



Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía

***SUJETO E INDIVIDUO***  
***EN EL PENSAMIENTO DE GILLES DELEUZE***

por

**Michele Botto**

Director:

**JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO**

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
2011



*A mi abuela, espíritu indómito,  
y a mis padres,  
por haberme siempre dejado partir*

## Índice

Agradecimientos	7
Introducción	10
1. Subjetividad y siglo XXI	10
2. Breve introducción a la historia de la subjetividad	12
3. El espíritu de la filosofía de Deleuze	33
4. Los postulados del correcto pensar	36
5. Caracteres de la filosofía de Deleuze	47
0. Prólogo: de la manera en la que el individuo atrapa al sujeto	56
1. Hume: el sujeto que no nace, se hace	59
1.1 Surgimiento de la persona mediante la experiencia	61
1.2 La persona como complejidad ordenada depende de la costumbre	66
1.3 Irracionalidad del sujeto: de cómo la sociedad impone un orden a ese delirio	77
1.4 Resumen de resultados	83
2. ¡Más que unidad! ¡Más que identidad!	86
2.1 El proceso de individuación: más allá del <i>principio individuationis</i>	87
2.1.1 La metafísica clásica en error	87
2.1.2 ¡ <i>Ex pluribus unum!</i> La individuación dentro del colectivo	96
2.1.3 Importancia de la afectividad en la individualización	107
2.2.1 La vida y su contexto. Del caos a la sinfonía de la naturaleza	113
2.2.2 Mundo y mundanead de la garrapata	115
3. El tiempo de la individualización, el tiempo de vivir, el tiempo de fluir	126
3.1 El tiempo ha salido de sus goznes	127

3.1.1 Las dimensiones estoicas del tiempo. Primera ruptura	127
3.1.2 El reino de <i>khrónos</i> : determinaciones de la temporalidad	134
3.1.3 El tiempo ha salido de sus goznes	136
3.2 Las tres síntesis del tiempo	145
3.2.1 Constitución del individuo: la I síntesis (Hume).	145
3.2.2 La memoria como piedra angular. Segunda síntesis (Bergson)	149
3.2.3 La fundación de lo nuevo. La tercera síntesis (Nietzsche)	154
4. Crítica de la razón unívoca. La idea de sí: el Yo como potencia y multiplicidad.	158
4.1 La existencia como <i>possest</i> y proporción	158
4.2 Geometrías de la individuación	172
4.2.1 Breve historia del espacio. Las singularidades	177
4.3 Multiplicidad de la idea de Yo	190
4.4 Insuficiencia del <i>ti esti</i> para la comprensión de la esencia de algo	196
5. La fábrica de los deseos	204
5.1 La máquina humana	204
5.2 El <i>socius</i> que nos empuja sin tregua	214
5.3 El subconsciente humano: ¿rizoma o raíz?	218
6. Multiplicidad virtual del sujeto	229
6.1 Lo virtual como ámbito pluri-potencial del sujeto	236
6.2 Multiplicidad del sujeto virtual	247
7. Por una ética de la apuesta	254
8. Un proyecto: deshacerse del organismo	273
8.1 El proyecto liberatorio de Artaud	273
8.2 El contexto histórico-cultural de mayo '68	278
8.3 El hombre desnudo: el CsO por Deleuze y Guattari	286
9. Significados del devenir	305
10. Nomadismo	328
10.1 Características del sedentarismo (y capitalismo, falso nomadismo)	329
10.2 La propuesta ética del nomadismo	338

<b>Conclusión</b>	<b>352</b>
1. Resumen de los temas tratados	352
2. Consideraciones actuales y tempestivas	364
2.1 Toda culpa fue de Aquiles	364
2.2 La fren-ética	370
2.3 “Bebo porque me gusta”: ¿es una afirmación ética?	372
<b>Bibliografía</b>	<b>377</b>

## Agradecimientos

Una mención especial va, sin duda, para mi director de tesis, José María Zamora Calvo, por haberme sacado de aquella fábrica de Carabanchel y haberme introducido en la Universidad Autónoma de Madrid, además de haberme enriquecido mediante sus conocimientos y su simpatía.

Agradezco, además, a Ander Díaz Basoan por su generosa contribución en la revisión de este trabajo, así como por su entusiasmo filosófico que hace que se entienda mejor el surgimiento de la filosofía.

Ocurre mencionar en este apartado también al colegio Nazaret-Oporto de Madrid, a su dirección, a mis compañeros profesores y a todos los alumnos que me han acompañado a lo largo de estos años. He crecido mucho junto a todos, ¡quizás más que mis alumnos!

Hay lugares privilegiados para un estudio acerca de Gilles Deleuze; uno de estos es sin duda el barrio madrileño de Lavapiés, lugar de la diferencia y de la multitud cultural, donde siempre he obtenido noticias de primera mano acerca del mundo y donde siempre he tenido ocasión de medirme y reírme con las más lejanas culturas del mundo.

Quiero recordar, sin orden de importancia, a aquellos con lo que he tenido muchas conversaciones acerca de mi trabajo y de la vida en general, influyendo decididamente en ciertas posiciones de la tesis: David Sánchez Usanos, Vincent Lahmani, Fares Abdeen, Alvaro Cal Di Segni, Roberto Sangoi, Pilar Lorenzo Cano, Angélica González Donaire, Jorge Francisco Maldonado Serrano, Camilo Vega, Angie Kohon.

Agradezco sin mencionar también a todos aquellos *sujetos* que no han tenido una intervención directa en la tesis, pero que, consciente o inconscientemente, han dejado huella en estas páginas y en mi vida.

## **Abreviaturas**

*Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume: ES*

*L'île déserte et autres textes: ID*

*Logique du sens: LS*

*Mille Plateaux: MP*

*Dialogues: D*

*Différence et répétition: DR*

*Critique et clinique: CC*

*L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie: AOE*

*Nietzsche et la philosophie: Nietzsche.*

*Qu'est-ce que la philosophie?: QPH*

*Pourparlers: P*

*L'abécédaire: Abc*

*Kafka. Pour une littérature mineure: K*





## **1. Introducción**

### **1.1 Subjetividad y siglo XXI**

En este ámbito nihilista, la cuestión del sujeto aparece como fundamental. ¿Quiénes somos? No es una pregunta anacrónica, porque toca lo más vivo de Europa y América del norte en la época del consumismo, de la cirugía estética, del aflojamiento de los ideales políticos, del *melting pot*, del triunfo de la imagen comercial y de la moda. En Madrid, así como en las principales ciudades de occidente, el individuo se mueve en un universo en perpetuo devenir: las infraestructuras, las tecnologías, las relaciones sociales mudan tan repentinamente que el ser humano allí implicado se transforma en esclavo de su mismo crecimiento, ser en perpetua formación educativa, nómada (privilegiado o no) entre contratos basura temporales y altibajos financieros. La propiedad, presunta conquista del pensamiento capitalista, ya es una ilusión, disuelta entre hipotecas y *new economy*, tarjetas bancarias y pretensiones al *copy left* intelectual. Las familias no son más que un espejo de la estructura económica y social a la que ha llegado nuestro paradójico bienestar: divorcios, contratos pre matrimoniales, comercio de óvulos y espermatozoides, hijos abandonados al propio destino (es decir, a un colegio en el que los mismos profesores se sienten, muchas veces, abandonados a su propio destino), atomismo generalizado de los núcleos familiares. La moda y las costumbres están dictadas por Hollywood con sus repetitivos y escuálidos largometrajes, la verdadera música se queda estrecha en un rinconcito, oprimida por el todopoderoso juego mediático del “crea tu muñequito musical” al estilo Operación Triunfo o Gran Hermano. La religión, un tiempo órgano de control de la moralidad y de la vida social, vive su inevitable

decadencia, debida a la fosilización de sus instituciones, su incapacidad de enfocar al ser humano como un animal en devenir, sus absurdas pretensiones de conservar el *status quo* clasista y de preservar la superstición y la ignorancia (Darwin y las teorías laicas del *big bang* se enfrentan en EEUU a las teorías creacionistas, y casi lo mismo ocurre en un país semi teocrático como es Italia). La religión ya no es capaz de ser el opio del pueblo. El opio del pueblo, hoy en día, es una falsa seguridad fundada sobre guetos de ricos y abundantes cuentas corrientes. Pero, a pesar de sus inmensas riquezas, Europa y Estados Unidos tiemblan de miedo por los varios terrorismos que han surgido de manera más o menos artificial en el siglo XXI. El fútbol sirve como distracción para todos aquellos que necesitan refugiarse bajo una bandera cualquiera, un vacuo símbolo nacional a forma de balón, que llena las arcas de unos pocos dejando a la multitud la ilusión de estar participando. El fútbol es el opio, y el opio verdadero es el mal.

El ser humano occidental es una masa viscosa que aguanta diariamente horas interminables de anuncios publicitarios, que ya no se preocupa de mejorar su situación mediante la lucha política, que ya no conoce la aceptación de sí y quiere ser más o, mejor, quiere ser como aquellos divos americanos que nunca huelen, nunca echan pedos, nunca dicen o hacen algo realmente imprevisible. Así como ocurre en las páginas sociales de la web.

“Conócete a ti mismo”, decían en Delfos hace 2500 años. Este imperativo filosófico invita a centrarnos sobre lo que somos, sobre nuestra identidad. Es como si tuviéramos que observar un retrato, o mirarnos al espejo, y encontrar una fórmula, una definición de uno mismo. Conocerse a sí mismos es una misión que entra en conflicto con la noción de libertad, de capacidad de cambiar, de metamorfosearse que tienen ciertos humanos, o quizás todos. Somos animales mutantes, y nuestras decisiones parecen a veces totalmente

azarosas, sumergidas en nuestro subconsciente. Conocerse a sí mismos debería tener una ventaja ética: ayudarnos a encontrar un equilibrio, a tomar decisiones en armonía con lo que somos. Ya, pero ¿estamos seguros de que la aceptación de una identidad, el atenerse a *una* descripción de sí, vaya a mejorar nuestras existencias?

Preguntas parecidas han acompañado nuestro análisis del tema de la subjetividad. Esta investigación ha sido precedida por algunos acontecimientos clave. Al principio, la carrera en la Università degli Studi di Padova, donde nos topamos, sobre todo, con la diada Aristóteles-Heidegger. En segundo lugar, una estancia en la universidad Michel de Montaigne de Bordeaux, durante la cual entramos en contacto con el pensamiento de Sartre y, con él, de cierto espíritu de la filosofía francesa. En tercer lugar, nos transferimos a Madrid, donde, en la Universidad Autónoma y bajo la dirección del doctor José María Zamora Calvo empezamos el estudio del pensamiento de Gilles Deleuze, estudio que abocó en un trabajo de estudios avanzados titulado *Idea ideae. La fluidez del pensamiento en Différence et répétition de G. Deleuze*. En cuarto lugar, nos ocurrieron un sinfín de aventuras, idas y vueltas emocionales, mudanzas, extravíos, renunciaciones, grandes o pequeñas batallas de la cotidianidad, viajes, cambios de trabajo y, en suma, acontecimientos bajos los cuales nos preguntamos muchas veces acerca de la propia naturaleza. Seguir estudiando el tema en Deleuze no excluye cierta investigación de campo, así que notamos que el tema sigue teniendo interés por muchos y muchos, aunque no sean especialistas de la filosofía, aceptan de buen grado ciertas propuestas del autor francés. Bajo este espíritu nos parecía interesante seguir, y aquí estamos con esta pequeña contribución que no quiere acabar con el tema sino dibujar un mapa, uno de los tantos posibles, acerca de la gran pregunta: ¿qué decimos al decir “yo”?

## 1.2 Breve introducción a la historia de la subjetividad

Cuando se habla del conocimiento de sí, el *objeto* y el *interrogante*, el *qué* y el *quién* se confunden, se diferencian en el tiempo, se entremezclan con diferentes mundos circundantes, establecen un enigma que los antiguos resolvían en la noción de destino. La pregunta “¿Quién soy yo?” levanta diferentes dificultades: primero hay un problema de puntos de vista: ¿puede uno acertar en la definición de sí, o más bien son los demás quiénes nos describen y nos constituyen? En segundo lugar, la pregunta tiene que enfrentar el problema del tiempo: ¿soy el mismo de lo que yo era?, ¿seré como he sido? En tercer lugar, cuando hablamos de yo como sistema funcional de pensamiento, nos preguntaremos: este sistema organizado de conocimientos y valores que somos, ¿es único? O ¿pueden convivir varios yoes en nosotros?

Como se ve a partir de estas y de muchas otras dificultades posibles, el tema es y siempre ha sido extremadamente complicado, es decir, un problema barroco, lleno de pliegues y laberintos, donde el pensamiento se esfuerza en poner orden. La respuesta más común a todas estas preguntas es que somos una unidad variante en el tiempo que, sin embargo, guarda algunas características principales que constituyen nuestra personalidad, la cual es posible conocer mediante el ejercicio de la introspección (y, en época contemporánea, mediante la ayuda de un especialista como el psicólogo). Sin embargo, la respuesta más sencilla no siempre es la verdadera ni la más interesante. Lo que pasa con el yo es que escapa a nuestra comprensión directa. Además, como veremos, este tipo de respuestas inmediatas y sencillas pueden reconducir al fascismo (como institución real, como dimensión

cultural).

En una introducción se hace necesario contextualizar el problema desde un punto de vista histórico. El tema en cuestión es uno de los más frecuentes en el ámbito filosófico y sería utópico quererlo resumir satisfactoriamente en pocas páginas. Lo que nos proponemos es, sencillamente, presentar las principales fracturas que en nuestra opinión se han ido creando entre los diferentes sistemas de pensamiento para evidenciar cómo ha ido evolucionando la concepción del yo hasta Deleuze, subrayando cómo, poco a poco, la idea de un yo fuerte ha ido extraviándose a favor de lo que en la post-modernidad se ha llamado el deconstruccionismo<sup>1</sup>.

La pregunta “¿Quién soy yo?” es tan antigua como aquel fenómeno autopoiético que es el hombre, probablemente, desde la aparición del lenguaje, cuando se trató de definir los sucesos de forma estable y ordenada. La capacidad de conceptualizar y de generalizar sin duda debe haber tenido un papel relevante en el desarrollo de la especie humana, como forma de orientación en un mundo muy complejo y siempre diferente, dada también la característica bípeda de los humanos, capaces de trasladarnos por todo el planeta. Debía haber una manera de describir los objetos funcionalmente interesantes, como el agua, un león, un árbol, un mono, una pipa. El concepto sirve para esta función, la de *cum prendere*, de poner juntos, de constituir un conjunto común. Nombrar algo es, así, expresar un conjunto de elementos parecidos entre sí. Una vez que la humanidad hubiera sabido conceptualizar y luego nombrar, habría sido posible transmitir los conocimientos técnicos y espirituales de cualquier orden.

Al principio, podemos pensar que el humano fuera nombrando todos los

---

<sup>1</sup> Por deconstruccionismo entendemos la operación de reinterpretación de los significados de los textos y de la terminología tradicionales de la filosofía. Cfr. la entrada “déconstruction” de Dubois, C., en AAVV, *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, PUF, Paris, 1990.

elementos visiblemente concretos, como los diferentes tipos de planta o de animales. Luego, poco a poco, emergió una dimensión espiritual connotada con el estupor, con la suspensión de la vida totalmente pragmática y con la aceptación de otro orden: el espiritual, o de la razón, o de los sentimientos. La primera fase coincide con la investigación del ser por parte de los filósofos presocráticos. Tales, Anaximandro, Demócrito, Empédocles, entre muchos, solían reflexionar sobre lo que rodea al hombre, sin percibir una separación entre ellos mismos y las demás cosas. El agua, el *ápeiron*, los átomos, las homeomerías son principios y fundamento (*arché*), tanto del ser como del hombre, que no tiene una naturaleza separada de la *physis*. La naturaleza, la física, es lo que interesa al filósofo primordialmente. El único “más allá” fue aquello de las divinidades y del hades, pero el hombre seguía siendo una unidad indisoluble y en armonía con el cosmos. Anaxágoras piensa al hombre como conectado al *noûs*, la razón universal. La distinción entre el *noûs* universal y el *noûs* humano no era todavía determinante. No sabemos exactamente cuándo el hombre empezó a conceptualizar el concepto de yo, pero podemos lanzar la hipótesis de que hayan sido los primeros sacerdotes en intentar definir los conceptos de alma y de individualidad entendidos como el destino del fiel: a más bondad y obediencia, un futuro mejor (en una ultravida o en la vida sucesiva). La religión judía y hindú, por ejemplo, contemplan la diferencia entre alma y cuerpo: el cuerpo es mortal, sin embargo el alma está destinada a enfrentarse a un juicio del que se desprende el futuro del individuo. De todas formas, conocerse a sí mismo es un intento de mejorar nuestra relación con el ambiente y con los demás, resulta necesario para aclarar el concepto de propiedad y aquello de valor y establecer y delimitar las responsabilidades personales. Con el evolucionar de las sociedades antiguas, sería necesario esclarecer la propia identidad (¿el esclavo nace esclavo o puede

cambiar? Lo mismo puede decirse del señor).

El mensaje llegó, por muchas bocas, a Platón, conocedor del culto órfico<sup>2</sup> y de la teoría de la transmigración del alma, el cual quiso escindir el universo en lo que existe realmente, perfecta y eternamente (los conceptos, el alma) y lo que tiene una realidad extremadamente superficial, el involucro exterior (los cuerpos).

Con Platón tiene lugar la primera escuela filosófica (distinto recorrido, entonces, que el religioso) que escinde el ser humano entre mente y cuerpo<sup>3</sup>, entre reino humano y reino animal. Sólo el humano tiene un contacto con la razón universal, y sólo el humano puede realmente pensar por sí mismo, del que se deduce que el humano es propiamente razón. Platón, con su maestro Sócrates, definen al hombre en sí y por sí. Es éste el paradigma de un hombre que necesita tener noticias de sí, que pregunta acerca del propio destino y de la posibilidad de reciclarse en la vida. ¿Qué hay detrás de la muerte? ¿Puede el justo transformarse en injusto? ¿Quién es el mejor gobernante?

---

<sup>2</sup>«Es evidente que conoció muy bien la doctrina órfica, en la que vio interesantes elementos sobre los que edificar su propia filosofía: sobre todo, la inmortalidad del alma y su transmigración, entendida como una condena y asociada a la existencia de premios y castigos en el Más Allá, unos y otros consecuencia de la vida llevada en este mundo. No obstante, el filósofo desprecia la simplicidad de la visión ritualista de los órficos y aborrece a los sacerdotes itinerantes o meros farsantes que prometían la salvación a cambio de unas monedas. Platón adapta, pues, el esquema órfico, convirtiendo principios religiosos y rituales en piezas de un complejo sistema filosófico» (Bernabé, A., Casadesús, F. (de.), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid, 2008, p. 1639.

<sup>3</sup>«-Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo, alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?

- Me lo parece, desde luego.

- Entonces, ¿a cuál de los dos se parece el alma?

- Está claro, Sócrates, que el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

- Examina, pues, Cebes -dijo-, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo» Platón, *Fedón*, trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1992, p. 71 (80a). Cfr. también *Fedón*, 71c-73a; 73a-78b; 104e-105d; Platón, *Fedro*, *passim*; Platón, *República*, 436a-451c.



El estudio antropológico de Sócrates y Platón activa la repentina explosión de interés por el ser del hombre. Platón pone en la mesa temas realmente importantes, proponiendo las soluciones más arriesgadas. El hombre se interroga acerca de su propio ser, así como suena en el legendario aforismo socrático: “Conócete a ti mismo”<sup>4</sup>. La respuesta socrática es que el lugar más propio del sujeto es la muerte, ya que ésta conduce a la verdadera dimensión del alma, en el mundo de las Ideas<sup>5</sup>.

A partir de entonces, se intensifica la introspección como procedimiento filosófico, favorecido por la idea de contemplación mística cristiana, que se irá instalando en nuestra cultura greco-romana, y no dejará de suscitar estupor en toda la Edad Media. En lo esencial, el cristianismo utiliza, a partir de Agustín, el esquema platónico de la división del ser, dos mundos en uno<sup>6</sup>. El conocimiento, incluido el conocimiento de sí, adviene al hombre por iluminación divina, siendo el hombre, en definitiva, nada más que un apéndice de Dios.

---

<sup>4</sup>Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, trad. de J. Ortiz y Sainz, Iberia, Barcelona, 1985.

<sup>5</sup>Así como sostiene Sócrates, momentos antes de ser condenado a muerte:

«- Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente? De ningún modo, queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. ¿O es que no viene a ser eso la preocupación de la muerte?

- Completamente.

- Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?» (Platón, *Fedón* cit., p. 73) (80e-81a).

<sup>6</sup>La cosmología cristiana (mundo terrenal, mundo eterno), la antropología cristiana (inmortalidad y superioridad del alma con respecto al cuerpo) tienen evidente parecido con la cosmología y la antropología platónicas. Cfr. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Homo Legens, Madrid, 2006.

Con la escolástica de Tomás de Aquino, no cambia mucho la concepción del ser humano, retomando, sin embargo, la visión de un redescubierto Aristóteles. Para él (que es, junto con el cristianismo, el gran inspirador de la escolástica), a diferencia de Platón, el alma es mortal, así como el cuerpo<sup>7</sup>. Sin embargo, las exigencias del cristianismo hicieron que Tomás perpetuara la idea platónica de la inmortalidad del alma. Según el Estagirita, el alma tiene funciones distintas, según su función, o *télos*: el alma vegetativa implica la función de la mera supervivencia; el alma animal, la función procreativa; el alma racional, la función comprensiva. Tomás hace suya esta distinción, describiendo así al hombre como un microcosmo que refleja, de alguna forma (por lo menos funcionalmente) el macrocosmo que Dios creó<sup>8</sup>. Con la teoría de la ley natural<sup>9</sup> de Tomás se intenta quizás salvar la idea de compenetración o

---

<sup>7</sup>La definición del alma, en Aristóteles: «Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma; y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» (Aristóteles, *Acerca del alma*, trad de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, p. 168). Ahora presentamos el paso en el que Aristóteles presenta la mortalidad del alma, de todas formas, de manera ambigua: «Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso -y paralelamente- el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío» (*ivi*, pp. 169-70). La cuestión alrededor de la mortalidad del alma en Aristóteles ha desatado una constante polémica a lo largo de la historia de la filosofía, principalmente entre las fuerzas teológicas cristianas (que siguen queriendo ver en Aristóteles un antecesor del pensamiento cristiano, así como ocurre en Platón) y los defensores de las teorías materialistas o sensualistas, que ven en Aristóteles el antítesis al espiritualismo platónico.

<sup>8</sup>Hay una coincidencia entre el conjunto de leyes que regulan el cosmos, todas de proveniencia divina. La *ley natural*, la ética tomista, no es que un eslabón de la ley eterna o divina.

<sup>9</sup>Cfr. *Suma teológica*, q. 94, art. 2.

conmensurabilidad o continuidad entre la dimensión humana y la ontológica. Al fin y al cabo, el hombre y las criaturas estamos todos sometidos a una misma voluntad, todos somos invadidos por el mismo sentido, infundido por Dios. El cristianismo, entonces, presenta la gran alienación del sujeto humano, cuya última realidad reside en Dios, que decide el carácter y el destino de todo humano<sup>10</sup>.

El comienzo de la modernidad presenta un fuerte matiz aristotélico (aunque se opone a él), que constituye la clave del tema en cuestión. Cuando Aristóteles habla del sujeto, entiende por él el *hypokeímenon*, el sustrato, lo que *yace* y sostiene el ente y la acción del ente y que resiste invariable en toda transformación<sup>11</sup>. El término latino *subjectum* también significa lo que está por debajo, la base, el fundamento. De esta forma, la terminología latina no reniega del concepto aristotélico. De alguna forma, toda la historia del pensamiento acerca del sujeto da vueltas alrededor de la noción de

---

<sup>10</sup>La alienación fundamental reside en la absoluta contingencia del ser humano y de todas las criaturas con respecto a la necesaria existencia de Dios. Cfr. *Suma teológica*, I, q. II.

<sup>11</sup>«El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo [se diga], a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido, la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto» (Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 284). El sujeto, de todas formas, tiene un significado análogo a aquello de “sustancia” o “entidad” (*ousía*): «Se llaman “entidad” [*ousía*] 1) *los cuerpos simples* -por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales- y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades, así como *sus partes*. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas [se predicán] de ellos» (*ivi*, p. 226). «Y entidad [*ousía*] es el sujeto [*hypokeímenon*]: en cierto sentido, la materia (y llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado); en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable en la definición; en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas. Solamente de éste hay generación y corrupción, y sólo él es separado en sentido absoluto. En efecto, de las entidades entendidas como forma, unas son separadas, y otras no. `por otra parte, es evidente que también la materia es entidad. Efectivamente, en todos los cambios opuestos hay algo que es sujeto de los cambios: así, en el cambio de lugar el sujeto es lo que ahora está aquí y luego allá; en el aumento, lo que ahora es de tal tamaño y luego mayor o menor, y en la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; y en el cambio entitativo, igualmente, lo que ahora se genera y posteriormente se destruye, y que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado por una privación» (*ivi*, p. 345).

*hipokeímenon*. ¿Es una cosa?, ¿es una forma?, ¿es un principio?, ¿es invariable?, ¿es inmortal? En definitiva, la investigación acerca del sujeto humano, de lo que todos entendemos como yo, refleja estas y otras grandes preguntas. Como veremos, Deleuze, de alguna forma, se enfrenta a cada una de ellas, propone una visión propia del yo: no será *sub-jectum*, sino *super-jectum*; no será lo que está por debajo, el fundamento, sino lo que está por encima, el resultado.

Con Descartes, como es resabido, el sujeto humano se escinde de forma drástica, otra vez, en dos dimensiones irrecuperables: pensamiento y naturaleza, mente y cuerpo<sup>12</sup>. La *res cogitans* y la *res extensa* no tienen nada en común: no hay continuidad entre ellas, no responden a las mismas leyes, se trata de dimensiones inconmensurables. La imagen del hombre, a partir de entonces, es la de un ser dividido entre el mundo de los cuerpos, de la acción, y el mundo de la reflexión, de la moral y de la espiritualidad. Conocerse a sí mismo, entonces, significa conocer la propia dimensión más íntima, la espiritual, y esta no puede ser observada sino mediante la introspección. Se propagan así, en la Europa moderna, actitudes típicas como la lectura silenciosa o la meditación solitaria<sup>13</sup>. El alma, o el yo, en definitiva el objeto

---

<sup>12</sup>«Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que se cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en pensar. Aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa -y no extensa-, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa -y no pensante-, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él» (Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, trad de Vidal Peña, KRK, Oviedo, 2004, pp. 231-2).

<sup>13</sup>La lectura silenciosa es un fenómeno que empezó ya en la Alta Edad Media, pero se reforzó a partir del Renacimiento: «El nuevo *corpus* de literatura vulgar y la modalidad silenciosa de lectura impregnaron la aristocracia de un sentimiento de íntima piedad e hicieron posible la formulación de juicios intelectuales individuales sobre cuestiones escolásticas, similares a los emitidos por los estudiosos universitarios. En los numerosos debates destinados a los grandes príncipes, el lector laico se veía obligado a decidir entre dos o más posiciones sutilmente definidas. La intimidad que proporcionaban la lectura y la escritura silenciosas pudo haber fomentado también las manifestaciones de ironía y de cinismo. [...] la nueva intimidad que

del conocimiento de sí viene así pensado como algo aislado del mundo circundante, como un mundo propio, infinito quizás, pero separado. Nace el *solipsismo*, el sentimiento de ser incognoscibles por los demás y, al mismo tiempo, de vivir separado del mundo, de tener como única certeza el yo. El mundo del espíritu, a partir de Descartes, deviene un fenómeno absolutamente *individual* y *oscuro*, una barrera metafísica se interpone entre el yo, el mundo, los demás yos. El conocimiento de sí, de hecho, en el proceder cartesiano no consigue ir más allá de un estado de duda. La demostración cartesiana de la existencia del yo afirma, de hecho, la existencia de cada humano que piensa, pero en definitiva no dice nada acerca de lo que el yo sea, de cuáles son sus características propias. El ser del sujeto con Descartes empieza a ser dudoso, lo que suscitará la enorme confusión filosófica y existencial que llega hasta nosotros.

La reacción a Descartes viene de Escocia, se llama empirismo y su mayor representante fue David Hume<sup>14</sup>. Con él, no hay dudas acerca de la existencia del cuerpo, pero es tajante cuando niega la posibilidad de describir algo que se pueda llamar “yo”. Para Hume, el yo no es nada más que el conjunto de experiencias propias de un individuo, algo que no tiene, por tanto, una trascendencia particular, unas características comunes a todo humano, ni unas características propias y típicas de un hombre individual<sup>15</sup>. Al mismo

---

proporcionaba la lectura silenciosa tuvo también efectos radicales y no del todo positivos sobre la espiritualidad laica. La lectura en privado estimuló el resurgimiento del antiguo género del arte erótico» (Cavallo, G., Chartier, R. (de.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 2004, pp. 255-6).

<sup>14</sup> Cfr. Pérez de Tudela, J., *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Tres Cantos, 2001, pp. 301 y siguientes.

<sup>15</sup> «Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. [...] Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo

tiempo, Hume niega a Dios y así pone en duda la existencia de un punto de vista central sobre todo orden universal. La idea de Dios, así como la idea de yo, para él no tienen una impresión correspondiente, son meras fantasías sin comprobación posible. De la duda aparentemente resuelta de Descartes, con el empirismo se llega al escepticismo: hay experiencias vitales, pero de un centro propulsor y ordenador de éstas, ni sombra. Cae así la noción de yo como *hypokeímenon*, como sustancia objetiva sobre la cual se apoya toda experiencia; cae, por lo menos desde el punto de vista empirista, el yo como sustancia separada, como alma, como esencia de nuestra subjetividad. El sujeto en Hume es la pura serie de las percepciones e ideas.

Este aparente problema, un sujeto pensante sin sujeto, viene resuelto por Kant en la *Crítica de la razón pura*: «el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones, ya que si no fuese así vendría representado en mí algo que no podría ser en absoluto pensado»<sup>16</sup>. Sin embargo, para Kant ese sujeto, el Yo pienso, es un sujeto puramente formal, sin identidad propia, lo que equivale a decir: lo que es el yo no depende de una unidad previa y constitutiva, sino simplemente de un principio formal, es decir, que lo que se piensa puede siempre ser reconducido a algo que llamamos “yo”<sup>17</sup>. Queda claro

---

sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea» (Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Nacional, Madrid, 1977, pp. 397-8).

<sup>16</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005, p. 153 (§ 16).

<sup>17</sup> «Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación» (Kant, *Crítica de la razón pura* cit., p. 154).

que no tenemos ninguna información precisa acerca de este yo. El sujeto trascendental kantiano no tiene ninguna consistencia ontológica, sino que es un principio, un hecho gnoseológico, un verbo (*reconducir*) en lugar de un sustantivo (*yo*). Lo que se considera como el espíritu propio de cada uno, o el alma, o el ego o personalidad de cada cual, con el autor de Koenigsberg pasa a ser *noúmeno*, es decir, realidad incognoscible<sup>18</sup>. Se crea así una dicotomía profunda entre el sujeto trascendental (pura formalidad) y el sujeto empírico, el individuo con sus características propias (y entonces nunca generales, nunca esenciales).

Con el Idealismo de Fichte, el Yo pienso kantiano pasa a un papel de absoluto protagonismo filosófico: deviene el principio absoluto de la existencia de un mundo exterior, condición de cualquier hecho universal. El yo es principio metafísico de la realidad, principio de conciencia y autoconciencia. Fuera del yo no hay nada (incluido el no yo que, siendo su negación, sigue dependiendo del yo), así que el yo es el principio de todo ser<sup>19</sup>.

La idea de sujeto, en Hegel, así como sus otros conceptos fundamentales, deriva de la idea de razón, una razón en devenir para que llegue a la luz la verdad como sistema<sup>20</sup>. De hecho, el *sujeto* (entendido como protagonista) de

---

<sup>18</sup>«Es problemático el concepto de noúmeno, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles» (Kant, *Crítica de la razón pura* cit., pp. 292-3).

<sup>19</sup>Cfr. el §3 de la *Doctrina de la ciencia*: «Si yo=yo todo lo que es puesto, es puesto en el yo. Pero el segundo principio debe ser puesto en el yo, y al mismo tiempo no ser en él puesto. Por consiguiente, yo no es=yo; pero yuo=no-yo, y no-yo=yo. [...] el yo y el no-yo son ambos productos de acciones primitivas del yo, y la conciencia misma es un producto semejante de la primera acción originaria del yo, el acto por el cual el yo se pone a sí mismo» (Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. de A. Zozaya, RBA, Barcelona 2002, p. 29).

<sup>20</sup>No hay verdad en el caso particular, sino sólo dentro del sistema racional de la realidad: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. R. [sic], RBA, Barcelona 2002, p. 16). «El saber sólo es real como sistema [...] El que lo verdadero sólo es real como sistema o el

la *Fenomenología del espíritu* es el absoluto (en su darse cuenta histórico de sí, mediante la racionalidad humana)<sup>21</sup>. El sujeto puede alcanzar su propia realidad si alcanza la auto-comprensión de la propia libertad en el tiempo. Hegel piensa el yo como la conciencia de todo lo que es. Para el sujeto es indiferente (no existe) lo que él mismo no ha construido como realidad. Por esto, el sujeto construye el mundo descubriéndolo, define un mundo siempre a partir de su punto de vista, y así descubre sí mismo. El yo, en cuanto autoconciencia comprensiva del mundo, descubre no ser nada menos y nada más que la proyección del espíritu propio de su época. Así, finalmente, para Hegel el individuo no tiene importancia ninguna, siendo más importante el colectivo, reunido en el espíritu de la época, manifestación, a su vez, del espíritu absoluto que coincide con Dios. En la *filosofía de la historia*, la libertad del sujeto viene realizada a cargo del estado. El individuo, aislado, es un mero instrumento de una realidad más amplia. Lo individual, en el pensamiento hegeliano, toma sentido solo dentro de un proceso sistémico, totalitario<sup>22</sup>.

---

que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión» (Hegel, *Fenomenología* cit., pp. 18-19).

<sup>21</sup>Cfr. Hegel, *Fenomenología* cit., pp. 15-19.

<sup>22</sup>«Así aparece el espíritu de un pueblo: es un espíritu determinado, que se construye para un mundo existente, que ahora subsiste y persiste en su religión, en su culto y en sus hábitos, en su constitución y leyes políticas, en todo el ámbito de sus instituciones, en sus acontecimientos y hechos. Esto es su obra; esto es su pueblo. Los pueblos son lo que son sus acciones. Cada inglés podrá decir: Nosotros somos los que surcamos el océano y dominamos el comercio mundial, somos los dueños de las Indias Orientales y de sus riquezas, somos quienes tenemos parlamento y jurados, etc. la referencia del individuo a esas cosas estriba en que él se apropia este ser substancial, el cual se convierte en un carácter y una capacidad suyos con el fin de que él sea algo. Pues el individuo encuentra ante sí el ser del pueblo como un mundo ya acabado y firme al cual debe él incorporarse. En esta obra suya, que es su mundo, se recrea ahora el espíritu del pueblo y queda satisfecho» (Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, trad. de J.M. Quintana Cabanas, PPU, Barcelona, 1989, pp. 90-1). «Solo la conciencia es lo abierto y aquello a lo cual Dios, y quien sea, puede revelarse; algo puede revelarse, en su verdad y en su generalidad que es en sí y por sí, únicamente a la conciencia ilustrada. La libertad no es más que el conocer y el querer objetos substanciales de orden universal, tales como la justicia y la ley, y el crearles una realidad que les sea adecuada: el Estado» (*ivi*, p. 77).



Hegel afirma que el sujeto no se puede oponer al espíritu de su tiempo, encarnado en la realidad estatal. Empieza así un proceso que se desarrollará y confirmará luego con el marxismo, con la anteposición de los destinos de la clase social al egoísmo individual. De esta índole se presentarán, históricamente, los totalitarismos de todo tipo y en particular el fascismo y el comunismo, ambos muy atentos en limitar la iniciativa personal, reparando en la necesaria vinculación del sujeto a la voluntad general. De alguna forma, la identidad del sujeto viene así impuesta desde el punto de vista del estado, que gestiona, en tal caso, la cultura, la moda, el tiempo libre, las posibilidades económicas de sus habitantes.

Entre los grandes sistemas del siglo XIX, hay un pensador solitario que romperá la inercia filosófica de los idealismos: Nietzsche. Para él, el sujeto humano no tiene ninguna identidad propia o, mejor dicho, su identidad es la de ser mentiroso y multiforme, libre de adoptar la máscara que mejor le venga para moverse a gusto dentro de la sociedad. La identidad personal es, entonces, una mera ficción, una actitud artificial que se asume por mayor comodidad, por desarrollar de forma más eficaz la propia voluntad de potencia, que es lo que mejor define la existencia vital. Es uno de los maestros de la sospecha cuando intenta demoler ciertas seguridades históricas acerca del hombre y su posición en el ser. En aquella época alguna influencia debe haber tenido sobre él el espíritu del darwinismo, ya que la teoría de la evolución, de alguna forma se ajusta bien al pensamiento nietzscheano. El hecho de que se empiece a suponer el origen meramente animal, simiesco, del hombre, va a depauperar todas las teorías acerca de su origen divino. Así, el sujeto humano se encuentra sin identidad fija, sin descendencia privilegiada, sin rasgos que lo empujen a un rango más noble entre todas las especies animales. La razón deja de ser el centro y el faro de la humanidad (como se había supuesto desde

Platón hasta Hegel), para pasar a ser considerada (como se expone brillantemente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*<sup>23</sup>) un accesorio tramposo para los demás (y, quizás, para sí mismo).

Un paso ulterior en esta breve síntesis histórica acerca del tema del sujeto será inevitablemente la concepción del yo de Freud. Es el descubrimiento de algo llamado subconsciente, algo misterioso en nosotros que, sin embargo, nos empuja a la acción, tal vez de forma incontrolada<sup>24</sup>. El subconsciente establece una cesura definitiva sobre la posibilidad de tener una representación clara y distinta de sí mismos, el yo pasa a ser definitivamente *noúmeno* en el siglo XX. A la pregunta: ¿quién soy yo?, ya no hay respuesta definitiva. Existimos, eso está claro, pero solo una parte de nuestros actos se manifiesta; la vida psíquica

---

<sup>23</sup>«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos» (Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de H. Vahinger, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 17-8). Cfr. también López Castellón, E., *Leyendo a Nietzsche*, UAM ediciones, Madrid, 2008. «La “verdad” del hombre racional permite a éste escapar de la indigencia de la vida amparándose en el cobijo que ofrecen las confortables mentiras colectivas» (*ivi*, p. 37).

<sup>24</sup>«Naturalmente, vosotros no podéis comprender aún con qué derecho califico de prejuicio un principio de una naturaleza tan abstracta como el de que “lo anímico es lo consciente”, y no podéis adivinar por qué caminos se ha podido llegar a la negación de lo inconsciente -suponiendo que exista- y qué ventajas puede proporcionar una tal negación. A primera vista parece por completo ociosa la discusión de si ha de coincidir lo psíquico con lo consciente o, por el contrario, extender los dominios de lo primero más allá de los límites de la conciencia, pero, no obstante, puedo aseguraros que la aceptación de los procesos psíquicos inconscientes, inicia en la ciencia una nueva orientación decisiva» (Freud, S., *Introducción a la psicoanálisis*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1923, p. 23).

es mucho más ancha que la conciencia que tenemos de nuestros actos y deseos. Fenómenos curiosos como los sueños, los sonambulismos, los lapsus tienen por fin una explicación: residen en otro yo más allá del yo que se ve en el espejo. Es conocido el choque cultural que Freud suscitó sobre nuestra civilización: el siglo XX será sin duda el siglo del extravío del hombre, de su multiplicación y del desesperado intento de guardar su definición estable.

En los años que acompañan y siguen al trabajo de Freud, se desarrolla el pensamiento existencialista, cuyas bases residen en la reflexión de Kierkegaard acerca de la existencia. El autor danés nos deja el retrato de un hombre que solo, en la noche de toda certeza, es único dueño de su destino, libre de determinarse según lo quiera pero, al mismo tiempo, angustiado por alcanzar una misión más alta, más noble, y siempre precipitado a la condición humana. En Kierkegaard el hombre se mide directamente con Dios, único garante de la existencia ética. El problema de la identidad personal inquietaba a Soren Kierkegaard. En su obra el sujeto está constantemente en devenir, se transforma. Sobre todo, el sujeto encuentra las famosas tres fases existenciales, como queda explicitado en *Enten-eller*, es decir, la fase *estética*, la fase *ética*, la fase religiosa<sup>25</sup>. El sujeto que evoluciona es, sin duda, el mismo. Pero no se trata del mismo individuo para Kierkegaard. De hecho, para pasar de una fase a la otra, el sujeto no se desliza poco a poco de una manera de ser a la otra, sino que hace *saltos*, cambia radicalmente.

Si aceptamos que hay una diferencia entre sujeto e individuo (como explicaremos con más cuidado al tratar la obra de G. Simondon), con Kierkegaard tenemos un ejemplo filosófico imponente. El sujeto es primero el individuo genial y descarado que se mueve por *El diario del seductor*; después la persona moral ya es otra: el consejero de Estado Guillermo, pacífico y

---

<sup>25</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro*, trad. de B. Saez Tajafuerce y D. González, Trotta, Madrid 2006.

tranquilo en su vida de marido, no vive el instante sino que programa el futuro, es serio, honesto y laborioso. En fin, el sujeto pasa por otro individuo ejemplar que es el trágico y desafortunado Abraham. Decimos trágico y desafortunado porque se ve obligado a sacrificar su misma existencia (su hijo) para seguir creyendo en Dios. Una vida, tres edades, tres individuos: un mismo sujeto que varía decididamente.

En líneas generales, se puede pensar que cualquier persona que cree que la existencia humana no está predeterminada por una esencia debe poder pensar que existe una pluralidad de personas en cada uno de nosotros, y que cada uno de nosotros *puede* cambiar radicalmente. Por eso Kierkegaard es considerado el padre de los existencialistas: no tanto porque utilice el término “existencia” (que fue muy utilizado ya en la Edad Media) sino porque tematiza radicalmente la desesperación de ser un yo (individuo), la imposibilidad de ser un yo (individuo), el destino en constante devenir de cualquier yo (sujeto)<sup>26</sup>.

El movimiento existencialista surge también gracias al método encontrado por E. Husserl, la fenomenología. Se trata de tomar como punto de partida la idea de conciencia, del estar consciente, como principio de cualquier investigación. Al mismo tiempo, hay un mundo que aparece a un sujeto, que resulta imposible de determinar. Existe, según Husserl, un sujeto

---

<sup>26</sup>Leamos este pasaje, difícil pero ejemplar, en el que Kierkegaard reflexiona acerca de la desesperación de querer uno ser sí mismo, o la desesperación de la obstinación: «Por tanto, este yo desesperado no hace más que construir castillos en el aire y siempre está luchando en las nubes. Es admirable el brillo aparente de todas estas virtudes experimentales que nos encandilan momentáneamente como si fuera un poema del país de las Mil y Una Noches. Tanto dominio de sí mismo, tanta imperturbabilidad, tanta ataraxia, etc., etcétera, parecen casi limítrofes de lo fabuloso. Desde luego, se trata en realidad de una fábula y en el fondo de todo no hay nada. El yo quiere desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo, de ese desarrollo propio, de ese típico ser sí mismo, y quiere también que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo. Y, sin embargo, toda esa comprensión propia no es en el fondo más que un enigma, y muy bien puede suceder que en el mismísimo momento en que este yo se crea a punto de haber terminado el enorme edificio todo él se venga abajo como por ensalmo» (Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, trad. de D. G. Rivero, Trotta, Madrid, 2008, p. 94-5).

trascendental al estilo kantiano, que es la fuente de cualquier representación de la conciencia. De él irradia toda función gnoseológica del hombre, pero no deja de ser un sujeto puro, que solo podemos vislumbrar detrás de sus vivencias. Aunque, hay que precisar que la cuestión del sujeto en Husserl se expone a diferentes idas y venidas.<sup>27</sup>

Alumno y discípulo de Husserl fue Heidegger, que hizo una contribución fundamental al estudio del sujeto. En *Ser y tiempo*, el autor denuncia la historia del pensamiento occidental como la historia de un gran error: lo de la confusión entre ser y ente<sup>28</sup>. Según Heidegger, el hombre ha siempre confundido el ser con algún ente particular, privándose, entonces, de la posibilidad de poder comprender el ser. Gran parte de esta incompreensión se debe, al fin y al cabo, a la idea humanista de considerar al hombre como el ente privilegiado. Ni siquiera Heidegger puede realmente obviar, por su misma admisión, este error, ya que el mismo lenguaje que adoptamos carecería de los términos adecuados para esa empresa. En cualquier caso, *Ser y tiempo* nos deja unas descripciones realmente profundas del *Dasein*. El hombre se precipita en la existencia, y asume como propias las costumbres de su

---

<sup>27</sup>Hay, en Husserl, una posición ambigua con respecto al Yo puro como mero sujeto trascendental. En *Investigaciones lógicas* afirma: «El yo en sentido habitual es un objeto empírico, y lo es el yo propio como lo es el yo ajeno; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol» (Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929, p. 137). Sin embargo, en obras posteriores Husserl retoma la noción de yo puro (la única forma de subjetividad que se resista a la *epoché* fenomenológica): «Claro es, de antemano y por lo menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de que sería trozo. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico» (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid, 1985, p. 132). para profundizar el tema, cfr. D. Cruz Vélez, “Vicisitudes del Yo en Husserl”, en *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

<sup>28</sup>Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid, 1987, pp. 10-24.

sociedad, viviendo una vida sustancialmente inauténtica. De hecho, estamos condicionados por los demás aún cuando estamos solos (“otros”, para Heidegger, no es la definición de algo extraño al *Dasein*, sino algo que le constituye intrínsecamente<sup>29</sup>); estamos constantemente viviendo la impersonalidad del *se* [*man*] (el “se” del “se dice que...”, “se piensa que...”, la existencia neutra, mundana)<sup>30</sup>. El camino hacia la autenticidad, para liberarse del *se*, pasa por la aceptación de la muerte como nuestro destino más propio, para llegar a comprender que la existencia es caduca y que somos libres de elegir nuestro destino. Sin embargo, esta elección, y aquí resuenan en todas partes las influencias de Kierkegaard, es angustiosa, porque el hombre que se quiere auténtico (de toda forma, un estado límite) se expone, liberándose del poderío que la mundanidad ejerce sobre nosotros, a estar en frente de sí mismo, en una soledad terrible que coincide con la máxima libertad. Para escapar a esta visión el hombre vive en constante proyecto, siendo el futuro su modalidad temporal privilegiada.

Obviamente, se necesitaría una obra específica sobre Heidegger para poder resumir sus resultados acerca del sujeto. Nos quedamos, en esta introducción, con la idea de un sujeto que está perennemente fuera de sí, ocupado (o

---

<sup>29</sup>«“Los otros” no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno» (*ivi*, p. 134)

<sup>30</sup>La existencia mundana coincide con nuestra fundamental existencia inauténtica, que se expresa en las tres actitudes de la *falsa curiosidad*, de la *charlatanería* y de la *ambigüedad*. «Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es “sorprendente”, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” en cuanto “ser con”. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. “los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con otro” “son ahí” inmediata y regularmente. El “quién” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera, es “uno”. [...] en la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este “ser uno con otro” disuelve totalmente el peculiar “ser ahí” en la forma de ser “los otros”, de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros. En este “no sorprender”, antes bien resultar inapresable, es donde despliega el “uno” su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del “montón” como *se* apartan de él; encontramos “sublevante” lo que *se* encuentra sublevante» (*ivi*, p. 143).

“preocupado”, como diría Ortega<sup>31</sup>) en el mundo, en sus proyectos, condicionado por los demás que, inevitablemente, le constituyen.

Otro filósofo que adoptó y adaptó a su filosofía el pensamiento de Husserl fue J.P. Sartre, que pretendió llevar al extremo la formalidad del sujeto trascendental, identificando la subjetividad humana con la nada. Con el término nada, aquí no se entiende la nada absoluta, la ausencia de un yo, sino, más bien, la indeterminación absoluta, el nada de..., la imposibilidad de atribuir una esencia propia al género humano. Según el principio sartreano (que describe, de alguna forma, el entero movimiento existencialista) de que la existencia precede la esencia, el sujeto existe y a partir de sus actos (y solo de aquellos) podemos abordar una descripción de lo que es<sup>32</sup>. Y lo que es, en la mayoría de los casos, es mala fe, es decir, una inauténtica identificación consigo mismo. La autenticidad, al contrario, se define como la aceptación de la propia libertad ancestral, de la propia capacidad imaginativa para poder ser diferentes de lo que la sociedad hizo de nosotros. Para Sartre es la mirada del otro lo que nos fija en una identidad, aquella mirada que nos dice, en un instante, lo que somos<sup>33</sup>. El ser humano que él describe (aunque con

---

<sup>31</sup>Cfr. la teoría del raciovitalismo en Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid, 2003.

