia de la riqueza en el trabajo que produce, pero no cesan de enajenarla en la representación de la propiedad*” (C, p. 30).

²¹¹ AE, p. 305.

²¹² *Ibíd.*, p. 304.

²¹³ *Ibíd.*, p. 305.

presenta, en este sentido, como siendo inmediatamente *coextensivo* al campo social. Y es precisamente el hallazgo de esta “*común medida*” el que lleva a Deleuze (y a Guattari) a no conformarse con el llamado freudo-marxismo. Pensadores como Reich y Marcuse tienen por una parte el mérito de haber puesto el acento sobre el carácter represivo de la organización socio-económica, sobre un determinado tipo de racionalidad que tiende a fomentar el malestar en la civilización. Nos dicen que no es la sociedad *sin más* quien reprime la energía deseante, sino una cierta organización de las relaciones y fuerzas productivas, a saber, la capitalista. Marcuse, en *Eros y civilización*, muestra por ejemplo en qué medida la racionalización progresiva del tiempo de trabajo va parejo de un embotamiento creciente de la sexualidad “perverso-poliforma”; hace hincapié en la proliferación alarmante de controles adicionales que dicha organización supone, y ello de cara al sojuzgamiento de los instintos²¹⁴. Sin embargo, tanto Marcuse como Reich fallan el tiro, ya que continúan moviéndose en el esquema dualista y tosco que identifica lo social con la racionalidad, y el deseo con lo irracional. Tal partición repite una vez más el viejo gesto idealista que consiste en extirpar el deseo fuera de lo social y en diferenciar dos tipos de producción, cuando lo que hay no es sino una sola y misma economía: la *libidinal*. En efecto, si Deleuze (y Guattari) hace hincapié en que lo que ha de descubrirse es “*la común medida o la coextensión del campo social y del deseo*”²¹⁵, es justamente porque se niega a separar la producción deseante de la “infraestructura” y a explicar la represión en términos de “ideología”. No hay, pues, una producción social de realidad por un lado y una producción deseante de fantasma por otro. “*El ser objetivo del deseo, insiste Deleuze, es lo Real en sí mismo*”²¹⁶. Y de ello deriva a su vez el que las máquinas sociales y técnicas no sean más que la producción deseante en ciertas condiciones (factores económicos, culturales, históricos, etc.): “...el

²¹⁴ MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1968. Marcuse insiste en la necesidad de diferenciar dos tipos de constricciones que recaen sobre los instintos. Ahora bien, dado que la terminología freudiana no permite establecer una distinción adecuada entre las vicisitudes biológicas y las vicisitudes socio-históricas que padecen las tendencias, Marcuse avanza dos nociones que hacen posible denotar el componente socio-histórico específico de los constreñimientos: alude, por una parte, a la “represión sobrante”, es decir, a un tipo de represión específico que remite a las restricciones provocadas por la dominación social y que no se confunde en absoluto con la “represión básica” (esta última se refiere, por el contrario, a las necesarias “modificaciones” que los instintos han de sufrir en aras a perpetuar la raza humana en la civilización); por la otra, esboza el concepto de “principio de actuación” con miras a realzar la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad. De este modo, Marcuse se halla en condiciones de explicar cómo históricamente la represión sobrante se acopla a –y se entrelaza con– una necesaria represión básica, y ello más allá del considerable grado de control represivo que presupone el principio de la realidad respecto de las tendencias. Pero si bien dicha puntualización freudo-marxista es necesaria, no quepa duda de que sigue siendo insuficiente.

²¹⁵ *AE*, p. 37.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

*campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y [...] la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más*²¹⁷. Ahora bien, esta coextensión del deseo y del mundo institucional ha de destituir forzosamente el carácter prevaleciente que el marxismo atribuye a los conflictos de intereses y a su regulación ideológica por medio de los aparatos estatales. La visión marxista promueve, de hecho, una cierta concepción del poder represivo que lo define como propiedad exclusiva de un agente: se trata del Estado en tanto reflejo de los intereses dominantes. Sin embargo, hemos insistido sobremanera en que el deseo (lo irracional) es siempre más profundo y difuso que el interés (lo irracional racionalizado). En otras palabras, si bien podemos hablar de una represión de la energía deseante, nos es prohibido localizar, por lo menos inicialmente, la fuente de este poder en una instancia racional (Estado). Recuperando la terminología de *El Anti Edipo*, vislumbramos que el deseo es quien ejerce sobre sí mismo una “*represión*” originaria, a la que se añade –y tan sólo posteriormente– la “*represión general*” de la organización socio-económica. “*Así que, contra la ingenua esperanza de encontrar un responsable último de la represión social del deseo, se levantan las objeciones preñadas de sensatez de Spinoza o Hume: sólo un afecto puede reprimir otro afecto, sólo una fuerza se opone a otra fuerza (Nietzsche), sólo una pasión incide sobre otra*”²¹⁸.

II. 4. El signo devenido letra: degeneración de la cultura y auge del Estado despótico

La idea de una radical coextensividad entre lo social y el deseo se bosqueja ya de alguna manera en Hume: el hombre se presenta originalmente como un manojito de pasiones a raíz de las que establece relaciones de simpatía o antipatía con los otros. Mas las pasiones solamente se satisfacen de forma oblicua e indirecta, pues ellas no existen más que “*torcidas*”. Sin embargo, hemos visto que esta torsión dista mucho de poseer el carácter de una mediación teórica o racional: se trata de un *constructivismo* ante todo

²¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

²¹⁸ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 123.

práctico –de ahí la primacía de la institución sobre esa forma abstracta, vacía y siempre advenida que es la ley. Pues bien, el deseo carga inmediatamente lo social y lo social inventa los canales por los que el deseo ha de fluir –el diluvio es, como ya sabemos, aquello que la sociedad teme por encima de todo. La necesidad socio-cultural de *marcar* los flujos, así como la *perversión histórica* de este proceso de marcaje, son elementos de reflexión que se hallan tematizados en cierta medida por el propio Nietzsche. Y a este respecto afirma Deleuze: “*El gran libro de la etnología moderna es menos el Essai sur le don de Mauss que la Genealogía de la moral de Nietzsche. Al menos debería serlo*”²¹⁹.

La “*cultura*” se fragua –cambiando lo que hay que cambiar– como el equivalente nietzscheano del mundo institucional tal como aparece en Hume. No obstante, Nietzsche hace especial hincapié en el doble sesgo adiestrador y selectivo de lo que también denomina la “*moralidad de las costumbres*”. La cultura tiene, a su entender, un carácter profundamente coercitivo, ya que es inseparable de las obligaciones, torturas y otros medios, a veces atroces, que sirven para enderezar al hombre. Nietzsche distingue, de hecho, dos componentes de este adiestramiento. Por un lado, pone de manifiesto la arbitrariedad de aquello a lo que se obedece (p.e.: una ley); pues aquello a lo que uno ha de someterse en un pueblo, una raza o una clase, es siempre *histórico*, grotesco y estúpido. Pero el filósofo alemán considera por el otro que la obligación de la ley expresa una cierta forma de *actividad*, puesto que en el hecho de obedecer a algo aparece un principio que supera a los pueblos, a las razas y a las clases: se trata del ejercicio de una cierta fuerza activa sobre el hombre. Contingencia y fuerza activa son indisociables en la historia. No obstante, es menester no confundir la dimensión contingente y violenta del adiestramiento con la actividad destinada a adiestrar al hombre: “*la cultura es la actividad genérica, ‘el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el período más largo de la especie humana, todo su trabajo prehistórico..., sea cual sea por otra parte el grado de crueldad, de tiranía, de estupidez y de idiotez que lleve consigo*”²²⁰. A la inversa, el intento del Estado o de la Iglesia por asimilar a los individuos es algo muy distinto de la actividad genérica del hombre sobre el hombre. Dicho de otra manera, o, según la terminología empleada por Deleuze en *El Anti Edipo*, la “*sobrecodificación*” es algo así como el marcador histórico del poder, algo que desvirtúa *a posteriori* la “*codificación*” institucional primaria. Pero la cultura,

²¹⁹ *AE*, p. 196.

²²⁰ *NF*, p. 187.

en tanto que actividad “primitiva”, precede siempre a la historia universal; pues la ley de obedecer a leyes es, por oposición a la arbitrariedad de toda ley histórica, prehistórica y genérica²²¹. En resumidas cuentas, el cometido de la cultura no consiste más que en inculcar hábitos al hombre, de suerte que obedezca a leyes. Sin embargo, el adiestramiento al que se refiere Nietzsche dista mucho de asemejarse a una violencia ciega; su finalidad reside más bien en formar al hombre, de tal manera que éste se encuentre capacitado como para actuar sus fuerzas reactivas. Y a esta idea testimonia su fidelidad *El Anti Edipo*: “La crueldad no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre. La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos”²²². La cuestión es, por lo tanto, disciplinar los instintos, organizar o configurar activamente la “estructura” pulsional del individuo. De ahí que las fuerzas reactivas constituyan el blanco principal de la cultura: es precisamente cuando se les impone hábitos que las fuerzas reactivas se vuelven moldeables²²³. Y a modo de correlato, constatamos que el otro objetivo de la cultura, no por ello menos fundamental, estriba en reforzar la conciencia. Si la conciencia se caracteriza inicialmente por lo efímero de las excitaciones que la recorren, es decir, por una cierta “*facultad de olvido*”, la cultura es este movimiento por el cual se le confiere una consistencia y firmeza que ésta no tenía por sí sola: se trata de la “*memoria*”.

A primera vista, la memoria parece contraponerse a la facultad de olvido. Sin embargo, la memoria no se asemeja aquí a la memoria (freudiana) de las trazas. Hay que distinguir dos tipos de memoria. Existe por un lado la memoria de las improntas duraderas, la “*memoria de la sensibilidad*”²²⁴ que se arraiga en el pasado. Pero se da también por el otro la memoria de las palabras: es la “*memoria de la voluntad*”²²⁵ que mira siempre hacia el futuro. La memoria nietzscheana se presenta, en este caso, como la facultad de prometer, de comprometerse con el porvenir y de recordarlo. Como consecuencia de ello, el adiestramiento cede el puesto al existir selectivo: aparece el hombre dueño de sí mismo, el hombre capaz de disponer del futuro. Ésta es la tarea selectiva de la cultura, a saber: alumbrar y dar luz al “*hombre activo, libre y poderoso*”.