<sup>32</sup>«¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal y como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo» (Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Prati de Fernández, Edhasa, Barcelona 1991, p. 17).

<sup>33</sup>«Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy. No para mi mismo, ciertamente: no lograre jamas realizar ese «ser-el-que-esta-sentado» que capto en la mirada del otro, pues seguiré siendo conciencia, siempre, sino para el otro. Una vez mas la huida nihilizadora del para-si se fija, una vez mas el en-si se recompone sobre el para-si. Pero, una vez mas, esa metamorfosis se opera a distancia: para el otro, estoy sentado como este tintero está sobre la mesa; para el otro, yo estoy inclinado hacia el ojo de la cerradura como este árbol esta inclinado por el viento. Así, quedo despojado, para el otro, de mi trascendencia. Pues, en efecto, para quienquiera que se constituya en testigo de ella, es decir, que se determine como no siendo esa trascendencia, esta se convierte en trascendencia puramente constatada, trascendencia dada, es decir, adquiere una

variaciones en el largo recorrido de su obra) es, sin embargo, libre de elegir su propia identidad, jamás de forma absoluta, porque el héroe es siempre pasible de ser cobarde, y el débil puede actuar, de un momento al otro, como el fuerte<sup>34</sup>. De ahí la inconsistencia de cualquier identidad del sujeto, visto entonces como la nada, como una descompresión de ser.

Nos parece que Álvarez resume bien el espíritu general de la filosofía moderna y contemporánea, incluidos sus eslabones post-modernos, cuando afirma:

En efecto, desde Montaigne a Hegel, no deja de elaborar esta idea, a través de la cual se destaca que el yo no es una cosa, que su ser se sustrae a toda pretensión de fijarlo en una identidad, puesto que resulta de la propia actividad ejercida sobre las cosas y sobre sí. Por eso, el concepto de libertad, que antes caracterizábamos como creatividad o espontaneidad, hemos de concebirlo ahora complementariamente como autodeterminación, una de cuyas expresiones es la autonomía. En este sentido, el carácter reflexivo de la actividad del yo entraña el rechazo moderno de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que dice “llega a ser el que eres”, porque el hombre en tanto sujeto que se desarrolla como actividad reflexiva carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser<sup>35</sup>.

---

naturaleza por el solo hecho de que el otro le confiere un afuera, no por alguna deformación o refracción que no lo pondría a través de sus categorías, sino por su ser mismo. Si hay un otro, quienquiera que fuere, dondequiera que este, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre del prójimo sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una nada original, es la existencia del otro; y la vergüenza es como mi naturaleza y el orgullo, como la aprehensión de si mismo, aun cuando esta naturaleza misma me escape y sea incognoscible como tal. No es, propiamente hablando, que me sienta perder mi libertad para convertirme en una cosa, sino que aquella esta allá, fuera de mi libertad vivida, como un acto dado de ese ser que soy para el otro. Capto la mirada del otro en atributo de mi, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades» (Sartre, J. P., *El ser y la nada*, trad. por J. Valmar, Alianza, Madrid 1987, p. 299).

<sup>34</sup>«Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. [...] y en el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida, se beberá como héroe, se comerá como héroe. Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe la de dejar de ser héroe» (Sartre, *El existencialismo* cit., pp. 40-1).

<sup>35</sup> Álvarez, E., *Introducción*, en “Cuaderno Grís n. 8: ,La cuestión del sujeto. El debate en tomo a un paradigma de la modernidad”, a cura de Álvarez, E., disponible en red en



De Sartre, Deleuze decía: «*il était mon maître*». Con él, pensamos acabar esta breve presentación del tema, siendo conscientes de haber injustamente excluido a algunos autores importantes, como Pascal, Bergson, la escuela de Frankfurt... Sin embargo, creemos haber expuesto los principales temas relativos al sujeto en consideración al pensamiento de Deleuze. En general, podemos decir que nuestros principales temas de reflexión tendrán que ver con la relación entre el sujeto y su ambiente, la temporalidad propia del sujeto, la relación entre el sujeto y el poder, la multiplicidad del sujeto, la ética.

Esperamos no ofender a nadie por la superficialidad con la que, por exigencias de síntesis, hemos expuesto los precedentes autores. Para ser más justos, en la historia del sujeto habría que incluir a todos aquellos filósofos, poetas, artistas o, simplemente, pensadores más o menos ocasionales que, en un momento u otro de su existencia, han percibido una emoción extraña acerca de su propio ser, a veces detestable, otras incomprendible, inmaterial, inconmensurable, extraño, divino, escindido, insuficiente, ligero o pesado. El pensamiento filosófico viaja, parafraseando a Newton, sobre las espaldas de gigante de la humanidad entera.

### **3 El espíritu de la filosofía de Deleuze**

Después de la II Guerra Mundial, el escenario filosófico parisino poco a poco cambia de intereses. El existencialismo que había dominado la escena durante la ocupación alemana, va dejando sitio a una profunda reflexión sobre el marxismo y el papel del intelectual en la sociedad, para luego, debido quizás a la mejoría del contexto económico y a ciertos fracasos de política internacional

[www.ffil.uam.es/filosofia/cgris/default.htm](http://www.ffil.uam.es/filosofia/cgris/default.htm).

de la URSS, dejar sitio al así llamado pensamiento de la diferencia y al deconstruccionismo<sup>36</sup>. En los años '60 se hace cada vez más clara la exigencia de revolución cultural, lo que llevará a las protestas del mayo del '68, según el lema “la imaginación al poder” (siendo el situacionismo, con los estudios de la escuela de Frankfurt, la corriente en auge entre los estudiantes). Un Deleuze por entonces poco más que veinteañero busca, en autores no muy frecuentados en su época (Hume, Spinoza, Nietzsche), preguntas y respuestas que innovarán profundamente la *forma mentis* del ambiente universitario francés y continental y, hoy en día, del mundo intelectual norte y sur-americano.

En *Platon et le simulacre*, un apéndice a *Logique du sens*, texto publicado a finales de años '60, Deleuze deja claro cuál es el objetivo de su pensamiento: inspirado por Nietzsche, afirma que se tiene que invertir el platonismo<sup>37</sup>.

La filosofía de Platón representa el intento de fijar los conceptos de una forma definitiva, para encontrar un supuesto significado eterno a los temas a los que los diálogos se enfrentan. Se trata de definir la realidad de forma racional, ponerse de acuerdo, de una vez por todas, sobre lo discutido. Haciéndolo así, Sócrates postula la existencia de una realidad más allá de la terrenal, inventa un mundo, el de las Ideas (el mundo del “pensamiento

---

<sup>36</sup>De un punto de vista filosófico, el interés hacia el marxismo disminuye debido a un creciente desinterés hacia la *dialéctica*, hasta entonces la práctica filosófica (de origen hegeliana y, entonces, marxista) en auge en Francia. «La dialéctica era la tierra prometida del reducido núcleo existencial de 1950. el mayor reproche posible era tener un pensamiento poco dialéctico. Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados. En ella se ve la forma más insidiosa de la “lógica de la identidad”, considerándose ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia. Los filósofos de la época estructuralista en este punto recobran una vena bergsoniana: lo que llaman “lógica de la identidad” es la forma del pensamiento que no puede representarse *lo otro* sin reducirlo a *lo mismo*, que subordina la diferencia a la identidad. A esta lógica de la identidad se opone un “pensamiento de la diferencia”. Se puede ver en este cambio de orientación, y en la renovación del interés por Nietzsche que le acompaña, el efecto de la lectura de Heidegger» (Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 105-6).

<sup>37</sup>«¿Qué significa “inversión del platonismo”? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro» (*LS*, p. 295). «Que signifie « renversement du platonisme »? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie, ou plus généralement la tâche de la philosophie de l'avenir» (*LS fr.*, p. 292).

correcto”, de la verdad) que se caracteriza por ser eterno, invariable, racional<sup>38</sup>.

Esta mentalidad filosófica supone una ontología dualista: existe un mundo superior, el del saber racional perfecto, que niega el valor de esta vida terrenal. Todo Platón es una invitación a alejarse del loco devenir del mundo para refugiarse y encontrar la paz en la perfección del pensamiento. Esta concepción del saber lleva directamente al menosprecio de las pasiones humanas y de todas aquellas actividades humanas que no se adhieran a su idea de razón, se rebaja el valor del cuerpo, se limita profundamente la creatividad filosófica, siendo el objetivo del pensador fijar el pensamiento según un modelo supra-terrenal que se considera perfecto. El platonismo, entonces, propone modelos de vida y de organización social ideales que devalúan automáticamente todas las formas de existencia y práctica social que a ellas no adhieren. De ahí parte de la insatisfacción de Deleuze con la mentalidad filosófica platónica. Se sabe que el platonismo fluyó directamente en la filosofía cristiana, haciendo de la muerte la verdadera vida y de la estructura eclesiástica la única interprete de los planes divinos (y de imponer categorías morales según convenga, de poder decidir qué es lo malo y qué es lo bueno). Más allá de las disputas filosóficas, el platonismo protagonizó el modelo de pensamiento de la sociedad occidental por algo más que una veintena de siglos.

Deleuze no fue el primero que se rebeló al imperio de la racionalidad

---

<sup>38</sup> «¿Qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca se es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia con la ayuda de la razón, siempre es idéntico; otro, en cambio, es opinable por medio de la opinión con la ayuda de la percepción sensible irracional, ya que se genera y se destruye, pero nunca es realmente. Asimismo, todo lo que se genera se genera necesariamente por alguna causa, ya que es imposible que algo se genere sin una causa. También cuando el productor de algo, mirando a lo que es siempre idéntico y usándolo además como modelo, construye su forma y propiedad, todo lo hecho así será necesariamente bello», Platón, *Timeo*, trad. de J.M. Zamora Calvo, Abada, Madrid, 2010, p. 197 (28a). Cfr. también 35a, 39e, 40a, 46c, 49c, 57b, 58d, 59c, 60b, 70c, 71b, 77a.

platónica. El que lo hizo de forma más eficaz y contundente fue Nietzsche, un asteroide brillante y anómalo en el universo del siglo XIX, dominado por los nacionalismos, el positivismo, la dialéctica hegeliana y marxista. Es de Nietzsche el intento de invertir el platonismo, de revelar el gran engaño del desdoblamiento del mundo, de la sumisión de los hombres vitales al poder de los sacerdotes-filósofos<sup>39</sup>.

Nietzsche es el pensador que, según Deleuze, reconoce la positividad de la multiplicidad, del devenir y de la diferencia frente a la primacía de la unidad y de la identidad de la metafísica occidental. En su *Nietzsche et la philosophie* (1962) subraya lo que podemos definir como la gran lucha filosófica dentro de la historia de la filosofía: aquella entre fuerzas afirmativas y fuerzas reactivas, entre liberación vital de las energías del hombre y la sujeción a la regla y el método en nombre de supuestas realidades o fuerzas superiores<sup>40</sup>. En pocas palabras, hay una lucha entre el tipo noble-aventurero y el tipo prudente-cura. Queda claro que, para Deleuze, la filosofía es un ejercicio creativo y para eso debe poderse dar el máximo grado de libertad y autonomía.

#### 4. Los postulados del correcto pensar

La insatisfacción de Deleuze con Platón no procede solamente de su concepción antropológica del ser humano como ser meramente racional, sino

---

<sup>39</sup> Cfr., entre otros, Quesada Martín, J., *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2007.

<sup>40</sup> «Los dos valores *opuestos* “bueno y malo”, “bueno y malvado” han librado sobre la tierra una lucha terrible que ha durado milenios [...] El símbolo de esta lucha que hasta ahora ha permanecido legible a lo largo de toda la historia de los hombres, dice: “Roma contra Judea, Judea contra Roma”...» (Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. de J.L. López y López de Lizaga, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 91-). «Mientras que toda moral noble brota de un triunfal decir “sí” a uno mismo, la moral de esclavos dice de antemano “no” a un “afueras”, a un “de otro modo”, a un “no-idéntico”: y *este* “no” es su acto creador» (*ivi*, p. 78).

también de su visión epistemológica, de su concepción del término *pensar*. De ahí la necesidad de liberar la filosofía de ciertas fuerzas dogmáticas que imponen una imagen del pensamiento. Es éste uno de los temas más importantes de la tesis doctoral *Différence et répétition* de 1968. En ella, expone las bases de una verdadera *noología*, es decir, de una reflexión acerca del pensamiento mismo. Dice que nuestra manera de pensar viene condicionada por el ambiente socio intelectual que nos rodea, que nos sugiere, de una forma u otra, cómo elaborar un pensamiento digno y cuáles son las condiciones que lo favorecen. Se da por supuesto que la actividad del pensar supone ciertas reglas de validez universal.

Intentemos averiguar mejor lo que es un presupuesto subjetivo o implícito: tiene la forma de “todo el mundo sabe que...”. Todo el mundo sabe, antes del concepto y según un modo prefilosófico... todo el mundo sabe lo que significa pensar y ser..., por más que, cuando el filósofo dice “pienso, luego soy”, puede suponer implícitamente comprendido lo universal de sus premisas, lo que ser y pensar quieren decir... y nadie puede negar que dudar sea pensar, y pensar, ser... *Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante. Cuando la filosofía afianza su comienzo sobre premisas implícitas o subjetivas, puede, pues, hacerse la inocente, puesto que nada esconde, salvo, ciertamente, lo esencial, esto es, la forma del discurso. Opone entonces el “idiota” al pedante, Eudoxio a Epistemón, la buena voluntad al entendimiento demasiado lleno, el hombre particular, provisto de sólo su entendimiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su tiempo. La filosofía se pone al lado del idiota, como representante del hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxio no tiene menos presupuestos que Epistemón, simplemente los tiene de otra forma, implícita o subjetiva, “privada” y no “pública”; bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía aparentar que comienza, y comenzar sin presupuestos<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup>DR, pp. 222-3. «Cherchons mieux ce qu'est un présupposé subjectif ou implicite: il a la forme du « tout le monde sait... ». Tout le monde sait, avant le concept et sur un mode préphilosophique... tout le monde sait ce que signifie penser et être... si bien que, lorsque le philosophe dit Je pense donc je suis, il peut supposer implicitement compris l'universel de ses prémisses, ce qu'être et penser veulent dire... et personne ne peut nier que douter soit penser, et penser, être... *Tout le monde sait, personne ne peut nier*, c'est la forme de la représentation et le discours du représentant. Quand la philosophie assure son commencement sur des présupposés implicites ou subjectifs, elle

Así, existe una imagen, una representación de lo que debería ser la manera correcta de pensar, banalizando o excluyendo lo que no respeta estas pautas. Deleuze individúa ocho postulados de esta gestación social del pensamiento, de los cuales sería mejor liberarse para recuperar cierta frescura, cierta agilidad y creatividad mental.

El primero es aquel que da por supuesto que existe una verdad universal que está a disposición de los pensadores de buena voluntad, prejuicio que se revela al afirmar “todo el mundo sabe que...”. Se supone que existe un punto de partida universalmente aceptable. Quien se resiste a entender lo que es obvio viene así tildado de falta de buena voluntad y de incapacidad de pensar rectamente<sup>42</sup>.

El segundo postulado, relacionado con este primero, es el de la *cogitatio natura universalis*, es decir, que existe una naturaleza de la estructura del pensamiento común a todos. En base a esto se supone la existencia del *sentido común*, que debería reglamentar nuestra experiencia cognitiva<sup>43</sup>. Deleuze

---

peut donc jouer l'innocence, puisqu'elle n'a rien gardé, sauf il est vrai l'essentiel, c'est-à-dire la forme de ce discours. Alors elle oppose « l'idiot » au pédant, Eudoxe à Épistémon, la bonne volonté à l'entendement trop plein, l'homme particulier doué de sa seule pensée naturelle, à l'homme perverti par les généralités de son temps. La philosophie se met du côté de l'idiot comme d'un homme sans pré-supposés. Mais en vérité, Eudoxe n'a pas moins de pré-supposés qu'Épistémon, seulement il les a sous une autre forme, implicite ou subjective, « privée » et non « publique », sous la forme d'une pensée naturelle, qui permet à la philosophie de se donner l'air de commencer, et de commencer sans pré-supposés» (*DR fr.*, p. 170).

<sup>42</sup>«Sino, al contrario, alguno hay, aunque no sea más que uno, con la modestia necesaria para darse cuenta de que no sabe lo que todo el mundo se supone que reconoce» (*DR*, p. 223). «Mais au contraire, il y a quelqu'un, en fût-ce qu'un, avec la modestie nécessaire, qui n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait, et qui nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître» (*DR fr.*, pp. 170-1). A este propósito, así se expresa Zourabichvili: «El pensamiento está naturalmente *bien* orientado. ¿Cómo no sospechar, siguiendo a Nietzsche, un motivo moral en el fundamento de esta imagen dogmática, un bien-pensar en el origen de este supuesto?», Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. de I. Agoff, Amorrutu, Buenos Aires, 2004, p. 18.

<sup>43</sup>«El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el seno del sentido común como *cogitatio natura universalis*, a partir del cual la filosofía puede tomar su punto de partida» (*DR*, p. 224). «Le pré-supposé commun implicite de la philosophie se trouve dans le sens commun comme *cogitatio natura universalis*, à partir de laquelle la philosophie peut prendre son départ» (*DR fr.*,

reivindica una violencia original al pensamiento, una salida de los goznes en los que aquello viene atrapado.

El tercer prejuicio o postulado es el del modelo o de la reconocimiento, que presupone que el verdadero conocimiento está situado en la realidad psíquica más que en la realidad misma. Este postulado indica la preferencia de la esencia de algo respecto a la realidad concreta, que debe ser analizada (reconocida) a partir de la idea que tenemos de ella. Así Descartes pone el ejemplo del trozo de cera que, considerado en su estado de solidez o de liquidez, cuando lo aproximemos al fuego, sigue siendo cera<sup>44</sup>. Así pensando, se olvida el accidente en nombre de la esencia, se olvida la diferencia en nombre de la identidad. Esta manera de proceder filosóficamente quiere reconducir la realidad a un mundo ordinario, negando la accidentalidad de lo extraordinario, limitando la experiencia del pensamiento a la banalidad de una realidad que debe ser siempre reconocible, siempre reconducible a nuestras categorías. Pero, al fin y al cabo, la realidad nos sorprende y muestra todo su potencial interés cuando no puede ser reconducida, a no ser mediante artimañas dialécticas, a nuestro sistema de pensamiento. Según el autor, que sigue aquí en línea con Nietzsche, la reconocimiento es la sumisión del pensamiento a unos valores morales que representan intereses de los poderes hegemónicos<sup>45</sup>.

El cuarto postulado de la imagen dogmática del pensamiento es el de la representación, es decir, la subordinación de la diferencia a las dimensiones de lo Mismo, del Parecido, de lo Análogo y de lo Opuesto (la identidad en el

---

p. 171).

<sup>44</sup> Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II meditación.

<sup>45</sup> Así Antonello interpreta la imagen del pensamiento como actividad de reconocimiento (de sumisión a una idea): «La aventura del pensar, peligrosa y fascinante al mismo tiempo, deja el sitio a la pedantería y a la meticulosidad de “saber cómo están las cosas”: al amparo de la digna tarea de pensar, el pensador acepta de buen grado el riesgo venial de la ignorancia, al fin de evitar aquello mortal, que es la estupidez», Antonello cit., p. 29.

concepto, la analogía en el juicio, la oposición en la determinación del concepto y la semejanza en el objeto). Se trata siempre de reconducir el pensar a lo idéntico, para resolver toda diferencia a una super-esencia que elimina la intensidad de pensar la diferencia misma<sup>46</sup>.

El quinto postulado es el del error o de lo negativo<sup>47</sup>. Se define lo que es erróneo sólo a partir de una estructura, de un sistema de pensamiento que tiende a excluir lo que entra en conflicto con el pensamiento mismo. Según Deleuze, desde otro punto de vista, al error viene reconducida la *bêtise*, la estupidez, como bestialidad, como sin razón, ingenuidad, locura. El pensamiento propio de la imagen dogmática quita interés a cualquier diferencia, incluido dentro de lo negativo (considerado como lo incomprendido). Al contrario, para un pensamiento liberado de una imagen dogmática hay libertad de afirmar puramente la diferencia, más allá de los límites culturales o clásicos del pensar<sup>48</sup>. Cuando se atreve a ser bestial, ingenuo, loco, el pensador se transforma en un explorador, en un psiconauta que se lanza a la gran aventura de la creatividad. La *bêtise* es el fondo sobre el

---

<sup>46</sup>«Pensar es crear, no hay otra creación, aunque crear es ante todo engendrar “pensamiento” en el pensamiento» (*DR*, p. 248). «Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer “penser” dans la pensée» (*DR fr.*, p. 192).

<sup>47</sup> En este sentido, Deleuze rechaza el pensamiento dialéctico ya que aquello se funda sobre la importancia del movimiento negativo, que ha de ser superado. «Lo negativo supone lo idéntico y participa así de la imagen dogmática del pensamiento. Pero Deleuze va más allá. La dialéctica no es un simple avatar de esta imagen, sino su culminación, su expresión más consecuente y acabada. Lo negativo no sólo es incapaz de mover el pensamiento, sino que constituye el síntoma por excelencia de un pensamiento habitado por el afán primordial de conservar. El hegelianismo es sólo a primera vista un fracaso, desde la perspectiva de un proyecto de hacer el movimiento, de introducir el devenir en el pensamiento. En el fondo, el hegelianismo cumple a la perfección el anhelo de las fuerzas que lo animan: conservar (incluso, y quizás ante todo -señala Deleuze- en el sentido moral y político)», Zourabichvili cit., pp. 72-3.

<sup>48</sup>«¿Cómo el concepto de error iba a dar cuenta de la unidad entre imbecilidad y crueldad, de lo grotesco y lo terrorífico, que van en paralelo al curso del mundo? La cobardía, la bajeza, la crueldad y la imbecilidad no son simplemente potencias corporales, o hechos caracteriales y sociales, sino estructuras del pensamiento como tal» (*DR*, p. 252). «Comment le concept d'erreur rendrait-il compte de cette unité de bêtise et de cruauté, de grotesque et de terrifiant, qui double le cours du monde? La lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère et de société, mais des structures de la pensée comme telle» (*DR fr.*, p. 196).



cual se van constituyendo las formas del pensamiento. Si nos quedamos obsesionados en la posibilidad del error, si no entramos nunca en algunos razonamientos supuestamente erróneos y temblamos frente a los jueces del pensamiento, entonces el destino de la filosofía será quedarse neuróticamente entre las cuatro paredes del correcto pensar, dando vueltas siempre alrededor del mismo, angosto espacio. La invitación consiste en romper la pared, en atreverse a decir lo indecible<sup>49</sup>.

El sexto postulado conecta directamente con el quinto, el del error. Se trata del prejuicio de la función lógica, de la idea de que exista un sentido privilegiado en el ser que se fundaría sobre una súper-verdad fundamental. El sentido como fetiche filosófico o como la estructura propia de la realidad. Sin embargo, no podemos, según Deleuze, aplicar un sentido a la realidad sin considerarlo un artificio, uno de los infinitos cortes posibles que nos permiten leer e interpretar el espectáculo del mundo. Según Deleuze (y más específicamente en el texto contemporáneo a *Différence et répétition, Logique du sens*) el sentido siempre se apoya sobre un sin-sentido de fondo y cualquier filosofía no es más que un orden impuesto a un plano fundamentalmente caótico (*caosmosis*)<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup>«La peor literatura crea entontecedores, pero la mejor se vio hipotecada por el problema de la imbecilidad, que supo llevar hasta sus puertas de la filosofía, dándole toda su dimensión cósmica, enciclopédica y gnoseológica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Hubiera bastado con que la filosofía retomara el problema con sus medios propios y con la modestia necesaria, considerando que la imbecilidad nunca es la del otro, sino la del objeto de una pregunta verdaderamente trascendental: ¿Cómo es posible la imbecilidad (y no el error)?» (*DR*, p. 253). «La plus mauvaise littérature fait des sottisiers; mais la meilleure fut hanté par le problème de la bêtise, qu'elle sut conduire jusqu'aux portes de la philosophie, en lui donnant toute sa dimension cosmique, encyclopédique et gnoseologique (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Il aurait suffi que la philosophie reprit ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendante: comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible?» (*DR fr.*, pp. 196-7).

<sup>50</sup>«Como tantos autores lo han reconocido de maneras diversas (Flaubert o Lewis Carroll), el mecanismo del no sentido es la más alta finalidad del sentido, lo mismo que el mecanismo de la imbecilidad es la más alta finalidad del pensamiento» (*DR*, p. 258). «Comme tant d'auteurs l'ont reconnu de manières diverses (Flaubert ou Lewis Carroll), le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens, de même que le mécanisme de la bêtise est la plus haute finalité de la

El séptimo postulado de la imagen dogmática del pensamiento es el que tiene que ver con la dinámica problema-solución. Se trata de considerar el problema, cualquier problema, como un obstáculo, algo incómodo del que hay que liberarse lo más pronto posible. Se trata del prejuicio que privilegia la solución al problema<sup>51</sup>.

El pensamiento occidental, de Aristóteles a Kant, olvida la función positiva del problema a favor del imperio de la solución. El problema, al contrario, hace pensar, hace rumiar el pensamiento y, así, suscita una proliferación de consideraciones que enriquecen el punto de vista sobre el objeto del problema mismo. Cuando se dice que la solución es lo más importante, estamos privilegiando el resultado sobre el recorrido, se está obligando al pensador a escoger el camino más rápido para alcanzar el objetivo. Si dejamos de aceptar este postulado, podemos imaginar la actividad del pensar como un discurso libre, cuyas asociaciones y reflexiones pueden formar un mapa alrededor del problema, situándose en su centro pero también en sus periferias más extremas, experimentando nuevos recorridos del pensar. Todo esto puede resultar muy enriquecedor y no debe ser pensado como charla, como pérdida de tiempo, como escasez de profesionalidad. Divagar, moverse libremente en un discurso sin tener la obsesión de llegar a un resultado lo más pronto posible, es lo que hacen un par de amigos sentados en un banquillo, cuando devuelven

---

pensée» (*DR fr.*, p. 201).

<sup>51</sup>«El sentido está en el problema como tal. El sentido se constituye en el marco del tema complejo, aunque el tema complejo es el conjunto de problemas y preguntas por relación a los cuales las proposiciones sirven de elementos de respuesta y de tipos de solución. No obstante, esta definición exige que nos desembaracemos de una ilusión propia de la imagen dogmática del pensamiento: hace falta dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas» (*DR*, p. 261). «Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et des questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. Toutefois, cette définition exige qu'on se débarrasse d'une illusion propre à l'image dogmatique de la pensée: il faut cesser de décalquer les problèmes et les questions sur les propositions correspondantes qui servent pu peuvent servir de réponses» (*DR fr.*, p. 204).

a la filosofía su carácter de exploración libre, espontánea interrogación, desliz entre un plano y otro del tema, salidas imprevistas y acontecimiento de la idea. Lo mismo que hace un explorador cuando, al proceder por intentos libres en la jungla, va descubriendo algo que sería difícil encontrar procediendo en línea recta hasta el objetivo prefijado. El explorador que se desvía, que acepta salir del sendero ya previamente preparado, es aquel que se sitúa en la posibilidad de encontrar paisajes maravillosos. Pensar es también dejarse caer hacia donde más nos guste, despreocupándose si alcanzamos el resultado o no<sup>52</sup>. Lo curioso de la actividad del pensar es que cada uno «tiene la verdad que se merece *según los problemas que se pone*. [...] El valor de la verdad es “extra-proposicional”, depende de la constelación de los problemas, no de las respuestas»<sup>53</sup>.

El octavo postulado es el del fin o del resultado, que evidencia cómo el pensamiento occidental ha privilegiado siempre el saber en vez del aprender, el destino, la llegada en vez del camino. Así, para alcanzar el saber, se ha postulado la necesidad de seguir un método, como proceso mediante el cual se alcanza el objetivo de la forma más rápida y certera. Pero haciéndolo así, caemos siempre en el mismo prejuicio tecnocrático y se sigue limitando la acción del conocer, se sigue domesticando el pensar a una acción no creativa, no

<sup>52</sup>«Se trata de un prejuicio infantil, según el cual el maestro plantea un problema, y es nuestra tarea resolverlo, siendo el resultado de la tarea calificado de verdadero o falso por su autoridad poderosa. Y se trata también de un prejuicio social, con el interés evidente de mantenernos en un estado infantil, que nos invita siempre a resolver problemas venidos de otro lado, y que nos consuela o nos distrae al decirnos que hemos vencido si hemos sabido responder: el problema como obstáculo, y el respondiente como Hércules. Tal es el origen de una grotesca imagen de la cultura, que se encuentra también en los tests, en las consignas del gobierno, en los concursos de los periódicos» (*DR*, p. 263). «C'est un préjugé infantile, d'après lequel le maître donne un problème, notre tâche étant de le résoudre, et le résultat de la tâche étant qualifié de vrai ou de faux par une autorité puissante. Et c'est un préjugé social, dans l'intérêt visible de nous maintenir enfants, qui nous convie toujours à résoudre des problèmes venus d'ailleurs, et qui nous console ou nous distraie en nous disant que nous avons vaincu si nous avons su répondre: le problème comme obstacle, et le répondant comme Hercule. Telle est l'origine d'une grotesque image de la culture, qu'on retrouve aussi bien dans les tests, dans les consignes du gouvernement, dans les concours de journaux», *DR* fr., p. 205.

<sup>53</sup> Gambazzi, P. *Prefazione* a Antonello cit., p. 12.

explorativa. La cultura occidental ha desarrollado una pasión por el conocimiento de un tipo especial: el método. Gracias a él, Europa se impuso a nivel mundial gracias al dominio de la ley científica y, consiguientemente, de la técnica. Seguramente se han obtenido avances impresionantes, desde la medicina hasta la producción de energía, desde la movilidad hasta la comunicación a distancia. No se niegan en absoluto los avances científicos que, de una manera u otra, han extendido las posibilidades humanas en términos de calidad de vida y de potencialidad de acción. El método, el de Galileo y de Descartes, ha sido el fundamento de esta revolución humana. Sin embargo, pensar no es necesariamente aplicar un método, sino que es algo inmensamente más amplio. Pensar es dejar que el pensamiento fluya hacia toda dirección, hasta la más inesperada, sin la necesidad de acabar en un resultado considerado certero y sin desembocar necesariamente en un resultado técnico. Pensar es una pasión humana y, como tal, necesita proceder libremente, no se puede encauzar en un método rígido. El aprender es un proceso de formación importante tanto cuanto abocar a un resultado final, es, otra vez, el camino frente al punto de llegada. Aprender es cultura, en el sentido de cultivar, proceso de formación que se dirige hacia toda dirección. Tener una cultura no significa tener unos conocimientos, un saber, sino poder pensar, haber desarrollado la capacidad de pensar<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup>«El método es el medio de saber quién regula la colaboración de todas las facultades; también es la manifestación de un sentido común o la realización de una *Cogitatio natura*, que presupone la buena voluntad como “decisión premeditada” del pensador. Pero la cultura es el movimiento del aprender, la aventura de lo involuntario, que encadena una sensibilidad, una memoria, y luego un pensamiento, con todas las violencias y crueldades necesarias, decía Nietzsche, justamente para “trazar un pueblo de pensadores”, “dar una traza al espíritu”» (DR, p. 274). «La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés; aussi est-elle la manifestation d'un sens commun ou la réalisation d'une *Cogitatio natura*, présupposant une bonne volonté comme une “décision préméditée” du penseur. Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires, disait Nietzsche, justement pour “dresser un peuple de penseurs”, “donner un dressage à l'esprit”», DR p. 215. El método es la expresión del sentido común, la cultura es la «aventura de lo involuntario» DR, p. 253 (DR fr., p. 215).

Estamos en un periodo en el que el mundo científico y cultural no quiere deshacerse del método, sino que demanda una perspectiva del conocimiento menos rígida que en las décadas anteriores y, en particular, en polémica con el siglo XIX. Quizás se trata de comprender la importancia del anarquismo metodológico en las mismas investigaciones científicas, de cómo se pueden librar ideas e intuiciones quizás impensables con la rígida aplicación de un método<sup>55</sup>. La filosofía de aquellos años empuja, sobre todo en Francia, por la disolución de las formas rígidas, abocando al deconstruccionismo (con Derrida, por ejemplo). Deleuze no es ajeno a esta nueva ola cultural.

Así que lo que Deleuze busca, en su crítica a la imagen dogmática del pensamiento, es la posibilidad de tener un verdadero *comienzo* en filosofía. En filosofía no hay ni un método ni un concepto fundamental a partir del cual pueda despegar la actividad del pensar, ni tampoco hay una naturaleza común entre los pensadores, que pueda garantizar la verdad de lo dicho. En filosofía no hay un verdadero, es decir, un correcto comienzo. Más bien, sostiene Deleuze<sup>56</sup>, sería útil expulsar todo presupuesto del correcto pensar. Así que el verdadero comienzo no sería un comienzo fundamental, sino un aprender a situarse en el medio del problema filosófico, sustrayéndose a la tiranía del método y de la tradición. En este sentido, estamos en sintonía con la opinión de Zourabichvili:

Por consiguiente, no es seguro que el pensamiento renuncie al comienzo cuando comprueba su propia incapacidad para dominarlo, para englobarlo. Quizás, al contrario, sólo comienza verdaderamente cuando paga ese precio, cuando renuncia a poseerlo y admite que él se produzca

---

<sup>55</sup>Dos obras de filosofía de la ciencia nos parecen, en este sentido, muy importantes: Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín, FCE, México, 1981 [1962] y Feyerabend, P. K., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. de F. Hernán, Folio, Barcelona, 2000 [1975].

<sup>56</sup>Cfr. *DR*, 169-73.

“a espaldas suyas”. Lo que la filosofía cree perder al afirmar una exterioridad radical, tal vez de ese modo lo gana de veras. Entre el “verdadero comienzo” invocado por *Diferencia y repetición*, y la afirmación de los *Diálogos* según la cual sólo se piensa “hacia la mitad”, sin comienzo ni fin, no hay contradicción. No se comienza fundando, sino en una “universal desfundación” (*effondement*); no se comienza “una vez por todas”<sup>57</sup>.

Así que la filosofía de Deleuze se puede describir no sólo como una filosofía de la diferencia sino, y sobretodo, como una *filosofía del Y, del estar entre, del medio*, incluso desde el principio de la reflexión. Para conseguir esta posición privilegiada del pensar, hay que intentar destratificar el pensamiento, es decir, constituir un *pensamiento sin imagen*:

Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su desmoronamiento central, su fisura, su propio “no poder” natural, que se confunde con la más grande potencia, es decir, con las *cogitanda*, esas fuerzas informuladas, como con otros tantos robos o fracturas del pensamiento. Artaud persigue en todo esto la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, como hay un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario, y puro adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, pero crear es, primero, engendrar “pensar” en el pensamiento<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Zourabichvili cit., p. 26.

<sup>58</sup> DR p. 205. «Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée. Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'un pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. Il sait que la *difficulté* comme telle, et son cortège de problèmes et de questions, ne sont pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée. Qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité. Il sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer

## 5. Caracteres de la filosofía de Deleuze

A partir de este examen *noológico* de Deleuze, es decir, de esta crítica a los fundamentos del “correcto” pensar, se intuye ya cómo será el desarrollo de la filosofía deleuzeana.

En primer lugar, Deleuze ve en la filosofía principalmente una actividad creativa, de creación de conceptos que funcionen en este mundo, que puedan dar sentido, orientar en la acción, deleitar, inspirar, etc. Los conceptos no han de ser descubiertos, ya no preexisten al pensador (no hay ningún hyperuraneo), sino que deben ser creados. El filósofo no es, entonces, un mero observador ni simplemente un reflexivo, sino un creativo<sup>59</sup>.

---

méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée» (*DR* fr., p. 192). El personaje símbolo, entonces, del pensamiento sin imagen de Deleuze es el *idiota*, aquel que forma un concepto de forma natural, liberado de las reglas del bien pensar. A él, se contraponen *Epistémone*, el que todo lo sabe, aquel que, más bien que pensar, se limita a *referir*. Como subraya Antonello, cuando Deleuze habla de pensamiento sin imagen, pretende «algo mucho más radical de la racionalidad y del derecho de encontrar autónomamente la verdad: quiere apropiarse de lo perdido, de lo incomprensible, de lo absurdo», Antonello cit., p. 27.

<sup>59</sup>«A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlo, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean», *QPH*, p. 11 («À dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs, bien qu'il revienne à la philosophie seule de créer des concepts au sens strict. Les concepts en nous attendent pas tous faits, comme des corps célestes. Il n'y a pas de ciel pour les concepts. Ils doivent être inventés, fabriqués ou plutôt créés, et en seraient rien sans la signature de ceux qui les créent», *QPH* fr., p. 11). A propósito de los creativos, Deleuze ironiza y, al mismo tiempo, se queja del hecho de que hoy en día el término « creativo » sea atributo de los expertos de marketing y publicidad: «Por último se llegó al colmo de la vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto, y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los *conceptores*! [...] El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista», *QPH*, p. 16 («Enfin le fond de la honte fut atteinte quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparent du mot concept lui-même, et dirent: c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs*! [...] Le simulacre, la simulation d'un paquet des nouilles est devenu le vrai concept, et le présentateur-exposant du

En segundo lugar, los conceptos están constantemente sometidos a cambios. Al crear un concepto, no se fija eternamente una verdad universal, sino que se suministra un instrumento de comprensión de la realidad que está sometido a la atmósfera de sentido de la época y que puede variar sensiblemente a lo largo de la historia. El concepto es un producto mutante de la filosofía<sup>60</sup>. Cada concepto, de hecho, tiene una historia (el mismo concepto de concepto ha cambiado mucho, por ejemplo, entre Platón y Aristóteles, entre Kant y Nietzsche...), un devenir (vendrán otros significados del mismo término, nunca se llega a un fin, y así la filosofía sigue siendo un campo abierto), un cruce de problemas (cada concepto está relacionado con otros, de forma infinita)<sup>61</sup>.

La filosofía de Deleuze tiene así un dinamismo propio debido a la fluidez del significado, ya que se acepta la idea de que no existe un mundo inteligible al que hay que relacionarse. Deleuze razona en la plena *inmanencia*, siendo esta una palabra clave para entender su pensamiento<sup>62</sup>. Todos los conceptos son

---

produit, marchandise ou œuvre d'art, est devenu le philosophe, le personnage conceptuel ou l'artiste», *QPH* fr., pp. 15-6).

<sup>60</sup>«Ahora bien, aunque estén fechados, firmados y bautizados, los conceptos tienen su propio modo de no morir, a pesar de encontrarse sometidos a las exigencias de renovación, de sustitución, de mutación que confieren a la filosofía una historia y también una geografía agitadas, de las cuales cada momento y cada lugar se conservan, aun que en el tiempo, y pasan, pero fuera del tiempo», *QPH* p. 14 («Or, quoique datés, signés et baptisés, les concepts ont leur manière de en pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie agitées dont chaque moment, chaque lieu se conservent, mais dans le temps, et passent, mais en dehors du temps», *QPH* fr., p. 13).

<sup>61</sup>«Cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales. Cada concepto tiene unos componentes que pueden a su vez ser tomados como conceptos (así el Otro incluye en rostro entre sus componentes, pero el Rostro en sí mismo será considerado un concepto que posee en sí mismo unos componentes», *QPH*, p. 25 («Chaque concept renvoie à d'autres concepts, non seulement dans son histoire, mais dans son devenir ou ses connexions présentes. Chaque concept a des composantes qui peuvent être à leur tour prises comme concepts (ainsi Autrui a le visage parmi ses composantes, mais le Visage sera lui-même considéré comme concept ayant lui-même des composantes)», *QPH* fr., p. 24). Algunas líneas más arriba es donde Deleuze da la definición del concepto como «carrefour des problèmes».

<sup>62</sup>«Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia», *QPH*, p. 47 («Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance. Être vertical, État impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence», *QPH* fr., p. 46).



fruto de la imaginación humana y, a pesar de que puedan resultar eficaces cuando se trata de dar una descripción del mundo, nunca hay que olvidar que no estamos tratando con realidades hipostáticas, ya que las ideas no provienen de una emanación divina, ni siempre han existido. Se trata de cosas humanas y, como tal, susceptibles a la variación.

De hecho, lo que según Deleuze indican los conceptos mismos es, en última instancia, el devenir, la procesualidad del ser, el acontecer. Retomando la noción estoica del sentido como lo incorpóreo, como extra-ser (algo que está virtualmente presente en el ser), Deleuze reconoce en el concepto más bien una dimensión verbal que sustantiva. El concepto indica el desarrollo del ser, la forma en la que se está dando un acontecimiento: más que lo “que es la muerte”, ¿qué significa “morir”?; más que la justicia en sí, ¿qué significa hacer justicia?, ¿devenir justo?; más que haber entendido la filosofía de Deleuze, ¿qué significa deleuzeanearse? La filosofía no nos describe una realidad estática, no nos dice “lo que es”, sino que su función más reveladora y práctica radica en describirnos los acontecimientos. Primacía del devenir sobre el ser: así se cumple la superación de Platón (que, a su vez, veía en la idea la superación del devenir del mundo)<sup>63</sup>. Entender el mundo que nos rodea

---

<sup>63</sup> «El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa», *QPH*, p. 26 («Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose», *QPH* fr., p. 26). Un ejemplo práctico de la funcionalidad de esta consideración del concepto reside en la diferencia entre el devenir y la historia: «Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente», *P*, p. 268 («On dit que les révolutions ont un mauvais avenir. Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens», *P* fr., p. 231). El concepto «revolución» no se refiere, en la particular perspectiva de Deleuze, a una revolución en particular (la francesa, la americana, Cromwell, etc.). la historia nos proporciona información sobre lo que ya ha ocurrido, en este sentido los conceptos históricos presentan una realidad estática, ya hecha, de tipo platónico. Pero quizás sea más interesante proceder como Deleuze, investigar el significado del devenir revolucionario: ¿qué significa, de hecho, revolución? Este concepto reenvía a un movimiento, a un proceso propio de un pueblo, al surgir de una esperanza o una indignación tan fuertes que suscitan grandes acontecimientos. En este sentido el proceso es más interesante de la realidad, ya que no estamos rodeados de realidades ya hechas, no estamos rodeados de conceptos platónicos, sino de evoluciones y revoluciones, de proceso que hay que aprender a leer (sólo así, como decía Marx, la filosofía dejará de ser la inútil lechuga de Minerva

significa así entender el mundo como una serie de vectores, entrelazados, como unas fuerzas virtuales que empujan sobre lo que llamamos realidad para que haya cambio, transformación. La realidad nunca se da en el instante, como sugería el argumento de la flecha de Zenón de Elea, sino está cargada de energía potencial hacia ciertas variaciones. Comprender la dirección del mundo, del estado, del sujeto, de uno mismo, de la filosofía: esto es el significado más profundo del hacer filosofía: ¿hacia dónde estamos yendo?

Según la disciplina y el método que estemos utilizando, podemos describir la realidad de forma diferente. El arte, la ciencia, la filosofía intentan, cada una a su manera, trazar un mapa en el caos del mundo<sup>64</sup>. Cada una a su manera, pero también cada una sirviéndose de las demás y recurriendo a cualquier tipo de experiencia. No se puede realmente filosofar quedándose rígidamente en una dimensión totalmente filosófica (por ejemplo, leyendo solamente textos de filosofía), esta es una ilusión de la más ingenua y estéril actividad académica. La inspiración filosófica puede llegar de cualquier lado<sup>65</sup>.

Así, la filosofía en cuanto dialéctica no permite crear verdaderamente nuevos conceptos<sup>66</sup>. Si la dialéctica consiste en la relación entre unos términos que lleva a una supuesta verdad superior, con Deleuze esta manera de proceder carece de lugar<sup>67</sup>. De ahí, su frustración hacia las discusiones

para pasar a ser el gallo que anuncia el nuevo día).

<sup>64</sup>El arte, la ciencia, la filosofía «tirent des plans sur le chaos», *QPH fr.*, p. 190.

<sup>65</sup> «La filosofía necesita una no filosofía que la comprenda, necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte, y la ciencia una no ciencia», *QPH*, pp. 219-20 («La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non-philosophique, comme l'art a besoin de non-art, et la science de non-science», *QPH fr.*, p. 206).

<sup>66</sup> Prueba de eso la convicción del mismo Hegel cuando afirma que, mediante su obra, se cierra el ciclo cósmico del conocimiento y, entonces, se acaba la filosofía para dar lugar a la historia de la filosofía (Cfr. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999, § 13).

<sup>67</sup> «Como el asno de Zarathustra, para el cual decir “sí” significa cargarse de responsabilidades, así el buey dialéctico, al pluralismo de la voluntad de poder que siempre afirma, sabe oponer solamente un “no” reactivo, expresión de una fuerza exhausta, punto de vista del siervo. La dialéctica ignora las fuerzas que determinan los fenómenos, ignora su mismo origen, incapaz de entender su sentido como su esencia», Antonello G., *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte, politica*, trad. propia, Ombre Corte, Verona 2011, p. 24.

filosóficas, cuando los interlocutores parecen ir buscando lo negativo del discurso del otro para ensalzar la propia posición, según aquella ilusión, que ya hemos sacado a la luz, de creer que existe un punto de vista definitivo sobre el mundo (la Verdad). La discusión filosófica revela, en este sentido, una idea de la verdad en general que no forma parte del pensamiento del autor. De hecho, lo verdadero no es el destino propio de la filosofía, según él, ya que lo que se establece como verdad o como falsedad sólo proviene de un prejuicio dogmático. Lo importante no es lo verdadero, lo importante es lo interesante<sup>68</sup>. En este sentido, la filosofía vive así en una crisis permanente, ya que el éxito o el fracaso de una filosofía dependen en gran parte de los intereses de una época, de lo que parece ser funcional o importante en un contexto histórico y geográfico.

Lo más importante, para Deleuze, es sin duda crear, que es lo equivalente a resistir. En cada sociedad, en cada época hay un interés general en que nada realmente cambie, en que no haya preocupaciones, rebeliones, subversiones. Cada sociedad se ha preocupado siempre por suministrar a sus miembros

---

<sup>68</sup>Véase, a este propósito, el siguiente paso: «Lo que se denomina “el sentido de una proposición” no es más que el interés que suscita. No existe otra definición de sentido, el sentido es lo mismo que la novedad de una proposición. Podemos pasar horas escuchando a alguien sin encontrar nada que despierte el más mínimo interés... por eso es tan difícil discutir, por eso jamás hay ocasión de discutir. No vamos a decirle a cualquiera: “Lo que dices no tiene ningún interés”. Podemos decirle “Es falso”. Pero nunca se trata de que sea falso, simplemente es estúpido o carece de importancia. Ya se ha dicho mil veces. La noción de importancia, de necesidad, de interés, son infinitamente más decisivas que la noción de verdad. No porque ocupen su lugar, sino porque miden la verdad que decimos», *P*, p. 207 («Or ce qu'on appelle le sens d'une proposition, c'est l'intérêt qu'elle présente. Il n'y a pas d'autre définition du sens, et ça ne fait qu'un avec la nouveauté d'une proposition. On peut écouter des gens pendant des heures: aucun intérêt..., c'est pour ça que c'est tellement difficile de discuter, c'est pour ça qu'il n'y a pas lieu de discuter, jamais. On ne va pas dire à quelqu'un: « Ça n'a aucun intérêt, ce que tu dis! » On peut lui dire: « C'est faux. » Mais ce n'est jamais faux, ce que dit quelqu'un, c'est pas que ce soit faux, c'est que c'est bête ou que ça n'a aucune importance. C'est que ça a été mille fois dit. Les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité. Pas du tout parce qu'elles la remplacent, mais parce qu'elles mesurent la vérité de ce que je dit» (*P* fr., p. 177). Cfr. también: «Una nueva imagen del pensamiento significa primero esto: lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor», *Nietzsche*, p. 127 («Une nouvelle image de la pensée signifie d'abord ceci: le vrai n'est pas l'élément de la pensée. L'élément de la pensée est le sens et le valeur», *Nietzsche* fr., p. 119).

algún tipo de opiáceo: *panem et circenses* en Roma, el paraíso de las grandes religiones monoteístas, la tolerancia hacia los excesos en la movida madrileña, el fútbol todos los días en nuestra contemporaneidad, son sólo algunos ejemplos de cómo el ser humano se distrae de su mediocridad cotidiana, de su frustración implícita, de la incapacidad de poner en duda un sistema de mando que le resulta siempre inaccesible. Un opiáceo es una forma de distracción, más allá de una simple droga. Se distrae con algo sencillo, con algo que atonta y evita pensar. Decía Heráclito que los humanos viven como sonámbulos olvidadizos... En este sentido la creación es un esfuerzo, es un sacrificio, más allá de las interpretaciones que quieren que sea fácil e inmediato crear si se dispone del talento necesario. La creación implica entrar en un abismo en el que se pone en discusión lo dado, en el que se intenta poner en juego algo nuevo en una realidad que parece ya completa, llena. Crear es la forma en la que se pone en discusión la banal aceptación del *status quo*, es un querer ir más allá, es el esfuerzo (a veces titánico) para modificar la realidad. En este sentido es resistencia a la estupidez, a la majadería, que demasiadas veces dan un significado mediocre a nuestras existencias (tómese como ejemplo la televisión, pasatiempo preferido del hombre occidental, que está llena de debates inútiles acerca de fútbol y de programas rosa, cuando el gran público señala como aburridos los debates políticos, los documentales, las películas que no sean de acción sino de reflexión). Así la función principal de pensar es crear, y la de pensar es resistir a la estupidez<sup>69</sup>. Pensar significa, entonces,

---

<sup>69</sup>«Es lo que decía Nietzsche: una filosofía que no hace daño a la majadería..., hacer daño a la majadería, resistir a la majadería. Pero, si no hubiera filosofía –la gente hace como si la filosofía, después de todo, está bien para las conversaciones de sobremesa –pero si no hubiera filosofía, podemos figurarnos el grado de majadería... la filosofía impide que la majadería sea tan grande como llegaría a ser si no hubiera filosofía... es su esplendor. Podemos figurarnos lo que sería, al igual que si no hubiera artes, la vulgaridad de la gente... sabes... así que, cuando decimos... crear es resistir, es efectivo, quiero decir que el mundo no sería lo que es si no hubiera arte, porque la gente no se quedaría ahí. No se trata de que lean filosofía, sino que la sola existencia de ésta impide que la gente sea tan estúpida y tan tonta como lo sería si ésta no existiera.», *Abc*, letra “R de resistencia”.

intentar pensar *de otro modo*<sup>70</sup>.