²²¹ Nietzsche anticipa aquí al Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*: cualquier hábito es arbitrario, pero el hábito de contraer hábitos es natural.

²²² *AE*, p. 151.

²²³ Este planteamiento concuerda perfectamente con lo que era la voluntad, por parte de Nietzsche, de realizar una genealogía de los sentimientos, proyecto que sin embargo no verá nunca la luz.

²²⁴ *NF*, p. 188.

²²⁵ *Ibidem*.

Pero antes de alcanzar esta meta, hemos visto que la cultura suele recurrir a numerosos suplicios con el fin de que el hombre se adueñe de sus fuerzas reactivas. Y el medio del cual aquélla echa mano no es sino el “*dolor*”: es su moneda de cambio... Deleuze muestra que el dolor consiste, para Nietzsche, en el exacto equivalente del olvido, del prejuicio causado, de la promesa no respetada²²⁶. Ahora bien, esta vinculación de la cultura con el dolor no es ni más ni menos que la justicia, medio cultural que se basa en el castigo y cuya ecuación es: “*daño causado = dolor a sufrir*”²²⁷. Nietzsche define la relación entre los hombres por la modalidad “*acreedor-deudor*”. De este modo, el paradigma de la organización social es el “*crédito*”, no el intercambio: el hombre es responsable ante una deuda.

Recapitulando las distintas pautas que constituyen el linaje genético en Nietzsche, podemos afirmar, siguiendo la interpretación deleuziana, que la cultura es originalmente una actividad “prehistórica” orientada hacia el adiestramiento y la selección. La ecuación del castigo, la relación con la deuda y el hombre responsable forman, en segundo lugar, el medio (justicia) empleado por la cultura para tender hacia lo que ha de ser, en última instancia, el producto de dicha actividad, a saber: el hombre que puede prometer. Los medios desaparecen, se borran en provecho del hombre activo y libre. Sin embargo, ¿cómo puede Nietzsche referirse a la cultura en términos de adiestramiento y dolor y mantener a la vez este proceso alejado de los afectos tristes (mala conciencia y resentimiento)? La respuesta es: rescatando, como decíamos antes, la diferencia que separa a la arbitrariedad del proceso adiestrador de su resultado final. Dicho de otra manera, la mala conciencia y el resentimiento nada tienen que ver, a nivel prehistórico, con la actividad genérica del hombre sobre el hombre; ellos no intervienen en el movimiento de la cultura. Para Nietzsche, la justicia no está animada, contrariamente a lo que sostienen ciertos moralistas, por un espíritu de venganza. En la ecuación “*daño causado = dolor a sufrir*”, hace falta introducir –recalca el filósofo alemán– un tercer término: se trata del “*placer*” que uno experimenta a la hora de infligir un dolor o de contemplarlo. Pero el origen de este placer no se localiza en la venganza o la reacción. Es todo lo contrario: expresa más bien el punto de vista activo de las fuerzas, cuya labor es configurar las fuerzas reactivas. De ahí que Nietzsche cuestione los dos principales prejuicios que empapan a voluntad el sentido común: el resentimiento no es el origen de

²²⁶ Pensar al respecto, aunque parezca algo anodino y frívolo a simple vista, en el célebre refrán castellano: “*Lo prometido es deuda*”.

²²⁷ *AE*, p. 197.

la justicia; la mala conciencia no es producto del castigo: “Sea cual sea la multiplicidad de los sentidos de castigo, siempre hay un sentido que el castigo no tiene. El castigo no tiene la propiedad de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa”²²⁸. Por todo ello, Nietzsche se apura a oponer el momento del dolor, como forma de encaminar al hombre a hacerse responsable de sus fuerzas reactivas, y el momento de la mala conciencia, en tanto que sentimiento de culpa en lo que respecta a las mismas. A diferencia de la mala conciencia y del resentimiento, cultura y justicia testimonian el ejercicio de una actividad formadora. Mas no hay que confundir el medio con el fin, la cultura con el producto de la cultura, el elemento *prehistórico* del hombre con el elemento *poshistórico* del mismo. El producto de la actividad genérica no es el hombre responsable o moral, sino el hombre autónomo y super-moral, el “irresponsable”. Por consiguiente, nos percatamos de que autonomía y moral se autoexcluyen. Y de hecho, la noción de “responsabilidad” tiene siempre, para Nietzsche, el valor limitado de medio: la responsabilidad-deuda no tiene más sentido activo que el de esfumarse en el movimiento por el cual el hombre se torna libre. Al respecto dice Deleuze: “La responsabilidad como responsabilidad ante la ley, la ley como ley de la justicia, la justicia como medio de la cultura, todo esto desaparece en el producto de la propia cultura”²²⁹.

Hasta ahora, hemos dejado de lado la historia para centrarnos simultáneamente en la cultura como elemento prehistórico del hombre, y en el hombre autónomo y super-moral en tanto que elemento poshistórico de la misma. Pero ¿qué es lo que nos enseña la historia? El triunfo de las fuerzas inferiores y reactivas, el devenir-negativo de la voluntad (Nietzsche); la polarización paranoica de los flujos, la perversión del deseo (Deleuze). Pues bien, la actividad genérica no es separable, en la historia, de un movimiento por el cual tanto la cultura como su producto final se desvirtúan. Deleuze, al igual que Nietzsche, concibe efectivamente la historia como una auténtica *degeneración de la cultura*. Y de hecho, los elementos de la historia son las razas, los pueblos, las clases, los Estados. A la cultura se injertan, pues, organizaciones, asociaciones y comunidades de carácter gregario que la solapan y terminan por absorberla. Así es como la constitución histórica de “rebaños” falsea el movimiento mismo de la cultura y da luz a un temible imperio, el “imperio de las leyes”: “En vez de la justicia y de su proceso de autodestrucción, la historia nos presenta, dice Deleuze,

²²⁸ NF, p. 191.

²²⁹ *Ibid.*, p. 193.

sociedades que no quieren perecer y que no imaginan nada superior a sus leyes... En vez del individuo soberano como producto de la cultura, la historia nos presenta su propio producto, el hombre domesticado, en el que ésta encuentra el famoso sentido de la historia: ‘el sublime aborto’, ‘el animal gregario, ser dócil, enfermizo, mediocre, el Europeo de hoy’”²³⁰. Pues bien, si antes hablábamos de la cultura en un sentido pre- y pos-histórico, era para diferenciar el devenir de su efectuación histórica. Cuando la ley cesa de ser un medio y se convierte en un fin, se opera lo que tanto Deleuze como Nietzsche temen por encima de todo: la clausura, el cierre histórico del devenir. En otras palabras, la historia desvía la violencia de la cultura para trocársela en la propiedad legítima de los pueblos, las Iglesias y los Estados. De este modo, transitamos de la “moral de los amos” a la “moral de los esclavos”, momento clave en el que las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura. Sin embargo, tal triunfo (o tal perversión) nada tiene que ver con un accidente. Es todo lo contrario: se trata del principio y del sentido mismo de la “Historia universal”. De donde surge un problema aparente: ¿cómo puede conciliarse la actividad genérica del hombre (cultura) con la historia? Contentémonos de momento con lo siguiente: el hombre es esencialmente reactivo, pero ello no impide que haya una actividad genérica, aunque necesariamente deformada y extraviada de su meta original. Tal y como lo muestra Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas*, “Schopenhauer como educador”, las fuerzas reactivas hallan en la “pereza natural” del hombre, así como en la ambigüedad originaria del proceso de adiestramiento y de selección, la prodigiosa ocasión de asociarse para usurpar la actividad genérica. Y éste es precisamente el momento en el que se interrumpe el linaje genético: el hombre deja de ser responsable de sus fuerzas reactivas ante un tribunal activo. Peor aún, son las fuerzas reactivas quienes, de ahora en adelante, se sienten responsables, jueces y señores de las fuerzas activas. Y como imaginamos, esa lamentable inversión tiene un precio, a saber: la transformación de la responsabilidad-deuda. Ésta se vuelve deuda ante la divinidad, el Estado o la sociedad. Al perder su carácter activo y, correlativamente, al dejar de participar en el proceso de liberación del hombre, la deuda se torna inagotable, impagable –en suma, infinita. “Basta examinar lo que el cristianismo llama ‘rescate’. Ya no se trata de una liberación de la deuda, sino de una agudización de la deuda. Ya no se trata de un dolor por el que se paga la deuda, sino de un dolor por el que se queda encadenado, por el que se siente deudor para siempre.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 194-195.

El dolor sólo paga los intereses de la deuda”²³¹. La transformación de la deuda va a la par de un cambio significativo de sentido: el dolor se vuelve interno, se interioriza. De lo cual deriva a su vez la conversión de la responsabilidad-deuda en *responsabilidad-culpabilidad*: Dios se sacrifica para pagar la inconmensurable deuda que ha contraído el hombre domesticado, y “*la deuda es la existencia misma [...]: nunca se trabaja lo suficiente como para pagarla, sólo se liquida con la muerte*”²³².

Lo que hemos ido exponiendo a lo largo de las últimas páginas es, *grosso modo*, la concepción que se hace la etnología “menor” –de Nietzsche a Deleuze, pasando por Clastres y el mismo Foucault– de las sociedades “primitivas”, así como de su tránsito (cuando no perversión) hacia las formaciones imperiales y despóticas. El primer gran hiato que separa a la etnología menor de la etnología “oficial” (Durkheim, Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss) atañe, como decíamos antes, al paradigma de la sociedad: la etnología menor no concibe la sociedad como un circuito de intercambio –pues “*el deseo ignora el intercambio, no conoce más que el robo y la donación*”²³³–, sino que se aproxima a ella desde la perspectiva de un “desequilibrio” primario, de una suerte de “guerra moderada”: se trata de la ya citada modalidad “acreedor-deudor”. Y a su vez, dicha modalidad coincide plenamente con lo que también se ha denominado “*sistema de la crueldad*”²³⁴: pues el dolor no es sino “*la señal de una deuda en plena carne: una marca en el cuerpo, una huella en la memoria*”²³⁵. Sin embargo –y éste es el segundo punto de discrepancia con la etnología oficial–, el dolor como procedimiento de inscripción es ya, de por sí, una forma de escritura. La micro-política del deseo que caracteriza a la sociedad “primitiva” funciona, pues, según un determinado régimen de signos a raíz del que se marcan los cuerpos: se trata de recodar a todos y cada uno de los miembros de la sociedad cuáles son sus filiaciones, sus parentescos, sus alianzas. Como dice Deleuze: “*El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos*”²³⁶. Pues bien, la inscripción del signo, ya sea un baile sobre la tierra o un dibujo sobre una pared, se confunde de inmediato con un sistema gráfico, una escritura. Por esto es por lo que “*si queremos llamar ‘escritura’ a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos*

²³¹ *Ibid.*, pp. 198-199.

²³² PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 131.

²³³ *AE*, p. 192.

²³⁴ *Ibid.*, p. 191.

²³⁵ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 128.

²³⁶ *AE*, p. 151.

lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras”²³⁷. De ahí que el criterio propuesto por la etnología oficial para distinguir las sociedades “primitivas”, “pueblos sin tradición escrita”, no sea relevante a ojos de Deleuze. El filósofo francés recurre, por el contrario, al único criterio que propina esta vez, y de la mano de Clastres, la etnología menor: las sociedades primitivas se definen antes de nada como *sociedades sin Estado*. La organización social primitiva drena, en efecto, la producción deseante (esencialmente los flujos de mujeres y niños, de objetos a consumir y de bienes prestigiosos) por medio de códigos y territorialidades fundamentalmente *parciales* –pues no existe aún una instancia trascendente al campo social que homogeneice o retranscriba los códigos locales en un *Hiper-Código*. Por otra parte, el cometido de la codificación primitiva no consiste en reprimir pulsiones supuestamente “transgresionales” (Cf. El tabú del incesto según el etnopsicoanálisis), sino en procurar que los flujos libidinales no circulen “fuera de los márgenes del territorio sellado por el signo de la alianza”²³⁸. De ahí que todo intento por edipizar la máquina deseante primitiva esté abocado por anticipado al fracaso, ya que el sistema de filiación y parentesco nada tiene que ver, en este caso, con lo que solemos entender por “familia”. Si bien es cierto que el deseo está en la base de todas las clases de flujos, que es su soporte, entonces comprenderemos que lo único que quiere evitar la sociedad “salvaje” es perder su estabilidad territorial.

En las sociedades primitivas, el procedimiento de inscripción del signo en plena carne quiere decir: “eres uno de los nuestros, un igual”. Y de hecho, la marca sobre el cuerpo está aquí para recordarlo constantemente. Pero en el paso de las sociedades “salvajes” a las formaciones imperiales, constatamos –dicen Deleuze y Guattari– que el marcaje operado por la organización social ya no tiene lugar sobre el cuerpo del individuo: la ley se graba de ahora en adelante sobre papel –y éste es precisamente el momento en el que “el grafismo [...] se proyecta sobre la voz y se convierte en escritura”²³⁹. Esta modificación del procedimiento de inscripción acarrea una transformación correlativa del mensaje inicial –el sistema de la crueldad cede el puesto al “régimen del terror”²⁴⁰. Esa ley, vuelta fin, ha dejado de significar la igualdad de los miembros en alianzas iguales. Es todo lo contrario: expresa la radical desigualdad que separa al déspota trascendente del resto de la comunidad. Los súbditos, que se

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 129.

²³⁹ *AE*, p. 212.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 220.

mantienen aún en un estadio “oral”, no entienden nada del lenguaje del *Significante*, de esa “voz ficticia del más allá”²⁴¹ que se encarna ahora en el propio cuerpo del déspota. En otras palabras, todos los flujos se desprenden del cuerpo de la tierra para revertir hacia el cuerpo trascendente despótico y convertirlo de golpe en la fuente de “emanaciones milagrosas de vida y muerte”²⁴². Si la ley pervierte por completo este legado “salvaje” que es el régimen de signos parciales, es precisamente porque, al redoblar la codificación primitiva de los flujos, la vacía de todo contenido inteligible. Pues lo propio de la hiper-codificación despótica es ser intraducible, incomprensible para los súbditos (y más generalmente, hemos de admitir que “*el lenguaje no está hecho para ser creído, sino para que se le obedezca*”²⁴³). Pero este carácter de no-inteligibilidad no les exime de obedecer las órdenes. Muy al contrario –y éste es un punto en el que Deleuze vuelve a insistir tras Spinoza–, hay una inextricable contradicción entre “obedecer” y “comprender”: tan sólo uno obedece cuando no comprende, e inversamente. Mas, la obediencia ciega a una ley escrita en un alfabeto²⁴⁴ que se resiste a toda exégesis repercute en el régimen productivo del deseo: éste ya no se atreve a desear y termina por convertirse en un “*deseo del deseo, deseo del deseo del déspota*”²⁴⁵. Y es en este terreno en el que hallamos los primeros gérmenes de la dialéctica hegeliana, la del amo y del esclavo. Pues cuando la alianza deja de ser igual y se reduce a lo que el pueblo le debe al déspota, cuando la única filiación es la del déspota con su Dios –en suma, cuando la deuda se vuelve infinita (aquí el individuo se ve asignado un deber-ser antes de existir)–, las máquinas deseantes se desprenden brutalmente del *socius* y padecen una polarización paranoica que se transluce en la perversión gregaria del deseo. En otras palabras, el poder de la voluntad se aborrece en una mera representación del poder, auténtica degeneración en la que despunta, desde todo lo alto, la voz ininteligible del déspota, la voz del *Significante*. Y este *Significante*, que significa pero cuyo sentido se ignora, no es ni más ni menos que la Ley formal y vacía: “*es letra, pero que no se da a leer...*”²⁴⁶; es incomprensible pero hay que observarla. Ahora bien, si la formación imperial parece latir en el fondo de las organizaciones sociales que le son posteriores, es precisamente porque aquélla, a

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 212.

²⁴² *Ibíd.*, p. 134.

²⁴³ *D*, p. 28.

²⁴⁴ *AE*, p. 215: “*La escritura alfabética no es para los analfabetos, sino por los analfabetos. Pasa por los analfabetos, esos obreros inconscientes*”.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 213.

²⁴⁶ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 132.

diferencia de sociedades “salvajes” que se definen ante todo por la carencia de Estado y los procedimientos que atajan su posible génesis, es fundamentalmente una sociedad de Estado. Y ese *Urstatt* original que surge ya armado, ese “*monstruo fío*” (Nietzsche) en tanto que “*eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea*”²⁴⁷, acusa de entrada, como Lévi-Strauss ha sabido mostrar, una estrecha e íntima relación con la escritura: no es más que la plasmación del significante puro al que no le corresponde significado alguno. “*Democracias, ¿cómo no reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador [...]?*”²⁴⁸.

La sustitución deleuziana de la lógica del ser por una lógica de las relaciones –y lo que es su correlato directo, a saber, la promoción de los flujos en detrimento de las sustancias– desemboca, a nivel práctico, en una peculiar concepción de la sociedad: ésta no ha de aprehenderse en términos de personas, sino en términos de *líneas*. Pues bien, lo que se alumbra aquí es una concepción cuasi “líquida” de lo social, ya que el campo social se presenta ante todo como un espacio continuamente atravesado y arrastrado por flujos, los cuales peligran ya siempre su estabilidad y lo obligan a remediar, en un movimiento sin fin, las múltiples brechas y fisuras ocasionadas por los derrames libidinales. Al respecto dice el filósofo francés: “*una sociedad, un campo social no se contradice, pero lo que está primero es lo que huye, huye desde el principio de todo y son sus líneas de fuga [...]. Lejos de estar fuera del campo social o de salir de él, las líneas de fuga constituyen el rizoma o la cartografía. Las líneas de fuga son aproximadamente la misma cosa que los movimientos de desterritorialización: no implican retorno alguno a la naturaleza; son los puntos de desterritorialización en los agenciamientos de deseo*”²⁴⁹. De hecho, la noción de “agenciamiento” será clave para la reinterpretación del concepto foucaultiano de “dispositivo”, ya que Deleuze otorgará a la línea de fuerza (poder) un carácter delegado que contrasta con la primariedad que se le concede a la línea de fuga (deseo). Pues si bien es cierto que lo social se define originalmente por un movimiento de huida, entonces tan sólo pueden ser los puntos de aplastamiento del poder los que obstaculizan *a posteriori*, y en un agenciamiento históricamente situable, el fluir de la energía deseante: “*Los dispositivos de poder [que*

²⁴⁷ AE, p. 224.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 227.

²⁴⁹ “*Désir et plaisir*”, en *DF*, p. 116.

son un componente de los agenciamientos] surgirían en todas partes donde se operan las re-territorializaciones, aún abstractas”²⁵⁰.

A la pregunta ¿qué es un dispositivo?, Deleuze responde: “En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal”²⁵¹. Pues bien, si la sociedad se compone efectivamente –aunque no se agote en ellos– de dispositivos históricos concretos, entonces no es erróneo afirmar que el campo social es comparable con un gran ensamblaje formado por una multiplicidad de líneas enmarañadas y de naturaleza muy diversa. Deleuze distingue principalmente dos tipos de líneas, a saber: las *líneas molares* y las *líneas moleculares*. Y esta distinción se adecua, sin lugar a dudas, a la distinción nietzscheana “reactivo-activo”, o incluso, a la distinción que el propio Deleuze establece entre los polos “paranoico-fascista” y “esquizofrénico-revolucionario” del proceso deseante. La primera clase de líneas remite a lo que el filósofo francés llama “segmentariedad dura”. Una línea molar consta, en efecto, de una multiplicidad de segmentos poco flexibles que dependen todos y cada uno de máquinas binarias: clases sociales (burguesía/proletariado), sexos (hombre/mujer), edades (niño/adulto), razas (blanco/negro), sectores (público/privado), actividades (trabajo/ocio), etcétera. Las máquinas binarias mantienen entre ellas relaciones harto complejas, puesto que se cortan o chocan unas con otras, se enfrentan y nos cortan a nosotros mismos en todos los sentidos. Sin embargo, es preciso subrayar que dichas máquinas no son meramente dualistas. Es todo lo contrario: operan de forma dicotómica y, por lo tanto, de forma diacrónica. Pues si uno no es *a* ni *b*, es *c* (“si no eres blanco ni negro, eres mestizo”). Dicho de otra manera, el dualismo inicial es tan sólo aparente, puesto que, al irse desplazando a lo largo de la línea, cesa de concernir a elementos simultáneos que estarían por elegir (sincronía): se trata, a la inversa, de hacer *elecciones sucesivas* (diacronía) –pues una sociedad no se define, como ya hemos señalado, por sus contradicciones... Cada máquina binaria es un auténtico dispositivo de poder que fija el código y el territorio de un segmento correspondiente (p.e.: un corte de pelo). Deleuze atribuye, de hecho, a Foucault el mérito de haber puesto al descubierto esta heterogeneidad y segmentariedad de los poderes modernos –en suma, de haber roto con las abstracciones del Estado y la Ley. El poder, en tanto que *microfísico*, se halla a la vez por todas partes y en ningún sitio. Y al no ser localizable, dista mucho de confundirse con –y agotarse en– *el* poder estatal. Ahora bien, esto no significa que el

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁵¹ “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, en *DF*, p. 316.