Hay un texto de Kant, en la “Doctrina trascendental del juicio” de la *Crítica de la razón pura*, que afirma:

Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos a abandonar. Preguntémonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene, o aun si acaso no tendremos por fuerza que hacerlo, por no haber en ninguna otra parte suelo para construir<sup>71</sup>.

Este texto nos parece indicativo con respecto a esta introducción. En general, en la historia de la filosofía los autores que se han alternado en ella se han atribuido dos objetivos distintos: algunos han intentado empujar las potencialidades del pensamiento humano, intentando superar sus límites naturales hasta imaginar otros mundos, otras dimensiones, otras expresiones del saber humano. A esta categoría pertenecen autores como Giordano Bruno, Nietzsche, Freud, y otros que han descrito mundos infinitos, hombres del avenir, funciones misteriosas de la mente. Algunos, diferentemente, han sentido la necesidad de limitar el ámbito de lo certero y de lo expresable. A

---

<sup>70</sup> «A las buenas voluntades que se desviven por dar un sentido al presente, el pensador opone una exigencia en apariencia más modesta y formal: pensar *de otro modo*. Lo que no significa que el pensamiento no tenga ninguna relación con el tiempo, con sus miserias y sus urgencias; pero esta relación no es la que se cree. Pensar es pensar de otro modo. No se piensa sino de otro modo», Zourabichvili cit., p. 46.

<sup>71</sup> Kant, *Crítica de la razón pura* cit., p. 259 (B295).

esta categoría pertenecen Descartes, Kant y los neo-kantianos, la escuela de Viena, entre otros, que han buscado métodos y descrito el proceso del conocimiento de forma tal que el pensar filosófico tuviera cierta seriedad, para estar al paso con la ciencia y no perderse en un laberinto gnoseológico.

Entre estas diferentes tareas del pensar podemos incluir a todos los demás que, de una forma o de otra, se han movido entre la necesidad de pensar lo nuevo y la exigencia de que el propio discurso tuviera cierta coherencia consigo mismo o con los datos del mundo empírico.

Nos parece que el sentido de la filosofía de Deleuze pertenece más a la primera categoría, entre aquellos que han interpretado la maravilla filosófica como el placer de lanzarse hacia lo nuevo, hacia lo todavía desconocido, sin temor, buscando nuevas soluciones a nuevos problemas, explorando lo diferente y desafiando el sentido común. De alguna forma, como los valientes marinos de los que nos habla Kant, que no temen el inmenso y tempestuoso mar del pensar, que ven en los problemas y en su aparente irresoluble locura una luz para el ser humano y para sí mismos, un placer propio de quien sabe que la vida consiste en un lanzarse hacia tierras inexploradas.

La diferencia entre Deleuze y los metafísicos consiste en el hecho de que para el primero no es necesario imaginar otros mundos diferentes del nuestro para encontrar esta energía afirmativa (la creación), sino que esta vida, esta época, estas condiciones humanas son ya lo más espectacular que existe, basta con saber mirar lo diferente, lo especial, lo interesante que reside en ella. Como en una novela de Agata Christie, la solución del enigma no viene de algo supranatural, sino que está en ciertos detalles, ciertos elementos que, al ser puestos en juego, desvelan soluciones inéditas y sorprendentes.

No se quita valor a Kant, a Hume, a Wittgstein. Ellos, en la limitación y en la ordenación del pensar han encontrado la satisfacción de sus propias

fantasías filosóficas. Sin embargo, para Deleuze pensar es crear, y crear es desafiar a lo constituido, incluyendo los límites.

*Qué se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu ciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad... Sé filósofo; pero, en medio de toda tu filosofía, sé hombre<sup>72</sup>.*

## **0. Prólogo: de la manera en la que el individuo atrapa al sujeto**

Llegan los treinta años. Ismael encuentra un trabajo como funcionario en la administración de la ciudad de Madrid. El día en el que se presentó a las oposiciones lo estaba simplemente intentando, no estaba totalmente seguro de querer trabajar en una oficina, delante de un ordenador, para rellenar fichas electrónicas y resolver pequeños problemas administrativos de sus conciudadanos. Ismael siempre soñó con cruzar los siete mares, encontrar pueblos lejanos y variopintos, resolver enigmas, combatir por una justa causa, desafiar a sí mismo y al destino. Nunca se olvidaba del comienzo de *Moby dick*, cuando el protagonista afirma su deseo romántico:

Años atrás, no importan cuantos exactamente, hallándome con poco, o ningún dinero en la faltriquera, y sin nada que me interesara especialmente en tierra, se me ocurrió hacerme a la mar por una temporada, a ver la parte acuática del mundo. Es el sistema que tengo de ahuyentar la hipocondría y regular la circulación sanguínea. En cuanto me veo haciendo mohines enfurruñado, si noto en mi alma las húmedas brumas de noviembre, siempre que me veo parándome involuntariamente ante las funerarias, o agregándome al cortejo del primer entierro que tropiezo, y particularmente cuando la hipocondría me domina de tal forma que necesito de fuertes principios éticos para no lanzarme a la calle a quitarle a golpes, metódicamente, los sombreros a la gente...

---

<sup>72</sup> Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. por J. Adolfo Vázquez, Losada, Buenos Aires, 1945.



entonces, ya sé que es tiempo de embarcarme en cuanto pueda. Es mi sucedáneo del tiro de pistola. Catón se arroja sobre su espada, haciendo aspavientos filosóficos; yo me embarco pacíficamente. No hay en ello nada sorprendente. Si se pudieran dar cuenta, no hay nadie que no experimente, en alguna ocasión u otra, y en más o menos grado, sentimientos análogos a los míos respecto del océano...<sup>73</sup>

Ismael se había impresionado tanto, en su adolescencia, por los libros de aventuras que escribió en una pequeña pizarra comprada en una tienda de chinos estas pocas líneas, y la colgó en la puerta de la calle, para que nunca pudiera olvidarse de la felicidad que provoca seguir el viento y romper la cotidianidad y partir. Cada vez que salía de casa rememoraba, así, cuál era su sueño lejano.

La vida, sin embargo, y sobre todo en Madrid, no siempre permite embarcarse de un día al otro. Ismael se había dedicado a los estudios, que no se le daban mal, y había siempre demostrado cierta inquietud, cierta agitación que le provocaba febriles aventuras de veinteañero en el siglo XXI: experimentación orgiástica de la noche, fugas de amor, viajes clandestinos, locuras urbanas para experimentarse, para probarse a sí mismo, para sentir que la vida presentaba sus platos succulentos más allá del orden y de la disciplina.

Al llegar a los treinta años, Ismael sintió una duda hasta entonces desconocida: sintió el deseo de saber quién era realmente y si realmente tenía todavía la energía de vivir de aquella forma semi arriesgada que le había caracterizado hasta entonces. Seis meses de paro le hicieron preocuparse por su propia supervivencia, la crisis económica del país le sugirió intentar otra experiencia y se presentó a una oposición de administrativo. Casi en contra de su voluntad, ganó. Y fue por entonces que cada día, al salir de su pequeño

---

<sup>73</sup>Melville, H., *Moby dick*, trad. por F. Velasco Garrido, Akal 2009, p. 1.

piso, una mueca de decepción se le dibujaba en el rostro al contemplar el comienzo de *Moby dick* en la pizarra colgada en la puerta de la calle.

Ismael se sentía, de repente, atrapado por algo que no le pertenecía, por un papel en la sociedad que nunca se le presentó como algo estimulante. Así parecían sus deseos profundos de someterse a la necesidad. ¿Qué importa la posibilidad de hipotecarse, de tener la vida acomodada del funcionario, si esto significaba suprimir su motivación más profunda? Ismael no se percataba de que el mundo se le había echado encima. La vida empezaba a oler ya a rígido destino.

## 1. Hume: el sujeto que no nace, se hace

Hay un fetiche que recorre la historia de la filosofía y se ha implantado permanentemente en nuestra cultura occidental. Este fetiche condiciona enormemente nuestras vidas: si la tesis que queremos demostrar es, en su conjunto, acertada, entonces este fetiche limita enormemente nuestra libertad, nuestras posibilidades.

La mente es el fetiche: la mente pensada como instrumento activo de conocimiento, como procesador selectivo de la acción, como elemento indeleble y singular, como esencia permanente en nuestras vidas. La mente como el centro originario de cualquier evolución personal, como la más extrema profundidad del carácter, la mente como *causa*.

Como causa de nuestros pensamientos, como causa de nuestra manera de relacionarnos a la realidad, como causa de nuestras decisiones y de nuestras acciones, como causa de nuestras aventuras y nuestros abandonos. La mente como causa se ha identificado con el sujeto personal, como Yo, ego, individuo o persona. O, lo que ha significado lo mismo en los siglos, como alma, espíritu, lógos, carácter, forma. La pregunta acerca del ser de uno mismo pasa inevitablemente por el análisis de la mente.

El ser humano que vive en sociedad sabe presentarse a sí mismo a los demás, está entrenado para entregar su carta de visita. Al mismo tiempo la persona, entendida como individuo, como realidad separada, ha sido pensada como lo más íntimo que tenemos, como lo que los demás no pueden ni podrán leer o conocer. De aquí quizás una posible paradoja: ¿quién soy yo?, ¿lo podrán entender los demás?

Hay cierta ambivalencia en el término “persona”, ambivalencia bien recogida por la etimología del término mismo: de *personare*, ‘resonar’, y alude

a la máscara que los actores usaban en el teatro. Esta máscara tenía un orificio a la altura de la boca y daba a la voz un sonido penetrante y vibrante y, al mismo tiempo, permitía identificar ágilmente el carácter del personaje interpretado. “Persona”, entonces, significaría ‘máscara’, ‘papel del actor’, ‘carácter’ y finalmente ‘persona’. La persona como máscara, como amplificador de la identidad. La persona, al mismo tiempo, como billete de visita y de fuente de engaño.

El fetiche del que hablamos es la idea de que nacemos con una mente esencial y originaria que, poco a poco, va expandiendo sus potencialidades, pero, al mismo tiempo, sin nunca desviarse de su naturaleza propia. El fetiche es que nacemos con una marca de fábrica indeleble, con un carácter enredado que condiciona desde el principio nuestra vida emotiva, nuestras decisiones, nuestra naturaleza.

La idea que se intenta defender en esta tesis es que nos podría sorprender la maleabilidad de la naturaleza humana, su facilidad de cambiarse a sí misma, su elasticidad intrínseca, siempre cuando no se erija el fetiche de la mente, del ego, de la persona.

Aquí veremos cómo, según Hume y según el Deleuze intérprete de Hume, no nacemos con una mente entendida como sustancia, no tenemos una personalidad que es causa de lo que sea nuestra vida previa a la existencia misma. El individuo y la mente, al contrario, se van haciendo en el tiempo, por unos ambientes, de manera inseparable de las experiencias.

El estudio monográfico de Hume por parte de Deleuze, *Empirisme et subjectivité*<sup>74</sup>, ha sido publicado en 1953, es decir, en la juventud del autor francés. Además es significativo que, ya a lo largo del año anterior, Deleuze

---

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris, 1953 [a partir de ahora, *ES*].

había colaborado con André Cresson en una breve monografía sobre Hume<sup>75</sup>, y a Hume volverá con un importante ensayo de 1972, publicado en la *Histoire de la philosophie*<sup>76</sup> de François Châtelet. Y se sabe que la memoria de licenciatura de Deleuze tenía por tema propio la filosofía de Hume. Se trata, entonces, de una relación profunda la que vincula Deleuze a Hume, y que nos hace pensar que algunos rasgos del empirismo, y en particular del empirismo del autor escocés, son determinantes en la constitución del pensamiento del autor francés. En particular, el tema que en seguida proponemos, es decir, cómo nace una naturaleza humana. Nos parece interesante y necesario, entonces, reinsertarnos en esta peculiar atmósfera de pensamiento.

### 1.1 Surgimiento de la persona mediante la experiencia

Lo que Hume define como mente es la antecámara de la naturaleza humana. Esta última es, en pocas palabras, el hombre individual, el *individuo*, la *persona*. ¿Cómo se forma el individuo, a partir del nacimiento?

Según el empirismo, no puede haber una sustancia anterior a la experiencia que determine cómo la experiencia misma nos afecta, cómo nos enfrentamos a la experiencia. Al contrario, es la experiencia que constituye el sujeto, que le afecta, la que poco a poco va constituyéndolo. El sujeto es un algo *informe* que poco a poco va sustancializándose, es decir, que poco a poco va adquiriendo las características de una *persona* o la individualidad.

---

<sup>75</sup> G. Deleuze, A. Cresson, *Hume, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1952.

<sup>76</sup> G. Deleuze, *Hume*, en *Histoire de la philosophie*, F. Châtelet, Hachette 1972, pp. 65-78. El texto es incluido en la colección de ensayos de Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, pp. 226-37 (a partir de ahora, *ID*).

Cada uno de nosotros (Michele, Antonio, Camila, José María,...) siente que es algo distinto de los demás, reconocible por unos rasgos propios, diferentes de los demás, dotado de una personalidad específica y distinta. Cada uno de nosotros siente que tiene una identidad, algo que le permite ser reconocible, identificable. Según Hume y Deleuze, esto no ocurre en la soledad del sujeto, sino solo a nivel social.

Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo: el *Tratado* ha de mostrar que las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*<sup>77</sup>.

Según Hume no hay un punto de partida privilegiado, a partir del cual se forma una persona. No se nace ya persona, individuo (aunque sea en estado embrional), sino que es la sociedad la que empuja, desde el principio, para que lo seamos.

¿Cómo deviene el espíritu una naturaleza humana?

Naturaleza humana significa que lo universal y constante de la mente humana no es tal o cual idea (en cuanto término), sino únicamente las formas de pasar de una idea particular a otra<sup>78</sup>.

Se suele hablar, en el ámbito empirista, del entendimiento humano como la capacidad, por parte del sujeto, de recibir y elaborar los datos recibidos por los sentidos. Al principio hay algo, podríamos decir, que el intelecto recibe de la realidad: se trata de estímulos, de impresiones sensoriales. Según la gran regla del empirismo nada precede la actividad de los sentidos. Al principio, *el sujeto es un puro sentir*:

<sup>77</sup> ES, p. 11. «Hume est un moraliste, un sociologue, avant d'être un psychologue: le *Traité* montrera que les deux formes sous lesquelles l'esprit est affecté sont essentiellement le passionnel et le social» *ES* fr., p. 1.

<sup>78</sup> *ID*, p. 215. «Nature humaine signifie que ce qui est universel ou constant dans l'esprit humain, ce n'est jamais telle ou telle idée comme terme, mais seulement des façons de passer d'une idée particulière à une autre», *ID* fr., p. 228.

Abandonada a sí misma, la mente no se encuentra privada del poder de pasar de una idea a otra, sino da este paso al azar<sup>79</sup>.

Observando el crecimiento de cualquier niño, podemos comprobar su estupor, una mezcla de entusiasmo y miedo frente al mundo: los colores, los movimientos, las apariciones y los efectos que un adulto o la naturaleza saben crear no dejan para nada indiferente al niño. Poco a poco, el sujeto se va enterando de que existe un mundo y de que este mundo es extraordinariamente complejo, hecho de magias y trampas, de amigos y enemigos.

La hipótesis, de Hume, así como de Deleuze, es que al principio no hay una persona (así como no hay naturaleza humana, término con el que Hume define la persona). Es cierto que hay algo que los adultos reconocemos como individuo, pero el sujeto que mira el mundo por primera vez no es nada más que un receptáculo de estímulos. Podemos decir, en este estadio, que hay un sujeto, pero su actividad de relacionarse con el mundo no va más allá de la manera en la que, por ejemplo, el agua cae allí donde la ley de gravedad la hace caer, ocupando cualquier intersticio que la conformación del territorio le permita ocupar. Así el sujeto, antes de ser persona, se limita a recibir informaciones de su mundo. No hay propiamente voluntad, así como no hay una verdadera selección de las informaciones que se quiere recibir, porque no hay fines ni emociones complejas, hay solo estímulos básicos determinados por la supervivencia, como el dolor o el placer.

---

<sup>79</sup> *ID*, p. 216. «Livré à lui-même, l'esprit n'est pas privé du pouvoir de passer d'une idée à autre, mais passe de l'une à l'autre au hasard» *ID* fr., p. 230

Para los términos de la filosofía, el espíritu ya no es más que un delirio, y además una demencia. No hay sistema concluso, síntesis y cosmología que no sean imaginarios<sup>80</sup>.

Según el empirismo de Hume, así como Deleuze disciplinadamente lo interpreta, la mente en cuanto naturaleza humana se va constituyendo cuando el sujeto empieza a elaborar los datos provenientes de los sentidos. Se sabe que el intelecto, según el empirismo en general, se constituye, se perfecciona, se completa mediante las experiencias. La idea de fuego, que todos poseemos, surge a partir de por lo menos una experiencia del fuego, que permanece impresa en nuestra mente, como idea. Las impresiones se transforman en ideas mediante la *imaginación*.

La imaginación es un *lugar*, es aquel lugar donde aparecen las impresiones, donde las impresiones quedan impresas en la memoria como ideas. En este *depósito* de experiencias ocurre algo extraordinario. Las ideas (experiencias) vienen asociadas entre ellas, se crea un juego de asociación: las ideas procedentes (todas) de la experiencia se cruzan entre ellas, se mezclan, se sustraen, se incluyen. La asociación de ideas ocurre *en* la imaginación, de forma espontánea, libre. Hay una verdadera libre asociación de ideas. La idea de fuego se mezcla desordenadamente con la de agua, la de mamá con la de libro, la de árbol con la de cielo.

Puede parecer extraño que la imaginación se considere como un lugar, más que como actividad. Estamos acostumbrados a pensar que la imaginación es una capacidad, algo que se posee en mayor o menor medida. Deleuze aquí se apresura en justificar esa idea humeana:

---

<sup>80</sup> *ES*, p. 87. Estos sistemas imaginarios son, por ejemplo, el yo y el mundo como totalidades. «Au terme de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et des cosmologie qu'imaginaires», *ES* fr. p. 86.



la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar, y a éste hay que localizarlo -es decir, fijar-: es un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación. Esta no es siquiera una facultad de formar ideas: la producción de la idea por la imaginación no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación<sup>81</sup>.

La imaginación ocurre, al principio (cuando la imaginación no ha sido todavía dotada de principios que la guíen), por una «activité sans constance et sans uniformité, fantaisiste et délirante»<sup>82</sup>:

Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo, engendrando dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos. El fondo del espíritu es delirio o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia<sup>83</sup>.

Al principio, la mente no se diferencia en nada de la pura imaginación, que es la capacidad de recibir las impresiones de la realidad por parte del sujeto, y esa capacidad ha de ser entendida en sentido espacial, como un mero contenedor que, en su estado inicial, no es nada más que *delirio*, asociación casual y libre.

Cualquier bebé, según esta explicación, adquiere información del mundo exterior de forma totalmente delirante, es decir, de forma desordenada y totalmente fantasiosa. El sujeto en cuestión no es aquí todavía una naturaleza humana, no es todavía un ser humano que se reconoce en cuanto tal. Su misma existencia es fantástica, a este nivel, y se mezcla con las demás ideas

---

<sup>81</sup> *ES*, p. 13. «l'imagination n'est pas un facteur, un agent, une détermination déterminante; c'est un lieu, qu'il faut localiser, c'est-à-dire fixer: c'est un déterminable. Rien ne se fait *par* l'imagination, tout se fait *dans* l'imagination. Elle n'est pas même une faculté de former des idées: la production de l'idée par l'imagination n'est qu'une reproduction de l'impression dans l'imagination», *ES* fr., p. 3.

<sup>82</sup> *Ivi.*

<sup>83</sup> *Ivi.* «Comme lien des idées elle est le mouvement que parcourt l'univers, engendrant les dragons de feu, les chevaux ailés, les géants monstrueux. Le fond de l'esprit est délire, ou, ce qui revient au même à d'autres points de vue, hasard, indifférence», *ES* fr. p. 4.

provenientes del mundo exterior. Algo más: no se puede decir, en esta fase, que el sujeto se conciba a sí mismo como algo distinto de la realidad exterior, él mismo no es nada más que una impresión entre otras, todavía no es individuo.

Entonces, ¿cómo la imaginación viene ordenada, el sujeto se transforma en naturaleza humana, en individuo? La respuesta es sencilla: en la imaginación las ideas, poco a poco, al conectarse entre sí encuentran un orden o, mejor dicho, unos principios que posteriormente guiarán su actividad. Estos principios de la imaginación son los de contigüidad, semejanza y causalidad:

Los principios de la naturaleza humana imponen a este delirio reglas constantes que son las leyes de esos pasos, tránsitos o inferencias de acuerdo con la propia Naturaleza<sup>84</sup>.

Estos principios no son propios de la mente al nacer. Surgen porque son efectivos, porque funcionan, porque nuestros educadores nos enseñan a utilizarlos o nosotros mismos nos damos cuenta de que hay que entender cómo funciona el mundo. La segunda vez que ponemos la mano por encima del fuego nace un esbozo del principio de causalidad, la segunda vez que comemos una manzana roja después de una amarilla, surge el principio de semejanza. El delirio, poco a poco, viene educado, se aprende a distinguir un adentro y un afuera, una causa y un efecto, una fantasía de un hecho real. Poco a poco en la imaginación se constituyen unos principios que guían la actividad de la mente. El sujeto se educa, mediante el obvio influjo de su entorno y poco a poco se transforma en naturaleza humana, comienza a razonar como un ser humano, empieza a imaginar como un ser humano y se transforma en individuo. El juego está hecho definitivamente cuando esta conciencia en el principio delirante se

---

<sup>84</sup> *ID*, p. 216. «Les principes de la nature humaine imposent à ce délire des règles constantes, comme des lois des passage, de transition, d'inférence en accord avec la Nature elle-même» *ID* fr., p. 216.

autodefine: yo soy yo y no lo de afuera. Es el comienzo del individuo<sup>85</sup>. Podemos pensar que *el individuo es un orden que viene dado al sujeto*. Al delirio, poco a poco le sustituye un orden.

## 1.2 La persona como complejidad ordenada depende de la costumbre

Hemos visto como *el individuo, o persona* (Michele, Camila, Antonio, José María...), *no son causa sino efecto*, es decir, que no existe desde el principio, que no se trata de un *a priori* del sujeto, sino que se forman en la experiencia (y lo mismo se puede decir del aparato de categorías que nos permite interpretar el mundo). Hay, en este punto, otro problema que es preciso resolver, es decir: ¿qué tipo de orden viene asumido por el individuo?

Según Hume, la mente es fantasía. Nuestra actividad cerebral consiste en saber acoger los datos sensoriales y saber razonar mediante ellos. Razonar, en este estadio, significa asociar, relacionar, ordenar la información. ¿Cómo surge la capacidad de relacionar los datos sensoriales? No hay una causa propia del surgimiento de los principios de la imaginación. Esto ocurre sin una causa previa. Los principios son efectos de nuestro constante hacer experiencia, ellos también surgen de la experiencia. Los datos sensoriales vienen organizados de una u otra forma porque así la operación resulta *funcional*, porque así nuestra

---

<sup>85</sup> En el texto de Deleuze: «Vemos el fondo único del empirismo: es porque la naturaleza humana en sus principios supera al espíritu, nada en éste supera a la naturaleza humana; nada es trascendental. La asociación es una regla de la imaginación, no un producto, una manifestación de su libre ejercicio. La guía, la hace uniforme y la compele. En este sentido, las ideas se vinculan en el espíritu, pero no por él. La naturaleza humana es la imaginación, pero a la que otros principios han vuelto constante, la han fijado», *ES*, pp. 14-5. «On voit le fond unique de l'empirisme: c'est parce que la nature humaine dans ses principes dépasse l'esprit que rien dans l'esprit ne dépasse la nature humaine; rien n'est transcendantal. L'association est une règle de l'imagination, non pas un produit, une manifestation de son libre exercice. Elle la guide, la rend uniforme et la contraint. En ce sens, les idées sont liées dans l'esprit, non par lui. La nature humaine est l'imagination, mais que d'autres principes ont rendue constante, ont fixée» (*ES* fr., p. 5).

vida social y personal funciona mejor. No hay un principio de causa y efecto que guíe nuestra experiencia en el mundo, por ejemplo, cuando ponemos la mano por encima del fuego por primera vez. Nuestra experiencia en el mundo construye poco a poco nuestros principios<sup>86</sup>. Estos principios pueden ser pensados como cierta *costumbre* en observar el mundo, una manera en la que nos acostumbramos a interpretar los datos de la experiencia.

Como es sabido, según Hume, los principios del conocimiento, así como los principios que nos describen como personas, nacen de la *costumbre*. Cuando solemos asistir a la repetición de un dato, solemos atribuir consistencia a lo que asistimos. Cuando solemos repetir una experiencia, cuando solemos repetir un pensamiento, tenemos la inevitable tendencia a hipostasiar, a concretizar, a fijar lo que hemos visto o hecho o pensado. La noción de costumbre es la noción clave del pensamiento del filósofo escocés. Pero hay algo más: a la costumbre se añade la *creencia*, que viene a ser el rasgo psíquico fundamental de la humanidad. El ser humano se abandona a la costumbre, ve en la costumbre algo en lo que creer. El hombre cree en la costumbre:

Lo que sí es un principio es el hábito de contraer hábitos [...]. El hábito es la raíz de la razón, el principio del que es efecto<sup>87</sup>.

Costumbre, repetición, creencia... esos son los términos que Hume emplea para describir cómo nace un individuo. No estamos simplemente hablando del nacimiento físico de un individuo, lo que se explica por causas biológicas, físicas y químicas que aquí estaría fuera de lugar citar. Estamos hablando del

---

<sup>86</sup> «La causa no puede ser *conocida*; no hay una causa de los principios, u origen de su poder. Lo original es su efecto sobre la imaginación» (*ES*, p. 15). «La cause ne peut pas être *connue*; il n'y a pas une cause des principes, une origine de leur pouvoir. L'originel est leur effet sur "imagination», *ES*, p. 6. Como se sabe, la idea que la costumbre es, según Hume, lo que realmente conduce nuestra interpretación científica del mundo, lo único que nos permite hacer previsiones (que serán, de toda forma, siempre probabilistas).

<sup>87</sup> *ES*, p. 66. «Ce qui est un principe, c'est l'habitude de contracter des habitudes. [...] l'habitude est la racine de la raison, le principe dont elle est l'effet» (*ES* fr., p. 62).

nacimiento del individuo como episodio filosófico, es decir, de cómo el individuo se identifica consigo mismo.

Cada experiencia particular puede ser llamada átomo de experiencia. Cada átomo de experiencia es una *intensidad*. Es un paquete de informaciones, privado de una determinada esencia, pero dotado de cierta *resonancia*. Como una nota musical, la información de la impresión recibida resuena *en la mente* y esto causa las asociaciones (contigüidad, semejanza, causa-efecto, etc.).

La experiencia es una intensidad que resuena en nuestra imaginación. Obviamente, a más intensidad, más eco en la mente. La asociación de ideas llega a causa de una espera: nos esperamos que ocurra algo, que se verifique la asociación propuesta, es la esperanza de la repetición. Cuando la expectativa viene confirmada una, dos, tres veces... se transforma en hábito o convención. Y, mediante un conjunto complejo de convenciones, llegamos a ser individuos.

De las ideas sencillas provenientes de la experiencia hemos entrado en el campo de la mente que es, propiamente, imaginación. Toda actividad cerebral es trabajo imaginario, es una fantasía que conecta las ideas. Los datos sensoriales vienen reelaborados según reglas de asociación que poco a poco van generando ideas complejas. Trabajando en la semejanza entre las ideas, entre sus aparentes relaciones (contigüidad, cercanía, causalidad, finalidad, etc.), la mente humana es capaz de construir artificialmente sistemas de ideas complejos. Estos sistemas pueden dar lugar a las ciencias, pero también a visiones puramente fantásticas, como las mitológicas, o incluso las metafísicas (las esencias, por ejemplo, o la idea de Dios, de esencia, de verdad, etc.).

Entre estas ideas complejas están, por ejemplo, los prejuicios: maneras de anticipar la experiencia, maneras de clasificar el mundo. En la interpretación

de Hume de la naturaleza humana se ve cómo los prejuicios son algo totalmente imaginario, como todo lo que va más allá de la experiencia.

La imaginación no puede devenir en sí una naturaleza sin seguir siendo para sí una fantasía. Además, la fantasía encuentra en este caso toda una extensión nueva; siempre podrá invocar las relaciones, tomar prestado el ropaje de la naturaleza, formar reglas generales que superen el campo determinado del conocimiento legítimo, extendiendo el conocimiento más allá de sus propios límites. Hará pasar *sus* fantasías: un irlandés no puede tener ingenio y un francés no puede tener vigor<sup>88</sup>.

Sin embargo, los prejuicios también constituyen a cada uno de nosotros como naturaleza humana: somos nuestras interpretaciones del mundo, somos nuestros sistemas de protección o de confianza con respecto al mundo, somos nuestras visiones metafísicas del cosmos así como nuestros conocimientos científicos.

Por lo tanto cualquier interpretación sistémica del mundo no es nada más que una fantasía, nunca un hecho. Estas fantasías pueden ser, como veremos, más o menos funcionales en la vida de un individuo (pueden secundar o no sus pasiones), pero no pueden ser realmente tildadas de verdaderas o falsas: son proyecciones imaginarias del individuo.

*La imaginación deviene naturaleza humana, es decir, se hace individuo, cuando empieza a prestar fe a sus conexiones.* Cada uno de nosotros puede darse cuenta de ello si razona sobre su identidad personal como una serie de afirmaciones éticas y estéticas acerca del mundo que no pueden ser demostradas empíricamente (o que simplemente no ponemos en discusión a cada rato), siendo una elaboración de nuestra mente. La mayoría de nuestros actos se

---

<sup>88</sup> *ES*, p. 16. «L'imagination ne peut devenir en soi une nature sans rester pour soi une fantaisie. Bien plus, la fantaisie trouve ici toute une extension nouvelle; elle pourra toujours invoquer les relations, emprunter le vêtement de la nature former des règles générales dépassant le champ déterminé de la connaissance légitime, étendant la connaissance au-delà de ses propres limites. Elle fera passer ses fantaisies : un Irlandais ne peut avoir d'esprit, un Français ne peut avoir de solidité» (*ES* fr., p. 7).

rigen sobre creencias, actos de confianza en los principios que nos guían en la vida. Ser una persona, identificarse consigo mismo, no es nada diferente del hecho de tener confianza en sí mismo, confianza en que lo que fuimos es ahora y será mañana. Nos abandonamos a los principios que hemos deducido de la experiencia y que los demás nos han enseñado.

El sujeto entendido como persona, la naturaleza humana, es entonces en sí mismo un artificio: es lo que construye elaborando constantemente la realidad. La naturaleza humana es artificial, empírica, espontánea, siempre *a posteriori*. No hay ningún *a priori* que determina lo que somos, sino que se da una constante construcción de la persona.

A propósito de esto, los fenomenólogos criticarían a Hume por no haber visto algo que aparentemente nos ocurre a todos: que siempre, cuando tenemos una experiencia, le imponemos nuestras categorías de pensamiento, nuestro estado de ánimo. Parece que Hume, y el Deleuze lector de Hume, no han investigado la forma en la que las impresiones vienen condicionadas por nuestros intereses e intenciones; es decir: si estoy triste las nuevas experiencias podrían resultar ser más desagradables que si estuviera feliz.

Pero, a nuestro juicio, esta crítica<sup>89</sup> no da en la diana y puede ser ignorada. Hume, y Deleuze, tratan de la formación de nuestro entendimiento y de nuestra personalidad, así como podemos imaginar que ocurre *anteriormente a la posición en juego de una persona ya hecha*. Quien escribe, y quien lee, ya se pueden reconocer como personas. Sin embargo la cuestión es: ¿cómo se ha formado esta persona? Cualquier persona o personalidad se dan *en el tiempo*, y el primer esbozo de la persona naturalmente condiciona todas nuestras impresiones sucesivas. Pero hay un momento primordial en el que la persona

<sup>89</sup> Crítica que se encuentra, por ejemplo, hojeando las primeras páginas de P. Goodchild, *Deleuze and Guattari: an Introduction to the Politics of Desire (Theory, Culture, Society)*, SAGE, Londres, 1996, por ejemplo p. 13.

no es, no existe en cuanto tal, es puro delirio, es algo incondicionado y abierto a toda dirección. La naturaleza de fondo de cualquier conciencia, aunque sea ya personal, es el impersonal. Nuestro subconsciente no está dominado por una persona: esta es la tesis de Deleuze y Guattari, como veremos. A partir de un delirio inicial se crea la persona consciente.

Digamos, para hablar como Bergson, que el sujeto es ante todo una impronta, una impresión dejada por los principios, pero que progresivamente se convierte en una máquina capaz de utilizar esa impresión<sup>90</sup>.

Hasta el *a priori* trascendental (que, según Kant, representa la posibilidad misma de tener una experiencia<sup>91</sup>) surge por la experiencia. Pero luego se erige como lo que hace posible cualquier experiencia sucesiva. El sujeto, devenido individuo, se arroga el derecho de organizar las experiencias (de las cuales él mismo ha surgido).

A propósito, Kant diría que hay elementos *a priori* que nos permiten tener cualquier tipo de experiencia. A parte los elementos propios de los sentidos (ojos para la vista, nervios en la piel para el tacto, etc.), según Kant necesitamos formas puras de la intuición para poder ordenar las experiencias. La posición de Hume puede ser llevada al extremo, se puede pensar que hasta el espacio y el tiempo, como formas *a priori*, organizadoras de los datos de la experiencia, serían formas surgidas a partir de la experiencia, es decir, después de innumerables percepciones, la mente, constituyéndose, aprende a organizar su vida consciente. Para el sujeto podría ocurrir lo que ocurrió en la historia

---

<sup>90</sup> *ES*, p. 125. «Pour parler comme Bergson, disons que le sujet est d'abord une empreinte, une impression laissée par les principes, mais qui se convertit progressivement en une machine capable d'utiliser cette impression» Es por esto, entonces, que la actividad del fenomenólogo sigue la del noólogo.

<sup>91</sup>Cf. Kant, *K. r. V.*, A 565/B 81.



del arte: la invención de la perspectiva (espacial y temporal) no fue más que una conquista empírica. Así, los principios que regulan las experiencias como espacio, tiempo, causa-efecto, semejanza, etc., pueden ser pensados todos como aprendidos<sup>92</sup>.

Las primeras concreciones del sujeto, sus primeras construcciones sistémicas de la realidad, condicionan su manera de acercarse a las nuevas experiencias. Por esto se da tanta importancia a la infancia: las primeras construcciones de la personalidad suelen ser decisivas, instauran un núcleo duro de la persona alrededor del cual se van desarrollando las demás evoluciones personales. La mente se configura como una serie de costumbres que guían nuestra lectura y aventura por el mundo.

De aquí se podría deducir que la mente tiene un papel activo en sus vivencias. Pero Deleuze subraya con decisión que no, que la mente tiene un papel pasivo, que las asociaciones de ideas (que son, en definitiva, lo que sobrepasa el dato, lo que va más allá de la experiencia) no surgen de algo previo a la experiencia, sino que son efectos de la experiencia, surgen espontáneamente siendo la mente afectada por la experiencia misma (la relación que establecemos entre fuego y dolor es una relación de causalidad). Los racionalistas opinaban que para poder establecer una relación de causa y efecto es necesario nacer con una previa disposición mental, es necesario nacer con la idea innata de causa. Hume sostiene que hasta la idea de causa, así como todas las asociaciones o relaciones que establecemos entre las ideas

---

<sup>92</sup> Goodchild interpreta de la misma forma esta solución del empirismo cuando afirma: «it does not exist in some extended field, such as space or time (or history, language, society, etc.), but space and time are constituted by the associations of such atoms», P. Goodchild, *Deleuze and Guattari* cit., p. 17. Por “átomos” Goodchild entiende la unidad mínima empírica (así como Hume, cfr. *Tratado* cit., I, IV, 2).

simples, proviene de la experiencia. Se trata de la *creencia* de que un hecho se va a repetir, de una fe puesta en el hecho de que si me he quemado una o más veces, volveré a quemarme apoyando la mano encima del fuego. Este carácter de la mente humana es fundamental en Hume y, como veremos, hasta en Deleuze. *La naturaleza humana no es esencialmente lógica, sino que funciona por actos de fe, por tendencias, por inercias a veces injustificadas*. De ahí, por ejemplo, que permanezca cierto grado de temor a tocar el fuego con un guante hecho por un material ignífugo y aislante. El miedo está en la creencia de que el dolor vuelva a repetirse, en el hecho de que a una causa (fuego) siga otra vez un efecto (dolor). Es por esto que Deleuze insiste que, para Hume, «el espíritu, devenido naturaleza, tiene *tendencia*»<sup>93</sup>: la mente hecha naturaleza humana, es decir, el individuo, vive por tendencias, inercias dadas por la creencia en las relaciones establecidas.

Cuando Hume habla de un acto del espíritu, de una tendencia, no quiere decir que el espíritu sea activo, sino que es activado, que ha devenido sujeto. La paradoja coherente de la filosofía de Hume consiste en presentar una subjetividad que se supera y que no por eso es menos pasiva. La subjetividad está determinada como un efecto; es una *impresión de reflexión*. El espíritu deviene sujeto al ser afectado por los principios<sup>94</sup>.

La “paradoja coherente” de Hume consiste en describir al ser humano como quien, sin añadir nada propio a la experiencia, puede ir más allá de ella. Es decir, la realidad misma parece sugerir otras formas de ser imaginada. En la realidad empírica encontramos los principios de los grandes vuelos pindáricos de la humanidad. El ser humano es fruto de su ambiente, es pasivo con

---

<sup>93</sup> *ES*, p. 16. «L'esprit, devenu nature, a *tendance*» (*ES* fr., p. 7).

<sup>94</sup> *ES*, p. 17. «Lorsque Hume parle d'un acte de l'esprit, d'une tendance, il ne veut pas dire que l'esprit soit actif, mais qu'il est activé, devenu sujet. Le paradoxe cohérent de la philosophie de Hume est de présenter une subjectivité qui se dépasse et n'en est pas moins passive. La subjectivité est déterminée comme un effet, c'est une impression de réflexion. L'esprit devient sujet, en étant affecté par les principes» (*ES* fr., p. 8).

respecto a su ambiente (el propio ambiente es la propia experiencia). De nuestro entorno sacamos una mina de oro, así como el pintor mezcla tres colores naturales y puede abordar todo el espectro luminoso. Sin embargo, este pintor no ha nacido con la idea de poder mezclar los colores, sino que se ha encontrado ante la posibilidad de hacerlo (es decir, ha encontrado los colores en la experiencia) y lo ha reputado interesante. De ahí, ha sabido sacar la relación entre la mezcla y la variedad, entre colores básicos y secundarios.

El sujeto aprende a elaborar los datos a partir de la contemplación de los datos mismos. A menos datos, o a datos cualitativamente menos interesantes, menos capacidad de elaboración. Esta es la suma del empirismo, su verdadero significado pedagógico. Popularmente, se podría citar el dicho de que la experiencia “abre la mente”: ¿qué puede significar el verbo “abrir” en este caso, si no la capacidad de elaborar, programar, calcular, imaginar? Y, ¿qué puede significar aún abrir la mente si no una evolución personal, una mutación del *sí*, una transformación radical? El sujeto,

Se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera, el sujeto se reflexiona. [...] En una palabra, creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto<sup>95</sup>.

El sujeto cambia su punto de vista sobre el mundo. Esto no va interpretado como si el sujeto tuviera un punto de vista, sino como si el sujeto, hecho persona, *es un punto de vista*, en el que deposita confianza. Somos

---

<sup>95</sup> *ES*, p. 91. « Le sujet se définit par y comme un mouvement, le mouvement de se développer soi-même. Ce qui se développe est sujet. C'est là le seul contenu qu'on puisse donner à l'idée de subjectivité: la médiation, la transcendance. Mais on remarquera que le mouvement de se développer soi-même ou de devenir autre est double : le sujet se dépasse, le sujet se réfléchit. [...] Bref, croire et inventer, voilà ce qui fait le sujet comme sujet» (*ES* fr., p. 90).

constantemente movimiento subterráneo, estructural, aunque la imagen personal que tenemos y que presentamos a los demás siga invariable. Así se puede imaginar el sujeto como el cráter de un volcán, como magma burbujeante. El magma es el principio del volcán, su razón de ser, el volcán proviene del magma que sale y se enfría. Magmáticos somos en lo profundo, y cristalizados como individuos o personas.

La idea de sí es como el magma que, en contacto con el aire (con su entorno o sociedad), asume una forma. Esta forma es síntesis.

Cuando hablamos del sujeto, ¿qué queremos decir? Queremos decir que la imaginación, de simple colección que era, pasa a ser una facultad; la colección distribuida se convierte en su sistema. Lo dado es retomado por un movimiento y en un movimiento que supera a lo dado; el espíritu se vuelve naturaleza humana. El sujeto inventa y cree; *es síntesis, síntesis del espíritu*<sup>96</sup>.

La mente realiza, al aparecer las percepciones, una sucesión temporal. El individuo, anclado en la costumbre, espera algo del futuro, espera la repetición del dato, el éxito de la asociación, la confirmación de los propios principios:

El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con miras al porvenir<sup>97</sup>.

*Se trata de la inercia y la confianza en la propia inercia.* Cada uno de nosotros se refuerza en la propia identidad cada vez que la experiencia parece confirmar los propios principios, ya que sabemos que el sujeto es persona desde cuando unos principios regulan su pasión y su imaginación. El individuo es síntesis de

---

<sup>96</sup> *ES*, p. 100. «Quand nous parlons du sujet, que voulons-nous dire? Nous voulons dire que l'imagination, de simple collection, devient une faculté ; la collection distribuée devient un système. Le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné ; l'esprit devient nature humaine, l'esprit invente, il croit ; *il est synthèse, synthèse de l'esprit*» (*ES* fr., p. 100).

<sup>97</sup> *ES*, pp. 100-1. «L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir» (*ES* fr., p. 101).

las costumbres sedimentadas con las propias expectativas futuras. En este sentido, *la síntesis temporal del sujeto es que el pasado se constituye como regla del advenir.*

### **1.3 Irracionalidad del sujeto: de cómo la sociedad impone un orden a ese delirio**

Hume nos habla de una subjetividad que se sobrepasa, pero que sigue permaneciendo pasiva, es decir, dependiente de la experiencia. Se puede tener experiencia epistemológica o pasional. La primera viene fundada sobre la creencia, la segunda sobre la simpatía. Y la experiencia principal de cualquier sujeto humano es la vida en sociedad.

Se sabe que para Hume el hombre no es egoísta, sino parcial. La prueba está en las innumerables demostraciones de altruismo hacia los más íntimos, ya sean parientes o amigos. En efecto, la parcialidad indica que el ser humano no es generoso hacia todo el mundo, sino solo hacia quien haya establecido un vínculo personal con él.

El sujeto, desde los primeros instantes, ya está calado en un universo de pasiones: de la familia, del *clan* en general, de los transeúntes, etc. Aún antes de tener una relación epistemológica con el mundo, el sujeto establece una relación pasional, de simpatía o de antipatía, de atracción o de repulsión.

Los principios de asociación, en efecto, no adquieren sentido más que en relación con las pasiones. [...] Pero las pasiones tienen como efecto el restringir el alcance de la mente, fijándola a ideas y objetos privilegiados<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> *ID*, p. 218. «Les principes d'associations en effet ne prennent leur sens qu'en rapport avec les passions. [...] Mais les passions ont plutôt pour effet de restreindre la portée de l'esprit, de la fixer à des idées et des objets privilégiés» (ES fr., pp. 232-33).

Según Deleuze, la formación del sujeto, para Hume, es inseparable de una sociología<sup>99</sup>. La psicología, entendida como la formación de la persona, se da inevitablemente en una sociedad, en una cultura específica, bajo influjos propios de un lugar, de una época, de un barrio, de unas condiciones climáticas.

Hemos visto cómo tenemos una naturaleza humana cuando el sujeto, delirante en su comienzo, empieza a tener unos principios. Estos regulan fundamentalmente su imaginación, le proporcionan unas reglas. Desde un punto de vista puramente epistemológico, el sujeto aprende a medirse con algo que se puede llamar, según las ocasiones, verdad, coherencia, orden, etc. Pero en la formación del sujeto no intervienen solo principios epistemológicos; al contrario, el sujeto se hace consciente y propiamente humano cuando aprende los códigos propios de su cultura. Si lo propio de la imaginación es la educación mediante unas reglas racionales, lo propio de la vida social es que las pasiones sean puestas bajo control.

El sujeto ya es naturaleza humana cuando tiene unas relaciones reguladas dentro de la sociedad: debe tener un rol, debe tener un *clan*, debe obedecer a unas leyes, etc. Si la racionalidad es el conjunto de reglas que administran la vida imaginativa del sujeto, en este estadio regula también la vida social del sujeto mismo, haciendo de él un individuo, una persona. Observemos el texto de Deleuze:

Pero sólo bajo el efecto (desigual, por lo demás) de los principios de asociación, y no otros, puede el sujeto mismo superar lo dado: cree. En

---

<sup>99</sup> «En este sentido, Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo: el *Tratado* ha de mostrar que las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*. Y ambas se implican, asegurando la unidad del objeto de una ciencia auténtica», *ES* p. 11; («En ce sens, Hume est un moraliste, un sociologue, avant d'être un psychologue: le *Traité* montrera que les deux formes sous lesquelles l'esprit est affecté sont essentiellement le passionnel et le social. Et les deux s'impliquent, assurant l'unité de l'objet d'une science authentique», *ES fr.*, p. 1).

este preciso sentido, la superación concierne exclusivamente al conocimiento: *lleva la idea más allá de ella misma, dándole un rol, afirmando su objeto, construyendo sus vínculos*<sup>100</sup>.

La razón regula y modera las pasiones, encanala el delirio, constituye un almacén racional que no tarda en definir al sujeto, haciendo de él un individuo, una persona, generalmente en línea con las pasiones de la sociedad. La razón, nacida del delirio, yendo más allá de la experiencia, vuelve a ordenar la actividad de la mente. La razón controla las pasiones: nace el individuo, mueren poco a poco el niño, el fantaseador, el delirante loco.

«El sujeto es normativo: crea normas o reglas generales»<sup>101</sup>, yendo más allá del dato. El punto de partida es el dato, la experiencia, la realidad, el mundo. El sujeto se constituye a partir del mundo, como punto de vista organizado sobre el mundo: miro a mi alrededor conociendo la ley de gravedad, pensando *homo homini lupus*, canturreando una cancioncita de amor escuchada horas antes.

La razón, entonces, mediante sus reglas, tiene la tarea de controlar las pasiones. Esto significa que, aunque todos nos hemos adaptado en mayor o menor medida a reglas racionales que tipifican nuestra conducta, en el fondo el carácter propio y prioritario del ser humano son las pasiones. *Homo*: bípedo implume pasional.

El espíritu no es razón; la razón es una afección del espíritu. Se la llamará, en este sentido, instinto, hábito, naturaleza. [...] La razón es una especie de sentimiento. [...] El espíritu no es sujeto, está sujetado. Y cuando el sujeto se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios, el espíritu se capta al mismo tiempo como un Yo porque es calificado<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> ES, p. 27 (subrayado nuestro). «C'est seulement sous l'effet (d'ailleurs inégal) des principes d'association, et non d'autres, que ce sujet peut lui-même dépasser le donné : il croit. En ce sens précis, le dépassement concerne exclusivement la connaissance : il porte l'idée au-delà d'elle-même, lui donnant un rôle, affirmant son objet, constituant ses liens» (ES fr., pp. 19-20).