Estado no tenga sentido alguno. Pues si a cada segmento corresponde un determinado código, el Estado es quien sobrecodifica todos los segmentos vigentes: “*el Estado es la unidad superior trascendente que integra subconjuntos relativamente aislados, que funcionan separadamente, a los que asigna un desarrollo en ladrillos [viejas inscripciones territoriales o micro-códigos] y un trabajo de construcción por fragmentos*”²⁵². En resumidas cuentas, el Estado remite a un agenciamiento concreto que efectúa la máquina de sobrecodificación de una sociedad dada. Sin embargo, es menester no confundir esa máquina de sobrecodificación, la “*máquina abstracta*”, con el Estado. El papel de la máquina abstracta consiste en organizar los enunciados dominantes y el orden establecido de una sociedad, los idiomas y los saberes dominantes acordes a dicho orden, los segmentos que prevalecen sobre los demás²⁵³. A la diversidad y heterogeneidad de los segmentos codificados corresponde, pues, la función homogeneizadora de la máquina abstracta de sobrecodificación: la cuestión es garantizar la convertibilidad y la traducibilidad de los diferentes segmentos regulando el paso de uno a otro y especificando bajo qué clase de prevalencia esto ha de hacerse. Como dice Deleuze: “[*la máquina abstracta*] no depende del Estado, pero su eficacia depende de él como del agenciamiento que la efectúa en un campo social (por ejemplo, los diferentes segmentos monetarios, los diferentes tipos de moneda, están sujetos a reglas de convertibilidad, entre sí y con los bienes, que remiten a un banco central de Estado)”²⁵⁴. Esta máquina, que mantiene relaciones de interdependencia con el Estado, aparece bajo distintas formas a lo largo de la historia: como geometría euclídea en la Antigüedad griega, como informática y ciencias humanas en la sociedad moderna. Recapitulando, podemos decir que las líneas molares apelan a una triple distinción: 1. los dispositivos de poder; 2. la máquina abstracta; 3. el aparato de Estado (que efectúa dicha máquina). La segmentariedad dura implica, pues, un plano “trascendente” de organización que dispone siempre de una dimensión suplementaria: se trata de la sobrecodificación.

Frente al espacio estriado de coacción instaurado por el aparato de Estado, se fragua un espacio liso, el de la “*segmentariedad flexible*”. Aquí los puntos de inflexión, en los que se cortan las líneas moleculares o de fuga, no remiten a sujetos constituidos,

²⁵² AE, p. 205.

²⁵³ Nos parece importante subrayar que es precisamente en este campo de la sobrecodificación que la sociología crítica, o la también llamada “sociología de las estrategias” (Cf. P. Bourdieu), cobra todo su sentido: la sociedad estaría animada, a nivel molar u organizativo, por la tendencia a reproducir las estructuras vigentes, y ello conforme al orden social, económico, cultural y simbólico dominante.

²⁵⁴ D, pp. 146-147.

ya sean éstos individuales o colectivos. Cada punto es una máquina deseante que recibe, corta y emite flujos de libido, de afectos, de intensidades variables. Ésta es la razón por la cual los segmentos tienen, en este caso, un estatuto radicalmente distinto: ellos proceden por umbrales y devenires, marcan continuos de intensidad y conjugaciones de flujos que rebasan la binariedad de los dispositivos de poder. Pues la segmentariedad flexible es indisociable de un plano de inmanencia en el que las máquinas deseantes arrancan partículas tanto a los sujetos como a los objetos (afectos que ya no efectúan más que individuaciones dobles o “haecceidades”). En este caso, las máquinas binarias (actuales) están desprovistas de todo poder constrictivo, no pueden con esta realidad (virtual). Y la razón de ello no radica en que haya cambiado el segmento (tal clase social, tal sexo, etc.) o se haya impuesto mixtos (mezcla de clases, bisexualidad); la razón profunda de todo esto estriba más bien en que las líneas de fuga, trazadas por el proceso deseante, hacen pasar *entre* los segmentos flujos de desterritorialización que ya no son propiedad ni de uno ni de otro, pero que constituyen el devenir asimétrico de los dos: devenir-burgués del proletario, devenir-hombre de la mujer; devenir-proletario del burgués, devenir-mujer del hombre... La dialéctica tosca de las grandes contradicciones molares se desvanece en provecho de un juego afirmativo y mucho más complejo de “pequeñas” diferencias moleculares. Mas el devenir asimétrico no consiste en una síntesis de dos segmentos cualesquiera (ilusión de dualidad), sino que coincide con la producción de un tercer segmento móvil (tríada) que deshace la binariedad de los dos anteriores. En otras palabras, no se trata –dice Deleuze– de añadir un nuevo segmento duro (una tercera clase, un tercer sexo, etc.). Es todo lo contrario: la cuestión es “trazar otra línea en medio de la línea segmentaria, en medio de los segmentos, que los arrastrará a velocidades y lentitudes variables en un movimiento de fuga o de flujo”²⁵⁵. Pues bien, Deleuze no cuenta hasta 2, cuenta hasta 3²⁵⁶. Y ello conforme a la distinción que ya había venido estableciendo en *Diferencia y repetición* entre la dialéctica “general-particular” y la “vice-dicción” de las singularidades. Constatamos por ejemplo que, a nivel molar u organizativo, se da una apariencia de oposición entre la clase social que quiere cumplir la función modélica (burguesía) y la que, por “*violencia simbólica*” como diría Bourdieu, procura adecuarse malogradamente al orden dominante (proletariado). Sin embargo, esto no quita que ambas clases estén ya siempre

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 148 (la bastardilla es nuestra).

²⁵⁶ Pero a sabiendas de que el tercer término nunca es sinónimo de clausura, sino de desplazamiento a lo largo de una línea de desterritorialización.

atravesadas y arrastradas, a nivel molecular, por un “*devenir minoritario*”²⁵⁷ e imperceptible que puede dinamitar, en un momento dado de la historia –y sin que nadie se lo espere–, los códigos y las sobrecodificaciones vigentes: “*Mayo del 68 fue la explosión de una línea molecular de este tipo...*”²⁵⁸.

La distinción que Deleuze operará en el seno mismo de la segmentariedad es, tal como podemos imaginar, inseparable de una cierta concepción del tiempo y, especialmente, de esta temporalidad heterogénea a la que nos hemos referido reiteradamente en el primer capítulo del presente trabajo. Si bien la explosión de una línea de desterritorialización es algo así como un “*acontecimiento que toca a la puerta*”, es precisamente porque tal estallido no es del todo achacable a la Historia, es decir, al tiempo concebido como sucesión (*Chronos*). El evento “Mayo del 68” del que hablan los historiadores no es más que la parte actualizada, históricamente efectuada, de un acontecimiento siempre más profundo y difuso que se mueve ante todo en un tiempo a-cronológico (*Aiôn*), acontecimiento cuya otra parte es “*irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta este aspecto: ellos restauran causalidades para-después. Pero el acontecimiento mismo está en desenganche o en ruptura con las causalidades: es una bifurcación, una desviación con relación a las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibles*”²⁵⁹. Pues bien, si las máquinas deseantes siguen zumbando más acá de la representación (política) y si ellas son efectivamente portadoras de nuevas posibilidades de vida aún inactualizadas –“*lo posible, usted no lo tiene de entrada, no lo tiene de entrada sin haberlo creado*”²⁶⁰– entonces hemos de concebir la Historia como el conjunto de las condiciones restrictivas que hacen posible *experimentar* algo que escapa a la propia Historia (el *devenir*). El devenir-minoritario de los sujetos (individuos o grupos), en tanto que se intercala entre las nociones de “mayoría” y de “minoría” y desplaza continuamente la zona fronteriza que entre ambas pasa, supone un sujeto en perpetua mutación, un sujeto abierto a una serie ilimitada de intensidades que son otros tantos estados estacionarios y metastáticos por los que éste transita, y ello fuera de los caminos

²⁵⁷ Este concepto, al igual que las nociones de “segmentariedad” y de “línea”, será explícitamente tematizado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. Si recurrimos a estos conceptos en nuestra exposición, es porque consideramos que son útiles, cuando no necesarios, para la claridad de la misma, y ello a pesar de que exista, entre el primero y el segundo tomo, un hiato teórico del que no trataremos aquí.

²⁵⁸ *D*, p. 149.

²⁵⁹ “Mai 68 n’a pas eu lieu”, firmado con Félix Guattari, en *DF*, p. 215.

²⁶⁰ ZOURABICHVILI, F.: “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 138.

trillados de la macro-política, del *yo* y del *nosotros*, del Estado y de la Historia. “*Cuando todo marcha bien o va mejor en la otra línea [molar], es cuando se produce la fisura en esta nueva línea [molecular], secreta, imperceptible, señalando un umbral de disminución de resistencia o el aumento de un umbral de exigencia: ya no se soporta lo que hasta ayer se soportaba*”²⁶¹. Nacimiento de una nueva forma de sentir: otra sensibilidad...

Hemos visto que las síntesis pasivas del inconsciente colectivo deseante constituyen la producción primaria, la infraestructura. Y que las máquinas sociales técnicas no son más que la producción deseante “*con una diferencia aproximada de régimen*”²⁶². Esta distinción de régimen es, como ya hemos señalado antes, la siguiente: el deseo se organiza esquizofrénicamente a nivel molecular (desmultiplicación de las conexiones ilocalizables) y se carga paranoicamente a nivel molar (encauzamiento, cuando no aplastamiento, de los flujos). Dicho de otra manera, el deseo descodifica el campo social mientras éste se empeña en codificar las máquinas deseantes. Ahora bien, dado que las máquinas deseantes “*no distinguen a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones, ni lo social de lo técnico*”²⁶³, ellas obran como los artífices de su propia represión, se tuercen conforme a la común medida que observan con lo social. Es, pues, en este sentido en el que podemos hablar –dicen Deleuze y Guattari– de una represión originaria, a la que se injerta posteriormente una represión general por parte de la producción social. Y si bien la represión “secundaria” varía con arreglo al proceso de inscripción territorial, entendemos por qué auge del Estado despótico y sobre-codificación de las viejas territorialidades primitivas son sinónimo de incremento de la represión general. Pues resulta preciso recordar aquí el carácter esencialmente *plástico* del deseo como principio inmanente: éste ha de ser definido como condición condicionada. En otras palabras, el deseo determina la sociedad a la vez que es determinado por ella. “*Así, lo que el deseo puede reprochar al poder no es la prohibición o la represión, no es que le impida existir o frene su curso, sino más bien que le haga existir y le obligue a circular en ciertos cauces o bajo cierta imagen*”²⁶⁴. Y ésta es la razón por la cual el surgimiento del Estado, en tanto que arranca brutalmente las máquinas deseantes del cuerpo de la tierra

²⁶¹ D, p. 143.

²⁶² AE, p. 37.

²⁶³ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁴ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 137.

y las hace revertir hacia el gran Significante, en tanto que incrementa el grado de represión secundaria, incide nuevamente en el régimen del deseo: el deseo ya no se atreve a desear, se convierte en deseo del deseo del otro –en suma, se edipiza. Pues bien, los grandes muros de la sociedad (despótica) de Estado y sus aparatos disciplinarios se levantan sobre la base de los pequeños vallados de la sociedad “primitiva” y de su marcaje en plena carne, dando luz a una geografía cada vez más rígida y estriada, auténtico laberinto arquitectónico por el que el deseo ha de transitar, y no sin embotarse. Lo propio del plano de organización trascendente es construirse sobre el plano de inmanencia de las máquinas deseantes, trabajándolo para frenar los movimientos intensivos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos –y éste es el motivo por el cual no hay dualismo sino interacción entre ambos planos. Ahora bien, el nacimiento del capitalismo cambia radicalmente la situación hasta entonces vigente del deseo y lo social, puesto que su expansión en *horizontalidad* acarrea un rebasamiento sin precedentes de un Estado-nación trascendente e irremisiblemente confinado en sus límites territoriales: “*la máquina capitalista, en tanto que se establece sobre las ruinas más o menos alejadas de un Estado despótico, se encuentra en una situación por completo nueva: la descodificación y la desterritorialización de los flujos*”²⁶⁵.

II. 5. La edad del cinismo: capitalismo tardío, control y dividuales

La única historia, dice Deleuze, “*es la de las contingencias y de los encuentros*”²⁶⁶. Tal es, pues, el verdadero sentido de lo que pomposamente denominamos *Historia universal*: en un momento dado y de forma azarosa, se entrecruzan flujos de naturaleza muy distinta –“*quizá un flujo de palabras, de ideas, de mierda, de dinero, acaso un mecanismo financiero o acaso una máquina esquizofrénica*”²⁶⁷–, flujos que nada predisponía inicialmente a funcionar conjuntamente y que terminan dando lugar a un ensamblaje social inaudito. Éste es precisamente el caso, entre otros, del capitalismo. Los grandes movimientos que se

²⁶⁵ *AE*, p. 39.

²⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 200-201.

²⁶⁷ “Deleuze y Guattari se explican...”, en *ID*, pp. 282-283.

producen aproximadamente a finales del siglo XI²⁶⁸ (la desterritorialización de las masas monetarias, campesinas y nobiliarias, la reterritorialización en las ciudades, las nuevas formas de explotación de la tierra por arrendamiento o por asalariado, etcétera) “preparan” en cierta medida el terreno en el que, siglos después, vendrá a arraigarse esta peculiar organización socio-económica que constituye, sin lugar a dudas, uno de los sesgos más característicos de los Tiempos modernos. Pues bien, el capitalismo brota, al decir de Deleuze y Guattari, de la confluencia de dos clases fundamentales de flujos: los “*flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero*” y los “*flujos descodificados del trabajo bajo la forma del ‘trabajador libre’*”²⁶⁹. Y de hecho, ésta es la tendencia que le es propia, cuando no esencial, a saber: el capitalismo vive –y esto es algo terriblemente amenazador para una sociedad de Estado que arrastra aún el arcaísmo sobrecodificador legado por las antiguas formaciones imperiales– a base de descodificación de los flujos, de desterritorialización del *socius*, no teniendo por límite más que el del propio Capital. Así pues, si bien es cierto que el cuerpo del déspota –y por ende el Estado mismo– era el gran Significante hacia el cual revertían todas las clases de flujos, incumbe de ahora en adelante al cuerpo del Capital –el cual no funciona más que con no-signos o signos no significantes– atraer y polarizarlos “esquizofrénicamente”. Tal es, de hecho, la gran identidad de fondo, aunque abstracta, que existe entre el capitalismo entendido como (des)organización de la producción social y la esquizofrenia en tanto que proceso de producción deseante. Ambos se nutren de la descodificación de la sociedad, de la desterritorialización de los fragmentos sociales que el Estado-Unidad, muy laboriosamente, ha procurado recomponer en un todo que, a fin de cuentas, no es jamás totalizable. Sin embargo –advierte Deleuze– el paralelismo se detiene en este punto, ya que el sentido de “límite” cambia radicalmente, con tal de que se lo aplique al capitalismo o a la esquizofrenia. Pues como vamos a ver a continuación: “*La esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo... la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia, pero [...] el capitalismo no funciona más que con la condición de inhibir esa tendencia o de rechazar y desplazar ese límite, sustituyéndolo por sus propios límites relativos inmanentes que no cesa de reproducir a una escala ampliada*”²⁷⁰.

²⁶⁸ Véase *D*, p. 153.

²⁶⁹ *AE*, p. 39.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 182 (la bastardilla es nuestra).

El deseo es, por naturaleza, revolucionario. Pero no en el sentido de que quiera la revolución a la manera del revolucionario macro-político; la cuestión es, a la inversa, que rehúsa por anticipado cualquier tipo de dominación, explotación o avasallamiento²⁷¹. Siguiendo al Bergson del “*elan vital*”, Deleuze inscribe el deseo en un concepto de vida que se caracteriza ante todo por su “ir a más”. Y de hecho, la desmultiplicación de las conexiones ilocalizables que el deseo no deja de establecer en el proceso de producción primaria está aquí para atestiguarlo. Pues lo propio del deseo consiste precisamente en *ensanchar de forma ininterrumpida su territorio*. Aquí radica el carácter de absolutez que se concede al proceso deseante como límite exterior de la formación social capitalista: “*El esquizofrénico es como el límite de nuestra sociedad, pero el límite siempre conjurado, reprimido, aborrecido. El problema de la esquizofrenia ha sido bien planteado por Laing: ¿qué hay que hacer para que la apertura (breakthrough) no se vuelva hundimiento (breakdown)?*”²⁷². Agrietar y atravesar muros, pero sin caer en catatonía... Éste es el motivo por el cual Deleuze define el campo social por lo que primero huye –pero sin salir de él– y lo hace huir; y también por qué Deleuze no se plantea, a diferencia de Foucault, o por lo menos en un principio, el problema político de la *resistencia* (resistencia a los micro-poderes, resistencia a los dispositivos y a otras tantas máquinas binarias que aplastan el fluir de la energía deseante, dan forma a los sujetos y fijan los afectos flotantes). La problemática política por excelencia es, para Deleuze, la siguiente: todo huye desde el principio y, sin embargo, los poderes logran mal que bien taponar las diversas brechas y fisuras producidas por los esquizo-flujos. Ahora bien, ya hemos visto que el grado de represión general (o secundaria) es indisoluble del tipo de organización socio-económica. Y volviendo al problema del capitalismo y de su abstracta relación con la esquizofrenia, nos percatamos de que la organización capitalista, pese a que se nutra de flujos descodificados, no hace más que reemplazar las viejas territorialidades y la antigua sobrecodificación despótica por un instrumento todavía más insidioso (la axiomática contable) que permite realizar, en cualquier espacio-tiempo, “*la conversión o abstracción de las cantidades y cualidades efectuadas por la mercancía y la moneda*”²⁷³. Por todo ello dicen Deleuze y Guattari: “*el límite relativo no es más que la formación social capitalista, ya que maquina y hacer correr flujos efectivamente*

²⁷¹ Cf. *AE*, p. 121.

²⁷² “Schizophrénie et société”, en *DF*, p. 27.

²⁷³ PARDO, J.-L.: *Op. Cit.*, p. 134.

descodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable aún más opresiva”²⁷⁴. Pues bien, si la esquizofrenia consiste en el proceso de producción primaria que remite al deseo como principio inmanente, entonces la máquina social capitalista se presenta como su más temible parodia; y los esquizos, como otros tantos productos de esa re-organización cínica de la economía (libidinal), pero que, a diferencia de los champús Dop o los coches Renault, no pueden venderse²⁷⁵: “*La esquizofrenia es indisociable del sistema capitalista, concebido él mismo como primera fuga: es su enfermedad exclusiva. En otras sociedades, la fuga y la marginalidad adoptan otros aspectos. El individuo asocial de las sociedades primitivas no es encerrado. La prisión y el asilo son invenciones recientes. Se les caza, se les exilia a los límites de la aldea y mueren, a menos que lleguen a integrarse en la aldea colindante. Cada sistema tiene, por otra parte, su enfermo particular: el histérico de las sociedades primitivas, los maníaco-depresivos y paranoicos del gran imperio... La economía capitalista procede por descodificación y desterritorialización: tiene sus enfermos extremos, es decir, los esquizofrénicos, que se descodifican y se desterritorializan hasta el límite...*”²⁷⁶.

Acabamos de señalar que el capitalismo nace principalmente del encuentro casual de los flujos descodificados de trabajo y de capital, y que les doblega a un proceso de conversión cuantitativa a raíz del que sonsaca un “*equivalente abstracto universal*” (moneda auto-instituida) capaz de equivaler a cualquier objeto, al valor de cualquier *quantum*. Sin embargo, es conveniente subrayar que esto no significa que el capitalismo haya inventado la mercancía o la moneda como tales. Lo que muestran Deleuze y Guattari es, por el contrario, que la formación social capitalista hace saltar por los aires todos los dispositivos, tanto primitivos como imperiales, que antaño estaban llamados a delimitar o circunscribir los flujos en cuestión. Pues bien, si el capitalismo hace transitar la sociedad de los flujos codificados a las cantidades abstractas, es precisamente porque socava los fundamentos de los códigos parciales y de las inscripciones sobrecodificadoras despóticas: ya no hay un circuito cerrado de mercados por el que circularían las “mercancías” (sociedades primitivas), ni tampoco una acuñación imperial de la moneda (propiedad del déspota). Por esto es por lo que el paso de los flujos codificados de producción y trabajo a las cantidades abstractas de capital-dinero y

²⁷⁴ AE, pp. 182-254 (la bastardilla es nuestra).