<sup>101</sup> ES, p. 92. «Le sujet est normatif: il crée des normes, ou des règles générales» (ES fr., p. 91).

La razón es instinto porque las reglas proporcionan una costumbre, que nos hace pensar de forma automática, instintiva. Es como si la persona, en este punto, ya fuera programada para contestar a las experiencias y para gestionar su vida afectiva. Por lo menos, esta es la ambición de lo que solemos llamar educación. En realidad, la razón es un instrumento *al servicio de las pasiones*, su poder no es lo de determinar cuáles son nuestras pasiones, sino de disciplinarlas, encauzarlas, ponerlas en acto *estratégicamente* dentro de un contexto.

La persona, el individuo, es el *Moi*, el *se*, la respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo?, el sujeto reflexivo. Los principios, las reglas de la imaginación y la vinculación de su vida afectiva con las reglas sociales ya han constituido una naturaleza humana, una naturaleza política, social.

La razón viene a ser un instrumento, que debe, por un lado, reprimir las pasiones incómodas y, por otro lado, desarrollar las pasiones cívicas. Este es el fruto de la educación en la vida pública. Las pasiones hacen surgir el razonamiento, como freno a las pasiones mismas o como medio para satisfacerlas. Las pasiones motivan, justifican los razonamientos, nos activan: así como el enamorado, si no se bloquea en la contemplación, se vuelve creativo, y el celoso es capaz de los razonamientos más acrobáticos para justificar su misma pasión.

Estando siempre al servicio de las pasiones, la razón nunca es fría. Cuando lo es, no razona, simplemente se atiene a unos procedimientos («Es porque el hombre tiene pasiones que él asocia sus ideas»<sup>103</sup>). La razón nunca es puramente teórica, sino que siempre sirve a la práctica. Es interesante, a este

---

<sup>102</sup> *ES*, pp. 22-23. «L'esprit n'est pas raison, c'est la raison qui est une affection de l'esprit. Elle sera dite en ce sens instinct, habitude, nature. [...] La raison est une espèce de sentiment. [...] L'esprit n'est pas sujet, il est assujetti. Et quand le sujet se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes, l'esprit se saisit en même temps comme un *Moi* parce qu'il est qualifié» (*ES fr.*, pp. 14-15).

<sup>103</sup> *ES*, p. 63. «C'est parce que l'homme a des passions qu'il associe ses idées» (*ES fr.*, p. 58).



propósito, la interpretación de Goodchild, según el cual Deleuze, a partir de su lectura de Hume, se dirige hacia la que el norteamericano llama “una *razón puramente práctica*”, basada sobre la satisfacción de deseos provenientes de fuera de la razón, del universo de las pasiones, y estas, en última instancia, de la experiencia<sup>104</sup>.

Hay una relación indisoluble entre el sujeto y su sociedad. Sabemos que los individuos, para Hume, no son egoístas, sino parciales en sus pasiones<sup>105</sup>. Se unen entre ellos y esto hace que nazcan sociedades. En una sociedad hay una reflexión entre sus miembros para encontrar la manera de convivir bajo una moral común.

El problema moral y social consiste en pasar de las simpatías reales, que se excluyen, a un todo real que incluye a las simpatías mismas. Se trata de *extender* la simpatía<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> P. Goodchild, *Deleuze and Guattari*, ed. cit., p. 19.

<sup>105</sup> «Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen el egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no veis que a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontrara en situación parecida. Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consiguiente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión» (Hume, *Tratado* cit., pp. 711-2).

<sup>106</sup> *ES* cit., p. 35. «Le problème moral et social consiste à passer des sympathies réelles qui s'excluent à un tout réel qui inclut les sympathies elles-mêmes. Il s'agit d'*étendre* la sympathie» (*ES* fr., p. 27).

Tenemos aquí una curiosa definición de la moral: hacer que la vida en común sea más *simpática*. Obviamente esto ocurre de forma artificial, porque la simpatía se da como una pasión natural, pero una sociedad moral es artificial. La justicia, la educación, las instituciones en general funcionan como *reglas*.

La función de la regla consiste en determinar un punto de vista estable y común, firme y calmo, independiente de nuestra situación presente<sup>107</sup>.

Es obvio que la ley es menos interesante que la propia pasión, que la satisfacción del propio deseo. Sin embargo, la ley tiene la ventaja de ser un criterio general e inmutable, un valor. La ley educa a las personas: «corrige nuestros sentimientos al hacernos olvidar nuestra situación presente»<sup>108</sup>.

Pero si la ley funciona como regla limitativa para evitar los conflictos y la falta de respeto de la propiedad, se necesita algo que pueda efectivamente extender la simpatía general, crear una pasión común: la institución, que es

Un modelo de acción, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios indirectos<sup>109</sup>.

La institución es la cultura de una sociedad, el conjunto de sus valores, la normatividad del buen ciudadano: la institución religiosa, la deportiva, la literaria, todas empujan hacia algo común en el que el sujeto pueda identificarse. En la identidad cultural, el sujeto ya es persona, ya es miembro de la sociedad<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> *ES*, p. 37. «La fonction de la règle est de déterminer un point de vue stable et commun, ferme et calme, indépendante de notre situation présente» (*ES fr.*, p. 29).

<sup>108</sup> *ES*, p. 37. «Elle corrige nos sentiments, en nous faisant oublier notre situation présente» (*ES fr.*, p. 30).

<sup>109</sup> *ES*, p. 42. «Un modèle d'actions, une véritable Enterprise, un Système inventé de moyens positifs, une invention positive de moyens indirects» (*ES fr.*, p. 35).

<sup>110</sup> «En el matrimonio se satisface la sexualidad; en la propiedad se satisface la avidez. La institución, modelo de acciones, es un sistema prefigurado de satisfacción posible» (*ES*, p. 43).

En definitiva, es el Estado, su influencia en la sociedad, lo que determina mayoritariamente al individuo. El Estado se constituye como objeto de creencia para sus miembros, como conjunto de valores. El individuo es la propia pasión canalizada por los valores ciudadanos<sup>111</sup>. Las instituciones favorecen la extensión de la propia pasión individual, se constituyen como ámbitos donde desplegar los propios intereses, mejor dicho: donde, mediante la acción aprobadora del estado, los intereses se hacen propios<sup>112</sup>.

Las instituciones, así como la cultura como regla general, son artificios. Se trata de ilusiones, de extensiones de la imaginación. Pero esta ilusión viene vivida como verdadera: es una ilusión efectiva, un artificio real.

#### 1.4 Resumen de resultados

Ahora vamos a resumir los resultados que podemos sacar a partir de la interpretación que Deleuze lleva a cabo del pensamiento de Hume.

Hay un campo pre-individual a partir del cual ocurre un proceso de individualización<sup>113</sup>. No hay un universo mental *a priori*, núcleo de lo que

---

«Dans le mariage, la sexualité se satisfait, Dans la propriété, l'avidité. L'institution, model d'actions, est un système préfiguré de satisfaction possible» (*ES fr.*, p. 37).

<sup>111</sup>El tema de la influencia de la institución en la constitución del individuo es presente también en un artículo de 1955, *Instinct et institutions* (cf. *ID cit.*). Por ejemplo, cuando el autor dice: «Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto» (*ID pp.* 29-30).

<sup>112</sup> «Al reflejarse, la pasión se encuentra ante una reproducción ampliada de ella misma, se ve liberada de los límites y de las condiciones de su propia actualidad y ve abrirse así todo un dominio artificial, mundo de la cultura, donde puede proyectarse en imagen y desplegarse sin límites» (*ES*, p. 54). «Se réfléchissant, la passion se trouve devant une reproduction d'elle-même élargie, se voit libérée des limites et des conditions de sa propre actualité, elle voit s'ouvrir ainsi tout un domaine artificiel, monde de la culture, où elle peut se projeter en image et se déployer sans limites» (*ES fr.*, pp. 48-49).

<sup>113</sup> A lo largo del texto utilizaremos el término “individualización” entendiéndolo, con ello, el proceso de constitución del individuo (en el sentido de “llegar a ser un individuo”), lo que interpretamos como diferente del término “individuación”, al que atribuimos el significado de

vendrá. Hay capacidades empíricas receptoras que proporcionan al sujeto los datos de la experiencia. Poco a poco, la imaginación viene ordenada mediante unos principios, también de origen empírico.

El individuo surge como intento de ordenar las experiencias, dar un sentido al delirio pre-individual. Llegar a ser persona ocurre necesariamente mediante una educación en la vida en la sociedad. *Es indiscernible el individuo de su entorno socio-cultural*, donde se juegan sus preferencias, sus intereses, su formación moral e incluso psicológica. No somos independientes de los demás. Nos podríamos preguntar qué podría ocurrir a la persona en el caso de que su entorno social cambie. Sin duda, la persona misma se enfrentará a un malestar (o a un bienestar), debido a un cambio de códigos y de valores (nos enfrentaremos a este tema más adelante).

Además, *el sujeto no es un ser propiamente lógico, sino pasional*. La persona se constituye sobre un fondo delirante, es una forma de ordenar una entropía inicial, hecha de todos los estímulos que al azar invaden nuestra mente desde el principio. La actividad racional no resulta, así, ser un fin, un objetivo, sino un medio para satisfacer las pasiones o para moderar las pasiones que pueden dañar a la sociedad (esto es, al menos, el papel de la educación).

En fin, *la sociedad impone al individuo una manera de pensar correcta, le impone un universo de significados*, una llave de lectura del mundo que incidirá profundamente en su desarrollo personal. No nacemos con un bagaje lógico racional que automáticamente guíe el pensamiento: el entorno empuja para que se utilice un tipo de pensamiento, por así decir, oficial, común a todos.

En resumen, lo que somos en cuanto persona es algo que no nos preexiste, somos efectos de lo que nos rodea, y devenimos lo que somos en cuanto personas en la práctica, en la acción, en el contacto con la realidad. *La persona o individuo no es un ser estático, esencial, cuyos cambios solo son accidentales*, distinción de un individuo con respecto a otro a con respecto al ambiente que le rodea.

*sino que estamos en perpetua formación. La idea de sí mismo como individuo, que cada uno suele tener y presentar a los demás, es un efecto de nuestra fantasía, es una síntesis imaginaria, es una manera de reintentar constantemente ordenar aquel delirio de fondo que somos.*

## 2. ¡Más que unidad! ¡Más que identidad!

Gilbert Simondon (1924-1989) fue profesor en la Sorbona y Paris V. Deleuze conocía bien su obra, cuya importancia subrayaba a menudo. Desde ciertos puntos de vista, se puede afirmar que el pensamiento de Deleuze es la prosecución elaborada y exitosa de la obra de Simondon, ya que, en general, se enfrenta a cuestiones hoy en día fundamentales y tan deleuzeanas como la individualización, la relación entre el individuo y lo colectivo, los afectos, la identidad, lo heterogéneo. Iremos viendo estos aspectos poco a poco, a lo largo del capítulo<sup>114</sup>.

De Simondon examinaremos el contenido de su tesis doctoral de 1964, es decir, *L'individu et sa gènese physico-biologique*<sup>115</sup> y también la tesis de habilitación del 1968, *L'individuation psychique et collective*<sup>116</sup>, para ver como se proyectan los pensamientos del profesor en la obra de Deleuze, el alumno.

En nuestra opinión, hay muchos puntos de contacto entre Simondon, Deleuze y Hume, tal y como acabamos de presentarlo. La distinción entre sujeto e individuo, por ejemplo, la hemos adoptado de Simondon. Además, en la segunda parte de este capítulo, trataremos la influencia que las investigaciones biológicas de Von Uexküll y Lorenz tuvieron sobre Deleuze y Guattari, desde una perspectiva muy similar a la manera en la que Simondon planteó el proceso de individualización.

---

<sup>114</sup> «Deleuze también da importancia a un pensador solitario, su contemporáneo Gilbert Simondon, que se interesa en los fenómenos de individuación, en el cruce de culturas múltiples, tanto técnicas como científicas o filosóficas. De Simondon le interesa la búsqueda de los procesos de individuación que abren camino a partir del encuentro de dos órdenes de magnitud, entre los cuales se disparan una onda, una intensidad, potencialidades», Dosse, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. por S. Garzonio, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 210.

<sup>115</sup> Simondon, G., *L'individu et sa gènese physico-biologique*, Jérôme Millon, Paris, 1995 (IGPB).

<sup>116</sup> Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989 (IPC).

## 2.1 El proceso de individuación: más allá del *principio individuationis*

### 2.1.1 La metafísica clásica en error

En su ya famosa tesis de doctorado, Simondon intenta dar la vuelta (en una operación típica del siglo XX) a ciertos supuestos fundamentales de la metafísica tradicional (Platón, Aristóteles y sus derivaciones en la ontología cristiana). La época, los años '50, hace que Simondon medite a partir de las nuevas visiones del universo sugeridas por la física cuántica y la nueva biología molecular. Se notará, en este punto, la profunda fractura que nos separa del mundo clásico.

Hay que ver, entonces, cuál es el fundamento de la metafísica clásica: Simondon lo individua en la noción de *forma*, *eîdos*. La forma es lo que denota cada elemento que encontramos en el ser, cada elemento “cumplido”. Mi bolígrafo, mis gafas de sol, yo mismo tenemos una forma, es decir, una organización con sentido de nuestras funciones. Somos objetos acabados, de algún modo somos *resultados*.

Cada uno de nosotros (yo, el lector, el bolígrafo, etc.) es un individuo, lo que significa que es distinto de los demás y que ha alcanzado cierta estabilidad. Aristóteles solía llamar a este tipo de ente estable *sustancia*, que se definía como «lo que existe por sí mismo»<sup>117</sup>. La sustancia es el individuo, medida de sí mismo, *resultado* (acto) de una operación que lo ha llevado a ser lo que es.

La sustancia aristotélica es hilemórfica, lo que significa que, siendo el *synolon* un compuesto de materia y forma, la materia (por sí misma inconcebible, a diferencia de la *chóra* platónica descrita en el *Timeo*<sup>118</sup>) obedece

---

<sup>117</sup> Cfr. *Metafísica*, 1046 a26, y *Física*, 192 b20.

<sup>118</sup> «De este modo, lo mismo sucede con aquello que debe recibir en toda su extensión, repetidas veces y bien, las imágenes de todos los seres eternos, conviene que por naturaleza carezca de todas las formas. Por lo tanto, decimos que la madre y receptáculo de lo que es generado, de lo

a una forma única y precisa, definida y esencial. La esencia (= forma, = idea) queda invariada en el recorrido existencial del ente, del individuo, tanto que hasta aspectos como el envejecimiento o la mutilación son solo accidentes que dejan invariada la esencia del individuo.

Tal consideración de la naturaleza es evidentemente distante de los supuestos de la física del siglo XX. Decir “materia” y “forma”, hoy en día, no tiene el mismo sentido que entonces. La materia ya no es aquel receptáculo sólido que alguna fuerza exterior iba a moldear, sino un conjunto de partículas ínfimas, a su vez compuestas por partículas infinitesimales que se han llamado *quanta*. Los *quanta* se describen como paquetes de energía. Así que la materia es en su estado más profundo algo correspondiente a energía o la materia es un estado energético propio que condiciona y motiva sus cambios o evoluciones.

El concepto de forma ha sido puesto en discusión hasta llegar a la negación de aquella forma independiente e individual que se solía llamar esencia o idea. La forma, que Platón y Aristóteles veían como la causa y el resultado definitivo de un ente (el individuo nace recorriendo una variación de estado, de la potencia al acto, de la forma pura a la conmistión de forma y materia), hoy en día no se puede interpretar más que como una fase transitoria del ser en su conjunto. Entonces, nada de independiente, nada que tenga una causa intrínseca en sí, nada de definitivamente estable.

Los objetos venían pensados como sustancias independientes no sólo de la acción directa de los demás objetos, sino de su posición en el espacio-tiempo y de su velocidad. En el siglo XVI todavía nadie podía suponer que dos objetos puestos a cierta distancia pudieran tener una respectiva influencia, a menos

---

que es visible y completamente perceptible, no es ni tierra, ni fuego, ni agua, ni cuanto procede de estos ni aquello de lo que estos provienen» (Platón, *Timeo*, trad. de J. M. Zamora Calvo, Abada, Madrid 2010, p. 255 (51a). Cfr también 49a, 52d, 88d.



que no se hablara de magia. Un libro puesto sobre esta mesa y una manzana que pende de un árbol en el patio seguían siendo sustancias independientes<sup>119</sup>.

En el siglo XVII Isaac Newton elaboró el concepto de campo gravitacional. Con este concepto, se suponía la existencia de fuerzas invisibles que determinaban la posición de todos los objetos del universo. En el siglo XIX James Clerk Maxwell definió el concepto de *campo* electromagnético. El campo es el ámbito por excelencia, no hay objeto ni sujeto sin campo. El campo es el espacio, pero ya no pensado como mera distancia entre las partes, sino como el lugar donde interactúan las fuerzas. El campo es el ámbito necesario de cualquier acontecimiento; dos objetos a cualquier distancia siempre tendrán una influencia recíproca, difícilmente medible, quizás, pero presente. El libro y la manzana de los que hablaba antes tienen una influencia recíproca, no son independientes. A partir del desarrollo de la noción de campo, tras la revolución científica, el término sustancia ya no tiene sentido, porque no hay nada que exista como objeto independiente. *La independencia no es un factor real, sino aproximado y estadístico.*

Esencia (o idea o forma) y accidente: esta dicotomía no tiene sentido en la física o en la biología contemporáneas, porque se supone la inexistencia de formas puras: el accidente, la resolución azarosa de un proceso, es el proceso mismo. Esta es una de las fracturas, quizás la principal, entre la metafísica clásica y la visión científica actual. Nos hallamos ante el sustrato, el ambiente en el que surge el pensamiento de Simondon.

Según él, el error de la metafísica clásica ha sido el de fijar la atención en la *estaticidad* del ser, es decir, en el ser como resultado definitivo en vez que

---

<sup>119</sup> Para explicar la naturaleza del imán, que atrae a distancia, los antiguos debieron suponerlo animado, dotado de alma. Desde Tales ( Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 405a19) en adelante, el imán fue el símbolo de los animistas, pero resultó siempre un rompecabezas para los científicos racionales (hasta, por lo menos, las primeras teorías del electromagnetismo). Cfr. Ordoñez, J., *Historia de la ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 2004.

considerar su constante estado de provisionalidad, en vez de considerar los entes como fases transitorias, protagonistas de un proceso que nunca acaba en resultado, en forma definitiva, sino que guarda siempre en sí unas potencialidades de cambio.

El error está en la idea de que haya un individuo que agota y cumple el proceso que lo ha constituido. Se trata de la idea de que las esencias son causa y resultado del devenir de las cosas.

Es conocida la tesis de Simondon según la cual la ontología ha siempre considerado el ser de forma estática, como algo hecho y cumplido. La ontología tradicional consideraba que existe la forma, el alma, el átomo,... como algo supuesto, dado de antemano. Esta unidad mínima, atómica, indivisible y primaria, puede ser definida como el individuo. La ontología clásica piensa el ser como dotado de una configuración estructural invariable y eterna (lo que cambia son los accidentes, pero las esencias siguen inmutables), siendo el ser originado perpetuamente por el mismo *arché* (un elemento natural, el *noûs*, la inteligencia, Dios, etc.).

La ontología tradicional tiene la tendencia de considerar que el ser es necesariamente así como es y no podría ser de forma distinta, porque los principios de lo que existe ya contenían la forma específica para que lo que existe llegara a la luz.

Para dar cuenta del génesis del individuo con sus caracteres definitivos, hay que suponer la existencia de un término primero, el principio, que lleva en él lo que explicará que el individuo sea individuo y dará cuenta de su haecceidad<sup>120</sup>.

Simondon se apoya en dos observaciones críticas: 1º) tradicionalmente, el principio de individuación remitía a un individuo ya totalmente

---

<sup>120</sup> IPC, p. 21.

compuesto, constituido, y se limitaba a preguntar simplemente en qué consistía la individualidad de un ser así, es decir, qué es lo que caracteriza a un ser ya individuado. Esta manera de « poner » al individuo tras la individuación « pone », al mismo tiempo, el principio de individuación *antes* de la operación de individuar y por encima de la propia individuación. 2º) De este modo, se « pone » la individuación en todas partes; se hace de ella un carácter coextensivo al ser, al menos al ser concreto (incluso al divino), se convierte en todo el ser y en el primer momento del ser fuera del concepto. Este error es correlativo al anterior<sup>121</sup>.

El individuo es algo que reconocemos como forma cumplida, como algo hecho que suponemos ha conseguido cierta estabilidad. La ontología clásica siempre ha tenido como fundamental el hecho de que hay formas cumplidas que guían el movimiento y la evolución del ser. Se consideraba que el devenir del ser, o su transformación o evolución, adviene a partir de unas formas sustanciales. Se suponía así que el cambio, el movimiento, no son más que *deducciones* a partir de esas formas primarias. Esto significa comprender el cambio y la transformación de cualquier individuo (un cristal, una mujer, una montaña...) a partir de las supuestas formas recónditas del individuo mismo. En pocas palabras, *las esencias vienen pensadas como causas y no como efectos*.

El movimiento y el proceso de individuación están entonces subordinados al individuo. El individuo, además, debe ser considerado como *el resultado*, como un punto en el que el objeto ha llegado a su forma adecuada.

Haciendo esto, la filosofía clásica se ha topado siempre con la imposibilidad de conocer:

---

<sup>121</sup> *ID* p. 115. «Simondon part de deux remarques critiques : 1º Traditionnellement le principe d'individuation est rapporté à un individu tout fait, déjà constitué. On se demande seulement ce qui constitue l'individualité d'un tel être, c'est-à-dire ce qui caractérise un être déjà individué. Et parce qu'on « met » l'individu après l'individuation, du même coup, on « met » le principe d'individuation *avant* l'opération d'individuer, au-dessus de l'individuation même ; 2º Dès lors, on « met » l'individuation partout ; on en fait un caractère coextensif à l'être, du moins à l'être concret (fût-il divin). On en fait tout l'être, et le premier moment de l'être hors du concept. Cette erreur est corrélative de la précédente» (*ID* fr., p. 120).

- 1) lo que no es individuo (lo que no es reconocible en cuanto elemento en sí, como una unidad);
- 2) cómo el individuo (=la forma reconocible y en sí) llega a individualizarse.

Esta es la principal *subversión programática* de Simondon: “*conocer al individuo mediante la individuación, en vez que la individuación a partir del individuo*”<sup>122</sup>.

Se trata de concentrarse en el *proceso*, en vez de fijarse en el resultado, el dato. Para hacer esto, hay que olvidarse del principio de finalidad que ponemos siempre en juego cuando observamos la realidad que nos rodea. Hay que saber observar sin esperarse ningún resultado, sólo así se puede comprender el proceso en sí. Desde la perspectiva de Simondon, la forma (o individuación) es el resultado *temporáneo* de un proceso, una etapa y no un principio causal ni un fin (*telos*) de la transformación<sup>123</sup>.

La operación teórica de Simondon consiste en considerar el ser no como el lugar de las formas cumplidas, como un universo de individuos, sino como el ámbito de lo *pre-individual*.

El ser es, *ab origine*, pre-individual: el ser es potencialidad de constituir individuos, antes de ser un conjunto de aquellos. Si Aristóteles daba prioridad

---

<sup>122</sup> *IPC*, p. 27.

<sup>123</sup> Según una teoría *ontoestática*, por ejemplo, pensaríamos que el hombre evolucionó desde el mono porque ya había el proyecto hombre implícito en el mono. La esencia de los monos guiaría la evolución hasta al hombre. Las esencias vienen pensadas como el objetivo del movimiento, los modelos y paradigmas armónicos que justifican el cambio. Pero, según una teoría *ontogenética*, tendremos que pensar al ser humano como una etapa de una serie de transducciones lentas y azarosas de una especie animal hacia otras: parte de la especie de los *monos* se transduce en la especie *homínidos*, que a su vez cumple otra transducción hacia el *neandertal*, y de allí al *sapiens sapiens*. Se puede seguir pensando las posibles transducciones del ser humano en el futuro, y podemos imaginar que el ADN evolucione hacia alguna especie animal actualmente desconocida. El pasaje de mono a hombre no era ni inscrito ni necesario, sino que ha sido determinado por un cambio radical desde la individualidad-mono hasta la individualidad-humano. ¿Cómo explicaría todo esto Aristóteles, razonando a partir de las sustancias? ¿Cómo puede una sustancia convertirse en otra?

al acto subordinándole la potencia<sup>124</sup>, Simondon intenta devolver a la potencialidad ínsita en el ser todo su valor. Y, claramente, lo puede hacer gracias a los descubrimientos de la física cuántica. El ser, pre-individual, es pre-formal, pero de tal manera que a partir de ahí se puedan constituir formas. *El ser pre-individual es potencial meta-estable, sobresaturado, es más que sí mismo.*

Cada individuo surge de un ámbito pre-individual, cada individuo solo es una fase de una pre-individualidad. Simondon propone algunos ejemplos interesantes para mostrar cómo el yo se forma a partir de los potenciales energéticos presentes en la materia: la formación de islas en los ríos, las dunas, creadas por el viento, la formación de un cristal, a causa de la presión de la roca.

El interés de Simondon recae, entonces, sobre lo *pre-individual*, es decir, las singularidades no individuadas y los potenciales<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Cfr. *Metafísica*, IX, 1045a.

<sup>125</sup> Para recurrir a un ejemplo, pensamos en el ser, en el universo. La pregunta que nos debemos plantear es la siguiente: ¿la configuración actual del universo estaba inscrita en el material atávico que precedía el *big bang*? Esta teoría habla de una explosión que liberó unos potenciales. Mi presencia en el universo no estaba inscrita antes del *big bang* (¿o es que ya se suponía la presencia de quien escribe?). Ni, probablemente, estaba previsto que se hubiera creado una especie animal como el ser humano o como los elefantes. Durante la explosión, podemos imaginar que hubo un desarrollo de energía potencial que poco a poco ha ido constituyéndose en las formas individuadas que reconocemos hoy en día: los peces, los distintos tipos de árboles, las nubes, etc. Pero antes de llegar a ser pez, árbol, nube, hubo un proceso que llevó algo a constituirse como individuo (el pez) a partir de una pre-individualidad (la singularidad primigenia antes de la gran explosión). Esta pre-individualidad no puede ser pensada como una sustancia o como una forma fija, porque en este caso no podríamos demostrar como esta sustancia haya podido evolucionar hacia especies naturales distintas. La pre-individualidad es puro potencial (en el caso del *big bang*, el huevo cósmico). Las esencias, entonces, según esta perspectiva son solo una fase del ser. Pensemos en otro ejemplo: en la uva recogida en septiembre por los campesinos. Podemos verla, una vez pisada, recogida en barreños. Esta uva exprimida tiene unos potenciales, puede convertirse en muchas cosas, puede tener muchos destinos, uno de los cuales es el vino. La fermentación produce la descomposición de sustancias orgánicas complejas en otras simples, gracias a una acción catalizada. La filogénesis consiste en el estudio de cómo el vino llega a ser tal, de cómo la uva fermentada logra llegar a su supuesta forma perfecta: el vino. La ontogénesis consiste en la observación del proceso de fermentación, sin dejarse guiar por el resultado (el vino), sino observando cuál es la evolución de la uva en los barreños. La uva podrá llegar a ser vino, pero también vinagre.

La importancia de la tesis de Simondon se evidencia ya en este punto. Al descubrir la condición previa a la individuación, distingue rigurosamente entre singularidad e individualidad. Lo metaestable, definido como un *serpre-individual*, está perfectamente dotado de singularidades que corresponden a la existencia y al reparto de potenciales. [...] Singular, pero no individual, tal es el estadio de lo pre-individual. Es diferencia, disparidad<sup>126</sup>.

El proceso en sí tiene algo más que el simple paso de una individualidad a otra. El proceso se encuentra siempre en una fase de meta-estabilidad.

El esfuerzo de Simondon reside en haber estudiado el proceso que lleva de lo pre-individual al individuo. Él considera a la propia filosofía, más que como una *ontología*, una *ontogénesis*. “Ontogénesis” es un término de la biología del que se apodera Simondon, que describe el desarrollo del individuo desde la fecundación del huevo hasta al estadio adulto. La ontogénesis se opone a la filogénesis, que describe el desarrollo del individuo, pero considerando como punto de partida el resultado, es decir, la pertenencia a una especie (*philón*: la deducción de la que hablamos antes).

La cuestión principal de Simondon será, entonces, *¿cómo adviene el proceso de individualización?* (antes que: *¿cómo es que el individuo ha llegado a ser sí mismo?*). La primera pregunta investiga la potencialidad de un sujeto. La segunda, cómo un sujeto que ya tiene *in nuce* un individuo se va configurando.

---

Ahora, desde un punto de vista filogenético, el vinagre puede ser considerado como el error de la fermentación (porque ya nos esperábamos la aparición de la forma “vino”). Desde un punto de vista ontogenético no hay ninguna decepción: no esperábamos nada más que hubiera un tipo cualquiera de transformación. La ontogénesis se opone al finalismo, es decir, a la visión del ser en la que las causas finales guían el movimiento de los seres. La uva no es, desde la perspectiva de Simondon, vino en potencia, sino un aglomerado de potenciales, una solución metaestable. La finalidad que hace que la uva llegue a ser vino no es una finalidad propia de la uva, sino del hombre.

<sup>126</sup> *ID*, p. 116. «L'importance de la thèse de Simondon apparaît déjà. En découvrant la condition préalable de l'individuation, il distingue rigoureusement singularité et individualité. Car le métastable, défini comme être *pré-individuel*, est parfaitement pourvu des singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition des potentiels. [...] Singulier sans être individuel, tel est l'état de l'être pré-individuel. Il est différence, disparité, disparation», p. 121.

La individualización es considerada como aquel proceso en el que un sujeto meta-estable se configura, se concreciona como individuo.

La individualización dentro de un campo impersonal o pre personal tiene una importancia decisiva dentro del pensamiento de Deleuze. Hay varias referencias a la obra de Simondon, especialmente en *Différence et répétition* y *Logique du sens*. Observemos una de la obra de 1969, y analicemos la profunda relación que tiene el discurso deleuziano con la obra de Simondon (y cómo el primero relaciona este discurso con el de Nietzsche, del que hablaremos más adelante):

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informalidad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en el *Nacimiento de la Tragedia*, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. Es el problema fundamental de “¿Quién habla en filosofía?” o “¿Cuál es el “sujeto” del discurso filosófico? [...] Algo que no es ni individual ni personal, y sin embargo es singular, en absoluto un abismo indiferenciado, sino que salta de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada. [...] Este nuevo discurso ya no es el de la forma, pero tampoco es el de lo informe: es más bien lo informal puro<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> LS, pp. 140-1. «Ce furent toujours des moments extraordinaires, ceux où la philosophie fit parler le Sans-fond et trouva le langage mystique de son courroux, de son infirmité, de son aveuglement: Boehme, Schelling, Schopenhauer. Nietzsche fut d'abord de ceux-là, disciple de Schopenhauer, dans la *Naissance de la Tragédie*, quand il fit parler Dionysos sans fond, l'opposant à l'individuation divine d'Apollon, et non moins à la personne humaine de Socrate. C'est le problème fondamental de « Qui parle en philosophie? ou quel est le « sujet du discours philosophique? [...] Quelque chose qui n'est ni individuel ni personnel, et pourtant qui est singulier, pas du tout abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup. [...] Ce nouveau discours n'est plus celui de la forme, mais pas davantage celui de l'informe: il est plutôt l'informel pur.» (LS fr., pp. 130-1).

Deleuze, a partir de otros autores, acoge la interpretación del sujeto como singularidad libre, porque reposa en un abismo sin fondo, una personalidad anónima y nómada propia del hombre, de los demás animales, y de la materia. Cualquier individuación es libre de re-configurarse, debido a su fondo meta-potencial.

De este modo, la contribución de Simondon debe ser interpretada como una puesta en crisis del principio de individuación y de la noción clásica de forma, y como crítica de la noción clásica de la substancia (todo cuerpo posee una forma meta-estable, cuya determinación depende de las circunstancias). Al mismo tiempo, invita a volver a pensar el papel de la filosofía como intento de individuación de términos fijos y estables (privilegiando una visión *fluida* de la existencia). En el próximo apartado abordaremos la crítica simondoniana, ampliamente aceptada por Deleuze, a la noción de *autonomía* del individuo, entendido como poder de desarrollo independiente: no hay un Yo sin una multiplicidad que le acompaña, no hay un Yo sin interacción con un mundo circundante, no hay un Yo sin un horizonte. Y en el horizonte están los demás.

### **2.1.2 *¡Ex pluribus unum!* La individuación dentro del colectivo**

¿Cómo procede la individuación a partir de esta condición? Se dirá también que establece una comunicación interactiva entre órdenes de magnitud o de realidad dispersos, que actualiza la energía potencial o que integra las singularidades, que *resuelve el problema* que plantea lo disperso, organizando una nueva dimensión en la que se forma un conjunto único de grado superior (como en el caso de la profundidad de las imágenes retinianas). La categoría de lo “problemático” adquiere una gran importancia en el pensamiento de Simondon, en la medida en que se le otorga un sentido objetivo: ya no designa una fase provisional de nuestro



conocimiento, un concepto subjetivo indeterminado, sino un momento del ser, el primer momento pre-individual. Y en la dialéctica de Simondon lo problemático sustituye a lo negativo<sup>128</sup>.

El ser no es el individuo. El ser es pre-individual. La individuación es una fase del ser, no su agotamiento. Simondon piensa el ser como el *apeiron* de Anaximandro<sup>129</sup>, infinito e indeterminado, metaestable, sobresaturado. Esta es la situación, por así decir, de portada. De esta sobrecarga energética se forman los cuantas, de los cuantas los átomos, que a su vez resuelven su sobrecarga uniéndose entre ellos para formar moléculas. Las moléculas, unidas entre ellas, dan lugar al mundo inorgánico. Tal vez, incluso, al mundo orgánico y de ahí a lo que solemos llamar los vivientes. Los vivientes, a su vez, se connotan por un cierto tipo de sobresaturación que los empuja hacia nuevas transducciones, dando lugar a lo psíquico y, por último, a un colectivo transindividual.

Cada una de estas fases depende de la anterior, cada una se presenta como una solución de la meta-estabilidad anterior, cada una resuelve la pre-individualidad de la anterior en una individualidad morfológicamente distinta de la anterior. Lo pre-individual se connota por una energía meta-estable, de alguna forma problemática, una sobrecarga que empuja a un cambio, un movimiento, una solución.

---

<sup>128</sup> *ID*, p. 117. «Comment l'individuation va-t-elle procéder à partir de cette condition ? on dira aussi bien qu'elle établit une communication interactive entre les ordres de grandeur ou de réalité disparates ; qu'elle actualise l'énergie potentielle ou intègre les singularités ; qu'elle *résout le problème* posé par les disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degré supérieur (ainsi la profondeur pour les images rétiniennes). La catégorie du « *problematique* » prend, dans la pensée de Simondon une grande importance, dans la mesure même où elle est pourvue d'un sens objectif : elle ne désigne plus en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être, le premier moment pré-individuel. Et, dans la dialectique de Simondon, le *problématique* remplace le *négatif*.» (*ID* fr., p. 123).

<sup>129</sup> Cfr. Bernabé, *De Tales a Demócrito* cit., pp. 48-58.

Cada salto de una fase a la otra es una *transducción*<sup>130</sup>, es decir, una transición de fase en la que emergen elementos ausentes o no previsibles en la anterior. Aquí Simondon establece una diferencia entre el individuo inorgánico y el orgánico. El primero, por ejemplo un cristal, agota su metapotencial y se cristaliza, se individualiza firmemente (lo mismo ocurre con los objetos técnicos producidos por el hombre, como un ladrillo, una barra de hierro, etc.) teniendo como único destino la pasividad frente a los agentes exteriores. Al contrario, en el dominio orgánico, el viviente se considera como aquel cuerpo que es continuamente campo y teatro de individualización.

*El ser viviente vive una constante renovación permanente.* Cada uno de nosotros sufre constantemente renovaciones de su sistema celular y orgánico en general, que pueden ser pensadas como transducciones que modifican, de forma no necesariamente lineal, nuestra manera de ser individuos.

Por último, la individuación psíquica llega a otro estadio y coincide con la idea reflexiva que tenemos de nosotros mismos. Ésta también procede por transducciones, se inserta perfectamente en el tema humeano (y profundamente deleuzeano) de la constitución de una naturaleza humana, es decir, de la constitución de la persona, de la identidad personal.

Simondon no quiere atenerse a una determinación biológica de la individuación, sino precisar sus niveles de complejidad creciente: hay, en este sentido, una individuación propiamente psíquica, que surge cuando las funciones vitales no bastan ya para resolver los problemas que se plantean al ser vivo, y se moviliza una nueva carga de realidad pre-individual para una problemática nueva, en un proceso inédito de solución (*cf.* su interesante teoría de la afectividad). Y el psiquismo se abre, a su vez, a un “colectivo transindividual”<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> «Entendemos por transducción una operación -física, biológica, mental, social- con la cual una actividad se propaga poco a poco dentro de cierto ámbito», *IPC* p. 39.

<sup>131</sup> *ID*, p. 118. «Celui-ci veut, non pas s'en tenir à une détermination biologique de l'individuation, mais préciser des niveaux de plus en plus complexes : ainsi il y a une individuation proprement psychique, qui surgit précisément lorsque les fonctions vitales ne suffisent plus à résoudre les problèmes posés au vivant, et lorsqu'une nouvelle charge de réalité

Mediante la distinción entre sujeto pre-individual e individuo Simondon explica el proceso de la individualización, es decir, de cómo adviene la adquisición de una forma por un sujeto cualquiera. Se trata de insistir sobre el hecho de que el individuo en general es la resolución de una situación problemática, metaestable, sobresaturada.

También el sujeto humano es fundamentalmente pre-individual. Es un pre-individual que se individualiza constantemente, superando aquel exceso de metapotencial que le connota. No se trata de una deducción. Si así fuera, esta distinción no tendría sentido: el individuo sería una prosecución lineal del sujeto. Sin embargo, en Simondon el individuo es siempre algo diferente del sujeto, tiene elementos distintos con respecto a su origen pre-individual: *el sujeto es individuo y otro del individuo; es incompatible consigo mismo*. Podemos definir el sujeto como «aquel que habita en la vía transitoria de la individuación psíquica».

La individuación debe ser pensada como la *resolución de un problema*, como la respuesta a una sobresaturación. En el sujeto humano, y en particular en lo que concierne la *psyché* humana, la idea de sí es un aspecto importante y en constante actividad, aunque no seamos conscientes de aquello, aunque ocurra de forma inconsciente. La idea de sí es la identidad, aquello en que nos reconocemos: no solo la identidad burocrática, sino la pertenencia a un grupo, o a una cultura, o la manera de relacionarnos con los demás o con el territorio. *El ser vivo resuelve sus problemas no sólo modificando la propia relación con el ambiente, sino también modificando a sí mismo*<sup>132</sup>.

---

pré-individuelle est mobilisée dans une nouveau processus de solution (cf. une théorie très intéressante de l'affectivité). Et le psychisme à son tour s'ouvre sur un «collectif transindividuel»» (*ID fr.*, p. 124).

<sup>132</sup> *IPC* cit. p. 32. El ser humano parece componerse, así, de dos facetas interconectadas y esenciales: la subjetividad y la individualidad. Podemos asociar esos dos ámbitos con lo que se sitúa a la base y en la superficie. En este sentido, esta comparación nos ha sido inspirada al leer

El viviente está siempre absorto en algún problema, el viviente es problemático, es decir, está inserto en unos juegos problemáticos que se pueden resolver en la dimensión del devenir.

Efectivamente, la *psyché* reflexiva, que se piensa a sí misma, necesita en cierto modo ponerse al día, actualizarse, para contestar a los estímulos exteriores o, decíamos, pre-individuales. Cuando Simondon habla de pre-individualidad, se refiere al sujeto entendido como todo lo que le concierne, como todo lo que se relaciona con él. *El sujeto no es una mónada aislada de su entorno. El sujeto está siempre situado en un contexto y es determinado por aquel contexto.* Podríamos decir que el sujeto está en una serie de *campos* similares a los campos de la física (campo gravitacional, electromagnético, etc.). El campo, a su vez, está condicionado por el sujeto mismo, en una interconexión que no deja a nadie indiferente. El sujeto recibe influjos de lo que le rodea, estos influjos se presentan como estímulos, como experiencias, y provocan una sobresaturación del mismo, lo que le empuja a poner al día, a actualizar la

---

*El sujeto y la máscara*, de G. Vattimo. En el análisis del problema de la máscara en Nietzsche (o, mejor dicho, de la liberación de la máscara más vitalista), el autor contrapone el espíritu de lo dionisiaco a lo apolíneo. Lo que nosotros hemos llamado, siguiendo a Simondon, subjetividad, nos parece a lo que Nietzsche llama lo *dionisiaco*: es lo que está a la base, forma indeterminada y en devenir de lo que el ser humano es, es decir, pura potencialidad de adquirir formas, virtualidad, cosa en sí, esencia (móvil y pluri-vectorial). De otro lado, lo que llamamos individuo, se asemeja a la figura nietzscheana de lo *apolíneo*, como algo que se apoya sobre el sin fondo abismal y el sin sentido de lo dionisiaco para darle sentido y concreteza. Lo apolíneo es la máscara necesaria, un escudo que evita que nos quedemos desnudos frente a la tragicidad de la existencia. Analizando *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche, Vattimo afirma: «lo dionisiaco, aquí, no aparece más como una condición de libertad originaria, sino como una posibilidad “libremente poetizante” que vive en el interior del mundo de las formas definidas y tiende a ir más allá de los límites que éste fija; como se ha visto, el impulso metaforizante que crea las ficciones útiles para la vida quiere desarrollarse más allá de esta utilidad, poniendo en peligro las instituciones a las que ha dado origen en nombre de la propia libertad creativa. En esta perspectiva, la relación entre dionisiaco y apolíneo no es la relación entre dos momentos históricos distintos; lo apolíneo es una configuración interna de lo dionisiaco mismo, que lo dionisiaco coloca y tiende a superar. La máscara mala nace “dentro” de la máscara buena, como respuesta a exigencias que, una vez satisfechas, le quitan toda “legitimidad” histórica» (Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de J. Binaghi, Península, Barcelona, 2003, pp. 71-2).

propia individualidad. El sujeto está sometido a las fuerzas del campo, pero también interviene en el campo de forma activa, modificándolo a su vez<sup>133</sup>.

Así pues, la forma en la que un individuo se individualiza depende de otros individuos que se sitúan en el campo como singularidades relativas. Las cualidades del individuo dependen del entorno, así como las propiedades atractivas o repulsivas del metal aparecen en toda su evidencia solo en presencia de un imán. El ámbito es decisivo. No existe individuo aislado.

El sujeto humano vive en el cosmos. Su lugar propio es la atmósfera terrestre, con su fauna, su flora, sus condiciones químicas y climáticas. Fuera de cierta naturaleza el sujeto humano no puede proseguir su existencia como viviente. Podríamos decir que el ámbito propio del ser pre-individual humano es la naturaleza, como cualquier animal viviente. Y, en efecto, debemos aprender a respirar en varias altitudes, comer sustancias diferentes, sabernos relacionar con un territorio y unos elementos que pueden ser hospitalarios u hostiles. Esto es, de hecho, lo primero que se pide a un viviente: que sepa sobrevivir en un territorio (el sujeto humano obviamente no escapa a esta gran ley). Sin embargo, paralelamente al dominio natural, se pide al sujeto humano desde el nacimiento que aprenda a gestionarse en un ámbito peculiar que es la supervivencia entre sus símiles. El contexto que hace del sujeto un individuo *humano* es la sociedad. Como vemos, en esto la descripción de Simondon no diferiría en nada de la de Hume, si no fuera por una terminología distinta<sup>134</sup>.

Y así como en Hume, Simondon subraya la importancia de las pasiones, que al fin y al cabo ponen en juego todas nuestras pequeñas o grandes aventuras o actividades en la vida. Las pasiones o los apetitos dan la medida de lo que es importante o interesante para el sujeto,

---

<sup>133</sup> *IPC*, p. 56.

<sup>134</sup> Cfr. también Bateson, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. de R. Alcalde, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.

El ámbito de todo lo que se relaciona con lo pre-individual del sujeto es lo trans-individual. La sociedad también es trans-individual, *cada individuo lo es solo porque se sitúa dentro de un colectivo*. El sujeto se individualiza en lo colectivo, porque allí encuentra una respuesta muy frecuente a su sobresaturación. Por tanto, el colectivo trans-individual se da como una emoción estructurada, el sujeto comprende que es algo más que un individuo aislado y se constituye como colectivo (de forma consciente o no).

Lo colectivo no necesariamente debe ser amistoso. Aquí no se habla de un contrato social o de un pacto. El sujeto se individualiza en el otro, en un radio que va del amor al odio, de la repulsión a la atracción. No es infrecuente el caso de quien construye su personalidad sobre una enemistad, necesitando al propio enemigo como término de comparación, como la propia más precisa medida, como el lugar hacia donde descargar la propia sobresaturación. El otro nos constituye hasta cuando nos es indiferente, porque su misma indiferencia constituye un problema, algo que nos mueve, algo que nos provoca una reacción: una transducción, un cambio, una nueva individualización.

Asimismo, el colectivo es el ámbito donde nuestras emociones encuentran una medida, donde nuestras pasiones tienden a reequilibrarse siendo mediadas por el colectivo. Quien sale eufórico de una noche de amor deberá controlar sus emociones al encontrar un conocido que vuelve de un funeral.

No hay individuo a no ser en el grupo, porque es el grupo al que hace al individuo (obviamente, no al sujeto), el grupo *sugiere quién* es el individuo y *cómo* debe comportarse. El grupo puede actuar de varias formas, pero sustancialmente actúa por aprobación, indiferencia u hostilidad. Una sociedad que ejerce presión sobre nosotros tiene una probabilidad altísima de englobar el sujeto en *su* manera de individualizarse. Así nació el nacional-socialismo

alemán, por ejemplo: mediante la presión de grupo, mediante la aceptación en un grupo, poco a poco un país entero ha sido sometido a una identidad de masa. Quien ha intentado resistir tuvo que escapar o fingir (vale, pero ¿cuánto?) o morir.

Un sujeto no es una sustancia, sino un proceso, es decir, sus cambios, su capacidad de interactuar con el ambiente, el territorio, los objetos cercanos, las situaciones. Ortega expresaba este aspecto con su famoso “yo soy yo y mis circunstancias”<sup>135</sup>: no hay frase más hermosa para expresar la llegada de un nuevo espíritu filosófico. El problema de Ortega es que no fue lo suficientemente radical. El sujeto, de hecho, no es el sujeto más sus circunstancias, sino directamente sus circunstancias: “yo soy mis circunstancias, que se van concretando en mis individualidades”.

Porque el hecho indiscutible es que al variar de ambiente ocurra una modificación en el sujeto. El individuo, siendo una posición de estabilidad, una ficción o máscara (persona) sigue idéntico a sí mismo, siendo una etiqueta necesaria para la convivencia social, cuya función es exactamente la de conservarse invariable. Sin embargo, el sujeto, las pulsiones, los deseos, los miedos, la elasticidad, la capacidad de respuesta, la misma fuerza física vienen

---

<sup>135</sup> «No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro, que es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia» (Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid, 2003, p. 223), o también: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Aguilar, Madrid, 1968, p. 50. Un ejemplo de circunstancia que nos condiciona potentemente es, según Ortega, el amor. El objetivo del autor es subrayar la intrínseca *interconexión* del todo: «¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos esta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Lo amado es, por lo tanto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no, que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de esta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros» (*Meditaciones* cit., pp. 20-1).

abundantemente alterados en el curso de una vida entera. Si alguien consigue estar atrapado a su misma persona (incluida la personalidad) en el variar de las circunstancias, la probabilidad de esperanza de vida queda drásticamente reducida.

Por cuanto pueda parecer banal, un banquero de Varsovia de 1939 ya no será el mismo en Dachau en 1944, ni otra vez el mismo en New York en 1952. El ambiente, la situación, nos determina enormemente, y en el ambiente hay que saberse adaptar. Esto significa modificar nuestros puntos de vista sobre los hechos, desde los deseos hasta los miedos, de la conducta, de la gestión de las energías físicas, etc. Cito una obra maestra sobre la transducción, y sobre una de las tragedias del hombre, el holocausto: en *Se questo é un uomo* (1947)<sup>136</sup> Primo Levi rinde cuenta de la aniquilación del ser humano, de la posibilidad de su expolio, y de la necesidad, lo más rápido posible, de encontrar otra individualidad, de saberse reciclar para sobrevivir (y, al mismo tiempo, sin extraviar la dignidad), de la imposibilidad de estar atado a un individuo que ya no existe, sino pensar el sujeto ya solamente como vida.

El ambiente es el campo donde todo está conectado con todo. Nunca hay realmente intimidad, dado cuenta de que hasta ciertas ausencias nos pueden perturbar. En efecto, hay fuerzas más relevantes que otras. Veremos cómo en Deleuze los conceptos de intensidad en lugar de sustancia y de interesante en lugar de verdad serán, en este sentido, explicativos.