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 253.

²⁷⁶ “Sobre el capitalismo y el deseo”, firmado con Félix Guattari, en *ID*, p. 346.

trabajo-libre tiene consecuencias dramáticas para el campo social, pues la pesadilla del diluvio se torna realidad: los flujos descodificados irrumpen en la sociedad *al margen de* las instituciones sociales y de los aparatos estatales. De lo cual resulta a su vez, y a modo de correlato, una situación socio-política inesperada: el deseo, que por el pasado cargaba tan bien como mal el ámbito de la política (cuerpo despótico) y de la vida civil (cuerpo de la tierra), se retira del campo social para polarizarse de forma casi exclusiva en el cuerpo de una persona privada y aislada, mera variable de las funciones abstractas de capital y trabajo. Y éste es justamente el momento en que la “*economía política de la burguesía*”, a saber, el psicoanálisis, entra en liza. Cuando la catexis deseante colectiva se abstrae o se privatiza, es decir, cuando se retira del campo social para recaer en las máquinas-órganos de un sujeto vuelto dueño de su propio cuerpo, se produce una auténtica sobrecarga libidinal en el individuo. La sobrecarga de libido escindida del campo social conlleva, en este sentido, el riesgo potencial de que uno traspase sus propios límites (intensivos) y acabe convirtiéndose en un caso patológico, una entidad clínica. En su afán de expandir el mercado a todos los rincones de la vieja tierra –pues desplaza sus propios límites relativos para reencontrarse con ellos a mayor escala–, el capitalismo destruye palmo a palmo las instituciones culturales mediante las que el deseo preserva y trabaja continuamente la unidad abierta que forma con lo social. Y en lo que respecta al psicoanálisis, esta desagregación de la vida civil representa una formidable ocasión para poder inmiscuirse en los poros de una sociedad deshecha, puesto que él vive precisamente de los escombros, de un campo social hecho pedazos. Su propuesta es simple, cuando no insidiosa: al individuo que sufre de una sobrecarga de “vida privada”, el psicoanálisis le ofrece su propia piedra de toque, la edípica; su última territorialidad, el diván. La sesión psicoanalítica es, a este respecto, harto llamativa, dado que ejemplifica, desde todos los puntos de vista, el estado de un deseo atrapado en la lógica axiomática y colocado ante su “*equivalente abstracto universal*”: se trata de la célebre y cínica ecuación “*deseo = dinero*”. Y en esto consiste, de hecho, la axiomática contable transpuesta al ámbito psicoanalítico: *flujo de palabras contra flujo de dinero*... Por otra parte, sabemos que el psicoanálisis se distingue precisamente por no dejar hablar al paciente, por aplastar sus enunciados y vaciarlos de todo contenido social, histórico y político. Lo que denomina formación o producción del inconsciente “*no son más que fracasos, conflictos, compromisos o juegos de*

*palabras*²⁷⁷: una paciente deprimida habla de sus recuerdos de la Resistencia así como de un tal René que era jefe de grupo y el analista dice: retengamos René. Re-né²⁷⁸ ya no remite a la Resistencia, sino al Renacimiento. ¿Y el Renacimiento en cuestión a qué remite, a Francisco I o al vientre de la madre? Retengamos mamá. El procedimiento de asociación de ideas es ejemplar de cómo el psicoanálisis reduce las producciones del inconsciente a un familiarismo patente. Edipo o la *elección forzada*: usted tiene derecho a elegir, pero sepa que la suerte ya está echada. Es en este sentido en el que el psicoanálisis cumple la función de economía política de la burguesía, pues sustituye, en la representación edípica, a la organización social de la represión secundaria por una instancia delegada, la familia. Si existe efectivamente una complementariedad entre capitalismo y psicoanálisis, es porque el primero descodifica los flujos mientras el segundo se hace cargo de mantener al deseo separado del campo social, triangulándolo en el papá-mamá-yo.

Hemos visto que el capitalismo es indisociable de un doble movimiento según el cual descodifica por una mano lo que axiomatiza por la otra. Y no cabe la menor duda de que la publicidad, en tanto que espejo y vector de la formación social capitalista, ha sido llamada –y seguirá siéndolo, acaso con un carácter cada vez más desenfrenado– a cumplir una función determinante en lo que respecta a la axiomatización de catexis inconscientes que, desde entonces, se han quedado en el aire. La publicidad, y más generalmente el marketing en cuanto “creación” de los nuevos *conceptores*²⁷⁹ de la era posmoderna, anhela reemplazar lisa y diáfananamente al deseo en lo que concierne a la producción de intensidades. En efecto, la publicidad tiene la pretensión de ofrecer sensaciones y experiencias nuevas, con la única trampa de que ajusta al deseo sobre el objeto faltante y ambiciona vender el *pack* “objeto comprado = deseo satisfecho”. De hecho, gran parte del circuito de los pequeños créditos está destinado a que el individuo padeciente de una demasía de “vida privada” pueda canalizar (de forma precaria) una energía deseante que está ya siempre a punto de desbordarle por todas partes. El llamamiento capitalista al consumo de intensidades constituye, desde todos los puntos de vista, la parodia y perversión de la esquizofrenia entendida como proceso de producción deseante. En este sentido, la publicidad no es más que el último capítulo añadido a la vieja lógica idealista de la adquisición: la contracatexis libidinal aborrece

²⁷⁷ D, p. 89.

²⁷⁸ “Re-né” se traduciría en castellano por “re-nacido”.

²⁷⁹ Véase QF.

las máquinas deseantes y activa a un sujeto privado, vuelto propietario de un deseo que se define a nivel molar, es decir, en el plano de la (des)organización social capitalista, por la carencia del objeto codiciado. Tal es, de hecho, el silogismo persuasivo que subyace a la publicidad y que ejerce una auténtica presión psicológica sobre el sujeto-consumidor:

1. El hecho es que se es infeliz;
2. Ahora bien, toda carencia-de-ser es carencia-de-tener;
3. La adquisición del objeto codiciado es lo único capaz de colmar esta falta.

Por lo tanto, poseer el objeto es acceder inmediatamente a la felicidad.

Así es como el capitalismo se nutre, a través del vector-publicidad, de las pasiones tristes y tiende progresivamente a asumir *“la gestión de una ‘paz’ no menos terrible, con organización concertada de todos los pequeños temores, de todas las pequeñas angustias que hacen de nosotros tantos micro-fascistas, encargados de sofocar cada cosa, cada rostro, cada palabra un poco fuerte, en su calle, su barrio, su sala de cine”*²⁸⁰. Y a este respecto, no es de extrañar que un fenómeno como el denominado *“cocooning”* se haya extendido con tanta celeridad a las ciudades occidentales. Este fenómeno, que es inseparable del *“proceso de desurbanización”*²⁸¹ tal como lo analiza Virilio, resulta muy significativo, ya que el individuo, al percibir la calle como un lugar inseguro, procura realizar la mayor parte de sus actividades sin salir de casa, reconfigurando así las relaciones de proximidad inmediata en *“inter-relaciones a distancia”*. A defecto de poder cargar inmediatamente el campo social, el deseo se repliega sobre estas pequeñas territorialidades o interioridades que son la casa, la oficina, el coche, el ordenador, la televisión.

Por otra parte, resulta interesante ver hasta qué punto la sociedad posmoderna, la del capitalismo tardío, da muestras diariamente de su propensión a asimilar todos los clichés, todos los tópicos, que se encuentran relacionados, de cerca o de lejos, con el placer y la fiesta. Por lo visto, ambos conceptos se han trocado en argumentos clave para la venta, y ello a tenor de que el poscapitalismo ha cesado de vender productos terminados para ofrecer servicios –el acrecentamiento del sector terciario en las sociedades civilizadas capitalistas, de hecho, lo atestigua. Lo primordial es, pues, pasárselo bien y el marketing está aquí, antes que nadie, para recordarnos que el deseo está fundamentalmente ligado a lo placentero y festivo. De ahí que la publicidad

²⁸⁰ “Le juif riche”, en *DF*, p. 125.

²⁸¹ VIRILIO, P.: *L'insécurité du territoire*. Paris, Stock, 1976.

reactive, a una escala ampliada, el “*extraño circuito*”²⁸² según el cual el deseo consiste en una tensión desagradable que tan sólo el placer-descarga, con vistas a alcanzar el estado de beatitud (goce permanente), es capaz de aliviar. Si el marketing se ha convertido en la pesadilla de Deleuze, es porque aquél sabe de sobra que el deseo es siempre deseo de un conjunto de elementos concatenados –pues “*siempre hacemos el amor con mundos*”²⁸³. Ésta es la razón por la cual la publicidad se esmera en proponer a los espectadores un deseo ya hecho y prefabricado, pero a sabiendas de que esto no les eximirá –bien al contrario– de creer que la mera adquisición del objeto baste como para disponer del constructo en su integralidad. Así es como se repite el viejo esquema cartesiano de un sujeto empírico [*moi*] de placer incapaz de elevarse hacia el sujeto universal [*Je*] de goce. Pues es un hecho empírico que el deseo vuelve a renacer tras su alivio momentáneo. Hay que entender a Deleuze cuando lanza una negativa tan rotunda como: “*apenas si soporto la palabra ‘placer’*”²⁸⁴. La cuestión no es, contrariamente a lo que podría pensarse a simple vista, que Deleuze rechaza el placer sin más: “*Qué duda cabe que el placer es agradable, nosotros tendemos a él con todas nuestras fuerzas*”²⁸⁵. Se trata más bien para Deleuze de ver qué tipo de relación mantiene el placer con el deseo. Y a sus ojos, el placer es precisamente lo que viene a interrumpir al deseo, en tanto que proceso o flujo. Dicho de otra manera, la función que cumple la norma exterior del placer (por complementariedad –dice Deleuze– con la ley interior de la falta) no reside sino en asignar un lugar a un afecto flotante, de suerte que el sujeto privado no se encuentre en una situación de desbordamiento por parte del deseo. Más aún, es justamente cuando una producción del inconsciente (afecto, fuerza, intensidad) se ve sometida una operación reterritorializante que se constituye al mismo tiempo la persona privada con su yo específico y sexuado. Y sabemos –subraya Deleuze– cuánto la sociedad precisa de rostros...