El sujeto, en la terminología de Simondon, es el protagonista de la transducción que todos efectuamos al mudar de situación. La transducción es una respuesta al ambiente, o una imposición de aquello. Podemos pensar en otro ejemplo: ¿Cuánto cambia nuestra personalidad al cambiar de vecino de casa? A veces imperceptiblemente, si es un personaje particularmente discreto, a veces enormemente, según su poder de fascinación o repulsión. La verdad es

---

<sup>136</sup> Cfr. Levi, P., *Si esto es un hombre*, trad. de P. Gómez Bedate, El Aleph, Madrid, 2003.



la que exponía Pascal: estamos sometidos al poderío del viento<sup>137</sup>. No sólo desde un punto de vista físico, sino también psíquico. Por ello la sociedad puede ser pensada como un lugar donde encontrar cierta estabilidad.

*Así pues, en cada individuo hay una realidad pre-individual y trans-individual.*

El conjunto de estas realidades permite y empuja a la formación de la individualización psíquica, es decir, a la formación de la persona, con sus valores, sus principios, su personalidad, su capacidad de responder al contexto, etc. Se trata de la *identidad de un sujeto*, lo que viene a constituirse poco a poco como su esencia, lo que Hume llamaba “naturaleza humana”.

La vida psíquica es la capacidad por parte del sujeto de individualizarse de forma distinta según las necesidades del ambiente o, al contrario, su incapacidad para ello.

El individuo se constituye en un sistema en el que encuentra un estado de equilibrio solamente mediante una transducción. Cada uno de nosotros notará que al acercarnos a un sistema complejo nuevo, por ejemplo accediendo a un nuevo empleo, viajando con un grupo de desconocidos, mudándose a una ciudad nueva, será necesario un período de adaptación más o menos largo. Esta fase de adaptación vale tanto para el sujeto en cuestión como para el ambiente que le recibe, y no se trata simplemente de un tiempo de espera, sino de la búsqueda de un equilibrio, de la instauración de un horizonte común, de

---

<sup>137</sup> Pascal encuentra, en nuestra pequeñez existencial (como una caña expuesta al viento), una sobrehumana incertidumbre, una duda cósmica, dramática: «No sé quién me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo, ni yo mismo. Me hallo en una ignorancia terrible de todas las cosas. No sé lo que es este mi cuerpo, lo que son mis sentimientos, ni lo que es mi alma; y esta parte de mí que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre ella misma, no la conozco más que las otras. Veo los inconmensurables espacios del universo que me contienen y me hallo adherido a un rincón de esta vasta extensión sin saber por qué estoy en un sitio y no en otro, ni por qué el poco tiempo que me es dado vivir me ha correspondido en estos momentos y no en otros de toda la eternidad que me ha precedido y de la que me ha de seguir. No veo más que infinitudes por todas partes que me absorben como un átomo y como una sombra que no dura más que un instante sin reproducción...» (Pascal, *Pensamientos*, trad. por . A. Zozaya, Sexto Millar, Madrid 1913). Conocerse a sí mismos, de alguna forma, es medirse con la inmensidad del universo, nuestra más general circunstancia.

la constitución de una trans-individualidad que no puede dejar indiferente al sujeto. *El sujeto tiende siempre a construir un horizonte común con los demás.*

De este modo, lo colectivo no debe ser interpretado como una suma de individuos, sino que el colectivo *hace* los individuos, les plasma, les empuja, les sugiere o les obliga, de alguna forma, consiste en adoptarse a sí mismos en una identidad. El sujeto es el ámbito impersonal que va moldeándose en lo colectivo, en la sociedad. Esta idea es contra-intuitiva y niega otra más radicada en el sentido común: la de que en el colectivo el individuo debe renunciar a ciertos aspectos de la propia personalidad para poder crear un horizonte común con los demás. De hecho, se dice a menudo que cada convivencia es una renuncia a la propia individualidad. Pero, siguiendo la lógica de Simondon, esta es una ilusión y un error de perspectiva, debido a la idea de que el individuo singular sea un punto de partida que luego va moldeándose, variando y diferenciándose, pero sin nunca dejar de ser lo que siempre ha sido (el individuo como causa y no efecto del desarrollo del sujeto). Según el autor en cuestión, al contrario, el ámbito de lo trans-individual es el momento en el que el sujeto se crea a sí mismo, se constituye como persona, presenta su billete de visita y se pone el interrogativo fundador y fundamental que es: ¿Quién soy yo? El otro es el que me obliga a constituirme como persona, a identificarme en unas funciones y en un carácter definido<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> El tema es recurrido en la época. Cfr. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, trad. por J. Valmar, Alianza, Madrid 1987, sobre todo el capítulo *La mirada*. La mirada del otro es lo que puede traspasar nuestra identidad provisoria y ponerla en suspensión, objetivándonos como nueva significación: «el prójimo, al fijar mis posibilidades, me revela la imposibilidad en que estoy de ser objeto excepto para otra libertad. No puedo ser objeto para mi mismo, pues soy lo que soy; abandonado a sus propias fuerzas, el esfuerzo reflexivo hacia el desdoblamiento termina en fracaso: siempre soy reatrapado por mi. Y cuando postulo ingenuamente que es posible que yo sea, sin darme cuenta, un ser objetivo, supongo implícitamente por eso mismo la existencia del prójimo; pues, como podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así, el prójimo es ante todo para mi el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el cual gano mi objetividad. Solamente para poder concebir alguna de mis propiedades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo. Y está dado no como un ser de mi universo, sino como sujeto puro. Así, este sujeto puro que, por definición, no puedo conocer, es decir, poner como objeto, está siempre ahí, fuera de alcance y sin distancia, cuando trato de captarme como objeto. Y al experimentar la mirada, al

Recuerdo haber visto, cuando me interesaba conocer la vida de mis campeones preferidos de baloncesto, un documental sobre el gran pivote Kareem Abdul Jabbar<sup>139</sup>. Él contaba, rememorando la propia infancia, algo relativo a la primera vez en la que se dio cuenta de ser negro. Contó que fue mirando una fotografía de clase de primaria, a la edad de alrededor ocho o diez años, cuando se dio cuenta de que todos los demás niños eran blancos (imagino que se dio cuenta de ser también un fenómeno de altura, visto que medía ya un metro ochenta por aquella edad). Jabbar se hizo negro en el colectivo, antes no tenía evidentemente la conciencia del color, en la trans-individualidad se individualizó.

Lo colectivo, así, no atenúa ni reduce la individuación, sino la potencia, constituye el ámbito mayor de una transducción. Pensamos en un sujeto expuesto por primera vez en instituciones poco familiares como la escuela, el trabajo en grupo, el mundo político. Una sociedad de lobos y raramente palomas nos obliga a volcarnos hacia un armazón personal, y a partir de ello podemos enfrentarnos a la sociedad y apropiarnos de aquella anónima impersonalidad que revelamos en la soledad.

### **2.1.3 Importancia de la afectividad en la individualización.**

La comunicación entre sujetos ocurre según la afectividad (otra vez, Hume: las pasiones como vínculo de la sociedad)<sup>140</sup>. No hay comunicación sin algún

---

experimentarme como objetividad no-revelada, experimento directamente y con mi ser la subjetividad imposible de captar del prójimo» (*Ser y la nada* cit., p. 298).

<sup>139</sup> Kareem. *Reflections from inside*, 1989.

<sup>140</sup> Cfr. “Cuaderno Grís n. 7: Los sentimientos morales”, a cura de P. Sánchez Zamorano, disponible en la red en Álvarez, E., *Introducción*, en “Cuaderno Grís n. 8: La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad”, a cura de Álvarez, E., disponible en red en [www.ffil.uam.es/filosofia/cgris/default.htm](http://www.ffil.uam.es/filosofia/cgris/default.htm).

tipo de filtro afectivo, ni siquiera la comunicación burocrática (que es búsqueda de cierta objetividad que, en pocas palabras, se da como frialdad afectiva). Claramente, la comunicación puede ser *sim-pática* o *anti-pática*, según la etimología de ambos términos. Es decir, la comunicación puede dar lugar a la constitución de una pasión, de un discurso común (la simpatía) o, al contrario, de una incompreensión de fondo que impide constituir una relación transindividual equilibrada, de ahí las tensiones (la antipatía). Según Simondon esto puede ocurrir también entre vivientes de diferentes especies: el perro y el hombre, por ejemplo, comunican en la base de una afectividad común, el gato y el perro, la avispa y la orquídea. Todos sabemos la profunda relación que se puede instaurar entre especies diferentes, porque la antipatía y la simpatía no son en absoluto características afectivas exclusivamente humanas. Hasta un territorio, una ciudad, un ambiente geográfico pueden constituir con el sujeto una relación afectiva de algún tipo: hay ciudades antipáticas, hay culturas que no nos contestan (obvio, esto es relativo al sujeto).

Indicamos a menudo el enlace profundo que existe entre dos bueyes de labranza, bastante fuerte para que la muerte accidental de uno de los animales provoque a la muerte de su compañero. Los griegos, para expresar esta relación tan fuerte y sin embargo muda de la simpatía vivida, empleaban, hasta para las parejas humanas, la palabra de *suzughia*, comunidad de yugo<sup>141</sup>.

El sujeto se individualiza siempre en una conexión estrecha con el ambiente, y esta conexión no es nada más que afectividad. Nos individualizamos, nos hacemos personas según lo que nos atrae, realmente lo que nos atrae nos constituye, entra en nosotros así como nosotros entramos en él. Realmente la persona amiga nos deja algo de sí, realmente la persona que nos ama asume

---

<sup>141</sup> IPC, p. 105.

parte de nosotros. Se crean vínculos extremos entre personas, porque la afectividad no es algo independiente de lo que somos, sino que la afectividad es lo que somos. Somos nuestros afectos, somos nuestros odios, nuestros amores, nuestras distancias e indiferencias.

Así, cada sujeto posee un grado específico de meta-estabilidad, que es su tensión psíquica, lo que realmente empuja a la transducción. El individuo es el intento de encontrar un equilibrio dinámico con y por los demás. Cada transducción implica un abandono: el sujeto, mudándose, aunque sea imperceptiblemente, abandona su individualidad precedente, abandona un equilibrio que evidentemente ya no satisfacía su tensión psíquica. Cada abandono de sí, cada variación, deja abierta la posibilidad del fracaso. La frustración, para un sujeto, es la incapacidad de encontrar un equilibrio con su mismo potencial, es la idea de que la propia personalidad no sea adecuada al ambiente. No siempre hay conciencia de esto. A menudo la clave de interpretación de la propia frustración es la angustia: el sujeto mantiene un alto grado de tensión psíquica, pero todavía no se atreve a efectuar la transducción, el individuo manda al sujeto, hay un intento de imponer una estabilidad al propio ser, el individuo se hace *jaula* del sujeto. La angustia es una señal, un aviso de que el sujeto necesita re-individualizarse a partir del caos. Sin embargo, para que este renacimiento sea posible, es necesario que se complete la disolución de las viejas estructuras y la reducción de potencial de las viejas funciones<sup>142</sup>.

Como veremos, el proyecto de liberar el sujeto de las estructuras cristalizadoras y agotadoras, el proyecto de liberar los potenciales, será el plan deleuze-guattariano de hacer el cuerpo sin órganos.

---

<sup>142</sup> IPC, p. 115.

Sin embargo, así como se habrá ya intuido, el propio ser es siempre pre-individual y el individuo nunca puede agotar totalmente los metapotenciales que le han generado. Al ocurrir esto, se da la muerte<sup>143</sup>.

En nuestra cultura sedentaria e identitaria a menudo se elogia la estabilidad como un valor en sí. Estable es algo que no varía, o que no corre el riesgo de variar, que se puede, entonces, tener bajo control. Una persona estable es una persona equilibrada, es decir fiable, segura en sus movimientos porque su estabilidad le consiente un punto de vista constante sobre el mundo. La mayoría de las madres desean que los hijos encuentren cierta estabilidad y cuanto más mejor: una casa en propiedad, un trabajo de por vida, una esposa hasta que la muerte los separe. El culto a la estabilidad se ha apoderado de nuestras existencias. Es fácil encontrar adolescentes que eligen su trayectoria de estudio y de vida en base a principios de estabilidad, y ya son pocos aquellos que sueñan con cruzar los siete mares (cuánta nostalgia en la primera pagina de *Moby dick*).

Esta consideración de la estabilidad para la vida no tiene en cuenta el significado de la estabilidad desde un punto de vista filosófico existencial. Se piensa que la estabilidad sea una manera de evitar las preocupaciones, y así

---

<sup>143</sup> Es interesante cómo Simondon afronta el tema de la muerte, prácticamente de forma contraria a lo que afirma la tradición platónico-cristiana. La muerte para él es la desaparición del individuo autoconsciente, de la interioridad psíquica, pero ciertamente no es la aniquilación del sujeto, cuya transducción sigue eternamente (la descomposición da lugar a otras formas de vida). El espíritu o alma, es decir, el individuo personal desaparece, pero el cuerpo sigue viviendo. Lo que los cristianos suponen que vive en la eternidad, para Simondon (y, obviamente, no solo para él) desaparece, y lo que para los cristianos desaparece, para él sigue viviendo continuando en su transducir (de hombre a planta, de planta a madera, de madera a ceniza, de ceniza a abono...). «En la muerte, aquello llega a ser un anti individuo: cambia de signo, pero persiste en el ser como una esencia que sigue individual; el mundo se constituye por los seres actualmente vivientes, que son reales, y también por *agujeros de individualidad*» (*IPC* cit., p. 105). Y esto parece sugerir a Simondon un punto de vista más originario, quizás, sobre la religión. Él analiza la ritualidad de la *nekvia* (ritual de evocación de los muertos): la religión es el ámbito del transindividual, del «sentimiento de perpetuidad del ser, perpetuidad vacilante y precaria de los vivos» (*IPC*, p. 106). Es este el sentimiento de lo *sagrado*.

poder vivir plenamente. ¿Se puede, sin embargo, hablar de estabilidad con respecto a la vida?

En todos los ámbitos, *el estado más estable es un estado de muerte; es un estado degradado a partir de lo cual ninguna transformación ya es posible sin la intervención de una energía externa al sistema degradado. Es un sistema polvoriento y desordenado*<sup>144</sup>

La cita de Simondon transporta la imaginación a un cadáver en descomposición o a un sótano abandonado. Él critica la estabilidad, en el contexto de la *Individuation psychique collective*, para criticar la teoría de la forma de la *Gestalt*. Para Simondon, de hecho, la forma no puede ser estable, a menos que no estemos hablando de una simple forma geométrica, sino que debe ser capaz de «atravesar, animar y estructurar un ámbito variegado, ámbitos siempre más variegados y heterogéneos»<sup>145</sup>. Por esto, Simondon prefiere la noción de información a la de forma.

Lo mismo se puede decir del sujeto: lo que solemos llamar estabilidad en la vida es, en realidad, una contradicción en sus términos. La vida no puede ser estable, porque vivir es la constante superación de un ambiente, un eterno ponerse al día frente a la propia circunstancia, porque, siendo nuestra propia circunstancia, hay que necesariamente enfrentarse a ella.

*En la naturaleza no hay propiamente nada estable, en vida.* El sujeto busca la estabilidad en la identidad personal: la persona es, sin embargo, una ilusión de estabilidad del sujeto, porque no agota el sujeto mismo. Se piensa que consiguiendo la tan deseada estabilidad se pueda alcanzar un logro, a partir de estas cristalizaciones. Esto tiene, sin duda, ventajas administrativas: es el triunfo del sedentarismo y del catastro. Pero sabemos también (quienes lo saben perfectamente son los curas y los psicólogos de la clase acomodada

---

<sup>144</sup> IPC, p. 60.

<sup>145</sup> IPC, p. 60.

occidental) que un exceso de orden y control puede suscitar ciertas patologías bien conocidas como el tedio, la lenta muerte sexual o la irresistible búsqueda de amantes, la falta de creatividad, la repetición de la frustración, etc.

Es decir, no necesariamente la estabilidad es una opción cómoda, ni necesariamente hay que augurar a una persona querida la estabilidad. ¡Madres!, os estáis equivocando: da más vitalidad soñar con cruzar los siete mares.

La experiencia, de hecho, es lo que permite el cambio, la transducción, porque el sujeto topa con ambientes o situaciones o colectivos distintos, que le permiten poner al día su estatus, liberar ciertas energías metapotenciales que se abrían quedado atrapadas en caso contrario. En efecto, esta continua operación de transducción procede efectivamente por saltos: la acumulación de tensión psíquica desborda al propio individuo, que necesita transducir. Se desborda, entonces, aquella cierta coherencia que asumimos durante la fase de individualización y que constituye nuestra *personalidad*. La personalidad «se construye por fases sucesivas; su unidad es tanto más fuerte, cuanto más esta constricción se asemeja a una maduración por la cual cada resultado precedente no es eliminado definitivamente, sino, después de cierto letargo, entra para dar lugar a una nueva disposición»<sup>146</sup>.

Cada individualización, entonces, tiende a la configuración de una nueva personalidad, que es la liberación de unos potenciales del sujeto que antes estaban como atrapados<sup>147</sup>. Cada nueva individualización es *descubrimiento y*

---

<sup>146</sup> *IPC*, p. 134. Hay que subrayar cómo para Simondon no tiene sentido el concepto de *normatividad psíquica*, es decir, la idea de que haya una manera normal de tejer la propia red de significados acerca del mundo y una manera normal, adecuada, de gestionar las propias acciones. Esto es un concepto imposible de definir con precisión, más allá de la etnología: en psicología no se puede definir la normalidad mediante una ley, porque si esta ley fuera la única válida, no habría ninguna realidad individual ni nos plantearíamos un problema de normalidad (cfr. *IPC*, p. 145).

<sup>147</sup> Hay, de todas formas, una relación importante entre el sujeto y su soledad: «auténtico individuo es aquello que ha atravesado la soledad; más allá de la soledad, él descubre una relación transindividual. El individuo encuentra la universalidad de la relación al terminar la



*maravilla*, abertura hacia nuevos escenarios, cierre de los escenarios ya insatisfactorios, liberación de los potenciales. ¡Liberemos los potenciales! Este es, al fin y al cabo, el grito de guerra de la maquina revolucionaria de Deleuze y Guattari.

### **2.2.1 La vida y su contexto. Del caos a la sinfonía de la naturaleza**

Cuando reflexionamos sobre qué significa la vida, no podemos olvidar que cada vida se da en un contexto que, en términos deleuzeanos, llamamos plano de consistencia. El plano de consistencia es aquel en el cual los seres vivos se organizan para resistir al caos primigenio de la naturaleza.

Por lo tanto, el punto de partida, entonces, de cualquier vida, es decir, de cualquier proceso de individualización, es el caos. El caos es el plan sobre el que se van a trazar las hazañas para tomar forma, para que esta forma resista, se haga consistente, no vuelva a caer de nuevo en el caos. Cada vida puede ser así interpretada como una forma de resistencia a la entropía, una lucha para resistir a la disolución (que es la muerte, que es la dispersión de las funciones de un sujeto).

Todo ser vivo quiere vivir. Y esto no ocurre porque hay un individuo que quiera vivir, sino porque el individuo surge a partir de un deseo de vida primigenio, impersonal, imposible de reducir al *principio individuationis*. La vida es un fenómeno impersonal, no puede depender de la voluntad de un ser. Hay un ser porque hay vida.

El caos está perpetuamente alrededor de cada ser vivo, no desaparece en el momento en el que surge la vida, sino que la vida es una forma de ordenar,

---

prueba que se ha impuesto: una prueba de aislamiento» (*IPC*, pp. 151-2).

encauzar la materia caótica<sup>148</sup>, de modo parecido a lo que decíamos a propósito de la individualización como intento de ordenar un delirio previo. El delirio y el caos siguen empujando a nivel impersonal, mientras que el sujeto tiene, como función primaria, alcanzar una identidad. Esto es vivir: asumir una consistencia.

¿Cómo alcanzan los seres vivos este resultado?

La respuesta de los medios al caos es el ritmo. Lo que tienen en común el caos y el ritmo es el entre-dos, entre dos medios, ritmo-caos o caosmos: “Entre la noche y el día, entre lo que es construido y lo que crece naturalmente, entre las mutaciones de lo inorgánico a lo orgánico, de la planta al animal, del animal a la especie humana, sin que esta serie sea una progresión...” En ese entre-dos el caos deviene ritmo, no necesariamente, pero tiene la posibilidad de devenirlo. El caos no es lo contrario del ritmo, más bien es el medio de todos los medios. Hay ritmo desde el momento en que hay paso transcodificado de un medio a otro, comunicación de medios, coordinación de espacios-tiempos heterogéneos<sup>149</sup>.

De este modo, el ritmo es una forma de consistencia, de regularidad, que cada ser vivo es. El ritmo es la conexión en la diferencia, el sentido básico no sólo de la composición musical, sino de la vida misma. Para cada ser vivo, el problema sigue siendo el mismo: adaptar el propio ritmo a los ritmos que le rodean.

---

<sup>148</sup> Llama inmediatamente la atención la cercanía de esta concepción deleuzeana con la *chòra* (nodriza) platónica, así como expresado en el *Timeo*: «Ahora bien, la nodriza del devenir, humedecida e inflamada, que recibe las formas de la tierra y del aire y sufre todas las afecciones que acompañan a estos elementos» (Platón, *Timeo* cit., p. 259). Cfr. también *Timeo*, 49a y 88b.

<sup>149</sup> *MP*, p. 320. «La riposte des milieux au chaos, c'est le rythme. Ce qu'il y a de commun au chaos et au rythme, c'est l'entre-deux, entre deux milieux, rythme-chaos ou chaosmos : « entre la nuit et le jour, entre ce qui est construit et ce qui pousse naturellement, entre les mutations de l'inorganique à l'organique, de la plante à l'animal, de l'animal à l'espèce humaine, sans que cette série soit une progression... » C'est dans cet entre-deux que le chaos devient rythme, non pas nécessairement, mais a une chance de le devenir. Le chaos n'est pas le contraire du rythme, c'est plutôt le milieu de tous les milieux. Il y a rythme dès qu'il y a passage transcodé d'un milieu à un autre, communication de milieux, coordination d'espaces-temps hétérogènes» (*MP* fr., p. 385).

Salir del caos significa imponer un ritmo, es decir una orden, una identidad a nuestro mundo. De ahí que podamos señalar tres tipos de dificultades:

- 1) ¿Un mundo o varios mundos?
- 2) ¿hay interconexión entre el sujeto y su ambiente?
- 3) ¿hay interconexión entre los sujetos?

### 2.2.2 Mundo y mundanead de la garrapata

Es muy importante tener en consideración el ambiente propio de cada sujeto, porque en el sistema filosófico de Deleuze el “contexto” es algo más de lo que rodea al individuo. Es un componente esencial, es el ámbito de significación del sujeto, lo que impone unos vectores, lo que insiste sobre el sujeto para que se determine, es decir, para que adquiera una forma reconocible y clasificable.

La individuación nunca es un fenómeno aislado de un contexto. Cada adquisición de una forma, cada ser tiene sus procesos constitutivos en relación con y por un ambiente. En esto, Deleuze y Guattari tienen una deuda con el biólogo lituano Jakob Von Uexküll<sup>150</sup> y, en particular, con su obra *Meditaciones biológicas. Una teoría de la significación*.

Von Uexküll estudió la naturaleza con la idea de que cada ser viviente pertenece a un mundo propio, hecho de reglas y significaciones propias, que

---

<sup>150</sup> J. Von Uexküll (1864-1944) estudió biología en Heidelberg y, desde 1892, se dedicó al estudio científico acerca de los invertebrados y de su relación con el ambiente, colaborando, mientras tanto, con la estación zoológica de Nápoles. En 1926, fundará en Hamburgo el Institut für Umweltforschung (Instituto para el estudio del Umwelt, palabra que se puede traducir con “mundo circundante”). Entre sus textos, citaremos algunos pasos de *Meditaciones biológicas, Una teoría de la significación*, Revista de Occidente, Madrid, 1942. La edición original de este libro es de 1909, y se intitula *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Esta obra y los estudios en general de Von Uexküll influyeron decididamente en el filósofo Ortega y Gasset, que se encargó de su traducción y publicación. El concepto filosófico orteguiano del yo como “yo y mis circunstancias” parece una herencia derivada de los estudios del biólogo lituano.

tienen sentido sólo dentro de la propia experiencia vital. Así, la idea de *mundo* no coincide con la de *lugar*. En el mismo lugar, puede hablarse de muchos mundos distintos.

En cada espacio, la distribución de los lugares es diferente. El fino adoquinado que la hormiga palpa al caminar sobre el tallo de la flor no existe para las manos de la muchacha y no es nada tampoco para la boca del mamífero<sup>151</sup>.

El influjo de Kant llega a la biología, trayendo consigo muchas consecuencias interesantes. No sólo el espacio, sino también el tiempo, es un fenómeno relativo a la existencia propia de cada sujeto. Es resabido que la dificultad humana para matar a una mosca de una palmada se debe a la visión ralentizada del tiempo de la mosca, capaz así de despegar (casi) siempre a tiempo. El espacio y el tiempo y, en general, todo el aparato de categorías con el que los sujetos se enfrentan al mundo no es lo mismo. Humano, perro, mariposa y pez enfocan su atención, desarrollan su capacidad crítica hacia objetivos distintos, necesitan modelos distintos de actuación y entonces tienen un *Umwelt* (mundo circundante) propio<sup>152</sup>.

El *Umwelt* es, entonces, el *mundo vivido*, en el que hay elementos *portadores de significado* distintos por cada sujeto. Los funcionales hacen referencia a la funcionalidad requerida. Cada sujeto se mueve hacia la consecución de un objetivo propio, y establece un comportamiento peculiar según el *fin* a satisfacer. Queda claro que los adversarios teóricos que Von Uexüll ataca son los mecanicistas, ya que para él la noción de causa-efecto no es

---

<sup>151</sup> Von Uexüll, *Meditaciones Biológicas* cit., p. 26.

<sup>152</sup> Von Uexüll considera que los círculos funcionales principales, es decir, los elementos de interacción con el mundo circundante, son el ambiente, la alimentación, el enemigo y la vida sexual. Según y dentro de estas macro-categorías se diferencian las especies.

suficientemente explicativa de ciertos acontecimientos naturales. El mundo que el biólogo piensa es fundamentalmente teleológico<sup>153</sup>.

Dos serán los ejemplos que fascinarán a Deleuze y Guattari: la vida simplificada de la garrapata y el contrapunto vital entre la araña y la mosca.

Los individuos, según Uexküll, son sólo sino portadores de significado. El perro que nos ve llegar y meneas la cola no ve a un hombre, sino a una fuente de comida, a un dueño. El mismo perro nos podría mirar con agresividad si le amenazamos con una cadena. El perro sigue sin ver al hombre, sino lo que ve es un ser agresivo. Meneas la cola frente a la comida y gruñir a la amenaza son reacciones a ciertos significados. De estos ejemplos ciertamente triviales se extrae la conclusión de que *no es la forma lo importante, sino el significado que se desprende*. Además de eso, hay que subrayar cómo los significados varían en función del propio mundo circundante.

Quien suela pasear por el campo sabrá que existe una minúscula bestia que, pendiendo de alguna rama, se deja caer sobre su víctima para alimentarse con su sangre. La bestia en cuestión es una garrapata, y su mundo circundante es extremadamente limitado. De qué modo actúa: en un primer momento, la garrapata trepa subiendo por una rama o un hilo de hierba. Se supone que asciende para acercarse al calor del sol, que percibe mediante la sensibilidad de su piel. Este animalito no tiene ojos, por lo que advierte la presencia de su víctima mediante el olfato: el olor del ácido butírico que emana de la piel de todos los mamíferos le indica la posición de la víctima, sobre la cual se deja

---

<sup>153</sup> De un lado, Von Uexküll se alinea con Aristóteles, ya que para él todo cuerpo tiene una *entelequia*, es decir, una capacidad de “llevar un fin en sí”. Por otro lado, no niega su cercanía a Platón, porque, como veremos, su concepción de la naturaleza apela a una visión superior, científica porque a-personal, que se corresponde en algún trato con la teoría de las Ideas de Platón. En fin, ya hemos intuido su cercanía a la revolución copernicana de Kant. Véase este paso de otra obra de Von Uexküll: «”vivir es llevar un fin en sí mismo”, dirá el aristotélico. El discípulo de Platón dejará resbalar serenamente su mirada por la cima de las montañas y responderá: “sí, un fin no temporal”. Y el discípulo de Kant asentirá silenciosamente», Von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. De R. M. Tenreiro, Espasa-Calpe, Madrid 1934.

caer. Una vez en contacto con la piel, busca mediante su sentido táctil un lugar lo menos peloso posible y allí se hinca y, por fin, puede chupar un buen trago de sangre.

El mundo de la garrapata es un mundo extremadamente sencillo, compuesto de tres señales a las cuales corresponden tres acciones distintas: medir la temperatura para trepar el hilo de hierba; oler el ácido butírico para dejarse caer; medir la temperatura de la presa; y encontrar un lugar confortable para chupar su alimento. El mundo de la garrapata se compone de esto, y solamente de esto. No podemos decir que coincida con nuestro mundo humano, ya que no solemos concentrarnos en semejantes aspectos de la naturaleza y tenemos una perspectiva completamente distinta sobre la vida. Cuando la garrapata encuentra un mamífero, no encuentra ni a un perro ni a un humano, sino la comida. Así los seres vivos se mueven por el mundo, interpretando y seleccionando los significados interesantes. ¿qué puede una garrapata? Su potencial, extremadamente limitado, la identifica: puede trepar, saltar, chupar. No es su forma, es su potencialidad.

El lugar de la garrapata es el mismo por el que puede pasar el ser humano y muchos otros animales. Sin embargo, es algo completamente distinto. Este *caosmo* es un *multiverso*, el plano de consistencia es caótico porque en él coinciden los mundos y los significados distintos de una variedad muy compleja de protagonistas. El ambiente, cualquier ambiente, no tiene un verdadero centro (a menos que no pensemos que el ser humano tiene una posición central en la naturaleza), todos los sujetos se mueven en el mismo lugar respetando un equilibrio de significados y funciones que solemos investigar mediante la ecología.

Lo mismo puede decirse de los sujetos humanos. Cualquier ambiente interconecta espacialmente los significados de sujetos distintos entre ellos, que

deben armonizarse para que las funciones de todos sean posibles. En una oficina, por ejemplo, se cruzan los intereses del jefe, del asalariado de segunda categoría, del equipo de limpieza, del mensajero, del técnico que gestiona la máquina del café, del enamorado por la secretaria, del cliente. Todos estos sujetos se mueven entrelazando sus significados y respuestas funcionales, en una riqueza de perspectivas impresionante. Cada cual con su *Umwelt*.

Dice Uexküll que entre la araña y la mosca se crea una extraña y peculiar relación. No podemos hablar de simbiosis, porque no hay una colaboración entre las dos especies. Se trata de una conexión de significados que constituye un ejemplo, desde un punto de vista deleuzeano, de cómo el sujeto se va individualizando, configurando, en relación a otro.

Un sastre hace el traje midiendo al cliente. Sería muy extraño si el sastre trabajara sin contacto con la persona que quiere vestir, sin medida ni prueba. El contacto entre el cliente y el sastre es un contacto entre dos individuos que ocurre *a posteriori*.

No funciona de la misma manera cuando la araña teje su tela para atrapar la mosca. Antes de haber hecho una experiencia posible, la araña sabe cómo tejer la tela. La araña tiene en sí una finalidad interna (alimentar, en este caso), que la empuja a crear una trampa perfecta para su objetivo. La telaraña, por ejemplo, debe ser puesta a lo largo de un camino potencial de una mosca; su tejido debe ser tan fino para que el ojo de la mosca sea por ello engañado, pero al mismo tiempo tan resistente para que no se rompa al contacto con aquella; la viscosidad de la tela debe ser tal que la mosca no pueda despegar, y la formación reticular de la tela debe permitir a la araña desplazarse ágilmente para alcanzar su presa en el menor tiempo posible y, así, alimentarse. La telaraña parece así ser el retrato de la mosca, como un traje hecho a medida:

La araña teje su tela antes que haya encontrado el cuerpo de una mosca. De aquí que la tela no sea en modo alguno la imagen de una mosca corporal, sino que representa un recorte del *arquetipo* de la mosca, el cual no existe corporalmente<sup>154</sup>.

La idea de Von Uexküll es que cada ser viviente funciona como una melodía que hace que el cuerpo y el mundo circundante se desarrollen afinadamente. La araña tiene una *melodía* propia, así como un mundo propio, pero aún siendo una individualidad tiene en sí también la melodía de la mosca, una cierta *mosquidad*<sup>155</sup>, si se permite el neologismo. Entre la araña y la mosca, ambos portadores de una melodía propia o, como dirían Deleuze y Guattari, un *ritornelo*, entre sus respectivos *Umwelt* surge una relación de *contrapunto*, sinfónica, así como en una sinfonía instrumentos tan diferentes como los de viento y los de cuerda tienen en sí la potencialidad de un funcionamiento común. La naturaleza, para Von Uexküll, es una obra sinfónica. Todos los sujetos presentes en la naturaleza parecen unirse, con sus respectivas melodías, para crear una relación sinfónica, que no es el resultado de una individualización, sino de una heterogeneidad.

Esta composición de interpretaciones e intenciones, este conglomerado de potencialidades se encuentra estratificado, codificado, lleno de vectores direccionales, es decir, de fuerzas que empujan hacia un orden. El plano de composición se encuentra en un estado de metaestabilidad, perpetuamente en devenir. Cada uno de nosotros se inserta en un ambiente parecido, cada uno de nosotros se mueve entre fuerzas que empujan de forma distinta y condicionan nuestra subjetividad.

---

<sup>154</sup> Von Uexküll, *Meditaciones Biológicas* cit., p. 61.

<sup>155</sup> «De aquí que haya una partitura primitiva para las moscas, como para las arañas. Ahora bien: yo afirmo que la partitura primitiva de las moscas (que también se la puede designar como arquetipo) actúa sobre la partitura primitiva de la araña, en forma tal, que la red tejida por ésta puede ser denominada “mosquíl”», Von Uexküll, *Meditaciones Biológicas* cit., p. 63.



La característica propia de cada sujeto vivo es, bajo este punto de vista, intentar organizar el propio orden, señalar en el lugar la propia identidad, expresarse. Deleuze y Guattari toman nota de los estudios de Konrad Lorenz y de su obra sobre la relación entre la agresividad de los miembros de una misma especie animal y su necesidad de marcar un territorio. Nace así la noción de *territorialización* y de su contrario, la *detrterritorialización*.

La territorialización es el proceso por el que el animal sedentario quiere expresar su presencia en un lugar. La motivación de esta exigencia expresiva consiste en disponer una serie de señales que comuniquen la propia presencia a los demás animales de la misma especie, para amenazar o proponerse para la procreación (entre otras funciones posibles). El animal pone una marca, una firma que puede darse según medios expresivos muy distintos: un pájaro entona un canto, un perro orina en las esquinas, unos peces coralinos asumen una coloración muy llamativa, el topo y el castor trabajan la tierra y la madera, respectivamente. La función determina la expresividad del animal, su expresividad. Y la expresividad es la aparente identidad del individuo. Lo importante de este discurso no es que los animales señalen su presencia, sino que el acto de señalar, la expresividad, constituye la individualización del sujeto. Otra vez, nuestra personalidad, nuestra forma de manifestarnos no es la causa de la subjetividad, sino el efecto de un movimiento de apropiación de un dominio.

Lo expresivo es anterior con relación a lo posesivo, las cualidades expresivas, o materias de expresión, son forzosamente apropiativas, y constituyen un haber más profundo que el ser. No en el sentido de que esas cualidades pertenecerían a un sujeto, sino en el sentido de que dibujan un territorio que pertenecerá al sujeto que las tiene o las produce. Esas cualidades son firmas, pero la firma, el nombre propio, no es la marca constituida de un sujeto, es la marca constituida de un dominio, de una morada. La firma no indica una persona, es la formación azarosa de un dominio. Las moradas tienen nombres propios, y son inspiradas. “Los

inspirados y su morada...”, pero con la morada surge la inspiración. Amo un color, y al mismo tiempo lo convierto en mi estandarte o mi pancarta. De la misma manera que uno pone una bandera en una tierra conquistada, uno pone su firma en un objeto<sup>156</sup>.

En la apropiación de un dominio, en el intento de hacer propio un lugar, cualquier sujeto se une de forma peculiar con su mundo circundante. No se puede entender un sujeto si no se le sitúa en su propio *Umwelt* y si no se estudia la relación constitutiva de sí mismo que el sujeto crea expresando su presencia en su mundo. El animal, de hecho, constituye con su mundo un *agenciamiento*, una unidad peculiar con su entorno. El término *agenciamiento* significa una alianza entre términos heterogéneos, algo que suscita la formación de una nueva individualidad.

Qué es un *agenciamiento*? Un *agenciamiento* es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos- a través de diferentes naturalezas. La única unidad del *agenciamiento* es de *cofuncionamiento*: una simbiosis, una “*simpatía*”. Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> *MP*, pp. 322-3. «L’expressif est premier par rapport au possessif, les qualités expressives, ou matières d’expression sont forcément appropriatives, et constituent un avoir plus profond que l’être. Non pas au sens où ces qualités appartiendraient à un sujet, mais au sens où elles dessinent un territoire qui appartiendra au sujet qui les porte ou les produit. Ces qualités sont des signatures, mais la signature, le nom propre, n’est pas la marque constituée d’un sujet, c’est la marque constituante d’un domaine, d’une demeure. La signature n’est pas l’indication d’une personne, c’est la formation hasardeuse d’un domaine. Les demeures ont des noms propres, et son inspirées. « Les inspirés et leur demeures... », mais c’est avec la demeure que surgit l’inspiration. C’est en même temps que j’aime une couleur, et que j’en fais mon étendard ou ma pancarte. On met sa signature sur un objet comme on plante son drapeau sur une terre» (*MP fr.*, p. 389).

<sup>157</sup> *D cit.*, p. 79. «Qu’est-ce qu’un *agencement*? C’est une multiplicité qui comporte beaucoup de termes hétérogènes, et qui établit des liaisons, des relations entre eux, à travers des âges, des sexes, des règnes – des natures différentes. Aussi la seule unité de l’*agencement* est de *cofuncionnement*: c’est une *symbiose*, une « *sympathie* ». e qui est important, ce ne sont jamais les filiations, mais les alliances et les alliages; ce ne sont pas les hérédités, les descendance, mais les contagions, les *épidémies*, le vent» (*D fr.*, p. 84).

Así que el sujeto debe ser considerado como un efecto de unión con un mundo, como movimiento de territorialización, de alianza funcional con su entorno (con el entorno que se le presenta como significativo).

Esta alianza, esta «boda entre reinos», funciona por expresión, por emanación de unas señales. Cada sujeto tiene un ritmo vital que se inserta en su mundo, haciendo que se cree un *ritornelo*. El *ritornelo* es propio de cada sujeto, y debemos pensar que cada sujeto tiene la posibilidad de expresar varios *ritornelos* según el contexto en el que se mueve. El *ritornelo* es la forma de individualización que presenta el sujeto.

El *ritornelo* va hacia el agenciamiento territorial, se instala en él o sale de él. En un sentido general, *se denomina ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales* (hay *ritornelos* motrices, gestuales, ópticos, etc.)<sup>158</sup>.

El *ritornelo* es la forma en la que un sujeto se individualiza en su mundo, instaaura relaciones que permitan consolidar su identidad, y así resistirse al caos. No hay vida sin este intento de armonizarse en un contexto. No debemos pensar en el *ritornelo* como una forma de expresividad estática y definitiva. La relación que instauramos con un mundo es un efecto y no una causa de la vida. La vida es impersonal, su misterio y su fascinación es la posibilidad de adaptación y variación de la forma. En el caso del sujeto humano, los *ritornelos* han formado las culturas, que en sus estados primigenios no son más que unas costumbres implícitas al sedentarismo, en relación con un movimiento de territorialización. Crear una cultura significa relacionarse con un medio, apropiarse de un medio de la forma más eficaz. No toda cultura

---

<sup>158</sup> *MP*, p. 328. «La ritournelle va vers l'agencement territorial, s'y installe ou en sort. En un sens général, on appelle ritournelle tout ensemble de matières d'expression qui trace un territoire, et qui se développe en motifs territoriaux, en passage territoriaux (il y a des ritournelles motrices, gestuelles, optiques, etc.)» (*MP* fr., p. 397).

sigue funcionando si el medio cambia, y su destino es la instauración de un *ritornelo* nuevo, más eficaz.

En el caso de un sujeto particular, su forma de individualización puede variar según se muda la situación<sup>159</sup>. El ejemplo ya famoso de Deleuze es lo del chiquillo que canta para olvidar el medio en el bosque:

Un niño en la oscuridad, presa del miedo, se tranquiliza canturreando. Camina, camina y se para de acuerdo con su canción. Perdido, se cobija como puede o se orienta a duras penas con su cancioncilla. Esa cancioncilla es como el esbozo de un centro estable y tranquilo, estabilizante y tranquilizante, en el seno del caos. Es muy posible que el niño, al mismo tiempo que canta, salte, acelere o aminore su paso; pero la canción ya es en sí misma un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de desintegrarse. Siempre hay una sonoridad en el hilo de Ariadna. O bien el canto de Orfeo<sup>160</sup>.

Canturrear es una de las formas posibles para expresarse en un contexto, para superar el abismo del caos. Lo que suele ocurrir es que el sujeto se identifique con su forma de expresión, confundiendo el efecto con la causa. Por esto, el pensamiento deleuzeano se abre a una concepción de la subjetividad *elástica*, relativa al propio espacio-tiempo, potencialmente abierta. Una identidad funcional en una cultura puede no funcionar adecuadamente en otra, y esto está bajo de los ojos de todos en esta peculiar época de globalización y migración. Ser extranjero comporta la necesidad de adecuar la propia *forma mentis*, es decir, el propio *ritornelo* en consonancia con

<sup>159</sup> Parece evidente la relación profunda que une esta forma de pensar “elástica”, la relación entre el sujeto y el ambiente y, por ejemplo, la afirmación de Ortega y Gasset del Yo como “yo y mis circunstancias”.

<sup>160</sup> *MP*, p. 318. «Un enfant dans le noir, saisi par le peur, se rassure en chantonnant. Il marche, s’arrête au gré de sa chanson. Perdu, il s’abrite comme il peut, ou s’oriente tant bien que mal avec sa petite chanson. Celle-ci est comme l’esquisse d’un centre stable et calme, stabilisant et calmant, au sein du chaos. Il se peut que l’enfant saute en même temps qu’il chante, il accélère ou ralentit son allure ; mais c’est déjà la chanson qui est elle-même un saut : elle saut du chaos à un début d’ordre dans le chaos, elle risque aussi de se disloquer à chaque instant. Il y a toujours un sonorité dans le fil d’Ariane. Ou bien le chant d’Orphée» (*MP* fr., p. 382).

la cultura hospitalaria. El extranjero no es un episodio límite de la existencia, y tampoco es necesario cambiar de país para tener la sensación de inadecuación con el mundo circundante. Se puede tranquilamente ser extranjeros en el propio país de origen. La relación que instauramos con los demás y con el medio, relación que nos constituye, es, en efecto, de carácter musical, ya que se compone de asonancias y disonancias. La asonancia confirma la asunción de una identidad funcional adecuada, la disonancia indica que algo no funciona como debería. Si el objetivo de la vida es la vida misma, y si para la vida misma es necesario estar de acuerdo con un medio, entonces nuestras vidas se constituyen como un constante ir y venir entre lo que solía funcionar en algún lugar o en una época y lo nuevo.

El adolescente sabe perfectamente lo que significa cumplir una transducción. Si entendiera el sentido de una palabra tan difícil se reconocería inmediatamente en este esfuerzo (propio, sin embargo, de todas las edades) para adaptarse a un mundo más amplio, más complejo, menos cariñoso, como es el paso de la edad de la infancia a la vida adulta. ¿Quién no ha experimentado, en su vida por lo menos una vez, la desagradable sensación de sentirse la nota desafinada del coro, el patito feo de la compañía, la ecuación constantemente irresuelta? Cada vez que algo parecido ocurre, la reacción más funcional para la vida es transducir, ir hacia otro lado de sí, en pocas palabras, aprender a ser maleables, ser capaces de devenir, de recibir los nuevos códigos e instaurar una relación territorial con el propio mundo circundante.

¿Cuál sería la alternativa? Una incomprensible, profunda soledad. Sin embargo, la cuestión ética la reservamos para más adelante, cuando plantearemos una perspectiva nómada de la existencia.

### 3. El tiempo de la individualización, el tiempo de vivir, el tiempo de fluir

En la individualización psíquica el sujeto aprende, recibe hábitos, siente su mismo crecimiento, su devenir otro, proyecta. El tiempo, así como lo conocemos en la cotidianidad, es el tiempo que resulta de nuestras prácticas humanas. La división del año en meses y semanas, la del día en horas, minutos y medidas infinitesimales, responde a las necesidades de nuestro interactuar.

Si hubiera un método para definir la complejidad de una sociedad y, al mismo tiempo, su tecnicismo, podría ser el índice de precisión y puntualidad que en ella se requieren. A más elementos que se han de encajar, más precisión. De ello resultaría la complejidad de Europa, su exigencia de puntualidad y uniformidad temporal, su ansiedad de encuadrar el tiempo, de tenerlo bajo control.

La vida se da en el tiempo, porque el tiempo es el ámbito de los acontecimientos, del devenir, de la transformación. El tiempo es el soporte mágico en la inestabilidad, lo que permite a las energías meta-potenciales salir a la luz e insistir sobre la vida misma.

Si el objetivo propuesto es explorar el sujeto humano, resulta así necesaria una reflexión acerca de lo que es el tiempo o, mejor, de las concepciones del tiempo que se van alternando en las culturas, en las épocas, hasta dentro de la vida de cada uno de nosotros<sup>161</sup>. Sin embargo, decir “tiempo” no es decir algo claro y distinto: es, por su misma naturaleza, el concepto más difícil de

---

<sup>161</sup> Cfr. Alliez, E., *Les temps capitaux. Récits de la conquête du temps*, Éditions du Cerfs, Paris, 1991. Este texto, que investiga las nociones del tiempo en Aristóteles, San Agustín y Duns Scoto, incluye una breve prefación de Deleuze, que subraya como el tiempo está sometido a diferentes puntos de vista: «On dirait que la pensée ne peut saisir le temps qu'a travers plusieurs *allures*, qui composent précisément une conduite, comme si l'on passait d'une allure à une autre, suivant des occurrences déterminables. Et plus encore, on passera d'une conduite à une autre, dans des milieux et à des époques différentes, qui mettent en rapport le temps de l'histoire et la pensée du temps. Bref, des conduites multiples du temps, dont chacune réunit plusieurs allures. Dont chaque conduite, certaines allures se font étranges, aberrantes, presque pathologiques» (*ivi*, p. 7).

agarrar, visto que de alguna forma, deslizándose, irrumpiendo, desapareciendo, escondiéndose detrás de las cosas que pasan, el tiempo siempre se esfuma.

Deleuze afronta el tema principalmente en *Différence et Répétition, Logique du sens* y en unas lecciones sobre Kant, celebradas en Vincennes durante 1978. Aquí y allá, de todas formas, el tiempo se infiltra entre las páginas de su obra. Como siempre, Deleuze nunca está solo, sino acompañado por el pensamiento de otros (filósofos y no), o por los “pequeños monstruos” que, según él, ha intentado generar a partir de la historia de la filosofía. Su meditación sobre el tiempo es así inseparable de sus investigaciones sobre los estoicos, Kant, Hume, Bergson.

### **3.1 El tiempo ha salido de sus goznes**

#### **3.1.1 Las dimensiones estoicas del tiempo. Primera ruptura**

Deleuze distingue, tomando el ejemplo de las concepciones griegas (y estoicas en particular), un tiempo lineal según el antes y el después (*kronos*) y otro tiempo que sale de los esquemas ordinarios de la linealidad (*aión*). Según la tradición de la mitología y de los rituales pre-filosóficos, de hecho, todo lo que ocurre volverá a ocurrir en un lapso temporal distinto<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Habría mucho que decir sobre las opiniones relativas al tiempo, pero nos limitaremos, aquí, a un breve y parcial *excursus* para que el lector pueda re-familiarizarse con el contexto sobre el que hablamos. Anaximandro (cf. Diels, *Fragmentos*, A, 9) pensaba que el desarrollo de un ciclo temporal tendría que acompañarse de una serie de acontecimientos, revoluciones y modificaciones infra-cíclicas, en las que el pasado vuelve *infinitamente* y el futuro se cumple *indefinidamente* (*ápeiron*). Según los Pitagóricos (cf. Porfirio, *Vida de Pitágoras*) el ciclo necesario para que todo vuelva debe ser lo suficiente extenso para contener todos los posibles infra-ciclos, lo que significa que, al lado de nuestro calendario está “el gran año”, es decir, un año sidereal (calculado en 36000 años normales) que puede contener todas las variaciones posibles en el ser, entre ellas todas las vidas posibles que hubieran sido retomadas mediante la metempsicosis.

En *Logique du sens*, texto coetáneo de *Différence et Répétition*, Deleuze examina esta distinción. *Logique du sens* se inspira en *Alicia en el país de las maravillas* de L. Carroll, que trata de dibujar un mundo enloquecido (y maravilloso) en el que da la vuelta a la lógica tal y como normalmente la entendemos.

Deleuze sugiere que, demostrando poseer buenos conocimientos lógicos e ironía, Carroll utiliza la distinción entre *Khronos* y *aión*: el primero es el tiempo de los acontecimientos que siguen uno tras otro, según una línea del tiempo (como número del movimiento) que siempre es presente, físico, corpóreo. Es el tiempo en el que el ayer y el mañana tienen sentido sólo indirectamente, es decir, respecto al hoy. El pasado y el futuro, entonces, tienen sentido en cuanto extensión del presente (hasta cierto punto, es decir, a la manera de Bergson, según la duración), o sea, como *hábito* (algo del pasado que sobrevive) por ejemplo, o como proyecto, ambición (algo del futuro que se dibuja en el presente).

El *aión* (el tiempo del Sombrero Loco) no conoce el presente: es el tiempo que se configura en cuanto pasado y futuro sin demarcación entre el uno y el otro. Mejor sería decir que es una manera de considerar el tiempo sin sus dimensiones pasado-presente-futuro, es decir, en cuanto tiempo vacío, en el

---

Según Platón, el tiempo del devenir en este mundo tiene a su lado una temporalidad estática y eterna, donde el autor situaba las ideas, es decir, los arquetipos de todo lo que existe en el ser de los mortales (v. sobre todo *Timeo*); la eternidad es comprensible sólo por el alma, entonces quien no sale de la caverna sigue viviendo la ilusión del incesante y caótico devenir. Aristóteles pone las bases para la concepción temporal que triunfará en el transcurso de los siglos, es decir, la idea de que el instante es el único momento realmente existente, el constituyente principal de la temporalidad: momento indivisible, al mismo tiempo ruptura y permanencia, es el “numero del movimiento según el antes y el después” (*Física*, IV, 11; 219b 1). En cierto sentido, Aristóteles abandona la ciclicidad del tiempo, privilegiando su visión lineal, es decir, privilegiando el presente como sola dimensión concreta e in-sistente del tiempo. Como se sabe, el pensamiento judeo-cristiano ve en el Apocalipsis (cf. *Apocalipsis* 6:12-17; 8:1; 10:5-7; 19:20-21) y en el juicio final el sentido de esta aventura del mundo; la idea de progreso y de irreversibilidad respecto a la propia culpa (mitigado, en parte, por la práctica de la confesión católica) privilegia la linealidad del tiempo, porque el tiempo, tal y como lo conocemos, no es más que un paréntesis entre la creación del mundo y la eternidad posterior al juicio final.



que el antes y el después se confunden y llegan a no tener sentido porque el *aión* es un tiempo desprovisto de número (sin el cual no se puede medir el antes y el después). Nos topamos, entonces, con un tiempo que no conoce un orden preciso, un tiempo indefinido e infinito (el tiempo del *ápeiron*), porque es un ámbito en el que una acción siempre ya aconteció, y siempre está por acontecer<sup>163</sup>.

El *aión* está hecho de acciones puras, vaciadas de sus *hic et nunc*, cuya ordenación resultaría artificial. Alicia, cayendo en el país de las maravillas, está sometida a raros fenómenos físicos: crece pero, creciendo, al mismo tiempo decrece. Esto ocurre porque el crecimiento y el decrecimiento son lo mismo en el momento en el que eliminamos el antes y el después: Alicia deviene grande porque ha sido pequeña, pero deviene pequeña porque lo pequeño y lo grande son inseparables en la temporalidad del *aión*. Resulta que ella siempre ha sido pequeña y siempre ha sido grande. De la misma manera, a modo de ejemplo, el movimiento puro hacia el oeste es lo mismo que hacia el este: los puntos cardinales del espacio, considerando las acciones en su pureza, no tienen importancia. Podríamos decir, con Heráclito, que “el camino que sube es el mismo que el que desciende”<sup>164</sup>. Lo mismo ocurre con el tiempo: el presente se desvanece cuando hablamos de una acción pura, es decir, de una acción que nos habla del sentido de algo.

El tiempo del *aión* es el tiempo paradójico donde el principio de no contradicción pasa a un segundo plano. Característica de esta fase de la filosofía deleuzeana es, de hecho, el intento de sacudir la imagen del

---

<sup>163</sup> Es ésta la modalidad del tiempo a la que Zourabichvili se refiere cuando afirma: «El tiempo es heterogéneo antes de ser sucesivo; el curso del tiempo (cronología) es solamente una forma empírica, la manera en la que el tiempo se representa. La sucesión no es una apariencia, pero no da cuenta de sí misma y remite a una instancia genética más profunda, a relaciones de otra naturaleza, no menos reales y no menos temporales», Zourabichvili cit., p. 93.

<sup>164</sup> Cfr. Bernabé, A., *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 133.

pensamiento, dar al pensamiento nuevas líneas de fuga a partir de la puesta en discusión de algunos principios históricamente consolidados (como el de no contradicción, por ejemplo), que han constituido la imagen del correcto pensar. Así se expresa Deleuze:

La manifestación de la filosofía no es el buen sentido, sino la paradoja. La paradoja es el pathos o la pasión de la filosofía. Hay varias otras paradojas que se oponen a las formas complementarias de la ortodoxia, el buen sentido y el sentido común. Subjetivamente, la paradoja rompe el ejercicio común y lleva a cada facultad hasta su límite propio, hasta lo incomparable, al pensamiento hasta lo impensable que él mismo es el único que puede pensar, a la memoria hasta el olvido que es a su vez inmemorial, a la sensibilidad hasta lo insensible que se confunde con lo intensivo... Pero, al mismo tiempo, la paradoja comunica a las facultades rotas esa relación que no es de buen sentido, situándolas sobre la línea volcánica que hace llamear a la una ante la chispa de la otra, saltando de uno a otro límite. Y, objetivamente, la paradoja hace valer el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común, pero también la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección del buen sentido<sup>165</sup>.

Deleuze retoma la distinción que hacían los estoicos entre el mundo de la efectividad (bajo la égida de *khronos*) y el mundo del sentido (*lekta*, bajo la égida de *aión*)<sup>166</sup>. El mundo del sentido es un extra-ser que no se opone al ser sino que lo completa. No hablamos de un país hiperuránico, sino de este mundo tal y como lo conocemos, que se redobra, se amplifica. Para Deleuze el

---

<sup>165</sup> *DR*, pp. 365-6. «La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos de la philosophie. Encore a-t-il plusieurs sortes de paradoxes, qui s'opposent aux formes complémentaires de l'orthodoxie, bon sens et sens commun. Subjectivement le paradoxe brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, devant son incomparable, la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser, la mémoire devant l'oubli qui est aussi son immémorial, la sensibilité devant l'insensible qui se confond avec son intensif... Mais en même temps, le paradoxe communique aux facultés brisées ce rapport qui n'est pas de bon sens, le situant sur la ligne volcanique qui fait flamber l'une a l'étincelle de l'autre, sautant d'une limite à l'autre. Et objectivement, le paradoxe fait valoir l'élément qui ne se laisse pas totaliser dans un ensemble commun, mais aussi la différence qui ne se laisse pas égaliser ou annuler dans la direction d'un bon sens» (*DR* fr., p. 292).

<sup>166</sup> Cfr. Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1989.

mundo de los sentidos *subsiste* al mundo de las cosas (es un extra ser, pero dentro del ser, es decir, no hay trascendencia).

Veamos ahora cómo Deleuze caracteriza el *aión*:

[Aión se extiende en línea recta, ilimitado en los dos sentidos. Siempre ya pasado y eternamente todavía para llegar]. Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desenrollado su círculo, se extiende en una recta, quizá tanto más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón<sup>167</sup>.

Es la instancia paradójica o el punto aleatorio, el sinsentido de superficie y la casi-cause, puro momento de abstracción cuyo papel es, primeramente, dividir y subdividir todo presente en los dos sentidos a la vez, en pasado-futuro, sobre la línea del Aión<sup>168</sup>.

Pero lo que divide pasado y futuro en los dos sentidos al mismo tiempo comporta una ambigüedad entre pasado y futuro, y así desemboca en la eternidad.

El tiempo del acontecimiento puro en cuanto tal se puede pensar como el tiempo del arte: el acontecimiento artístico se erige para la eternidad. Cuando los griegos construyeron el Partenón, lo hicieron desembocar en la eternidad. ¿Y qué es la eternidad, si no pérdida del presente, o de los límites del presente? ¿Qué es la eternidad de la obra de arte si no el logro de una temporalidad inútil, anacrónica e intempestiva, sin espesor?

---

<sup>167</sup> LS, p. 200 (entre paréntesis cuerdas insertamos una línea, de traducción propia, que no aparece en la traducción española [*sic*]. «Aión s'étend en ligne droite, illimité dans les deux sens. Toujours déjà passé et éternellement encore à venir. Aión est la vérité éternelle du temps : *pure forme vide du temps*, qui s'est libérée de son contenu corporel présent, et par là a déroulé son cercle, s'allonge en une droite, peut-être d'autant plus dangereuse, plus labyrinthique, plus tortueuse pour cette raison» (LS fr., p. 194).

<sup>168</sup> LS, p. 201. «Il est l'instance paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens de surface et la quasi-cause, pur moment d'abstraction dont le rôle est d'abord de diviser et subdiviser tout présent dans le deux sens à la fois, en passé-futur, sur la ligne de l'Aión» (LS fr., p. 195).

La obra de arte va más allá de su aspecto concreto, se transforma en imagen<sup>169</sup>, deviene eterna cuando sale de su tiempo, deviene inmortal cuando vive por inercia en el vacío temporal representado por el *aión*.

Las Ideas también son ámbitos de sentido: multiplicidades cruzadas, problemas que subsisten, ellas existen en su pureza en el extra-ser de los estoicos. Una vez que se ha activado una Idea, ella sigue por inercia en la eternidad: ya ha sido puesta, ya participa del enorme juego de los juegos de sentido, ya virtualmente permite pensar lo nuevo, permite ser retomada como y cuando sirva. Una Idea es un inexistente bloque de piedra, que se puede ignorar, sin embargo está. Pero ni siquiera la ignorancia puede borrar una Idea del ámbito del sentido. Cuando pensamos, cuando nos esforzamos por agarrarnos a alguna singularidad que oriente esta extraña actividad que es el pensamiento, entonces entramos en una temporalidad donde los conceptos levitan en el tiempo, donde ellos mismos están sujetos a una temporalidad eterna y discontinua que no encontramos cuando vivimos de forma cronológica, cuando estamos en la cola del supermercado, o cuando nos esforzamos en domar el tiempo, esa ilusión titánica y desesperada. Cuando realmente pensamos, navegamos en el *aión*, una modalidad del tiempo ya privada de coordenadas, hecha de puros devenires.

---

<sup>169</sup> Sería interesante reconsiderar, a tal propósito, algunos aspectos de la teoría sartriana de la obra de arte en cuanto irrealidad. Sartre, en *L'imaginaire* (1936), nos propone distinguir entre lo que una obra es desde un punto de vista físico, concreto (las piedras que componen el Partenón, por ejemplo) y la imagen que deriva de ella. Hay un momento, según el autor, en el que la obra deviene imagen, se traspone en el imaginario (colectivo también), como si saliera de sí misma. El Partenón no es un montón de piedras y mármoles, sino una forma que se ha eternizado porque ha salido del ámbito del ser para devenir nada, es decir (en términos sartrianos), una imagen y, en cuanto nada, eternizada. Hemos de recordar siempre que para Sartre la nada se opone al ser (que es lo propio de las cosas), hay que pensarla como algo efímero, etéreo, ligado a la conciencia y al pensamiento más que a la dura realidad de los hechos. En este sentido, podríamos pensar la nada sartriana como el extra-ser de los estoicos, el ámbito de los sentidos, de las formas puras, así como hace Deleuze. La obra de arte encuentra su sentido en el momento en que se hace imagen, pierde corporeidad, deviene símbolo, se eterniza quitándose de encima su aspecto corpóreo, anquilándose. El Partenón ya no es una cosa, sino un significado, un verbo, un evento.

Entre nosotros y los griegos hay alrededor de veinticinco siglos de historia. Sin embargo, filosóficamente, todavía estamos allí, entre ellos, enfadándonos con Sócrates, interpretando a Heráclito, desencadenando inmensas batallas contra Platón, intentando establecer amistades con Aristóteles, con Parménides, con Plotino. Las invasiones bárbaras, la caída de los imperios, las mutaciones de los idiomas oficiales y no oficiales, las pestilencias, la *auctoritas*, la muerte de los dioses, el descubrimiento de nuevas tierras, la invención de la bolsa, el desembarco en la luna, todo esto (y mucho más) no ha cambiado nuestra exigencia de volver a los antiguos, de enfrentarnos a ellos, de preguntarles si nuestras Ideas, hoy en día, tendrían un sentido también para ellos.

¿Cómo es posible todo esto?, ¿cómo es posible que nos partamos la cabeza intentando comprender el sentido de algo como “debemos un gallo a Eusculapio<sup>170</sup>”, “*panta rhei*”, “*apeiron*”?

La respuesta es que la temporalidad del pensamiento de Anaximandro, de Platón o del Pórtico no está confinada en un pasado lejano, sino que está viva, porque las Ideas jamás mueren. Ellas tienen un principio en el que un autor las saca a la luz, las crea. Tienen un contexto, y por ello necesitamos volver a adaptarlas según nuestras experiencias, según nuestra contemporaneidad. Sin embargo, una vez que están puestas en su forma filosófica, esencial, una vez que se constituyen en cuanto Ideas, se eternizan. Entran en una temporalidad diferente, que no conoce ni fronteras ni edades, participan de algo inmortal: el ámbito problemático del pensar<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Cf. Platón, *Fedón*.

<sup>171</sup> Rajchman subraya este aspecto de la filosofía de Deleuze, cuando afirma: «la filosofía no se divide de hecho en épocas: describe círculos, ya dialécticos, ya hermenéuticos, y no nos confronta como Destino de Occidente ni como Historia Universal. Tampoco es una larga argumentación en la cual un lado triunfa sobre el otro con los mejores argumentos, ni una prolongada “conversación” que transforma las ideas nuevas en acuerdos, de modo que lo que ahora es novedoso o singular después se convierte en lo aceptado. Más bien, en un sentido, lo que es nuevo en filosofía sigue siéndolo y, de hecho, a la “*paideia*” le corresponde precisamente estudiar a los

Aión, es el tiempo de los significados, es decir, de los acontecimientos en su indeterminación, es aquella modalidad del tiempo que se intuye al ocurrir algo: el morir de Sócrates (es diferente a “Sócrates ha muerto en el 399 a.C.”); el ganar la batalla (que es diferente a “Guillermo el conquistador ganó la batalla de Hastings en 1066”); el enamorarse (que es diferente a “me he enamorado en 1991, 1998 y 2003”). Es el tiempo, en suma, del puro acontecer:

Este presente del Aión, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vasto y profundo de Cronos: es el presente sin espesor, el presente del actor, del bailarín o del mimo, puro “momento” perverso<sup>172</sup>.

Aión es el tiempo del acontecer del sujeto, de su potencial individualización.

### 3.1.2 El reino de *khronos*: determinaciones de la temporalidad

*Khrónos* ha triunfado, porque ha triunfado el espíritu tecnológico y científico, para los cuales es determinante poder poner orden, tener unos puntos cardinales, calcular: el número es determinante para la investigación científica dado que es la sucesión, y ésta nos permite distinguir la causa del efecto, lo que llega antes y lo que llega después.

Si el *Aión* puede ser pensado como la dimensión del tiempo pre-individual, entonces es también una dimensión pre-humana o sobrehumana. El tiempo en

---

filósofos del pasado para mostrar lo que aún hay de novedoso en ellos. Así, de los estudios de Deleuze cada filósofo surge como una suerte de “contemporáneo”, y entretanto se ponen de manifiesto nuevas conexiones entre los estratos o a través de ellos (Spinoza va de la mano de Nietzsche y de Lucrecio). Porque el instante contemporáneo que vincula los estudios de Deleuze es “extramporáneo” y, por así decirlo, en él los estratos establecidos comienzan a desplazarse, formando líneas de fractura y posibilidades nuevas», Rajchman J., *Deleuze. Un mapa*, trad. De Marengo E., Nueva visión, Buenos Aires 2004, p. 44.

<sup>172</sup> *LS* cit., p. 203. «Ce présent de l'Aión, qui représente l'instant, n'est pas du tout comme le présent vaste et profond de Chronos : c'est le présent sans épaisseur, le présent de l'acteur, du danseur ou du mime, pur « moment pervers » ((*LS* fr., p. 197).

cuanto *Aión* es una hipótesis, o una super-tesis, es un noumeno, una dimensión imaginaria para poder explicar un concepto tan difícil como el tiempo puro.

El tiempo puede ser experimentado solo de forma fenoménica, como aparición. El tiempo nos aparece, de algún modo, se nos revela en la acción y en la contemplación, y no siempre nos aparece de la misma forma. Ahora pasa rápidamente, ahora parece no pasar, vivimos el presente, recordamos algo pasado, proyectamos hacia el futuro, pensamos que en el futuro el pasado ya no será lo mismo... El ser humano tiene puntos de vista distintos sobre el tiempo, y Deleuze, sobre todo en *Différence et répétition*, cumple un análisis de las *síntesis* del tiempo que nos será útil para reflexionar sobre el proceso de individualización y la relación entre sujeto e individuo.

¿Por qué una *síntesis* del tiempo? Porque el tiempo es unívoco, sin embargo la mente humana lo escoge según cortes distintos, lo interpreta diferentemente, lo encuadra en horizontes más o menos lejanos de sí, que hacen de fondo a situaciones o valores distintos<sup>173</sup>.

Si el tiempo como *Aión*, el tiempo padre o simplemente forma pura del tiempo, es nouménico, a las tres *síntesis* del tiempo corresponden sus tres apariciones fenoménicas, entrelazadas entre ellas, las tres constituyentes del ser humano. No nos es dado conocer el tiempo en su pureza, aunque sea él el que, de alguna forma (de tres formas), nos determina.

---

<sup>173</sup> «*Diferencia y repetición* (cap. II) describe tres modos temporales que son otras tantas maneras de vivir el tiempo o de vivir, simplemente», Zourabichvili cit., p. 94.

### 3.1.3 El tiempo ha salido de sus goznes

Así, *Aión* como temporalidad indeterminada, ámbito de los significados extemporáneos, y *Khrónos*, bajo cuya égida los significados precedentemente universales vienen fijados en un orden del tiempo. *Khrónos* es el orden impuesto a *Aión* como su determinación.

Consideramos legítimo aplicar estas categorías estoicas a la temporalidad que Deleuze sabe proyectar en la filosofía de Kant: el *Aión*, temporalidad indeterminada, ámbito de la pura formalidad del Yo pienso; *Khrónos*, determinación tecno-sociológica del tiempo, determinación cardinal del tiempo del sujeto reflexivo.

Por tanto, aquí también resulta un aparente dualismo: un sujeto virtual que acompaña la pura vivencia, el mero acto de vivir, indeterminado, meta-potencial y activo. Es el sujeto que actúa, lo que somos como pura actividad irreflexiva. Sartre diría: lo que somos cuando corremos detrás del tranvía<sup>174</sup>. Luego hay otro, el otro que nos determina: sujeto actual, determinado y ordenado en el tiempo, el individuo en cuanto *haecceitas*, *hic et nunc*, aquel que responde a la pregunta ¿Quién soy?

“El tiempo ha salido de sus goznes” decía Hamlet cuando ya, precisamente, no le quedaba tiempo<sup>175</sup>. Al mismo tiempo, Hamlet también salía de sus

<sup>174</sup> Cfr. J. P. Sartre, *La transcendence de l'Ego*, Vrin, Paris, 1936. Es conocida la tesis del joven Sartre según la cual el Ego, o el Yo en cuanto Yo pienso, surge como fenómeno necesario pero no siempre evidente. La conciencia de sí no siempre acompaña la conciencia general, así cuando corro detrás del tranvía, dice el autor, no existe propiamente un Yo, sino un imperativo impersonal: alcanzar el tranvía.

<sup>175</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, I, 5:

«So, gentlemen,  
With all my love I do commend me to you:  
And what so poor a man as Hamlet is  
May do, to express his love and friending to you,  
God willing, shall not lack. Let us go in together;  
And still your fingers on your lips, I pray.



goznes y, planeando su venganza, se decidía a individualizarse eternamente. Hamlet no será lo que era y, quizás, este mismo destino está inscrito en la cotidianidad de cada uno de nosotros.

El tiempo salía de sus goznes. ¿Cuáles?

El gozne, *Cardo*, indica la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por los que pasan los movimientos periódicos que mide. Mientras el tiempo permanece dentro de sus goznes, está subordinado al movimiento extensivo: es su medida, intervalo o número<sup>176</sup>.

Los goznes que rigen el tiempo se reconocen fácilmente en los movimientos periódicos de la naturaleza, en el alternarse del día a la noche, en el mudar de las estaciones, en el movimiento de los planetas. El movimiento se define así como la medida del tiempo, y los antiguos organizaban así su existencia. “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”: esa la famosa definición de Aristóteles<sup>177</sup>. Ahora, según Deleuze, Kant ha sabido cambiar radicalmente esta imagen del tiempo en la filosofía:

El tiempo out of joint, la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran revolución kantiana: el movimiento se subordina al tiempo. El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. El movimiento ya no es una determinación de objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto. Así pues, el tiempo deviene unilineal y rectilíneo, en absoluto en el sentido de que mediría un movimiento derivado, sino en sí mismo y a través de sí

---

The time is out of joint: O cursed spite,  
That ever I was born to set it right!  
Nay, come, let's go together».

<sup>176</sup> CC, p. 44. «Le gond, *Cardo*, indique la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvement périodiques qu'il mesure. Tant le temps reste dans ses gonds, il est subordonné au mouvement extensif: il en est la mesure, intervalle ou nombre» (CC fr., p. 40).

<sup>177</sup> Cfr. Aristóteles, *Física* IV, 11; 219b 1.

mismo, en tanto que impone a todo un movimiento posible la sucesión de sus determinaciones. Es una rectificación del tiempo<sup>178</sup>.

Es conocido el tema de la *Crítica de la razón pura*, se sabe como Kant pudo resolver la diatriba epistemológica entre racionalistas y empiristas: el conocimiento sólo proviene de los fenómenos, pero a condición de que aquellos puedan ser organizados por las formas puras del espacio y del tiempo<sup>179</sup>. Sin la capacidad de filtrar la experiencia mediante tales formas a priori, asistiríamos al caos en estado puro.

Según Deleuze aquí el papel del tiempo es radicalmente distinto de lo que tenía en la filosofía aristotélica. Para el estagirita, el tiempo se deduce del movimiento, incluyendo aquellos movimientos cíclicos de la naturaleza de los que hablábamos antes, y a los que corresponde la primera forma humana de reconocer y medir el tiempo. Mientras que en la filosofía de Kant el tiempo es la clave de lectura de cualquier movimiento, es lo que nos permite organizar nuestras experiencias.

Esto significa concebir el tiempo como una forma pura, incondicionada, indeterminada, en la cual deben medirse los datos de la experiencia. Es esta la temporalidad del Aión, el tiempo como manifestación del sentido. Y es esta la

---

<sup>178</sup> CC, p. 45. «Les temps *out of joint*, la porte hors de ses gonds, signifie le premier grand reversement kantien: c'est le mouvement qui se subordonne au temps. Le temps ne se rapporte plus au mouvement qu'il mesure, mais le mouvement au temps qui le conditionne. Aussi le mouvement n'est-il plus une détermination d'objet, mais la description d'un espace, espace dont nous devons faire abstraction pour découvrir le temps comme condition de l'acte. Le temps devient donc unilinéaire et rectiligne, non plus du tout au sens où il mesurerait un mouvement dérivé, mais en lui-même, en tant qu'il impose à tout mouvement possible la succession de ses déterminations. C'est une rectification du temps» (CC fr., p. 57).

<sup>179</sup> Es la famosa revolución copernicana de Kant: «Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme f'cilmente tal posibilidad [...]» Kant, *Crítica de la razón pura* cit., p. 20.

forma pura, de la misma manera, de la subjetividad, del sujeto puro en términos de Simondon, del ámbito a partir de lo cual se construye la individualidad. El tiempo, así, ha salido de sus goznes, independiente, es puro principio de las cosas.

Sobre la base de este tiempo indeterminado, el *Aión*, se *deduce* el tiempo de *Khrónos*, el tiempo organizado según los movimientos de los relojes, los horarios, la división del día, del calendario. Ya no hablamos aquí del tiempo cíclico del campo: el hombre se ha emancipado de la naturaleza, es él el constructor del tiempo.

La Crítica de la razón pura es el libro de Hamlet, el príncipe del Norte. Kant está en la situación histórica que le permite comprender todo el alcance de la revolución: el tiempo ya no es el tiempo cósmico del movimiento celeste original, ni el tiempo rural del movimiento meteorológico derivado. Ha devenido el tiempo de la ciudad y nada más, el mero orden del tiempo<sup>180</sup>.

El hombre ha inventado el tiempo a su medida, es el tiempo de las ciudades, el lineal, independiente de cualquier forma cíclica, en el que las pautas son artificiales: noche y día, el alternarse de las estaciones, la estación de las lluvias, ya no son determinantes, porque el hombre ha sabido rebelarse al yugo de la naturaleza mediante la electricidad, los caloríferos, los acueductos. Es el hombre que inventa *Khrónos*, y ya no la naturaleza, adaptando el tiempo a sus exigencias cotidianas.

El hombre determina el tiempo de *Khrónos*, pero el mismo está sometido a otra dimensión temporal, incontrolable e indeterminada, que es el *Aión*.

---

<sup>180</sup> CC, p. 46. «La *Critique de la raison pure* est le livre d'Hamlet, le prince du Nord. Kant est dans la situation historique qui lui permet saisir toute la portée du renversement: le temps n'est plus le temps cosmique du mouvement céleste originaire, ni le temps rural du mouvement météorologique dérivé. Il est devenu le temps de la ville et rien d'autre, le pur ordre du temps» (CC fr., p. 42).

Pensamos en este tiempo puro, en esta forma pura del tiempo, independiente de los relojes y calendarios. Este tiempo es algo como un momento cero, algo a partir del cual comienza la conciencia del tiempo. A partir de una conciencia vacía nos damos cuenta de que hay algo, de que hay temporalidad. El tiempo, en cuanto *Aión*, es un tiempo de intensidad cero, quizás inalcanzable, un tiempo extático, a partir del cual puede nacer una sensación. Partimos del presupuesto deleuziano que hay apercepción<sup>181</sup> sólo allá donde haya diferencia<sup>182</sup>.

Algo ocurre. Una chispa. Una diferencia nos despierta, despierta nuestro cuerpo (el erotismo es el arte de despertar la maravilla de la empatía sexual; un despertador nos conduce hacia un nuevo día, en el bien y en el mal) y nuestro pensamiento. Este se mueve cuando algo lo mueve, y este algo es algo que tiene la capacidad de hacernos saltar de la regularidad. La diferencia hace mover, hace pensar, fuerza nuestra manera de ser hombres. Un acontecimiento es un diferencial: es algo que rompe con la inercia, el ordinario. No hay nada constante, y nuestra vida está rellena de eventos, cuyo tamaño tiene una importancia relativa (la entidad de un hecho no puede ser medida de una manera universal, la métrica objetiva y universal de la importancia de las cosas es una ilusión de pésimo gusto, porque lo que es relevante para una neoyorkina del siglo XXI se diferencia de lo que importa a un campesino pakistaní de la misma época, o de cualquier otra).

Así, la intensidad del tiempo como forma pura, como condición de cualquier experiencia, es una  $\text{grado}=0$  a partir del que hay un darse cuenta, hay una apercepción. Y, precisamente según Kant, ¿de qué nos apercebimos?

---

<sup>181</sup> Entendemos, con “apercepción”, cualquier percepción consciente.

<sup>182</sup> «¿Qué es, entonces, el tiempo? La diferencia absoluta, la puesta en relación inmediata de los heterogéneos, sin concepto idéntico subyacente o subsumentemente, estrictamente hablando, el tiempo no es nada, no consiste más que en diferencias, y en el relevo de una diferencia por otra. No tiene centro ni polo identitario», Zourabichvili cit., p. 105.

El tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él. El tiempo ha de ser, pues, considerado como real, no en cuanto objeto, sino en cuanto modo de representarme a mí mismo como objeto<sup>183</sup>.

Aquí Kant nos dice que la apercepción del tiempo nos llega como forma de la interioridad (al contrario del espacio, que es forma de la exterioridad). Nos damos cuenta de que hay una temporalidad mediante la apercepción de nuestros diferentes estados de conciencia.

Kant, de hecho, habla del Yo pienso como lo que “debe poder acompañar todas mis percepciones”<sup>184</sup>. El Yo pienso es una fase de la subjetividad, es una subjetividad activa, en el sentido que es pre-individual, irreflexiva, solamente volcada a la vida (en el caso de la *Crítica de la razón pura*, a la vida cognoscitiva). El Yo pienso no responde de ninguna forma a la pregunta ¿Quién soy yo?, porque es la simple apercepción de una unidad interna a mis sensaciones, no es una substancia.

Aquí se nota la crítica de Kant a Descartes<sup>185</sup>, es decir: el hecho de que yo me dé cuenta de que pienso no significa de algún modo que yo sepa algo sobre mi yo, no significa de algún modo que mi yo se manifieste como sustancia. El Yo pienso no es nada más que una subjetividad vacía, un Yo=Yo, es una

---

<sup>183</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. por P. Ribas, Taurus, Madrid, 2005, p. 79.

<sup>184</sup> «El Yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí» (*Crítica de la razón pura* cit., p. 153).

<sup>185</sup> «Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu» (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. por Vidal Peña, KRK, Oviedo 2004, p. 143).

apercepción trascendental, un darse cuenta de que hay pensamiento (percepción *in primis*). El Yo pienso es este modo temporal que hemos identificado en el *Aión* estoico, es una intensidad=0 de la subjetividad, es el “yo soy consciente de que existo”.

Sin embargo, el sujeto empírico, lo que antes llamábamos el individuo, la persona *hic et nunc*, sigue siendo un desconocido. La propia determinación en cuanto persona se escoge a partir de nuestra vida intelectual, en el momento de la reflexión, en la apercepción de la propia subjetividad. Es el resultado de una auto-afección, es un Yo pasivo, una síntesis *a posteriori*. Es este el momento en el que el tiempo como *Aión* se presentifica, se hace de repente consistente, se cala en una serie de sucesiones temporales, se modula según el antes y el después. El tiempo como totalidad indeterminada se determina, se canaliza y se concretiza, según una línea que escinde el pasado y el futuro, y cuya cesura es el instante, el momento de la reflexión. En la temporalidad de *Khrónos* el sujeto se hace individuo, el sujeto preindividual se escoge como calado en unas coordenadas, en un orden temporal. Es este el sujeto empírico, el yo pasivo, el *moi* que se opone al *je*. Si el *je* se caracteriza por su espontaneidad, y entonces es activo, el *moi* sólo es una vuelta sobre el mismo *je*, y entonces reflexión, pasividad. El *moi*, el sujeto empírico, el individuo (tres aspectos de una misma modalidad subjetiva) surge de esta cesura en el tiempo, de esta fisura entre el pensante y lo pensado, en este instante que crea un antes y un después, separándonos así de la totalidad indiferenciada del *Aión*.

Si el Yo determina nuestra existencia como la de un yo pasivo y cambiante en el tiempo, el tiempo es esta relación formal según la cual la mente se afecta a sí misma, o la manera según la cual estamos interiormente afectados por nosotros mismos. El tiempo por lo tanto podrá ser definido como el Afecto de uno mismo por sí mismo, o cuando

menos como la posibilidad formal de ser afectado por uno mismo. En este sentido el tiempo como forma inmutable, que ya no podía seguir siendo definido por la mera sucesión, surge como la forma de interioridad (sentido íntimo), mientras que el espacio, que ya no podía seguir siendo definido por la coexistencia o la simultaneidad, surge por su lado como forma de exterioridad, posibilidad formal de ser afectado por otra cosa en tanto que objeto externo<sup>186</sup>.

En aquel momento, “Yo es otro”. Citando una fórmula de Rimbaud<sup>187</sup>, Deleuze saca a la luz el drástico resultado de su segunda lectura kantiana: la escisión del sujeto. Ya no viene conservada en el autor alemán la unidad cartesiana del sujeto pensante, en oposición a la sustancia extensa. La nueva oposición kantiana es entre sujeto trascendental y sujeto empírico. El hombre tiene así dos aspectos o dos dimensiones, que están entre ellas en una relación de unidad diferencial: un ámbito de las condiciones de posibilidad, un ámbito de potencialidad pre-individual, meta-estable, virtual, bajo una temporalidad lineal libre; y otro ámbito, el del individuo, actual y determinado, volcado en un espacio-tiempo, entre las cosas, fiel a sí mismo, mundo de la aparición.

“Yo es otro” significa que cada uno de nosotros es el fruto de una concreción de algo más originario, y precisamente una concreción, o una cristalización si queremos, que no coincide con aquel ámbito originario, que no se glosa a sí mismo, que no acaba de agotar la propia energía potencial. En cierto sentido, cada individuo es siempre una frustración, o un consuelo pasajero. El paraíso, considerado como la plenitud consigo mismo, no es propio de la condición

---

<sup>186</sup> CC, p. 50. «Si le Je détermine notre existence comme celle d'un moi passif et changeant dans le temps, le temps est cette relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même, ou la manière dont nous sommes intérieurement affectés par nous-mêmes. Le temps pourra donc être défini comme l'Affect de soi par soi, ou du moins comme la possibilité formelle d'être affecté par soi-même. C'est en ce sens que le temps comme forme immuable, qui ne pouvait plus être défini par la simple succession, apparaît comme la *forme d'intériorité* sens intime), tandis que l'espace, qui ne pouvait plus être défini par la coexistence ou la simultanité, apparaît de son côté comme forme d'extériorité, possibilité formelle d'être affecté par autre chose en tant qu'objet extérieur» (CC fr., p 44).

<sup>187</sup> Cfr. Rimbaud, C., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1963, p. 269 (carta a Paul Demeny del 15 de mayo de 1871).

humana. Nuestro destino es el intento de alcanzar una forma estable, cuando de algún modo se podrán depositar las armas de la lucha cotidiana y, por fin, contemplar el panorama. Las cuentas nunca dan el resultado que nos esperábamos.

El tiempo no nos es interior, o por lo menos no nos es especialmente interior, sino que nosotros somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos siempre separados por él de lo que nos determina afectándole. La interioridad no cesa de cavarnos a nosotros mismos, de escindirnos a nosotros mismos, de desdoblarnos, pese a que nuestra unidad permanezca. Un desdoblamiento que no se produce hasta el final, porque el tiempo no tiene final, pero *un vértigo, una oscilación que constituye el tiempo*, como un deslizamiento, una flotación constituye el espacio ilimitado<sup>188</sup>.

Ejemplar es el caso de Edipo<sup>189</sup>. Edipo, en la tragedia eternizada por Sófocles, viene revolucionado, socavado, escindido por el tiempo. Si Tiresias, el adivino ciego que, sin embargo, es el único que puede realmente ver, no le hubiera sugerido su tremenda culpa, el rey de Tebas habría seguido viviendo la ilusión de ser lo que es. Sin embargo, todos sabemos cómo el tiempo ha hecho madurar dos conos distintos del futuro de Edipo, dos Edipos distintos, uno iluso e inocente, el otro consciente y desgraciado. En el momento en el que se da cuenta de su escisión, ya es otro, ya no es lo que era, «de acuerdo con un orden del tiempo que no paraba de *rimar*»<sup>190</sup>. Al descubrir su pasado, su pasado *otro*, su otro Yo, Edipo entra en contacto con el otro de sí, con su otro *Umwelt* (mundo circundante), su linaje. Esta es la escisión edípica: la

---

<sup>188</sup> CC, p. 50. «Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur, c'est nous qui sommes intérieurs au temps, et à ce titre toujours séparés par lui de ce qui nous détermine en l'affectant. L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-même, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure. Un dédoublement qui ne va pas jusqu'au bout, parce que le temps n'a pas de fin, mais *un vertige, une oscillation qui constitue le temps*, comme un glissement, un flottement constitue l'espace illimité» (CC fr., p. 45).

<sup>189</sup> Deleuze se refiere al *Edipo Tirano* de Holderlin. Cfr. Hölderlin, F., *Edipo tiranno*, trad. italiana de T. Cavallo, Feltrinelli, Padova, 1991. Cfr. también Bollack, J., *L'Oedipe roy de Sophocle: le texte et ses interprétations*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1991.

<sup>190</sup> CC cit., p. 45.



existencia es como un cuento, basta que se altere un elemento del pasado, y todo el propio Yo viene socavado.

¿No conservamos acaso todos la misma estructura de Edipo? Es decir, ¿no estamos acaso siempre expuestos a modificar radicalmente nuestra identidad? Poca gente suele descubrir en el curso de la existencia que no es hija de sus padres (aunque la práctica del examen del ADN está en constante aumento), pero muchos descubren que se les ha ocultado algo decisivo, algo que en realidad puede poseer cierta importancia, o también cuestiones ínfimas que, sin embargo, trabajan silenciosamente nuestra subjetividad abriendo nuevos potenciales, suscitando deseos incontrolados ..., lo que somos como individuos está perennemente abierto a la escisión, a la fractura radical, porque somos algo que va más allá de nosotros mismos (en cuanto potencialidad y en cuanto trans-individualidad).

## **3.2 Las tres síntesis del tiempo**

### **3.2.1 Constitución del individuo: la I síntesis (Hume).**

*La repetición nada cambia en el objeto que repite, sino que cambia algo en el espíritu que la contempla: esta célebre tesis de Hume nos conduce al meollo del problema*<sup>191</sup>.

La primera síntesis del tiempo es la que nos constituye como personas, es la síntesis del hábito. Deleuze no deja de llamar originaria la primera síntesis, sin embargo a nuestro aviso se debe entender esta originalidad como la síntesis

---

<sup>191</sup> DR, p. 137. «*La répétition ne change rien Dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose Dans l'esprit qui la contemple: cette thèse célèbre de Hume nous porte au cœur d'un problème*» (DR fr., p. 96).

originaria, es decir, como la primera *humanización* del tiempo (que constituye, de hecho, al individuo).

«La primera síntesis, la del hábito, es ciertamente la fundación del tiempo»<sup>192</sup>.

Es fundación, de acuerdo, pero fundación en cuanto moldeamiento del tiempo. No podemos, en efecto, deshumanizarnos para alcanzar la dimensión del tiempo puro, de un puro devenir.

La primera síntesis es la que contrae pasado y futuro en el hábito, cuando apercibimos que algo que ha ocurrido suele repetirse, y esto, al provenir de las experiencias, comporta cierta expectativa que a una causa siga un efecto. Obviamente, la fuente de esta temporalidad es Hume.

La primera síntesis «no está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu contemplativo que precede a toda memoria y toda reflexión»<sup>193</sup>. La primera síntesis del tiempo es la que determina el tiempo como presente, un presente que retiene en sí el pasado y lo proyecta hacia el futuro, así como en un acontecimiento cualquiera causa y efecto siguen un mismo movimiento, por ello es una síntesis asimétrica: del pasado el tiempo escurre hacia el futuro. Es la temporalidad de la expectativa fundada sobre la experiencia (por ello pasado y futuro coinciden).

Así nos forjamos como individuos, en la repetición:

Somos agua, tierra, luz y agua contraídos, no solamente antes de reconocerlos o representarlos, sino antes incluso de sentirlos. Todo

---

<sup>192</sup> *DR*, p. 151. «La première synthèse, celle de l'habitude, est vraiment la fondation du temps» (*DR fr.*, p. 108).

<sup>193</sup> *DR*, p. 138. «n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et réflexion» (*DR fr.*, p. 97).

organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas<sup>194</sup>.

La espera satisfecha de una repetición aporta y confirma más identidad al sujeto:

Pues el fenómeno de la pretensión no es otra cosa que la contemplación contrayente mediante la cual afirmamos nuestro derecho y nuestra espera sobre lo que contraemos, y nuestra satisfacción en tanto que contemplamos<sup>195</sup>.

La repetición que habíamos previsto reafirma y conforta al sujeto, porque denota su comprensión del mundo, su perfecta adaptación a las reglas del universo. No hay afirmación de la propia identidad que no surja a partir de una experiencia de placer: se trata de decir, y en la cotidianidad lo experimentamos todos, “mi identidad sabe leer el mundo, mi identidad funciona”.

Así pues, la primera síntesis es la que forja al individuo, la que, en el presente, nos individualiza. Es una síntesis pasiva, en el sentido de que el individuo no tiene un rol activo en la constitución de la repetición en cuanto hábito. El hábito surge en la imaginación que, como hemos visto, debe ser considerada un lugar más que una facultad. Un lugar donde las informaciones de la experiencia se cruzan, se encuentran y dan lugar a las formas de asociación.

Cada hábito, entonces, de alguna forma, hace surgir un individuo particular. Hay el individuo que se da cuenta de que a cierto ruido el café está listo, el

---

<sup>194</sup> *DR*, p. 141. «Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de le reconnaître ou de les représenter, mais avant de le sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes» (*DR fr.*, p. 99).

<sup>195</sup> *DR*, p. 143. «Car le phénomène de la prétention n'est rien d'autre encore que la contemplation contractante par laquelle nous affirmons notre droit et notre attente sur ce que nous contractons, et notre satisfaction de nous-mêmes en tant que nous contemplons» (*DR fr.*, p.101).

individuo que sabe que cuando llueve la carretera se hace más peligrosa, el individuo que ha aprendido que cuando una mujer dice “no” entiende propio decir “no” (mientras habrá otro individuo que considerará que un “no” tal vez significa un “sí”).

Los mil hábitos que nos componen -las contracciones, las contemplaciones, las pretensiones, las presunciones, las satisfacciones, las fatigas, los presentes variables- forman, pues, el dominio de base de las síntesis pasivas. El Yo pasivo no se define tan sólo por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye al organismo mismo antes de constituir sus sensaciones. Tampoco ese yo tiene ningún carácter de simplicidad: no basta siquiera con relativizarlo, con pluralizar el yo, conservando al mismo tiempo de él una forma simple atenuada. Los yo son sujetos larvarios; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones a determinar, pero el sistema del yo disuelto<sup>196</sup>.

Esas miles de costumbres que nos identifican no bastan, por sí mismas, para hacer de nosotros un individuo único. El sujeto se compone de miles de costumbres, somos esos individuos larvados, pasivos en nuestras actividades cotidianas. No se puede decidir, hay un límite a la voluntad en la costumbre. Por esto no podemos acostumbrarnos a lo que queramos sin un esfuerzo tal vez titánico, tal vez imposible.

¿Cómo empezamos a fumar? Cualquier fumador sabe perfectamente que él no es sólo un fumador, es también otra cosa. Cualquier fumador sabe que los cigarros no son nada más que costumbre, adquirida espontáneamente sin casi

---

<sup>196</sup> *DR*, p. 150. «Ces mille habitudes qui nous composent – ces contractions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables – forment donc le domaine de base des synthèses passives. Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c’est-à-dire par la capacité d’éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l’organisme lui-même avant d’en constituer les sensations. Aussi ce moi n’a-t-il aucun caractères de simplicité: il ne suffit même pas de relativiser, de pluraliser le moi, tout en lui gardant chaque foi une forme simple atténuée. Les moi sont des sujets larvaires ; le monde des synthèses passives constitue le système du moi, dans des conditions à déterminer, mais le système du moi dissous» (*DR* fr., p. 107).

darse cuenta. ¿Cómo dejar de fumar? ¿Cómo dejar esta costumbre que ya se ha empadronado de nuestro sujeto y que le obliga a individualizarse cada mañana en el individuo fumador? Para dejar una costumbre, hay que hacerle algún tipo de violencia, o sumergirla bajo otras costumbres prioritarias. Para cambiar de personalidad hay que cambiar de costumbre. *Pero, otra vez, cualquier fumador que lo quiera dejar lo sabe perfectamente, este discurso vale también a la inversa: dejar una costumbre significa cambiar de personalidad, lanzarse a un abismo de nuevas conductas que, aunque puedan ser placenteras, llevan consigo el abismo de la novedad.*

Bajo el yo que actúa hay pequeños yos que contemplan en nosotros. No decimos “yo” sino a través de mil testigos que contemplan en nosotros<sup>197</sup>.

### **3.2.2 La memoria como piedra angular. Segunda síntesis (Bergson)**

La segunda síntesis es la de la memoria. La memoria se sitúa entre dos presentes, el que ha sido y el que es. El presente actual guarda en sí el presente del pasado:

Lo antiguo y lo actual presentes no son, pues, como dos instantes sucesivos en la línea del tiempo, sino que lo actual comporta necesariamente una dimensión de más mediante la cual se representa lo antiguo y en la que se representa a sí mismo<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> *DR*, p. 145. «Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possible l'action et le sujet actif. Nous ne disons “moi” que par ces mille témoins qui contemplent en nous» (*DR fr.*, p. 103).

<sup>198</sup> *DR*, p. 153. «L'ancien et l'actuel présents ne sont donc pas comme deux instants successifs sur la ligne du temps, mais l'actuel comporte nécessairement une dimension de plus par laquelle il représente l'ancien, et dans laquelle aussi il se représente lui-même» (*DR fr.*, p. 109).

Si la primera síntesis se daba como una contracción de los instantes, la segunda síntesis es más bien un encajar de los presentes en el pasado puro:

La síntesis pasiva del hábito constituiría al tiempo en cuanto *contracción* de instantes bajo la condición de presente, pero la síntesis activa de la memoria lo constituye como *empalme* de los presentes como tales<sup>199</sup>.

¿Qué ocurre a las experiencias pasadas? ¿Se desvanecen en la nada? ¿Se quedan como meros recuerdos? ¿Se transforman en algo distinto de lo que eran?

Para contestar a esas preguntas Deleuze recurre a Bergson y a su teoría revolucionaria acerca del tiempo y del pasado. Según Bergson el pasado no es nada más que un presente antiguo, algo que en su momento fue presente como *duración*<sup>200</sup>. Sin embargo, la memoria permite representarse los presentes antiguos que hemos vivido. La memoria es representativa y puede presentificar el pasado, hacerlo volver a la luz en nuestra vida presente.

Según Bergson hay dos formas de memoria: la que no se distingue del hábito y otra relativa a la imaginación<sup>201</sup>. La primera reside en el organismo, es una memoria del presente que hace que nos adaptemos a nuestro entorno. La podríamos llamar memoria breve, en tanto que se constituye de las retenciones dentro de la duración del presente. La segunda es la memoria *tout court*, la rememoración de eventos o situaciones ya distintos del presente que vivimos.

Podemos decir que ambas se encuentran en el presente, dado que en la acción o en la percepción en realidad entran en juego constantemente las dos

---

<sup>199</sup> *Ibidem*. «La synthèse passive de l'habitude constituait le temps comme *contraction* des instants sous la condition du présent, mais la synthèse active de la mémoire le constitue comme *emboîtement* des présents eux-mêmes» (*DR fr.*, p. 110).

<sup>200</sup> Cfr. Bergson, *L'évolution créatrice y Matière et mémoire*.

<sup>201</sup> Cfr. *Matière et mémoire*. Bergson, como de costumbre, aporta dos ejemplos claros de la memoria como hábito (la lectura repetida de un texto hace que le acordemos, como si se constituyera un hábito) y de la memoria como imaginación (el acordarse de una lectura puntual depende de nuestra imaginación que asume, aquí, un papel activo). Cfr. Bergson, *Oeuvres*, P.U.F., Paris 1959, pp. 225-35.

memorias: retenemos los elementos recién pasados, pero también se despiertan recuerdos antiguos que tengan alguna relación asociativa con lo actual.

Así, nuestra acción en el presente, necesita el apoyo del pasado o, mejor, se apoya siempre en el pasado. El presente, actual, llama, es decir, hace entrar en resonancia las imágenes del pasado hasta entonces existentes de forma virtual, latente. La percepción arrastra hacia sí los recuerdos, que llegan según el corte específico que la acción requiere.

De este modo, cada episodio del presente se apoya en el pasado. Siguiendo el esquema del cono de Bergson<sup>202</sup> podemos decir que el presente entero no es nada más que la cúspide del pasado, es el pasado que avanza y, así, se estratifica según un orden que no es necesariamente cronológico. Se puede decir que caminamos en el pasado, porque en cada punto del presente, en cada paso, se han ido acumulando, contrayéndose, todos los demás presentes antiguos. El presente recoge todo el pasado en una extrema contracción, es como la extremidad de un gong que hace resonar toda una trama de recuerdos. El presente hace resonar el pasado porque no es sino su extremidad.