Antes decíamos a propósito de la cultura que constituye, en un sentido pre- y pos-histórico, la actividad genérica a raíz de la cual el hombre se adueña de sus fuerzas reactivas, domeña su tendencia “paranoico-fascista”, e insistíamos también en el proceso degenerativo que ella padece en el transcurso de la historia. Las Iglesias, los Estados y otras asociaciones gregarias desvirtúan el movimiento de la cultura al separar el medio (responsabilidad-deuda, ecuación “daño causado = dolor a sufrir”, etc.) de su

²⁸² Véase la clase de Deleuze del 23 de marzo de 1973. Enlace: <www.webdeleuze.com>

²⁸³ *AE*, p. 303.

²⁸⁴ “*Désir et plaisir*”, en *DF*, p. 119.

²⁸⁵ *D*, p. 112.

producto final (hombre libre y autónomo); obran de tal forma que ajustan la actividad genérica sobre sus fines particulares y alumbran “creaciones” propias: la deuda infinita y el animal dócil. Pues bien, si contextualizamos el lugar de la cultura en la sociedad civilizada capitalista, nos percatamos –parafraseando al autor de *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*²⁸⁶– de que la cultura ha dejado de servir hoy día los intereses del Estado para ponerse “al servicio de los fines de las multinacionales”²⁸⁷. El Estado, de raigambre despótica, había mantenido hasta entonces una estrecha e íntima relación con las estructuras disciplinarias. Las sociedades así llamadas, que vieron la luz en el siglo XVIII y culminaron a principios del siglo XX, operaban a base de sistemas o círculos cerrados, cada uno con sus leyes específicas. Los centros de encierro (familia, escuela, ejército, fábrica, hospital, cárcel) cumplían ante todo una doble función que era –y sigue siendo todavía de algún modo²⁸⁸– la de normalizar (codificar) y disciplinar (reterritorializar). El objetivo primario consistía, por lo tanto, en cuadricular espacio-temporalmente los flujos, de suerte que ninguno pudiese derramarse sin transitar por los códigos y los territorios obligatorios. Y aunque existiera un lenguaje común a todos, cada encierro se presentaba como un molde relativamente hermético, una suerte de *cuerpo* en el que cada individuo se veía asignados sus horarios, lugar y cometido. Ahora bien, la mutación del capitalismo, en su paso de la concentración a la superproducción, cambia radicalmente las condiciones del encierro, y ya sea dicho de una vez: “*el hombre ya no está encerrado sino endeudado*”²⁸⁹.

La tendencia capitalista a perseverar, a una escala siempre ampliada, en la descodificación acarrea un profundo debilitamiento –aunque no obsolescencia– de los centros de encierro. Ante lo que se perfila claramente como una “*crisis generalizada*” de las instituciones, la postura política en vigor está al reformismo, pues “*difícilmente es concebible una actitud política que no intente [...] transformar lo que conserva o conservar lo que transforma, es decir adaptar*”²⁹⁰. Pero, ¿a qué hemos de adaptarnos? ¿Para qué sirven las reformas? Tan sólo se trata de gestionar –dice Deleuze– la agonía

²⁸⁶ NIETZSCHE, F.: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets, 2000.

²⁸⁷ MOREY, M.: “El porvenir de las instituciones totales. Sociedades de control”. Artículo publicado originalmente en *La Vanguardia*, 30/11/05. Enlace: <http://investigadores.uncoma.edu.ar/cefc/htdocs/textos/Miguel_Morey_Sociedades_de_control.pdf>

²⁸⁷ Los paradigmas (soberanía, disciplina, control) no se suceden uno tras otro sin reincorporar elementos procedentes de los anteriores. El hecho es que se da siempre una especie de solapamiento a raíz del cual las antiguas territorialidades residuales y facticias llegan a ser restauradas.

²⁸⁸ C, p. 153.

²⁸⁹ ZOURABICHVILI, F.: “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, p. 137.

de los encierros y mantener a la gente ocupada “*mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas*”²⁹¹. El nuevo régimen de dominación que está emergiendo es, en este sentido, profundamente afín con una axiomática contable que no trata más que con cantidades abstractas: la prioridad es poder tener acceso, en cualquier espacio-tiempo y por medio del “equivalente abstracto universal” (moneda), a la estimación de un *quantum* cualquiera. Al respecto dice Deleuze: “*Quizá es el dinero lo que mejor expresa la distinción entre estos dos tipos de sociedad, ya que la disciplina se ha remitido a monedas acuñadas que contenían una cantidad del patrón oro, mientras el control remite a intercambios fluctuantes, modulaciones en las que interviene una cifra: un porcentaje de diferentes monedas tomadas como muestra*”²⁹². Ésta es la razón por la cual la modulación al aire libre, el control continuo y la comunicación instantánea, *via* máquinas informáticas y ordenadores, suplantando los moldes estáticos y cerrados (p.e.: la fábrica), hallando en la *empresa* el nuevo paradigma a raíz del que afloran la liberalización de los encierros y su reabsorción en el mercado universal: “*Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas bolsas son los Estados... Lo que se está instaurando es un nuevo tipo de sanción, de educación, de vigilancia. Hace tiempo que han aparecido los hospitales abiertos, los equipos de asistencia domiciliaria, etc. Es previsible que la educación deje de ser progresivamente un compartimento estanco diferente del compartimento estanco profesional y que ambos desaparezcan en provecho de una terrible formación permanente...*”²⁹³.

La empresa es ante todo una entidad “metastática”: su objetivo primordial es expandirse, conquistar mercados, poder cifrar en cualquier instante el valor de una cosa —en suma, fijar los precios. Para ello, necesita hacer partícipes a todos y cada uno de sus colaboradores; lo importante es que comulguen en su “alma”, el departamento de ventas. Y la comunión ha de pasar forzosamente por una competencia ilimitada, de suerte que todos se vean obligados a superarse de forma continua en cuanto a innovación y creatividad. De hecho, la empresa interviene en un auténtico campo de batalla donde la guerra, esta vez económica, hace necesaria una capacidad de movilización “*a corto plazo y mediante rotación rápida*”²⁹⁴. La empresa: una vida... La clave de bóveda de lo empresarial reside, en este sentido, en un *management*

²⁹¹ C, p. 150.

²⁹² *Ibid.*, p. 152.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 146-148.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 153.

participativo. Aquí las oposiciones binarias y dicotómicas “ocio-trabajo”, “bienestar-disciplina”, “vida privada-vida laboral”, dejan de tener tanta prevalencia social como por el pasado, y tienden correlativa y progresivamente a ceder el puesto a una cultura hiperindividualista donde se valoran ante todo la libertad, la iniciativa y la realización del yo. El management participativo traduce este proceso de desterritorialización posmoderno presupuesto por una “*empresa en busca de alma*”²⁹⁵. Su cometido estriba en “democratizar” el mundo empresarial; y con este fin, no vacila en apelar a una *ética de la responsabilidad* confiando en que los valores (sobre un fondo de nihilidad) son esenciales como para acrecentar el potencial creativo de sus recursos humanos. Así es como la empresa halla, en el management participativo, el caldo de cultivo propicio a una reorientación del tiempo libre: organiza prácticas de formación cultural, seminarios de meditación espiritual, centros de exploración de la conciencia. El objetivo consiste antes de nada en convertir el ocio en un tiempo de enriquecimiento activo y total, y el trabajo, en una aventura personal, una pasión, un espacio de autonomía y de expresión de uno mismo. Así pues, la responsabilidad se desprende aquí de la problemática disciplinaria del deber y se atiene a los derechos del individuo a los cuales no limita que por cuanto incrementa su potencial de creación y resultado. Pero la dicotomía “ocio-trabajo”, lejos de desvanecerse, se ve sometida a un nuevo proceso de reterritorialización que termina beneficiando sobremanera al segundo término: “*Si la ética de la responsabilidad obra por cortocircuitar la oposición estricta vida laboral/vida privada mediante la autonomía y la realización personal, resulta, en los hechos, un instrumento inédito de hiperabsorción del individuo en la empresa*”²⁹⁶.

El paradigma de la empresa no es sino el modelo de la *coquille vide* extendido al conjunto de la sociedad civil y del ámbito político. El control acapara la casi integralidad del trabajo productivo de las máquinas deseantes al “*crear un sentimiento de urgencia*”²⁹⁷ que repercute en los individuos bajo la forma de una sobrecarga libidinal. Cada uno se ve fijados objetivos y se encuentra sometido a una modulación continua de su salario en función de los resultados obtenidos. Y no es por nada si “*el principio regulador de que los salarios deben corresponderse con los méritos tienta incluso a la enseñanza pública*”²⁹⁸. La empresa, en cuanto máquina abstracta que cubre las esferas de la vida socio-política, fomenta una rivalidad interminable, “sana

²⁹⁵ Véase LIPOVETSKY, G.: *Le crépuscule du devoir*. Paris, Gallimard, 1992.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 352.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 353.

²⁹⁸ C, p. 151.

competición” –dirían los cínicos– que se extiende desde las oficinas hasta las aulas y los concursos televisivos más estúpidos. Cada individuo está llamado a afirmarse en un competir sin fin con los demás, y todo ello bajo la mirada atenta de ese nuevo instrumento de control social que es el marketing. La propagación del sentimiento de urgencia se dobla, pues, de una interiorización de la rivalidad, de suerte que el individuo acaba –dice Deleuze– dividiéndose interiormente. Ya no hay hablando con propiedad individuos sino “*dividuales*”, cada uno atrapado en una red de modulaciones intrínsecas que define en cualquier momento su estado anímico e intensivo. Fragmentación interna del individuo que nada tiene que ver con la despersonalización deleuziana y que reduce dramáticamente la distancia entre el adentro y el afuera: las singularidades producidas en el proceso deseante están ya siempre recuperadas y axiomatizadas, de suerte que los individuos (atomización) y los cuerpos (masificación) se borran en provecho de dividuales y bancos de datos (ondulación ilimitada). En este sentido, la plétora de experiencias, aventuras y motivaciones prefabricadas que nos ofrece la empresa parece agotar por anticipado la “*nube no histórica*” creadora de posibles, y darle correlativamente la razón a Fukuyama cuando equipara el triunfo del capitalismo con el “*fin de la historia*”. Pero si el “*último hombre*” ha de ser el dividual, es decir aquél que, por deseirlo todo, se caracteriza precisamente por un deseo de nada, entonces comprenderemos por qué Deleuze empezó a esbozar, al final de su vida, una suerte de “*estética existencial*” hecha de prudencia y tanteo. Pues si la guerrilla contra uno mismo pasa por la ascesis, es porque “*la ascesis siempre ha sido la condición del deseo*”²⁹⁹.