Esta concepción lleva a las cuatro paradojas del pasado, ya señaladas por Bergson y retomadas por Deleuze<sup>203</sup>. La primera es la de la *contemporaneidad* del pasado con el presente que *ha sido*. La segunda es la de la *coexistencia*, por la cual *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente del cual es ahora pasado (caminamos sobre el pasado, respiramos el aire que fue, etc.). La tercera es la de la *preexistencia* del elemento puro del pasado en general con respecto al presente que pasa. Estas paradojas sólo encuentran su solución en la última, que las recoge. Se trata de es la famosa paradoja metaforizada por la figura del cono:

---

<sup>202</sup> Cfr. Bergson, *Oeuvre cit.*, pp. 301-2.

<sup>203</sup> Para un análisis metódico y preciso de la relación entre Bergson y Deleuze sobre este tema, véase A. François, *Entre Deleuze et Bergson, à propos de la deuxième synthèse du temps*, en P. Verstraeten, I. Stengers (ed.), *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1998, pp. 63-87.

Supongamos, en efecto, conforme a las necesidades de la segunda paradoja, que el pasado no se conserva en el presente por relación al cual es pasado, sino que se conserva en sí, no siendo el presente actual sino la contracción máxima de todo lo pasado que coexiste con *él*. Hará falta ante todo que el pasado en su conjunto coexista *consigo mismo*, en grados diversos de tregua... y de contracción. El presente sólo es el grado más contrato del pasado que le coexiste cuando el pasado coexiste ante todo consigo, en una infinidad de grados diversos de contracción y de tregua, en una infinidad de niveles (tal es el sentido de la célebre metáfora bergsoniana del cono, o cuarta paradoja del pasado)<sup>204</sup>.

En definitiva, del pasado ya no se puede decir que *era*. Deleuze afirma que, en cierto sentido, es verdad que el pasado ya no existe, al tener un recuerdo no se viaja físicamente en el tiempo. Sin embargo, el pasado *insiste*, es porque empuja el presente, juega con el presente y nos constituye como algo unitario, nos da la consciencia de nuestra unidad. ¿Cómo afirmar, de hecho, que el sujeto es uno y no más que uno? Solo nos queda apelar al pasado, nuestro pasado que es coexistencia entre nuestras vivencias antiguas y nuestros hábitos contemporáneos. No es distinto del presente, el pasado, aunque lo sea en otro sentido. Es virtualmente re-presentable, virtualmente listo para ser presentificado.

Estas características de la segunda síntesis del tiempo garantizan así la unidad espiritual del sujeto. Como hemos visto, la primera síntesis (el presente como adquisición de hábitos) solía producir una multiplicidad del yo que no tenía por qué tener interrelación (yo hago el café de esta manera, yo prefiero el mar a la montaña, yo utilizo la bicicleta para ir a trabajar...). Sin embargo, *el*

---

<sup>204</sup> *DR*, p. 156. «Supposons en effet, conformément aux nécessités du deuxième paradoxe, que le passé ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel est passé, mais se conserve en soi, l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui*. Il faudra d'abord que ce passé tout entier coexiste avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction. Le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux (te lest le sens de la célèbre métaphore bergsonienne du cône, ou quatrième paradoxe du passé)» (*DR* fr., p. 112).



*pasado hace que estos sujetos larvarios entren en resonancia entre ellos, como ecos de las voces desde el presente hacia al pasado y de los presentes antiguos, virtuales, hacia los actuales.*

El signo del presente es un *paso* al límite, una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, él mismo contraído o reservado, entre toda una infinidad de distintos posibles niveles. Y lo que decimos de una vida podríamos decirlo de varias. No siendo cada una sino un presente que pasa, una vida que puede retomar otra a otro nivel: como si el filósofo y el puerco, el criminal y el santo, representaran un mismo pasado, en los diferentes niveles de un gigantesco cono<sup>205</sup>.

En el pasado no hay sólo pasado subjetivo. El pasado debe poder ser pensado todo entero, en bloque, pero al mismo tiempo como multiplicidad de niveles, de alturas. El pasado puede ser pensado como *una* multiplicidad de eventos. En él se cruzan las experiencias de cualquiera, del santo y del filósofo, pero no sólo de ellos, de los animales y de los humanos, de los movimientos geológicos y de las revoluciones astronómicas. En el pasado todo está interconectado. Nuestra memoria conserva en sí y se cruza con la de los demás. Así el pasado puede ser pensado como el lugar de la transindividualidad.

Así, la síntesis pasiva del pasado funda un ámbito transindividual en el que todas las singularidades se encuentran mojadas. Si la primera síntesis, la del hábito, es fundadora de las numerosas costumbres que nos determinan como individuos, en la segunda se ponen los presupuestos de la coexistencia preindividual, del hecho de compartir un mismo cosmos y un mismo tiempo.

---

<sup>205</sup> *DR*, p. 157. «Le signe du présent est un *passage* à la limite, une contraction maxima qui vient sanctionner comme telle le choix d'un niveau quelconque, lui-même en soi contracté ou détendu, parmi une infinité d'autres niveaux possibles. Et ce que nous disons d'une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau: comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône» (*DR* fr., p. 113).

Lo que se llama metempsícosis. Cada uno elige su altura o tono, tal vez hasta sus palabras, pero el aire es el mismo, y bajo todas las distintas palabras suena un mismo tra-la-lá, en todos los tonos y alturas posibles<sup>206</sup>.

### 3.3 La fundación de lo nuevo. La tercera síntesis (Nietzsche)

La tercera síntesis es la que orienta la temporalidad hacia el pensamiento del eterno retorno. El *deus ex machina* de esta visión filosófica es obviamente Nietzsche. El eterno retorno implica «creencia de lo futuro, creencia en el porvenir. El eterno retorno no afecta sino a lo nuevo, es decir, a lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis»<sup>207</sup>.

Sabemos como la formulación del eterno retorno en Nietzsche ha levantado interpretaciones diferentes por su misma ambigüedad. «Todas las cosas rectas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es torcida, el tiempo mismo es un círculo»<sup>208</sup>.

Hay quien lo ha interpretado según la determinación del tiempo de los antiguos, así que decir que todo volverá a repetirse infinitas veces significa creer que hay un tiempo cósmico cíclico, donde se repetirán la conflagración, el renacimiento y el esplendor del cosmos antes de otra conflagración. Pero, ¿por qué Nietzsche debería creer en algo parecido?

---

<sup>206</sup> DR, p. 157. «C'est qu'on appelle métempsychose. Chacun choisit sa hauteur ou son ton, peut-être ses paroles, mais l'air est bien le même, et sous toutes les paroles, un même tra-la-la, sur tous les tons possibles et à toutes les hauteurs» (DR fr., p. 114).

<sup>207</sup> DR, p. 167. «Croyance de l'avenir, croyance en l'avenir. L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose» (DR fr., p. 122).

<sup>208</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por J. R. Hernández de Arias, Valdemar, Madrid, 2005, p. 240 (“De la visión y enigma”).

Hay quien lo ha interpretado como una simple posibilidad moral (interpretación sugerida por el texto 341 de la *Gaya ciencia*<sup>209</sup>), del tipo: ¿aceptarías volver a vivir todo lo que has vivido? En caso afirmativo, el sujeto ama el propio destino, ha vivido siguiendo su voluntad. En caso negativo, la vida por la manera en qué ha sido conocida por el sujeto no merece la pena de ser vivida otras infinitas veces. A nosotros esta interpretación nos parece más apropiada.

Sin embargo, Deleuze tiene una interpretación propia original que invita a considerar el futuro como el ámbito temporal determinante de la vida.

Retomamos aquí la ruptura que la filosofía kantiana produce en la concepción clásica del tiempo: el tiempo sale de sus goznes, el tiempo se hace forma pura independiente de los movimientos<sup>210</sup>. El tiempo se hace cesura para determinar un antes y un después en el sujeto. El individuo ya no es sí mismo, ya se ha operado una fisura determinante con lo que suponía ser. Edipo y Hamlet, cada uno a su manera, descubren ser ya otros. El tiempo introduce la alteridad en el supuesto flujo liso de los acontecimientos y de la individualidad. El tiempo devuelve al sujeto su condición de indeterminación:

---

<sup>209</sup> «¿Qué ocurriría si, un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: “Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!”? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: “Tu eres un dios y jamás oí nada más divino”? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: “Quieres esto otra vez e innumerables veces más?” pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no desear ya otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?»», Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. por L. Díaz Marín, Edimat, Arganda del rey, 2004, pp. 213-4 (“El peso más grande”).

<sup>210</sup> Cfr. el capítulo 3.1.3. El tiempo deja de ser medida del movimiento para ser interpretado, por Kant, como condición a priori del movimiento.

ya no hay hábitos, ya la resonancia del pasado no nos devuelve una unidad subjetiva. El tiempo en cuanto forma pura libera la diferenciación de los sujetos y de los acontecimientos. La repetición del sujeto ya no es una repetición idéntica, no se repite de ninguna forma el mismo individuo, sino que lo que se repite, en el tiempo, es el sujeto diferenciante. Si volcamos la mirada hacia el futuro, podemos pensar que todo seguirá con inercia y que todo se repetirá en sus formas fundamentales. Podemos, sin embargo, también pensar que el futuro albergará novedades inimaginables anteriormente, volverá a proporcionar constantemente acontecimientos originales, como antes nunca han aparecido. Pensar el futuro como inercia o como novedad, en esto consiste el diferente enfoque temporal del porvenir. Un futuro fundado sobre el pasado, sólo representa la prosecución de lo que fue, es decir, la repetición de lo idéntico. Sólo el eterno retorno de lo diferente será, en este sentido, un futuro portador de novedad.

*La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión. Sólo producimos algo nuevo a condición de repetir, según el modo que constituye el pasado, de nuevo en el presente de la metamorfosis. Y lo que se produce, lo absolutamente nuevo como tal, no es otra cosa que repetición a su vez, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno<sup>211</sup>.*

El eterno retorno es un tiempo circular, por donde no se repite lo idéntico, sino hay una repetición de la diferenciación, lo que se repite es el surgimiento de lo nuevo, es el hábito a la novedad, el hábito a la creación.

*Se trata aquí de pensar el sujeto como el pre-individual que acoge constantemente la diferencia en sí, su constante proceso de diferenciación, debido*

---

<sup>211</sup> DR, pp. 165-6. «*La répétition est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion. Nous ne produisons quelque chose de Nouveau qu'à condition de répéter une fois sur ce mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présent de la métamorphose. Et ce qui est produit, l'absolument nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, la troisième répétition, cette fois par excès, celle de l'avenir comme éternel retour*» (DR fr., pp. 121-2).

*al empuje de sus energías meta-potenciales, de sus cuestiones irresueltas, del surgimiento de los deseos, de las modificaciones del ambiente.* El sujeto proyectado en el futuro inevitablemente será otro, partiendo de la base del tiempo pensado como forma pura, como lugar que condiciona y permite que se desencadenen los acontecimientos.

En cuanto al tercer tiempo, que descubre el porvenir, significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del sujeto [moi], volviéndose contra el mismo que se les ha convertido en su igual y proyectándolo en mil trozos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el estallido de lo que hace nacer a lo múltiple; aquello con lo que el sí mismo ha quedado igualado, y que es lo desigual en sí. Es así como el Yo fallido según el orden del tiempo y el Sí mismo dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: en el hombre privado de nombre, de familia, de cualidades, privado de Yo y de sí mismo, el “plebeyo” detentador de un secreto, subhombre [*surhomme, sic*] ya, y cuyos miembros gravitan dispersos en torno a la imagen sublime<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> DR, p. 166. «Quant au troisième temps, qui découvre l'avenir – il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple: ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi. C'est ainsi que le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps se correspondent et trouvent une issue commune: dans l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le “plébéien” détenteur d'un secret, déjà surhomme dont les membres épars gravitent autour de l'image sublime» (DR fr., p. 121).

#### **4. Crítica de la razón unívoca. La idea de sí: el Yo como potencia y multiplicidad**

La idea de sí es tan importante cuanto lo que es el sujeto pre-individual. No podemos acceder directamente a lo que es nuestro subconsciente, sino sólo lo podemos intuir, o suponer. Un análisis de lo que es el yo en sus niveles más profundos no permite algo más certero que una serie de hipótesis, y aquí la filosofía nos parece acercarse mucho a la geometría y a la matemáticas que, para explicar el mundo, deben suspender, de alguna forma, ciertas ideas que tenemos acerca de él.

Pensar el yo significa justificar cierta esquizofrenia que se manifiesta cuando no tenemos coherencia con nosotros mismos. Hay situaciones en las que personalidades distintas parecen ocupar el mando de nuestras acciones. Sin embargo, sólo son voces distintas de una única subjetividad, nacida exactamente como multiplicidad inter-individual.

##### **4.1 La existencia como *possest* y proporción**

¿Qué son las cosas? Ante esta pregunta empíricamente tan trivial, la respuesta de Deleuze puede sorprender. La respuesta más común dice que las cosas son entes delimitados que ocupan el espacio. Tienen, cada una, características propias, que se llaman cualidades o esencia. El teléfono tiene su esencia, las personas también, los cigarros lo mismo. Las cosas son lo que son, y lo que son depende de sus propiedades invariables. Así, el sujeto también puede ser pensado en cuanto cosa entre las cosas: cada sujeto tendría entonces una esencia personal, que llamamos ego, o alma, o carácter, o ADN. Cada cosa, y así cada sujeto, por el hecho de ser fieles a la propia esencia, son

idénticos a sí mismos. No hacen nada más que mantenerse en las propias cualidades.

Un pensamiento parecido no pertenece para nada al estilo filosófico deleuzeano. El enemigo al que se enfrenta es la obsesión de reducir todo lo que es a lo individualizado, es decir, las críticas fundamentales de Deleuze van en contra del pensamiento representativo. Deleuze da un paso atrás, intentando describir las cosas desde otro punto de vista: las cosas no son lo que son, sino lo que potencialmente son. Así Deleuze da la vuelta al aristotelismo y otorga la primacía a la potencia con respecto al acto.

Tomando inspiración de la obra de Nicolás de Cusa y adaptando la visión ontológica del padre de la filosofía alemana a una ontología atea e inmanente, Deleuze hace particular provecho de dos conceptos clave: el *possest* y la *proporción*<sup>213</sup>.

Nombrar una cosa es nombrar un *possest*, palabra acuñada por el cusano y que reúne en sí el significado de los verbos latinos *posse*, “poder”, y de la tercera persona del verbo *esse*, al presente indicativo, *est*, “es”.

El *possest* es, precisamente, la identidad de la potencia y del acto para que yo defina algo. Por tanto, no definiría algo por su esencia, lo que es, lo definiría por esta definición bárbara, su *possest*: lo que puede. Literalmente: lo que puede en acto<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, trad. por Á. L. González, EUNSA, Pamplona, 2001. «Admitamos que alguna expresión signifique de un modo simplicísimo todo lo que expresa este término complejo « poder es », es decir, que el mismo poder es. Y como lo que es, es en acto, en consecuencia poder ser es tanto como poder ser en acto. Llámesele *possest*» (*ivi*, p. 160). Y Nicolás de Cusa, *Acercas de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, trad. por J.M. Machetta, C. D'Amico, Biblos, Buenos Aires, 2003: «Toda investigación es comparativa aplicando el instrumento de la proporción» (*ivi*, p. 7). Cfr. También el muy interesante artículo de C. D'Amico, *El idiota de Nicolás de Cusa. Acerca de la posibilidad de un saber ignorante*, “Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE”, disponible en la red en <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/resafe/numero011/textos/art07.pdf> (consultado el 1 de mayo de 2011).

Aparentemente, no ha cambiado mucho: ya sabíamos que las cosas que son, al mismo tiempo tienen una dimensión potencial. La manera de pensar aristotélica nos dice<sup>215</sup>: las cosas son, luego tienen otros potenciales, se pueden convertir en algo distinto de sí:  $A1 \neq A2 \neq A3$ , sin embargo, A sigue siendo A.

En ocasiones como ésta se puede apreciar el enorme cambio de mentalidad filosófico que requiere un *pensamiento impersonal* como el deleuzeano. Las cosas no son, sino pueden. Las cosas, cualquier cosa, el bolígrafo, el cigarrillo, una idea, existen no sólo en cuanto ente (estático, atado a la propia esencia), sino también en cuanto proceso, actividad. Al entrar en contacto con un objeto, el hombre intenta nombrarlo, definirlo, para que no se olvide, para que se le pueda reconocer. ¿Cómo el hombre nombra los objetos? Nombrándolos, los define. Y definiéndolos busca su esencia. Sólo que con los objetos no tenemos una relación exclusiva de contemplación y de determinación, sino también de uso práctico y de alcance. En este sentido, *esencia de un objeto es también su función, su alcance, no es lo que la cosa es, en sí, sino su potencialidad, lo que pueden devenir y el grado de presencia y de influencia que le connota.*

Eso cambia muchas cosas. Si me intereso por lo que puede algo, por lo que puede la cosa, es muy diferente de aquellos que se interesan por lo que es la esencia de la cosa. No miro, no es verdaderamente la misma manera de estar en el mundo<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> Deleuze, *Lección a Vincennes del 9.12.80 – La puissance et le droit naturel*, trad. propia, disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=9&groupe=Spinoza&langue=1> (consultado el 1 de mayo de 2011). «Le *possess* c'est, précisément, l'identité de la puissance et de l'acte pour quoi je définis quelque chose. Donc je ne définirais pas quelque chose par son essence, ce qu'elle est, je la définirais par cette définition barbare, son *possess* : ce qu'elle peut. A la lettre : ce qu'elle peut en acte» (*ivi*).

<sup>215</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8.

<sup>216</sup> *Vincennes 9.12.80* cit. «Ça change beaucoup de choses. Si je m'intéresse à ce que peut quelque chose, à ce que peut la chose, c'est très différent de ceux qui s'intéressent à ce qu'est l'essence de la chose. Je ne regard pas, ce n'est pas vraiment la même manière d'être dans le monde» (*ivi*).



Las cosas no son lo que son, sino lo que pueden. El ser queda reducido a la potencia, a la intensidad contraída en el presente hacia el futuro. Deleuze procura distinguir la potencia del poder: el poder es una noción psicológica y antropológica; la potencia, entendida entonces como *potencial*, es una noción ontológica<sup>217</sup>.

Aristóteles afirmaba que el punto de partida es el ser individuado, que viene sometido a unas fuerzas internas y externas que le hacen crecer, cambiar, perecer, disgregarse, en una palabra desarrollarse<sup>218</sup>. El estagirita vio el dinamismo del cosmos, el constante devenir, el movimiento hacia la finalidad, sin embargo acentuaba el hecho de que el acto preceda la potencia, en un movimiento protagonizado por formas constantes, núcleos duros, identidades indomables.

Se puede afirmar que para Deleuze el ser no es algo dado de forma individual, en acto, un conjunto de sustancias, sino que es un *proceso*. El ser es transferencia energética, creación y desaparición de situaciones meta-estables, *movimientos fractales* que en el tiempo modifican las propiedades de las cosas. El ser es una gigantesca actividad en la que se alternan situaciones de equilibrio y desequilibrio, donde no hay nada eterno excepto en la mente de los hombres y en sus cegueras.

Esta tesis está en línea con el pensamiento de Simondon<sup>219</sup>. Lo que nos parece estar delante de nosotros como objetos individuados, idénticos a sí mismos, son sólo fases de un proceso más grande de individuación.

El ser es devenir, como intuía Aristóteles, y como también intuía Platón (por lo menos el ser del mundo sensible). Pero ese movimiento no es atribuible

---

<sup>217</sup> «Évidemment, s'il ya quelque chose que la formule "la puissance est l'essence même" en veut pas dire, on pourrait traduire ça par : "ce que chacun veut c'est le pouvoir". on voit ici ce que Spinoza nous dit, ou Nietzsche après, ce que les choses veulent, c'est la puissance. Non, "c'est que chacun veut est le pouvoir", c'est une formule qui n'a rien à voir», *ivi*.

<sup>218</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 10.

<sup>219</sup> Cfr. el capítulo 2.

a principios primeros y eternos (las Ideas, Dios, el Número, etc.), sino que es un movimiento anárquico parecido a la búsqueda de estabilidad de un fluido cuando se adapta al ambiente. El agua, por ejemplo, no es una cosa, sino que es lo que puede ser: oxígeno, vapor, líquido, gas, hidrógeno, hielo, nieve, vida, belleza, etc. En el pensamiento de Deleuze, las cosas no vienen definidas por una determinación de cualidad, sino por su potencial, por una determinación de cantidad, por su intensidad: «Los existentes no se definen por una esencia, sino por la potencia y tienen más o menos potencia»<sup>220</sup>.

Moviéndose filosóficamente entre Nicolás de Cusa y Spinoza<sup>221</sup>, Deleuze piensa la cosa no como un ser en sí mismo, sino como una manera de ser, una manera de darse del ser, de expresar una potencialidad.

Cada uno de nosotros es una cantidad, pero ¿de qué tipo? Es una visión del mundo muy, muy curiosa, muy nueva: ver la gente como cantidades, como paquetes de potencia, hay que vivirlo. Hay que vivirlo si os apetece<sup>222</sup>.

Si las cosas son lo que pueden, entonces hay que pensar en la propia potencialidad como límite: ¿hasta dónde llegan las cosas? Cada sujeto, y Deleuze sigue aquí a Spinoza, trata de permanecer en equilibrio, guardando su inercia. Es la idea del *conatus*, el esfuerzo de conservarse en la propia singularidad, de mantener el propio equilibrio<sup>223</sup>. La propia potencia es el propio límite: «tendre vers une limite, c'est la puissance»<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> *Ivi*. «Les existants ne se définissant pas pour une essence, mais pour la puissance et ils ont plus ou moins de puissance» (*ivi*).

<sup>221</sup> En Spinoza existe una única sustancia propiamente dicha, es decir, que existe por sí misma, y es Dios. El panteísmo de Spinoza contempla todos los aspectos particulares de la realidad (objetos y pensamientos) como *manifestaciones* de la única sustancia divina. No hay que entender Dios como el principio a partir del cual surgen las cosas, sino como el conjunto de la naturaleza, la totalidad. La ontología de Spinoza es, entonces, *univoca*, es decir, lo que es es manifestación de un único ser que se expresa según sus potencialidades (infinitas). Cfr. *Ethica*, I.

<sup>222</sup> *Vincennes*, 9.12.80 cit. «Chacun de nous c'est une quantité, mais de quel type ? c'est une vision du monde très, très curieuse, très nouvelle : voir les gens comme des quantités, comme des paquets de puissance, il faut le vivre. Il faut le vivre si ça vous dit» (*ivi*).

<sup>223</sup> Cfr. Spinoza, *Ethica*, III, 4 y *Ethica*, IV, 22.

<sup>224</sup> *Vincennes*, 9.12.80 cit.

La noción de límite ha tenido en la filosofía antigua dos significados principales: uno es el clásico límite de la forma, entendido como contorno, frontera (*limes*) de un espacio; el otro significado, propio de los estoicos, indica el límite como el lugar en el que una cosa deja de ser<sup>225</sup>. «La chose n'a pas d'autre limite que la limite de sa puissance ou de son action». En este segundo sentido, el límite no indica propiamente un espacio, un contorno, sino un margen de acción, la expresión del máximo alcance de una potencia. ¿Cuál es, de hecho, el límite de los actuales Estados Unidos? No será seguramente sólo su frontera, sino también su potencial de influencia en su política interior y exterior. Un país que derroca gobiernos de otros países tiene un límite que va más allá de sus contornos. En efecto, raramente es útil definir las cosas por su límite formal, por su silueta o por sus fronteras oficiales; mucho más útil resulta comprender el alcance del dinamismo propio de cualquier sujeto: EEUU va donde quiere hasta que puede.

Volvamos a los estoicos. Su ejemplo preferido es el siguiente: ¿hasta dónde va la acción de una semilla? Una semilla de girasol perdida en una tapia es capaz de reventar esa tapia. Una cosa que tenía tan pequeño contorno<sup>226</sup>.

El límite puede ser visto como el límite de superficie o como el límite de acción. Las cosas, los sujetos, se entienden mejor por su alcance de acción que por su superficie. ¿Qué puede un hombre? Esta es su mejor definición.

---

<sup>225</sup> El concepto de límite constituye el pivote del pensamiento de Eugenio Trías y, en cierta medida, se acerca a la concepción estoica de dicho concepto. «Yo concibo el límite, el *limes*, como el espacio aquel en el cual habitamos, y que a la vez nos identifica y nos constituye» (Alemán, J., Larriera, S., *Filosofía del límite e inconsciente. Conversación con Eugenio Trías*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 30. Para el autor, el límite es espacio habitado y equilibrio vital: «El límite es condición de vida. Se halla situado al filo de la vida y la muerte; pone a prueba la vida, al confrontarla con su *sombra*; pero a su vez impide que *Tánatos* se adueñe definitivamente de nuestro ser y existir» (*ivi*, p. 44).

<sup>226</sup> *Vincennes 9.12.80* cit. «Revenons aux stoïciens. Leur exemple favori c'est: jusqu'où va l'action d'une graine? Une graine de tournesol perdue dans un mur est capable de faire sauter ce mur. Un chose qui avait un si petit contour» (*ivi*).

Cuando ellos [los estoicos] dicen que todas las cosas son cuerpos, quieren decir que todas las cosas se definen por *tonos*, el esfuerzo contraído que define la cosa. La especie de contracción, la fuerza embrionada que está en la cosa, si no la encontráis, no conocéis la cosa<sup>227</sup>.

Hemos visto cómo el sujeto es un potencial. Según nuestra interpretación la potencialidad del sujeto reside en la puesta al día de la propia individualidad, y su determinación radica en su capacidad de alcance, en su intensidad, más que en su cualidad. Debemos entonces comprender y contestar a una pregunta importante: ¿Cómo puede un sujeto impersonal ser dotado de una organización intrínseca? ¿Cuál es el *Deus ex machina*?

El individuo es potencia y proporción.

El individuo, en tanto que relación, nos remite a todo un plan que puede designarse con el nombre de composición [*compositio*]. Siendo todo individuo relaciones, hay una composición de individuos entre ellos, y la individuación no es separable de ese movimiento de la composición<sup>228</sup>.

El individuo es composición proporcionada, y la proporción es una relación entre partes. El individuo depende de la relación en cuestión. Por eso ya no se puede considerar como sustancia.

Si es relación, no es sustancia porque la sustancia concierne a un tema y no a una relación. La sustancia es *terminus*; es un término. Si es potencia,

---

<sup>227</sup> *Ivi.* «Quand ils [los estoicos] disent que toutes les choses sont des corps, ils veulent dire que toutes les choses se définissent par *tonos*, l'effort contracté qui définit la chose. L'espèce de la contraction, la force embryonnée qui est dans la chose, si vous ne la trouvez pas, vous ne connaissez pas la chose» (*ivi*).

<sup>228</sup> *Ivi.* «L'individu, en tant que rapport, nous renvoie à tout un plan qui peut être désigné sous le nom de composition [*compositio*]. Tout individu étant rapports, il y a une composition des individus entre eux, et l'individuation n'est pas séparable de ce mouvement de la composition» (*ivi*).

no es tampoco sustancia porque, fundamentalmente, lo que es sustancia es la forma. La forma es la que se dice sustancial<sup>229</sup>.

Hay una relación de proporción entre las partes que constituyen el sujeto, pero también una relación proporcional con el ambiente donde aquello se sitúa. Decir que hay una proporcionalidad entre las partes significa decir que hay todo un sistema de armonía y equilibrio entre las funciones, o máquinas, vitales (el corazón y los pulmones deben armonizar su actividad). Pero no se trata aquí de una cuestión exclusivamente interna al sujeto: sus máquinas no estrechan relaciones proporcionales solamente entre ellas, lo que hay es un enredado sistema de conexiones, de relaciones, donde nada, y en mayor medida en los organismos vivientes, es independiente. Dentro del sistema de la vida, *la persona es la forma en la que el sujeto expresa su potencial*. Una persona no es un nombre propio que indica una manera de ser estática, sino es la expresión de una serie de capacidades.

Encontramos personas (y a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también encontramos movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: “efecto Compton”, “efecto Kelvin”<sup>230</sup>.

Cada uno de nosotros expresa una serie de potenciales, se reconoce por sus efectos, por su forma de condicionar la atmósfera, siempre dependiendo de la facilidad de conexión entre el sujeto y el ambiente y los demás sujetos. Lo que

---

<sup>229</sup> *Ivi.* «S’il est rapport, il n’est pas substance parce que la substance concerne un thème et non un rapport. La substance est *terminus* ; c’est un terme. S’il est puissance, il n’est pas substance non plus parce que, fondamentalement, ce qui est substance, c’est la forme. C’est la forme qui est dit substantielle» (*ivi*).

<sup>230</sup> *D*, p. 11. «On rencontre des gens (et parfois sans le connaître ni les avoir jamais vus), mais aussi bien des mouvements, des idées, des événements, des entités. Toutes ces choses ont des noms propres, mais le nom propre ne désigne pas du tout une personne ou un sujet. Il désigne un effet, un zigzag, quelque chose qui passe ou qui se passe entre deux comme sous une différence de potentiel: « effet Compton », « effet Kelvin» (*D fr.*, p. 13).

uno es en Hamburgo podría ser muy distinto de lo que el mismo sujeto podría ser en Bangkok. Somos efectos, pero nuestra efectividad, nuestra imagen, no depende sólo de nosotros.

El individuo no se define exclusivamente por unos juicios de atribución (Carlos está pálido), sino, y más marcadamente, por unos juicios de relación (Carlos está más pálido que Juan, o Carlos está más pálido que la semana pasada). Es decir, lo que somos en cuanto individuos se debe a las relaciones que establezcamos. No somos núcleos duros que se encuentran en ambientes extrínsecos a sí mismos, no somos separados del ambiente, indiferentes al ambiente, sino que establecemos constantemente un dialogo con el ambiente, tenemos una tendencia implícita, natural, a entrar en conmixti3n con el ambiente y a ser determinados por estas relaciones, ya sean de atracci3n o de repulsi3n.

La novela *La embriaguez de la metamorfosis* de Stefan Zweig explica este punto de forma ejemplar. La protagonista es lo que su contexto le suscita: durante la primera guerra mundial, en plena juventud, no tiene una vida f3cil, rodeada de pobreza y duelos familiares, por lo que la protagonista se enfría, envejece, se hace siempre más pobre y provinciana. Parece que ya está escrito el destino de esa joven, hasta cuando una tía millonaria la invita a pasar unas vacaciones en un hotel de lujo en Suiza. Ella inmediatamente se adapta a la vida despreocupada, sensual y coqueta que allí reina. Y todo ocurre en un par de días; su aspecto, sus modales cambian, la presencia del lujo y la posibilidad de gozar del descanso y de cierto goce cumplen con la metamorfosis. El cambio es tal que la joven se siente obligada a adoptar otro apellido y esconder su propio pasado para dejar que este otro yo, esta otra corriente de deseo pudiera **aflorar**<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> «Mira [al espejo] y enseguida se asusta, de manera tan intensa que la sorpresa la obliga a dar, sin querer, un paso atrás. Porque ¿Quién es ésta? ¿Quién es la dama delgada y elegante que, con el tronco inclinado hacia atrás, la boca semiabierta, los ojos abiertos de par en par, la mira con

¿Qué es la existencia? Esta pregunta significa, ¿qué significa existir?

Existir es tener una infinidad de partes extensivas, de partes extrínsecas, tener una infinidad de partes extrínsecas infinitamente pequeñas que me pertenecen desde cierta relación<sup>232</sup>.

Un sujeto es algo compuesto por máquinas, es decir, por elementos operativos, a su vez compuestos por otras máquinas, que operan de forma coordinada para obtener un resultado, que en el caso de un ser vivo no es nada más que el mantenimiento de la vida misma. Hay una super-máquina, el cerebro, donde se coordinan todos nuestros movimientos, incluidos el surgir y el desaparecer de las máquinas deseantes. En el complejo, como ya dijimos anteriormente, un sujeto es una maquinaria. La maquinaria es una actividad general en la que se coordinan actividades de menor potencialidad: para dar un paso, un hombre debe coordinar su máquina respiratoria, su máquina cardíaca, su máquina pie y su máquina pierna, y así hasta llegar a máquinas ínfimas como las máquinas celulares, las máquinas atómicas, las máquinas *quarks*. «Tengo una infinidad de partes extensivas. Más aún [...] tengo un infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas o exteriores unas con otras. Estoy compuesto al infinito»<sup>233</sup>.

---

sincera y evidente sorpresa? ¿es ella misma? ¡imposible! No lo dice, no lo expresa a propósito. Pero la palabra deseada le ha movido de forma maquinales los labios. Y sí, se produce la maravilla: el reflejo también mueve los labios. [...] no, no puede ser verdad, piensa. Una no puede cambiar así de la noche a la mañana», Zweig, S., *La embriaguez de la metamorfosis*, trad. de A. Kovacsics, Acantilado, Barcelona 2002, pp. 74-5.

<sup>232</sup> *Vincennes 9.12.80* cit. «Exister c'est avoir une infinité de parts extensives, de parties extrinsèques, avoir une infinité de parties extrinsèques infiniment petites qui m'appartiennent sous un certain rapport» (*ivi*).

<sup>233</sup> *Ivi*. «J'ai une infinité de parties extensives. Bien plus [...] j'ai une infinité d'ensemble infinis de parties extensives ou extérieures les unes aux autres. Je suis composé à l'infini» (*ivi*).

Esas relaciones características no hacen más que expresar un grado de potencia que constituye mi esencia, mi esencia mía, es decir, mi esencia singular<sup>234</sup>.

Como afirma Rajchman: «en el universo lógico de Deleuze existe entonces, por así decir, algo "más pequeño" que el individuo más especificado, y más grande que la categoría más abarcadora»<sup>235</sup>.

La relación que se instaura entre las máquinas distingue nuestro cuerpo. Nuestra esencia, entendida como unidad y univocidad de nuestro cuerpo, es una relación entre máquinas:  $mx/my$ , lo que significa que cada parte de nuestro cuerpo mantiene una relación privilegiada con otra parte del cuerpo y, entonces, con todo nuestro cuerpo.

Esos conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores unas cos otras me pertenecen. Pero me pertenecen desde relaciones características; relaciones de movimiento y de reposo<sup>236</sup>.

Esta relación privilegiada hace que el individuo siente que pertenece a un sistema privado, que no siempre coincide con la extensión del propio cuerpo.

El sujeto ha de tomarse como una singularidad inestable, es decir, como una concentración de relaciones que le sitúan en una posición especial. ¿Quién es un sujeto? Para un organismo vivo, es aquel cuerpo que goza de una *relativa* independencia. Es independiente del medio porque, desplazándose, encuentra una manera de satisfacer su estructura. Es el caso de un cubo de hierro cuando es desplazado de la hierba a la arena: el sujeto-cubo sigue manteniendo su

---

<sup>234</sup> *Ivi*. «Ces rapports caractéristiques ne font qu'exprimer un degré de puissance qui constitue mon essence, mon essence à moi, c'est à dire mon essence singulière» (*ivi*).

<sup>235</sup> Rajchman, J., *Deleuze. Un mapa*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 57-58.

<sup>236</sup> *Vincennes 9.12.80* cit.. «Ces ensemble infinis de parties extensives extérieures les unes aux autres m'appartiennent. Mais ils m'appartiennent sous des rapports caractéristiques ; rapports de mouvement et de repos» (*ivi*).



estructura de partida. Pero, también es el caso del hombre que se ha esparcido por el planeta buscando y encontrando las maneras de sobrevivir. Queda claro que mantenerse como singularidad no implica ausencia de cambios. El sujeto cambia, pero se mantiene en la propia singularidad, porque mantiene una proporcionalidad privilegiada entre sus partes, debido a la costumbre: si tengo una piedra en la mano, ésta no formará parte de mi cuerpo hasta que me acostumbre a ella. Si viviera años seguidos con una piedra en la mano, esta quedará poco a poco incluida en mi estructura relacional. Es el caso de los trasplantes de órganos y de todo el problema relativo al reconocimiento y a la aceptación o al rechazo. Una máquina pertenece al propio cuerpo cuando entra en una relación funcional con aquello, y se da una interacción. Esto ocurre no sólo en los delicados casos de implantes de órganos, sino hasta en la cotidianidad del día a día. El hombre del siglo XXI está lleno de prótesis, por ejemplo el móvil, las gafas de vista o de sol, internet. Poco a poco estos instrumentos llegan a ser prótesis, extensiones de nuestras potencialidades. ¿Qué puede nuestro cuerpo? ¿Hasta dónde se extiende? En pocas palabras, nuestra voz se extiende hasta donde nos lo conceda el sistema satelital, la vista hasta dónde lo concedan los prismáticos, nuestra capacidad de movimiento hasta donde se extienda el dinero. No es que el hombre tenga dinero. No es sólo eso, y sería hipócrita negar que el dinero también hace a la persona, constituye su potencia, le da medios que otros no tienen, a pesar de tener, quizás, un cuerpo más atlético y una inteligencia más vivaz. Basta con ser ricos para que se abran muchas puertas. La filosofía debe repensar las nociones de propiedad y mismidad. Louis XIV tenía algo de razón al afirmar «l'État c'est moi». ¿Hasta donde llegaba la extensión de su cuerpo? ¿Qué podía Louis XIV? En su caso, como en el caso de un pobre desconocido, de un

miserable, los hombres no razonan por formas y contornos, sino por la potencia. Y la potencia, queda claro, no siempre es el poder.

Un sujeto tampoco es independiente de forma absoluta del medio por lo que acabamos de mencionar, es decir, el medio le condiciona y le deforma, le obliga siempre a una metamorfosis, por lo menos parcial.

Todo es mezcla de cuerpos. Los cuerpos se penetran, se fuerzan, se envenenan, se mezclan, se retiran, se refuerzan o se destruyen como el fuego penetra en el hierro y lo vuelve incandescente, como el predador devora su presa, como el enamorado penetra al amado<sup>237</sup>.

El sujeto es una maquinaria, una colaboración privilegiada entre varios sistemas y niveles maquínicos. Cuando esta armonía interna, este encaje de funciones se deteriora, el sujeto tiende a una descomposición. Sus elementos entran en juego privilegiado con otros elementos, su función vital deja de ser egótica, y sus límites de contorno y acción van deformándose, las máquinas periféricas y de menor intensidad empiezan a ser englobadas en una maquinaria más potente. Cuando un cuerpo muere viene englobado por la naturaleza, actualizado en algo que le reabsorbe. Es una visión magmática: la lava crea burbujas cuya energía suele llegar a ser insostenible, y su trabajo viene reabsorbido por el fluido volcánico. Nosotros, como burbujas, no hacemos nada más que individualizarnos en el plano de inmanencia que es la vida, y volver a ser reabsorbidos por ella, que es la muerte.

El sujeto muere sólo en cierto sentido. En otro, sin embargo, se disuelve, entra en un mecanismo más radical, vuelve a la absoluta inmanencia, pierde su individualidad, se disuelve en estructuras más sencillas que vuelven al

---

<sup>237</sup> *D*, p. 73. «Tout est mélange de corps, les corps se pénètrent, se forcent, s'empoisonnent, s'inmiscent, se retirent, se renforcent ou se détruisent, comme le feu pénètre dans le fer et le porte au rouge, comme le mangeur dévore sa proie, comme l'amoureux s'enfonce dans l'aimé» (*D* fr., p. 77).

plano de inmanencia del que se habían destacado en la aventura de la individualización.

Muero cuando las partes que me pertenecen o que me pertenecían están determinadas a entrar desde otra relación que caracteriza a otro cuerpo: alimentaré los gusanos<sup>238</sup>.

La muerte es un problema del individuo. El sujeto no hace más que transformarse. Nuestra vida psíquica vuelve al ámbito del pensamiento, un extra-ser anónimo y virtual que no conoce antes y después, que no conoce el nombre de los padres espirituales, de las escuelas, de las banderas. Nuestra vida psíquica se disuelve en el tiempo del *aión*, deja de funcionar, ya no hay ni individuo ni sujeto, sino hay polvo. Siempre lo ha habido, siempre éramos polvo, aunque lo olvidábamos por aquella organización que transformaba el polvo en vida<sup>239</sup>. Ninguna consolación para nosotros, los humanos, que

---

<sup>238</sup> *Vincennes 9.12.80* cit. «Je meure lorsque les parties qui m'appartiennent ou qui m'appartenaient sont déterminées à rentrer sous un autre rapport qui caractérise un autre corps : je nourrirai les vers» (*ivi*).

<sup>239</sup> La idea de poder franquear la muerte es una imagen poética, así que nadie mejor que un poeta puede dibujar esta nuestra humilde conjetura:

*Amor constante más allá de la muerte*

Cerrar podrá mis ojos la postrera  
sombra que me llevare el blanco día,  
y podrá desatar esta alma mía  
hora a su afán ansioso lisonjera:  
mas no, de esotra parte, en la ribera,  
dejará la memoria, en donde ardía:  
nadar sabe mi llama la agua fría,  
y perder el respeto a ley severa.  
Alma a quien todo un dios prisión ha sido,  
venas que humor a tanto fuego han dado,  
medulas que han gloriosamente ardido,  
su cuerpo dejará, no su cuidado;  
serán ceniza, mas tendrá sentido;  
polvo serán, mas polvo enamorado

Quevedo, F., “[Amor constante más allá de la muerte]”[1648], en Francisco de Quevedo, ed. de José Manuel Bleca, *Obra poética*, 4 vols., Madrid, Castalia, 1969-81. Escúchense también

tenemos tan en cuenta nuestra historicidad, el diálogo con las demás generaciones, la ambición de ser, aunque fuera por un instante, una idea platónica.

Morir quiere decir esto, exactamente esto es lo que quiere decir: las partes que me pertenecen dejan de pertenecerme<sup>240</sup>.

De ahí, ya se irán formando otras individualizaciones.

## 4.2 Geometrías de la individuación

En el 1854 B. Riemann presentó, ante un público constituido en su mayoría por filósofos, una relación de las hipótesis que fundamentaban la geometría que habría revolucionado la manera de concebir el *status* de la geometría como ciencia. Él no fue el primero (Gauss y Lobacevskji tuvieron intuiciones fundamentales sobre esta cuestión antes que él), pero recogió las ideas de sus maestros y tuvo la valentía de presentarlas públicamente. De valentía se trató porque sus consideraciones minaban la base de algunos postulados de la geometría euclídea, que eran la base de cualquier reflexión sobre la geometría misma<sup>241</sup>.

---

la canción de Sabina *Contigo* (1996), cuando dice:

*Y morirme contigo si te matas  
y matarme contigo si te mueres,  
porque el amor cuando no muere mata,  
porque amores que matan nunca mueren.*

<sup>240</sup> *Ivi.* «Mourir ça veut dire ça, exactement ceci, ça veut dire: les parties que m'appartiennent cessent de m'appartenir» (*ivi*).

<sup>241</sup> El mismo Gauss, conocido como el príncipe de la matemática, no se atrevió a publicar sus reticencias sobre la infalibilidad de la geometría euclídea: temía los sarcasmos de los post-kantianos.

La geometría como ciencia toma de Kant una justificación filosófica de su propia certeza apodíctica<sup>242</sup>. Todo el pensamiento de Kant estaba orientado a delimitar lo que podemos conocer científicamente y lo que no. Lo que conocemos científicamente debe estar dotado de certeza apodíctica. Las ciencias matemáticas, para él, dan la medida de la certeza del conocer humano, porque se fundan sobre un sistema de conocimiento lógico que no da lugar a aporías o conflictos de la razón. Las verdades matemáticas son verdades sintéticas a priori:  $7+5=12$  será siempre verdadero. Como la geometría euclídea que, a partir de sus cinco postulados, deduce un conjunto de verdades geométricas. La geometría se funda a partir de postulados que vienen pensados como universalmente verdaderos. Como ella estudia los elementos propios del espacio (por ejemplo, las figuras), postula la propia idea de espacio. Euclides, en sus cinco postulados, describe la relación entre puntos y rectas fundada sobre la idea de un espacio constante.

La digresión de Riemann aspira a desgoznar la certeza de los postulados euclídeos sobre el espacio. Estos no son deducidos, sino que simplemente encuentran su validez en la experiencia, por lo que, según Riemann, sólo son hipótesis y no verdades. En cuanto hipótesis, dejan la posibilidad de pensar la geometría a partir de hipótesis diferentes.

El objetivo de Riemann no era tanto negar la validez de los argumentos euclídeos, cuanto pensar la geometría bajo otros puntos de vista, de manera que se pudiesen resolver ciertas contradicciones a las que conduce el pensar euclídeo ante problemas empíricos (por ejemplo, la revolución de ciertos planetas del sistema solar).

Se pueden indicar varios sistemas de hechos simples, suficientes para la determinación de las relaciones métricas del espacio. El más importante,

---

<sup>242</sup> Cfr. Kant, *Krv* II, § 8.

para nuestro objeto actual, es el que Euclides ha tomado por base. Estos hechos, como todos los hechos posibles, no son necesarios; no tienen sino una certeza empírica y constituyen las hipótesis. Se puede, pues, estudiar su probabilidad, que es ciertamente muy considerable dentro de los límites de observación, y juzgar por esto del grado de seguridad de la extensión de estos hechos fuera de estos mismos límites, tanto en el sentido de los inconmensurablemente grandes, como en el de los inconmensurablemente pequeños<sup>243</sup>.

Según Riemann, podemos hablar de tamaño en el espacio sólo si tenemos un concepto general que consienta diferentes maneras de determinación. Es decir, podemos determinar el tamaño de algo sólo si, en efecto, tenemos diferentes maneras de determinar si algo es grande y cuánto lo es: «Los conceptos de magnitud no son posibles más que allí en donde un concepto general permite diferentes modos de determinación. Según que sea, o no, posible pasar de uno de estos modos de determinación a otro de una manera continua, forman una variedad continua o una variedad discreta; cada uno en particular de estos modos de determinación se llama en el primer caso un punto, en el segundo un elemento de esta variedad»<sup>244</sup>. Así pues, por *variedad* Riemann entiende algo que subyace a la medida y que indica la extensión de algo en un dominio dado<sup>245</sup>.

Una variedad puede ser mono-extensa o pluri-extensa. Por variedad mono-extensa Riemann entiende una variedad que puede ser determinada sólo según un crecimiento o un decrecimiento en una dimensión. Por ejemplo, una

---

<sup>243</sup> Riemann, B., *Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría*, trad. por W. R. Dedekind, <http://personales.ya.com/casanchi/ref/riemann.pdf> p. 2.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 2. La experiencia nos ofrece infinitos ejemplos de cantidades discretas: una medida, por ejemplo; cuando medimos algo utilizamos cantidades discretas con las que determinamos las cosas (el número de caramelos en una confección, por ejemplo). Una cantidad continua es más rara: un ejemplo son los colores, porque su matizarse de un tipo de radiación a otra es continuo y observable (un ordenador cualquiera hoy divide una gama de colores en millones de píxeles, pero cada píxel no es más que una aproximación de un matiz que, a su vez, es un elemento continuo).

<sup>245</sup> Las partes determinadas de una variedad son los *quanta*, que son discretos porque presentan una demarcación entre el uno y el otro. Un *quanta* puede ser numerado o medido según se trate de una cantidad (variedad) discreta o continua.

variedad mono-extensa es la longitud: a partir de cada punto de una línea podemos encontrar un antes y un después. Una variedad bi-extensa será tal que al variar de una cantidad a una dimensión, varíe la cantidad de otra dimensión (el perfil de una montaña, por ejemplo). Se puede fácilmente intuir la naturaleza de una variedad tri-extensa, que corresponde a la noción de volumen, en que la extensión de la longitud determina una variación de extensión en la profundidad y en la altura. Por tanto, el concepto de variedad riemanniana es un concepto topográfico: como en un mapa, al variar una coordenada varían las demás. «Si en lugar de considerar el concepto como determinable se considera su objeto como variable, se podrá designar esta construcción como la composición de una variabilidad de  $n + 1$  dimensiones por medio de una variabilidad de una sola dirección»<sup>246</sup>.

Un objeto cualquiera puede variar de muchas maneras. Hay objetos más o menos complejos, y su complejidad deriva del hecho de que cada variación implica una variación general de todas sus dimensiones. La complejidad viene determinada, entonces, por la cantidad de variaciones posibles. Riemann precisa que determinar el concepto de algo conlleva una visión limitada del objeto, porque significa determinar *a priori* las variaciones posibles de algo. *Si, al contrario, me acerco a un objeto con la mente libre de prejuicios sobre su naturaleza, efectivamente puedo suponer que el objeto en cuestión pueda variar un número infinito de veces, y que sólo la experiencia puede dar una confirmación en este sentido. Esto significa que cada teoría geométrica fundada a partir de postulados o axiomas no es más que una hipótesis fundada en la experiencia, lo que es una contradicción:* Euclides fijó los límites para poder pensar un objeto. La teoría de Euclides es funcional y apta para explicar aspectos de nuestra cotidianidad, porque responde casi a la totalidad de nuestras necesidades. Sin

---

<sup>246</sup> *Ivi*, p. 3.

embargo, hay ámbitos en los que no funciona, porque queda limitada por sus mismos postulados (lo mismo se puede decir del psicoanálisis de Freud).