²⁹⁹ D, p. 113.

EPÍLOGO

**DECONSTRUIR LA SUBJETIVIDAD,
DESPRIVATIZAR EL INCONSCIENTE**

Ante la crisis que atraviesa hoy día la subjetividad –y ello tras las dos muertes consecutivas del humanismo–, la filosofía se halla dividida entre quienes obran por su reconstrucción (los herederos de Husserl, los pos-heideggerianos y la llamada “filosofía analítica”) y aquéllos que procuran llevar a cabo su deconstrucción. El programa deleuziano, al igual que el de Foucault, ha de ser localizado en esta segunda línea. El “problema de la subjetividad” atañe a la dificultad que supone aislar y determinar al *ego* especulativo como fundamento en el orden del ser, del saber y del hacer: siempre acaban entrando en liza presupuestos implícitos que precipitan (otra vez más) la tentativa de fundamentación en lo pre-filosófico. Ésta es la razón por la cual Deleuze prefiere comenzar por el medio. Ni punto de partida ni punto de llegada, el sujeto es fruto de un proceso impersonal que lo activa y lo instituye como tal. Mas la actividad consciente y representante tan sólo se vuelve efectiva sobre la base del aborrecimiento de ese campo pre-subjetivo y pre-individual sin el cual no se produciría subjetivación alguna. El sujeto –dice Deleuze– se configura en lo dado, pero la diversidad dable en la experiencia depende a su vez de una instancia superior: se trata de LA diferencia. Pero ésta es precisamente lo que no tiene cabida dentro de la representación, lo que la representación, por doblarse al principio de identidad, no puede rescatar: siempre nos la da a conocer, ora bajo la forma de una diferencia externa y a-conceptual, ora bajo la forma de una diferencia interna y ya mediada por el concepto. Pensar –y no representar– la diferencia auténticamente trascendental, la diferencia interna y no obstante a-conceptual, significa cuestionar ese gran impensado que la tradición ha sometido continuamente al espacio, a saber: el tiempo. Contra Newton y los dogmáticos, Kant fue quien primero rehusó definir el tiempo como una realidad absoluta o como un orden conceptual. Descubrió el prodigioso dominio de lo trascendental al “conceptuar” un tiempo puro, un tiempo despojado de todo contenido empírico. El tiempo puro se presentaba entonces como lo sensible no sensible –o, según dirá Deleuze siglos después, como lo imperceptible que no puede sino ser sentido. El hallazgo de una temporalidad irreductible a la mera sucesión se convierte, para el filósofo francés, en la clave de bóveda de su programa de deconstrucción. El tiempo –dice– es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo. Por todo ello, ahonda la estética trascendental, pero con el fin de mostrar –a diferencia de un Kant que lo concebía como propiedad intransferible de la espontaneidad– que la receptividad también es dotada de un auténtico poder sintético. Tal descubrimiento, el de las tres síntesis pasivas del tiempo, es precisamente lo que permite a Deleuze deconstruir la identidad del sujeto y liberar

correlativamente las singularidades de las redes de la representación –esos miles de yoes larvarios que anteceden y posibilitan la génesis del sujeto activo en tanto Yo global e integrador. Por otra parte, el carácter delegado del sujeto teórico impide cualquier identificación de la conciencia con el campo de las determinaciones trascendentales. Por el contrario, el campo trascendental ha de ser localizado del lado de una sensibilidad *a priori* donde no existe aún sujeto que sienta. Sin embargo, las condiciones de la experiencia deben ser “reales”, y no posibles, motivo por el cual Deleuze apela al deseo, en cuanto digno sustituto de la Voluntad de poder, para desempeñar el papel de principio plástico –pues la máquina deseante no puede funcionar más que estropeada. A la deconstrucción de la subjetividad corresponde entonces el hallazgo de un inconsciente-fábrica cuya procesualidad sintética consiste en producir intensidades puras, poderes de afectar y de ser afectado, devenires implicados en sí que se aborrecen en el sistema representativo que trata de explicarlos. Esto es precisamente por lo que Deleuze, con la colaboración de Guattari, arremete contra el psicoanálisis: éste constituye algo así como el último capítulo añadido a la historia de la representación, en la medida en que convierte el inconsciente en el teatro donde se repite indefinidamente el drama de Edipo. Edipo se presenta, pues, como la metafísica del psicoanálisis, ya que dobla las síntesis disyuntivas (de cuya producción el deseo es principio) sobre la célula familiar, haciendo del inconsciente la propiedad atributiva de una persona privada y pasando correlativamente por alto todo aquello que acaece en el campo socio-histórico mundial. La tarea fundamental de la política deleuziana radica, por lo tanto, en “desprivatizar” el inconsciente. Y desprivatizar el inconsciente significa liberar las máquinas deseantes de la organización socio-política de la represión, así como de su “economía política”, el psicoanálisis. Todo sujeto, ya sea individual o colectivo, se encuentra ya siempre estirado entre la segmentariedad dura de la historia (polo molar) y la segmentariedad flexible propia de los devenires intensivos, cambiantes y concretos (polo molecular). Ahora bien, la historia remite precisamente al conjunto restrictivo de las condiciones negativas a partir de las que uno puede experimentar algo que la desborda virtualmente –pues el acontecimiento no se agota jamás en su efectucción actual. De ahí que Deleuze conceptúe una forma de hacer política que esté en relación con ese afuera donde el sujeto, sin padecer modificaciones físicas algunas, pierde en cierta medida su envoltura original para adentrarse en lo desconocido (línea de fuga). La macropolítica nos garantiza derechos constitucionales, mínimos jurídicos, pero el hecho de atenerse exclusivamente a ella nos induce a correr el riesgo de caer en el puro

formalismo de la Ley. Privilegiando los actos de creación colectiva en detrimento de esas nociones complacientes que son las leyes, Deleuze ubica su micro-política en un terreno al que la política institucional no alcanza más que superficialmente, pero del que ella misma depende. De hecho, existen rupturas casi imperceptibles en lo que respecta a las formas de afectar y ser afectado, de sentir y pensar que son coetáneas del “sentido común”, lo igual de reales que las formas estadísticamente aceptadas de pensar, sentir y creer, pero que no han logrado aún su actualización. De donde resulta que toda la dificultad estriba en alimentar y vivificar este movimiento pendular entre lo micro y lo macro, lo molecular y lo molar, el afuera y el adentro. Sin embargo, el auge de la sociedad de control, con su cortejo de *prêts-à-penser*, parece hallarse más que nunca en situación de aniquilar dicha exterioridad: “*Se huele la gran muerte...*”³⁰⁰.

³⁰⁰ *AE*, p. 345.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Gilles Deleuze (y abreviaturas usadas):

- *Empirismo y Subjetividad*. Barcelona, Gedisa, 1996. *ES*
- *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1993. *NF*
- *La filosofía crítica de Kant*. Barcelona, Labor, 1974. *K*
- *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama, 1995. *PS*
- *Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1974. *N*
- *El Bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1987. *B*
- *Presentación de Sacher-Masoch*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001. *SM*
- *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002. *DR*
- *Lógica del sentido*. Barcelona, Barral, 1971. *LS*
- *Spinoza*. Barcelona, Labor, 1974. *S*
- *El pliegue*. Barcelona, Paidós, 1989. *P*
- *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos, 1995. *C*
- *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama, 1993. *CC*
- *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 1995. *ID*
- *Deux régimes de fous*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003. *DF*
- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus, 2005. *DCE*

En colaboración con Félix Guattari:

- *El Anti Edipo*. Barcelona, Paidós, 2004. *AE*
- *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 1988. *MM*
- *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993. *QF*

En colaboración con Claire Parnet:

- *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos, 1980. *D*
- *L'abécédaire de Gilles Deleuze [grabación vídeo]*. Paris, Éditions Montparnasse, 1996. *AGD*

II. Bibliografía secundaria sobre Deleuze:

- ALLIEZ, E. (dir.): *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé cauto”, 2002.
- ANTONIOLI, M.: *Deleuze et l’histoire de la philosophie*. Paris, Kimé, 1999.
- CANAVERA, J.: *El cuerpo esquizofrénico: un proceso abierto*. Valencia, Dilema. Revista de Filosofía, 2008, XII/1, pp. 81-102.
- HARDT, M.: “La sociedad mundial del control”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, pp. 151-160.
- PAL PELBART, P.: “El tiempo no reconciliado”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, pp. 26-33.
- PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990.
- RAJCHMAN, J.: *Deleuze: una guía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- SCHERER, R.: “Homo tantum. Lo impersonal: una política”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, pp. 15-25.
- VILLANI, A.: *La guêpe et l’orchidée*. Paris, Belin, 1999.
- ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l’événement*. Paris, PUF, 2004.
 - “L’écriture littérale de L’anti-Œdipe”. Actas del congreso “Journées sur L’anti-Oedipe”, Université de Poitiers, 2005. Enlace:
<<http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Zourabichvili.pdf>>
 - “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)”, en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali (Colombia), Revista “Sé Cauto”, 2002, pp. 137-150.

III. Bibliografía general:

- BERGSON, H.: *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, 1950.
 - *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze, Madrid, Alianza, 2004.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1989.
 - *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

- LIPOVETSKY, G.: *Le crépuscule du devoir*. Paris, Gallimard, 1992.
- MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- MOREY, M.: “El porvenir de las instituciones totales. Sociedades de control”.
Enlace:<http://investigadores.uncoma.edu.ar/cefc/htdocs/textos/Miguel_Morey_Sociedades_de_control.pdf>
- NIETZSCHE, F.: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets, 2000.
— *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, Alianza, 1997.
- PERLINI, T.: *La Escuela de Fráncfort: historia del pensamiento negativo*. Caracas, Monte Avila, 1966.
- SPINOZA, B.: *Tratado teológico-político*. Salamanca, Sígueme, 1976.
— *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- VIRILIO, P.: *L'insécurité du territoire*. Paris, Stock, 1976.