Durante al menos cincuenta años las ideas de Riemann fueron subestimadas porque, a la posibilidad de encontrar matemáticamente una grandeza pluri-extensa no parecía corresponder tal experiencia en la física. Es decir, matemáticamente Riemann desarrolló una teoría perfecta, sin embargo en la práctica se seguía razonando mediante la geometría euclídea en tres dimensiones. Fue Einstein el primero en aplicar de manera revolucionaria las ideas riemannianas, pensando el tiempo como una cuarta dimensión inseparable del espacio. El surgir de la teoría de la relatividad implicó una nueva manera de ver la física, la geometría y nuestro universo entero. Aunque en nuestra cotidianidad seguimos utilizando el espíritu euclídeo, poco a poco entra en nuestra manera de pensar la idea de que el espacio pueda ser intuido como curvo y que hay diferentes maneras de pensar los fenómenos. Esto significa que teorías a veces curiosas o que desafían el sentido común pueden encontrar su aplicación y popularidad en el tiempo.

Existe en matemáticas un espacio llamado “espacio de Riemann”. Perfectamente definido mediante funciones, desde el punto de vista matemático, un espacio de este tipo implica la constitución de pequeños fragmentos en sus inmediaciones, fragmentos cuyas conexiones pueden efectuarse de infinitas maneras (lo que hizo posible, entre otras cosas, la teoría de la relatividad)<sup>247</sup>.

Las consideraciones de Riemann relativas al espacio reflejan esta actitud, esta manera de pensar a la que remite Deleuze. En definitiva, lo que Riemann hace para proceder en sus descubrimientos es ver las cosas desde un punto de

---

<sup>247</sup> *Conversaciones*, pp. 197-8. «il y a, en mathématiques, un type d'espace appelé espace riemannien. Mathématiquement très bien défini, en rapport avec des fonctions, ce type d'espace implique la constitution des petits morceaux voisins dont le raccordement peut se faire d'une infinité de manières et cela a permis, entre autres, la théorie de la relativité» (*Conversaciones* fr., p. 169).



vista más amplio, olvidándose de las soluciones (Euclides) y repensando el mundo de la efectividad en cuanto problema. El problema, la Idea de la efectividad así tomado, devuelve nuevas respuestas, amplía nuestras capacidades de mirar el mundo y el pensamiento. Lo que Riemann nos enseña (pero, como hemos visto, no está sólo) es que otro pensamiento es posible.

#### **4.2.1 Breve historia del espacio. Las singularidades**

El espacio, tal como se presenta en la luna y en la tierra, no es lo mismo. Tampoco es lo mismo el espacio a muchas atmósferas de presión en el fondo del océano o el espacio rarefacto de las cumbres alpinas. Y, como se sabe, la naturaleza de lo infinitamente pequeño difiere en características de tipo espacial (entre otras cosas) en función de las órbitas y revoluciones astronómicas. Fuerza de gravedad, campo electromagnético, anti-materia y energía nuclear han cambiado mucho nuestra idea del espacio.

Hay una evolución, hecha de pequeñas o grandes revoluciones, de nuestra idea de espacio. Se dice que hay un sentido común sobre el espacio-tiempo que difiere mucho de los avances de las investigaciones científicas. Pero el sentido común, entendido como la imagen que tenemos del universo, es algo relativo a la cultura y a la educación. Así como enseña el personaje de don Juan, en las obras de Castaneda, hay que aprender a ver y, a veces, vemos algo que contradice el sentido común<sup>248</sup>. No es un drama, todo lo contrario. En una sociedad que cree en la magia, el espacio y el tiempo son pensados para poder albergar actos mágicos, así como en una sociedad industrial el espacio y el

---

<sup>248</sup> En la obra de Castaneda, don Juan es el maestro que transmite sus enseñanzas mediante el uso (muy disciplinado) del peyotl, planta que produce alucinaciones sensoriales. Cfr., entre otros, Castaneda C., *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, trad. de J. Tovar, FCE, México, 1981.

tiempo deben ser imaginados como algo constante y adecuado a la producción. Lo mismo puede decirse de la forma en la que pensamos nuestra identidad: la sociedad estática de la Edad Media tenía una perspectiva diferente, seguramente más fatalista, sobre el sujeto con respecto a nuestro tiempo, más bien abierto y esquizofrénico.

Esto significa que la idea del espacio ha evolucionado, y que hay varios modelos de espacio. Los últimos modelos son particularmente contra-intuitivos: espacios curvos, paralelas que se encuentran, bombas de 10000 megatones, universos paralelos y la presencia, para cada cosa que llamamos materia (que es una noción que ha perdido cualquier sentido de sustancia), de la anti-materia. Todo esto es anti-intuitivo porque ni lo estudiamos en la escuela ni lo vemos en nuestra experiencia cotidiana.

Einstein explica este hecho con su hipótesis del arqueólogo: imaginamos que un arqueólogo de una cultura posterior descubra una copia de los *Elementos* de Euclides, pero privada de figuras. El arqueólogo encontraría una serie de fórmulas, «pero esta formulación de proposiciones será para él un juego de palabras carente de sentido, mientras bajo las palabras punto, recta, plano, etc., no pueda “pensarse algo”»<sup>249</sup>. “Pensar algo” es, para el físico alemán, «revelar el contenido experimental»<sup>250</sup> de una afirmación, es decir, poderse imaginar el significado concreto al que unas palabras se refieren. Así, nuestra comprensión de una hipótesis científica depende de la capacidad que tengamos de verla, por así decir, concretamente. Es ésta la dificultad a la que nos enfrentamos cuando queremos comprender la evolución de la visión del espacio y del tiempo en el último siglo y medio.

En cuanto al problema del espacio, podría ser útil echar un vistazo a los modelos que se han ido imaginando históricamente. Decimos “imaginando”

---

<sup>249</sup> A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Tusquetes Editores, Barcelona 1995, p. 188.

<sup>250</sup> *Ivi.*, p. 188.

porque se trata siempre de interpretaciones que van más allá de nuestra cotidianidad, porque en la cotidianidad no vemos ni triángulos perfectos, ni conceptos como infinito, punto, recta etc. Una fórmula matemática o un teorema geométrico pueden abarcar el mayor número de situaciones posibles, y por ello el nivel de abstracción ha ido aumentando de manera exponencial.

El espacio imaginado en los *Elementos* de Euclides (la primera gran síntesis de las nociones geométricas de la Antigüedad), es un espacio abstracto. Con precisión minuciosa y con un estilo que desde entonces ha condicionado el hacer matemático, Euclides nos presenta una serie de axiomas y leyes geométricas que desconocen el concepto de continuidad. En tales descripciones, un triángulo es un objeto *en sí* que no es determinado por su posición, sino solamente por el contacto con una serie de elementos que lo cruzan, lo constituyen, y estos elementos son el punto, la recta, el círculo y las superficies. El espacio euclídeo es, entonces, algo plano en el que una recta (o un punto, o una figura, o un ángulo) nunca varía en su esencia, siempre es lo que es, digamos, tiene características eternas por definiciones, axiomas o postulados. De ahí la demostración ‘por absurdo’, es decir, el llamar absurdo todo lo que desmintiera la concatenación de axiomas y deducciones que constituyen el pensar euclídeo.

Hemos dicho que el espacio de los *Elementos* carece de continuidad porque entre una figura y la otra no hay un espacio continuo o, por lo menos, no está contemplado. Euclides utiliza, por ejemplo, el concepto de infinito, lo que parece postular que su geometría se desarrolla en un espacio continuo, hecho por una continuidad infinita de los puntos. Pero el concepto de infinito propuesto por él no relaciona de ninguna manera dos figuras entre ellas: no concibe la relación de distancia, no es que haya una distancia infinita entre dos puntos, sino que se evita totalmente este problema considerando las líneas

rectas como infinitas y los segmentos como rectas infinitas delimitadas por el cruzarse de otras.

Será Descartes el primero en introducir una relación topológica entre dos puntos, es decir, quien desarrolla una manera de calcular las distancias entre dos puntos (o curvas, o figuras) en un plano mediante un sistema de coordenadas: a partir de un centro, que es arbitrario, podemos trazar el recorrido de una curva, por ejemplo, y calcular exactamente la característica de otra curva que la cruzase en un punto establecido<sup>251</sup>. El espacio, con Descartes, deviene así un continuo tridimensional ilimitado. Algo es continuo, entonces, no sólo cuando consideramos que en su desarrollo no haya rupturas o pautas, sino sobre todo cuando podemos medir las distancias de un punto a otro (si hubiera una discontinuidad entre dos puntos, no podríamos medir la distancia, porque no sabríamos medir este espacio vacío entre dos puntos).

Pero la aportación de Descartes no se limita a esto:

La geometría de los griegos privilegia ciertas figuras (rectas, plano) en su descripción, otras figuras (por ejemplo, la elipse) sólo las puede abordar construyéndolas o definiéndolas a partir de las figuras punto, recta y plano. Por el contrario, en el tratamiento de Descartes, todas las superficies tienen en principio el mismo valor, sin privilegiar arbitrariamente las figuras lineales en la construcción de la geometría<sup>252</sup>.

La geometría analítica, en efecto, nos permite representar curvas de cualquier tipo mediante una función, curvas que, en situaciones algebraicas particulares, son rectas. Es esta, quizá, la clave para entender las evoluciones del enfoque científico hacia la concepción del espacio-tiempo. La línea recta y la línea curva no tienen una diferencia cualitativa entre ellas, sino sólo son dos aspectos de una misma realidad: la función. Un estudiante de instituto por sí

---

<sup>251</sup> Cfr. Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, trad. de G. Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1986.

<sup>252</sup> Einstein cit., p. 191.

mismo se daría cuenta del progreso de la geometría: de ser todo un cruzarse de rectas y polígonos constituidos por rectas, con el plano cartesiano nos damos cuenta de que todo puede ser representado mediante curvas, donde lo que llamamos recta es una curva privada de carácter exponencial<sup>253</sup>. Esta idea llevará a los matemáticos del siglo XIX a revolucionar nuestra idea de espacio, que podrá ser pensado, por primera vez, como algo curvo.

La constitución de un sistema de coordenadas para describir el espacio permite introducir la noción de topología: un ente se puede individuar por su posición y su relación con otros entes (tres siglos después todo esto llevará al pensamiento estructuralista). El espacio ya no se puede considerar como un elemento pasivo en los estudios físicos. Si la posición determina un elemento respecto a otro, entonces el espacio condiciona los objetos. Es la noción de espacio absoluto de Newton:

Cuando Newton definía el espacio como absoluto, se refería a que tenía que conferir al espacio un estado de movimiento muy determinado, que a pesar de todo no lo fijaban por completo los fenómenos de la mecánica. Este espacio era también absoluto en un segundo sentido: su efecto inercial era independiente, esto es, el espacio no era afectado por los acontecimientos físicos: actuaba sobre las masas, pero nada actuaba sobre él<sup>254</sup>.

El espacio absoluto es algo uniforme, en el que acontecen los fenómenos, es una condición *a priori* así como el tiempo. Esto permitía calcular la aceleración de los objetos como algo constante, lo que permitió calcular, por ejemplo, la fuerza de gravedad y las relaciones dinámicas (atracción de las masas, equilibrios gravitatorios, etc.) entre los objetos en un espacio considerado privado de fricción. Para los físicos, el espacio se configuraba

---

<sup>253</sup> Entre la curva y la recta no hay una naturaleza diferente: la recta puede ser pensada como una curva con diferencial=0 y la curva como una infinidad de rectas infinitamente pequeñas.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 192.

como un recipiente pasivo y uniforme. Al mismo tiempo, este espacio debía ser considerado como algo invariable en el tiempo.

Con el descubrimiento de la teoría ondulatoria de la luz y de los campos electromagnéticos la idea de espacio absoluto entra en crisis. Con esos avances ya no se puede afirmar que el espacio sea uniforme, ni pasivo, ni invariable. La idea de espacio como éter (fluido sutil, invisible, imponderable y elástico que permite la transmisión de la luz y del calor) no podía durar. Cualquier acontecimiento condiciona el espacio y, a su vez, el espacio condiciona la manera de ser de los acontecimientos. La noción de campo es aquí fundamental: un campo es una magnitud distribuida en el espacio, mediante la cual se ejercen las acciones a distancia entre partículas. A diferencia de la obsoleta noción de éter, el campo nos permite pensar un ámbito donde las fuerzas se distribuyen de manera vectorial, lo que obviamente condiciona el darse de los fenómenos. El vector es una dirección que implica una intensidad. Podemos, de esta manera, imaginar el espacio como un conjunto de regiones contiguas caracterizadas por intensidades diferentes.

*El campo no es el espacio, sino su estado físico, la manera en la que se nos presenta.* Lo mismo ocurre con el espacio absoluto o el éter. El éter y el espacio absoluto newtoniano no nos permiten comprender ciertos acontecimientos como, por ejemplo, una descarga eléctrica. El reto de las ciencias es, como ocurre en la misma filosofía, el poder abarcar, en su explicación, el mayor número de eventos posible (comprendiendo los eventos imperceptibles sin instrumental apropiado).

Los acontecimientos son así condicionados por el espacio, es decir, la aguja de una brújula en ciertas latitudes es firme, pero en otras tiende a enloquecer. Sin embargo, al mismo tiempo, el espacio puede ser condicionado por un acontecimiento, porque un campo electromagnético es algo que se genera (por

ejemplo, obtenemos fuerzas de atracción o repulsión según el tipo de cargas que oponemos).

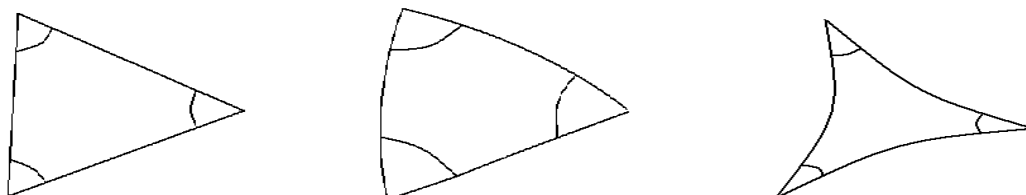
Este discurso está perfectamente en línea con la concepción del sujeto de Simondon y Deleuze: el ambiente es el campo que con sus fuerzas condiciona y viene condicionado por el sujeto. En la concepción del sujeto como meta potencial se refleja la historia de la ciencia, no sólo de la filosofía. La filosofía sigue caminos abiertos por otras disciplinas, la filosofía también se adapta al ambiente, a una sociedad que cambia, donde se cambia, donde cambia la idea de sí. El sujeto también puede ser pensado, en su estadio pre-individual, como un espacio a  $n$ -dimensiones. Es una colección de variedades, según la manera que tengamos de acercarnos a él. El mismo sujeto, visto desde diferentes facetas, se presenta de forma distinta. Es algo aproximativo e ingenuo afirmar que tenemos una personalidad única que domina nuestros actos y nuestras reflexiones. No se trata aquí de afirmar que hay más sujetos dentro de cualquiera de nosotros, sino que lo que somos es algo abierto a la multiplicidad, así puede ser pensada nuestra realidad pre-individual, y que sólo en la sociedad y en el tiempo, poco a poco nuestra multiplicidad viene anulada y cristalizada en una única y estéril personalidad.

Los campos son el estado físico del espacio. Pues si al éter no le corresponde ningún estado de movimiento no hay ningún motivo para introducirlo junto al espacio como si fuera un ente de naturaleza especial. Sin embargo, los físicos no asumían esta forma o manera de pensar. Para ellos el espacio aún era un ente fijo y homogéneo, sin posibilidad de cambio. Sólo Riemann, *incomprendido y solitario*, se preocupó por establecer una nueva concepción del espacio hacia mediados del siglo pasado; en la que se segregaba al espacio su inmovilidad y se posibilitaba su participación en los sucesos físicos<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> Einstein cit. p. 194, [subrayado nuestro].

Riemann revoluciona los fundamentos de la geometría considerando el espacio como una magnitud no-homogénea, y no lo es porque es susceptible de variar su naturaleza según el número de dimensiones que estamos postulando. Por ejemplo, un triángulo en la geometría bi-dimensional de Euclides es invariable porque así lo postulamos (los principios de Euclides imponen que dos rectas paralelas nunca se encuentran y que la suma de los ángulos de un triángulo sea siempre de  $180^\circ$ ). Pero un triángulo considerado en un espacio curvo tiene características diferentes a las del triángulo euclídeo (la suma de los ángulos puede ser superior o inferior a  $180^\circ$ ).



En el primer triángulo del dibujo el espacio es homogéneo y de curvatura cero. Es el típico triángulo euclídeo. El segundo triángulo es un triángulo geodésico, es decir, pensado como puesto en la superficie del planeta (la superficie de la Tierra es ligeramente curva, entonces, en rigor, un triángulo puesto en una superficie tal tendrá una curvatura en sus lados y, consiguientemente, un amplitud mayor en la suma de sus ángulos). El tercer triángulo es el mismo respecto a los dos precedentes, pero puesto sobre una superficie cóncava (hiperbólica), según la concepción del espacio de Lobachevsky.

Establezcamos la hipótesis de que hayamos dibujado con precisión los tres triángulos: en este caso, *los tres son el mismo, uno solo pensado en tres ámbitos espaciales diferentes*. Este es un ejemplo de variación de Riemann, es decir, hemos presentado tres dimensiones del mismo triángulo, entendidas como tres



variaciones posibles del mismo ente. A éstas podríamos adjuntar todas las variaciones posibles según la longitud de los lados, las rotaciones y las traslaciones de los triángulos.

Podemos ahora entender la revolución que Riemann aporta a los estudios geométricos: las figuras, las rectas, los puntos etc., no son de ninguna manera modelos eternos e invariables como pretendía Euclides, sino que son susceptibles de variar según el modelo del espacio que tengamos en cuenta. Evidentemente, el espacio-tiempo absoluto newtoniano, siendo uniforme y *a priori*, no permitía pensar un ente cualquiera como algo que pudiera variar su naturaleza (a menos que algo no lo condicionara externamente).

A partir de Riemann, los científicos se han sentido autorizados para pensar los hechos de manera diferente, en el sentido de que han podido pensar el ámbito de los entes como diferente. Antes había un dogma: el espacio absoluto; con el surgir de las geometrías no-euclídeas, se ha podido pensar de manera distinta el mundo, los hechos. Esto significa que no se ha descubierto algo nuevo, sino una nueva manera de mirar y de pensar los entes. Euclides no ha errado en su propuesta, sino que «tras Riemann, los matemáticos se fueron dando cuenta gradualmente de que Euclides había hecho muchas más suposiciones de las que había expresado de manera explícita»<sup>256</sup>.

El espacio riemanniano es un ámbito de  $n$ -dimensiones, porque supone como ilimitadas las variaciones de un objeto (cada variación corresponde a la

---

<sup>256</sup> G. Gray, *Ideas de espacio*, Mondadori, Madrid, 1992, p. 67. Una de estas suposiciones, por ejemplo, fue considerar el espacio como algo constante. Lo que es constante es nuestra manera de medirlo. Pero una medida que nos sirve en nuestra vida cotidiana puede ser totalmente inútil para medir hechos astronómicos o subatómicos. Por ejemplo, Einstein utiliza una nueva medida para su teoría de la relatividad: la velocidad de la luz (que es constante y válida para cualquier curvatura del espacio). Entonces, Euclides y Newton nos han descrito un espacio adecuado a los conocimientos de sus épocas. Pero el surgir de nuevos fenómenos, el darse cuenta de la imposibilidad de explicar ciertos hechos, ha empujado a los científicos hacia soluciones más amplias, válidas para ámbitos multidimensionales (una descripción del universo, hoy en día, debe ser adecuada para un espacio constante o inconstante).

variación del espacio, así como en el ejemplo de los triángulos). Un segmento de un metro es mono-dimensional, porque puede variar sólo en su longitud (según la curvatura del espacio será más largo o corto de lo que, según una manera euclídea de ver, es un metro). Un péndulo posee dos dimensiones de variación, porque puede mudar según la longitud pero también según su traslación en un espacio bi-dimensional. Resulta que un ente geométrico complejo, por ejemplo una bicicleta, puede variar enormemente su naturaleza, hasta llegar a diez dimensiones. Todo esto es anti-intuitivo porque nuestra educación escolar contempla casi exclusivamente la geometría euclídea, entonces nos fija en la cabeza la imagen de un espacio euclídeo y, así, cuando vemos el mundo postulamos principios que, en efecto, no podríamos demostrar (porque ninguno puede demostrar que el espacio tenga una curvatura constante o no: son, éstas, hipótesis que valen para explicar ciertos fenómenos, pero bastante inútiles para explicarnos cómo nos dirigimos al bar para tomar una caña).

*El espacio es un colector, y precisamente un colector de los posibles estados que un sistema físico puede asumir. De la misma forma podemos decir: el sujeto es un colector, y precisamente un colector de los potenciales individuos que puede asumir. Y es, en consecuencia, un colector de las diferentes ideas de sí que pudiéramos tener.*

La  $n$ -dimensión<sup>257</sup> representa el planeamiento (*mapping*) de los grados de libertad de un fenómeno. Por grado de libertad podemos entender el grado de

---

<sup>257</sup> Todos sabemos, intuitivamente, qué es una dimensión, que podríamos definir como la dirección de propagación de un fenómeno a partir de un punto que representa el principio de unas coordenadas. Todos conocemos las tres dimensiones espaciales, y ya nos estamos acostumbrando a contemplar el tiempo como la cuarta. Pero si una dimensión representa una proyección en el espacio, hay objetos que pueden asumir un número de variaciones de movimientos superior a cuatro. De ahí la idea de la dimensión como la variedad de algo. Un objeto en tres dimensiones tiene seis movimientos posibles (los movimientos adelante-atrás de un punto según las trayectorias de la longitud, de la verticalidad y de la profundidad). Un objeto en cinco dimensiones tiene diez movimientos posibles.

variaciones que un objeto puede asumir. Cada estado del espacio se puede considerar como un punto singular. Cada estado del espacio representa la capacidad de movimiento de un punto, adelante o atrás, según una curva o trayectoria que representa una dimensión. «A physicist can then study behaviour of an object by studying the behaviour of these representative trajectories»<sup>258</sup>. Como explica De Landa, *el planteamiento de Riemann no quiere encontrar una propiedad estática, sino un proceso, es decir, la capacidad de transformación de un objeto*. «In other words, an object's instantaneous state, no matter how complex, becomes a single point, a great simplification, but the space in which the object's state is embedded becomes more complex»<sup>259</sup>. Todo ocurre como si hubiera una superposición de espacios, uno por cada transformación del objeto. Se puede así, mediante las aportaciones de Riemann, contemplar un objeto en sus comportamientos típicos o recurrentes, pero también en los menos frecuentes. Por ejemplo, un vinilo tiene sus movimientos privilegiados en dos dimensiones (una rotación según un plano), pero podemos suponer movimientos menos comunes (traslaciones, rotaciones según la verticalidad, fusión de su materia debida a excesivo calor, etc.) que nos presentan un objeto según sus posibles transformaciones en el espacio (nosotros decimos que hay movimientos privilegiados, que son los que no destrozan rápidamente el vinilo, como la fusión).

De la misma forma, un sujeto puede tener unos movimientos típicos, privilegiados, que residen en la costumbre y que se adaptan a las características del ambiente. Sin embargo, podemos pensar un sujeto a  $n$ -dimensiones que presenta facetas alternativas de sí, curvaturas diferentes, ideas y maneras de ser que no coinciden ni presentan coherencia con nuestras

---

<sup>258</sup> M. De Landa, *The mathematics of the virtual*, Continuum, London-New York 2002, p. 14.

<sup>259</sup> *Ivi* p. 14.

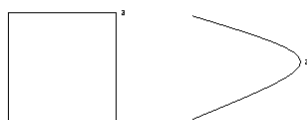
actitudes más típicas. Es como si en cada uno de nosotros coexistieran diferentes individuos, pertenecientes al mismo sujeto, pero no como sus derivados, sino como sus diferentes facetas, o expresiones, maneras de ser que dependen del ambiente, reacciones que no podemos controlar, así como le ocurre al perro de Pavlov. Es el caso del poderoso industrial acostumbrado a mandar y a pegar duro, que sin embargo se transforma en un perrito humillado bajo los pies de una prostituta dueña japonesa. ¿Quién es aquel hombre? ¿A cuál de las dos geometrías existenciales pertenece aquel hombre? ¿Es un prepotente? ¿Es una víctima? La filosofía no puede tratar las personas como cosas entre las cosas. Los sujetos son personas sólo en cuanto máscaras, pero su realidad más profunda es meta-potencial y magmática, misteriosa porque abierta, indescifrable de un solo punto de vista.

*Un comportamiento típico es una singularidad*, que es un punto en el que un cuerpo no está siempre necesariamente presente (existen trayectorias para un cuerpo en las que éste no permanece indefinidamente), pero representan las tendencias del objeto mismo. Hemos visto cómo la trayectoria de un cuerpo constituye, para la geometría riemanniana, una dimensión. *Una singularidad es, entonces, algo así como una transformación privilegiada, un nodo tractor de las trayectorias*, es decir que «different trajectories may be attracted to the same final state, singularities are said to represent the inherent or intrinsic long-term tendencies of a system, the state which the system will spontaneously tend to adopt in the long run as long as it is not constrained by other forces»<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> *Ivi*, p. 15. Consideramos una recta o una curva constante. Algo así no tiene una singularidad, porque es algo continuo, nada desvía el recorrido de la línea así concebida. Pero supongamos que, en un punto *a*, la curva desvíe su recorrido o que la recta cambie de dirección. Entonces, nos topamos con una singularidad, con algo que rompe la inercia, el *continuum* del elemento geométrico que tomamos en consideración. La singularidad es una tendencia a largo plazo que se presenta como una ruptura, como algo que hace variar la estabilidad del sistema. Por ejemplo, en la construcción de un cuadrado, tenemos cuatro singularidades, una por cada desviación de los lados (y, precisamente, una desviación de 90°).

Si el espacio en el que reside un objeto es pensado como un colector de dimensiones del objeto, las singularidades son lo que caracteriza a este colector, que es una multiplicidad. Pero hay que destacar dos aspectos de la singularidad: por un lado, la multiplicidad de la que hablamos es dinámica y no estática, es un espacio que no se distingue del tiempo; por otro lado, la singularidad (el nodo tractor, la esfera de influencia del sistema) no permanece necesariamente idéntico en un espacio cualquiera: hay regiones del espacio en las que una singularidad no se porta de la misma manera; de la misma manera esto significa que *las singularidades son tendencias, en el tiempo, que persisten hasta cuando no intervienen factores heterogéneos al sujeto*. Todos nosotros queremos persistir en nuestra existencia, dice Spinoza<sup>261</sup>; todos nosotros no somos nada más que nuestras costumbres, dice Hume<sup>262</sup>. Pero, claro, hay movimientos subterráneos, subconscientes, hay máquinas deseantes que empujan para que otras singularidades, otras costumbres suban a la luz. Hay en cada uno de nosotros la necesidad de ponerse al día, de adaptarse al ambiente. Las costumbres del pasado operan como voces en nuestro tiempo presente, y condicionan nuestros proyectos, nuestras decisiones. Hay una multiplicidad de voces que luchan entre sí para que nos determinemos como



La singularidad, vista desde un punto de vista físico, puede ser pensada como el punto crítico, el momento en el que un ente muda su aspecto, asume otras características. La cristalización o la licuefacción, por ejemplo, del agua. El matemático francés Poincaré estudió las singularidades clasificándolas en cuatro conjuntos distintos. Este carácter de ruptura de la tendencia a largo plazo (debido al hecho de que un ente es una variedad en sí) es lo que define un objeto, que implica variaciones, las cuales son debidas a las singularidades.

<sup>261</sup> Cfr. Spinoza, *Ethica*, III, 4 y *Ethica*, IV, 22.

<sup>262</sup> «La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana» (Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. De Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2001, p. 78.

individuos de la forma más efectiva. Escribe Artaud en su *Para terminar con el juicio de dios*: «Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre/ mi madre/ y yo»<sup>263</sup>. Pero podríamos añadir otras voces, por ejemplo: yo soy mis novias. Lo que significa: yo me he creado en contacto íntimo con ciertos sujetos, que me han sacado ciertas costumbres, que no se pueden eliminar de un día a otro, que siguen insistiendo en mi realidad pre individual. Se trata de una batalla subterránea, la más intensa y desesperada, la que proviene de la voluntad de poder ser. No quiero ser lo que los demás se esperan de mí, quiero ser aventurero, pirata, músico, poeta,... dejad el trabajo de banco o el despacho de abogados para otros. Claro está que no siempre gana nuestra voz preferida, pero esto no significa que esta voz vaya a desaparecer. Sigue insistiendo, entre la frustración y el entusiasmo (retomaremos estas reflexiones en los capítulos siguientes).

### 4.3 Multiplicidad de la idea de Yo

La variedad riemanniana es un concepto que permite ver un sujeto como propenso a procesos diferentes (ámbitos de tres, cuatro,  $n$  dimensiones). Hay una multiplicidad de puntos de vista que no derivan de una identidad o principio o postulado *a priori*. Se comprende ahora lo que Deleuze entiende cuando habla de la Idea como una variedad de tipo riemanniano:

Las ideas son multiplicidades. Cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En el empleo riemaniano de la palabra “multiplicidad” (retomado por Husserl y también por Bergson), hay que otorgar la mayor

---

<sup>263</sup> Artaud A., *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, trad. por M. I. Bordaberry y A. Vargas, Caldén, Buenos Aires, 1975, p. 55.

importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple en tanto que tal, que en modo alguno tiene necesidad de la unidad para formar sistema<sup>264</sup>.

La forma sustantiva se distingue del predicado porque conlleva una realidad propia, una sustancia, es decir, algo que se determina en sí. Decir “multiplicidad” es decir algo que no es atributo del uno, sino algo que se manifiesta con independencia de las propias manifestaciones. Según la idea de variedad de Riemann, la geometría euclídea y la relatividad einsteniana existen como variedades de las mismas manifestaciones, es decir, como diferentes claves de lectura del mismo universo. Constituyen visiones independientes la una de la otra, en las que principios y descripciones de los hechos no coinciden. El significado de “paralela” en la una y en la otra es muy diferente, así como la idea de espacio o de triángulo<sup>265</sup>. Una Idea es, así, una multiplicidad de puntos de vista, inconmensurable a una unidad previa que dé origen a múltiples aspectos de una misma sustancia. *Una Idea, para Deleuze, no es una definición, sino una unidad problemática* que da que pensar porque no pone a todos de acuerdo, toda vez que conlleva varios puntos de vista. Mientras que la definición es una manera de aclarar de una vez qué es un objeto (o un acontecimiento, o un conjunto, etc.), la Idea entendida como diferencial del pensamiento es una manera de buscar la diferencia que acoge el objeto en cuestión, crear nuevas perspectivas sobre el objeto-problema.

---

<sup>264</sup> DR, pp. 299-300. «Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété. Dans cet emploi riemanien du mot “multiplicité” (repris par Husserl, repris aussi par Bergson), il faut attacher la plus grande importance à la forme substantive : la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d’un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n’a nullement besoin de l’unité pour former un système» (DR fr., p. 236).

<sup>265</sup> Tomemos como ejemplo la idea de triángulo. Hemos visto que una Idea, para Deleuze, no es algo distinto del concepto (en sentido kantiano) y es una multiplicidad. La Idea del triángulo es una multiplicidad porque, según el punto de vista que adoptemos, el triángulo tendrá características muy diferentes entre ellas: desde un punto de vista la suma de sus ángulos internos siempre será de 180°, desde otro esa suma ya no es un postulado.

El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es la “multiplicidad”, que hace inútil lo uno, no menos que lo múltiple. La multiplicidad variable es el cómo, el cuándo y el en cada caso<sup>266</sup>.

Este pasaje se refiere a la relación que se establece entre lo uno y lo múltiple: lo múltiple viene reconducido (según las filosofías de la identidad) a la unidad. Es la síntesis ideal de la identidad: un uno trascendente que resume y dona sentido al devenir irrefrenable de los entes. Este uno que da sentido es el fundamento, el punto de vista privilegiado que durante miles de años ha sido concebido como la entidad fundamental, desde la cual todo llega a la luz. La Idea de Dios ha sido concebida como el fundamento del recto pensar, como la garantía de la existencia de *una* verdad, como el vértice de la pirámide de la dialéctica que se desarrolla subsumiendo todas las diferencias. El uno es múltiple, es decir, se manifiesta en la multiplicidad, ésta es la afirmación del pensamiento filosófico platónico-cristiano: distinguir el bien y el mal de algo según su participación de Dios o, por lo menos, su homología respecto al pensamiento lógico imperante. Todo lo que no se pueda incluir en la lógica del fundamento será un error o algo no esencial (algo que no tiene importancia alguna).

Al contrario, Deleuze practica un profundo *inmanentismo*: no hay Dios, no hay fundamento (ni siquiera el sujeto), sino una *interconexión* [“agencement”] en la que las cosas existen de manera independiente de un fundamento trascendente. De hecho, no podemos afirmar que nos rodee el caos. El caos es sólo una idea límite, algo que nos recuerda que en nuestras existencias encontramos formas inestables, originales, informalidades tal vez, pero lo importante es que reconocemos y pensamos según formas, incluso aunque las

---

<sup>266</sup> *Ivi* p. 300. «Le vrai substantif, la substance même, c’est « multiplicité », qui rend inutile l’un, et non moins le multiple. La multiplicité variable, c’est le combien, le comment, le chaque cas» (*DR* fr., p. 236).



concibamos como aproximativas. Estas formas son como las Ideas y, desde el punto de vista deleuzeano, constituyen multiplicidades. El universo parece caótico porque es problemático, dado que las multiplicidades son diferentes entre ellas y no acaban de ponerse de acuerdo (la diferencia entre diferentes geometrías es un ejemplo). Por esto, para Deleuze, el pensamiento está caracterizado tanto para crear diferencias como para resumir todo en conjuntos de sentido semejante. Una u otra elección depende del ámbito en el que queramos pensar. Lo que afirma Deleuze es que cada vez que pensamos una forma, un modelo, una Idea, entonces nos damos cuenta de que no se puede representar el propio objeto, tal cual es en nuestra experiencia, y esto porque en la experiencia el objeto se da de manera siempre diferente<sup>267</sup> (se da como *haecceitas* o *agencement*). La idea platónica es un instrumento limitado, así como la geometría euclídea. Es limitado porque reconduce lo múltiple a lo uno, y haciéndolo así niega la diferencia, niega el movimiento, el cambio, la creatividad conceptual, la importancia del matiz, a favor de la estabilidad, del orden, de las definiciones. Definir algo es acabar con ello, significa no pensar más en ello. Además, todo puede encajar en el vértice de la pirámide del pensamiento que tiene a Dios (o al Uno) como principio del todo.

Por ello, «lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman mallas en exceso laxas de una dialéctica desnaturalizada, que procede por oposición. Los más gruesos peces pasan a su través»<sup>268</sup>. La dialéctica no separa el propio pescado, anula las diferencias: lo múltiple, lo diverso (de cualquier

---

<sup>267</sup> «Los hechos que llenan nuestra vida tienen lugar, pues, en dimensiones heterogéneas, y llamamos acontecimiento al paso de una dimensión a otra: una efectuación en los cuerpos lo bastante singular como para implicar una mutación intensiva a escala de una vida (encuentro, separación, etc.). enamorarse, dejar de amarse, no se alojan en ningún presente. Más allá de los actos y de los sentimientos, son crisis temporales, subversiones del presente de las que el sujeto no sale indemne, idéntico a lo que era», Zourabichvili cit., p. 123.

<sup>268</sup> *DR*, p. 300. «L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. Les plus gros poissons passent à travers» (*DR* fr., p. 236).

intensidad), viene reconducido al uno. La dialéctica (en sentido principalmente platónico y hegeliano) es, así, el arte de conducir lo múltiple hacia lo uno, es decir conciliar las diferencias<sup>269</sup>.

Así, esperamos haber aclarado por qué Deleuze prefiere la forma substantiva “multiplicidad” al predicado “múltiple”. Una multiplicidad es la coexistencia de órdenes diferentes (como las variedades riemannianas), mientras que lo múltiple es la característica de algo que se multiplica (y es el pensamiento de la identidad, según el cual todo debe someterse a los principios dados, so pena de error, contradicción o excomunión).

El sujeto es una multiplicidad, es una variedad riemanniana, ya que se puede leer desde diferentes puntos de vista, ya que su conducta no debe

---

<sup>269</sup> Un diálogo platónico no es un encuentro en el que debe necesariamente prevalecer una sola idea, que será fijada en una definición: etérea, hiperuránica, eterna. Pero un diálogo platónico es siempre el intento de fijar los conceptos, de inducir al oponente al orden, el orden siempre supuesto por Sócrates (supuestamente la verdad). Todo conocimiento viene mediado por el espíritu socrático, el arte de la mayéutica, el arte de la mediación, de hacer pensar al otro mediante los esquemas socráticos. En la *República*, el joven Trasímaco dice que sabe la profunda y empírica verdad: la justicia es el instrumento del más fuerte. Pero a Sócrates no le interesa la pregunta *¿quién* es justo?, sino sólo la pregunta *¿qué* es justo? Trasímaco, Casandra de la filosofía, tenía razón (mirad a Berlusconi), pero Sócrates no quiso entender: él quería fijar la idea de justicia de una vez por todas. Claramente, entramos aquí en una problemática ulterior: la necesidad de poner una norma, de establecer un criterio al que atenerse en sentido práctico. Sócrates conoce perfectamente las injusticias de la pólis y precisamente por ello debe perseguir una definición de justicia que aspira a constituir una pólis mejor. Sin embargo, no podemos sobrevolar la concepción de Trasímaco de la justicia, simplemente porque es lo que (en el ámbito latino o mediterráneo, por lo menos) percibimos con la mayor intensidad: que la justicia, más allá de tantas estimables palabras, se halla configurada siempre como lo útil al más fuerte. En este sentido, Trasímaco no ha perdido, no ha dicho una falsedad, y la idea de justicia comprende su posición, además de la norma utópica establecida por Sócrates (multiplicidad). La diferencia entre la idea de Trasímaco y la de Sócrates, en última instancia, es que el joven sofista nos sugiere una idea cercana a la sensibilidad (a la percepción de lo que la justicia es, de hecho), mientras que Sócrates implica en la idea la noción moral del deber (*amphisbetesis*): la justicia es lo que debe ser justo. Presentar la idea como diferencial quiere evitar que el pensamiento absorba y elimine las diferencias mediante la mediación dialéctica. Mario Vegetti, estudiando la moral politizada en Platón, explica como Trasímaco se remite, en realidad, al criterio de verdad establecido por Protágoras, el de *homo mensura*, el de la relativización de la verdad y, en consecuencia, de la justicia. La afirmación de Trasímaco, siempre según Vegetti, no puede ser reducida a la defensa del “derecho del más fuerte”, sino a la «naturaleza inevitablemente partidaria del poder, de cualquier poder, y entonces de su carácter siempre opresivo» (Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari 1989, trad. propia, p. 64).

necesariamente ser explicada a partir de una única raíz<sup>270</sup>. Como veremos en seguida, este es otro conflicto abierto de Deleuze y Guattari contra el psicoanálisis freudiano.

---

<sup>270</sup> La multidimensionalidad es, entonces, la característica principal del sujeto deleuzeano. Se trata de una realidad que se funda sobre sí misma, sin un cimiento específico, arborescente. Ésto nos recuerda un concepto de la física del siglo XX (cuando, precisamente, se empezaba a poner en duda que la realidad se apoyara sobre unos principios firmes e invariables, origen del todo): el concepto de *bootstrap* (expresión inglesa que se refiere a la acción, obviamente paradójica, de elevarse al aire tirándose por los cordones de las botas), cuya paternidad científica se debe a G. F. Chew. Se trata de la autoconsistencia de los elementos, es decir, el sistema no se explica a partir de unos elementos considerados principales, sino mediante la autoconsistencia de la interconexión entre los elementos mismos. Así que no hay un principio, o un orden, o un líder en el sistema en cuestión, sino un juego de equilibrios. «La secular tradición de explicar estructuras complejas descomponiéndolas en componentes más sencillos, está tan profundamente arraigada en el pensamiento occidental que la búsqueda de estos componentes básicos continúa todavía. Sin embargo, dentro de la física de las partículas existe una escuela de pensamiento radicalmente diferente, que parte de la idea de que la naturaleza no puede ser reducida a entidades básicas, ya sean partículas elementales o campos fundamentales. En lugar de ello debe, ser comprendida mediante su autocongruencia, siendo sus componentes congruentes entre sí y con ellos mismos. Esta idea surgió dentro del contexto de la teoría de la matriz-S y se la conoce como la hipótesis de la "tira de bota". Su creador y principal defensor es Geoffrey Chew, quien, partiendo de esta idea ha desarrollado una filosofía general de la "tira de bota" que abarca a la totalidad de la naturaleza, y además, la ha utilizado (en colaboración con otros físicos) para construir una teoría específica de las partículas, formulada en el lenguaje de la matriz-S. Chew ha descrito la hipótesis de la "tira de bota" en varios artículos' que han servido de base a la siguiente exposición. La filosofía de la "tira de bota" constituye el rechazo final a la visión mecanicista del inundo por parte de la física moderna. El universo de Newton estaba constituido por un conjunto de entidades básicas con ciertas propiedades fundamentales, que habían sido creadas por Dios, y por ello, no eran objeto de mayor análisis. De un modo u otro, esta noción se hallaba implícita en todas las teorías de la ciencia natural, hasta que la teoría de la "tira de bota" afirmó de manera explícita que el mundo no puede ser comprendido como un ensamblaje de entidades no analizables. En esta nueva visión del mundo, el universo está considerado como una telaraña dinámica de sucesos relacionados entre sí. Ninguna de las propiedades de una parte de esta telaraña es fundamental; todas ellas siguen el ejemplo de las propiedades de las demás partes, y la consistencia total de sus interrelaciones mutuas determina la estructura de todo el entramado» (Capra, F., *El Tao de la física*, trad. de A. A. Martell Moreno, Sirio, Málaga, 1995, pp. 362-3). La verdadera noción del siglo XXI es la de *red*, entendida como interconexión de elementos no prioritarios. Es por esto, quizás, que el emblema de la época actual es Internet, la red por excelencia.

#### 4.4 Insuficiencia del *ti esti* para la comprensión de la esencia de algo

Según la manera clásica de pensar la Idea, ésta sería una identidad que, bajo la égida de la pregunta “¿qué es?”, acogería en sí la multiplicidad de los seres intelectuales y empíricos. Por ejemplo, ¿qué es el político?

El *ti esti* es la modalidad principal de la filosofía de la identidad. Todo objeto que pretendamos incluir en una definición debe participar de los elementos caracterizados por la pregunta ¿qué es? Entonces, cuando nos preguntamos qué es el político, podemos contestar con una definición, lo que a Deleuze parece siempre limitante: no es suficiente preguntarse qué es algo, sino que hay que aclarar también el ¿cuándo?, el ¿cómo? y el ¿quién es político? En pocas palabras, Deleuze pretende que la Idea deba respetar la situación o el ámbito en los que se da la figura (forma, idea) del político. No es lo mismo hablar del político en la pólis, en la Europa de los años treinta, o ahora. Dar una definición del político sin mirar a la situación en la que el político ejerce su actividad es una ingenuidad.

En la base de la crisis del *ti esti* está la idea de eternidad que caracteriza el sentido clásico de la idea: la definición pretende fijar el sentido de algo de una vez por todas y de manera absoluta. La Idea parece así ser una etiqueta metafísica, algo independiente del devenir empírico, algo que se sustrae al devenir empírico, entonces, algo cuya utilidad tiende a desvanecerse. La filosofía de la identidad, concibiendo las ideas a la manera de definiciones, gana la inmortalidad de sus propios conceptos, pero ya no nos habla de nuestro mundo (del mundo en devenir), porque no refleja problemas surgidos de nuestra situación concreta, no ve la diferencia, no contextualiza. La esencia no nos hace comprender los matices de los acontecimientos, de la Ideas. Cada intuición implica una diferencia de intensidad: nos damos cuenta de algo, lo

percibimos, sólo cuando escogemos una variación intensiva. El pensamiento, en este sentido, se comporta como la sensación: pensamos algo sólo cuando entramos en un territorio repleto de diferencias, de relaciones entre elementos distintos. La esencia no permite respetar este territorio, no respeta las diferencias de intensidad. Como señala Pardo: «esta diferencia de intensidad, esta desigualdad que constituye el ser mismo de la intensidad y la naturaleza profunda de la sensación, sólo puede entrar en la representación reduciendo la intensidad a cero»<sup>271</sup>.

En la filosofía de Deleuze, por el contrario, la determinación de algo siempre es una determinación móvil, en el sentido de que siempre está sometida a una relación con otras ideas y otros factores que la determinan. El ¿quién?, el ¿cuándo?, el ¿cómo? son aspectos imprescindibles de la idea del objeto: como variedades riemannianas, son facetas de las cosas (la fenomenología de Husserl ha retomado este aspecto) y, al mismo tiempo, de las cosas en cuanto pensadas.

El “qué es” platónico se rompe en infinitas diferencias que tienen en común un diferenciarse recíproco (más adelante veremos cómo Deleuze concibe la relación entre las ideas). El aspecto nuevo de la filosofía del siglo XX es la puesta en discusión del concepto de *noúmeno*. La fenomenología de Husserl ha reducido el ser de las cosas a la serie infinita de sus apariciones. Conocer algo, entonces, ya no es expresar su identidad en el tiempo, sino la confesión de que el mundo nos enseña infinitas diferencias de sus componentes. El rol de la filosofía ya no es el de sintetizar y sistematizar el ser (el mismo concepto de ser algo muy oscuro y poco definible), sino de pensar lo nuevo, crear, volver a reflexionar sobre las evoluciones de las ideas que pertenecen a la nuestra y a las demás culturas. La Idea como diferencial del pensamiento, en cierta

---

<sup>271</sup> Pardo, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990, p. 66.

manera, invita al filósofo a volverse antropólogo, a descubrir el “dónde” y el “cuándo” y el “en qué situación” de las ideas.

El pensamiento de Deleuze representa un gran desafío para el pensar filosófico tradicional, porque pone en duda la validez del término *esencia*. La esencia es el “qué es” de las cosas, la supresión del momento accidental e imprevisto de la experiencia. Para el pensamiento aristotélico, todos los humanos son iguales a nivel esencial. Lo que los distingue son los accidentes, es decir su individualidad. Se sabe que el hecho de que un hombre tenga la nariz chata o no, desde el punto de vista del estagirita, es sólo un accidente<sup>272</sup>, así como el hecho de que un hombre haya nacido o no en un contexto dado y en una cultura dada. Pero procediendo así se quita importancia a la formación de los grupos, de las culturas. Y, consiguientemente, no se entiende cómo pueda ocurrir algo como el holocausto, o el intento de suprimir parte de la humanidad por diferencias que el concepto de hombre, así de simple, no considera esenciales. La verdad es que el hombre se puede convertir en un monstruo, lo que la definición aristotélica no dice. El intento de Deleuze es evidentemente el de hacer filosofía sobre los accidentes, sobre las pequeñas diferencias que llenan (en el bien y en el mal) nuestra existencia. Así una Idea es una práctica de diferenciación:

Por todas partes las diferencias de multiplicidades, y la diferencia en la multiplicidad, y la diferencia de la multiplicidad, sustituyen a las oposiciones sistemáticas y groseras. No hay más que la variedad de multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y lo múltiple<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1028 a-1041 b y VIII,3, 1028 b34.

<sup>273</sup> *DR*, p. 300. «Partout les différences de multiplicités, et la différence dans la multiplicité, remplacent les oppositions schématiques et grossières. Il n’y a que la variété de multiplicité. C’est-à-dire la différence, au lieu de l’énorme opposition de l’un et de multiple» (*DR fr.*, p. 236).

Las condiciones para hablar de multiplicidad, y que permiten definir el ámbito en el que surgen las Ideas, son tres:

1) *La virtualidad:*

hace falta que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual ni, por lo mismo, función asignable. No deben tener ni siquiera existencia actual y ser inseparables de un potencial o de una virtualidad. Es en tal sentido como ni implican identidad previa alguna, ninguna posición de nada que pudiera decir uno o lo mismo, sino que, por el contrario, su indeterminación hace posible la manifestación de la diferencia en tanto que libre de cualquier subordinación<sup>274</sup>.

Las Ideas no son ni realidades conceptuales (del tipo: todas las sillas tienen estas características, etc.), ni físicas (como si las Ideas tuvieran una realidad actual y se pudieran apereibir sensiblemente). Ellas tienen una realidad virtual.

2) *La determinación recíproca:*

hace falta, en efecto, que los elementos sean determinados, pero de manera recíproca, mediante relaciones recíprocas que no dejen subsistir ninguna independencia. Tales relaciones son precisamente vínculos ideales, no localizables, tanto porque caractericen a la multiplicidad de manera global como porque procedan por yuxtaposición de vecindades. Pero siempre, la multiplicidad queda definida de manera intrínseca, sin

---

<sup>274</sup> DR, p. 301. «il faut que les éléments de la multiplicité n'aient ni forme sensible ni signification conceptuelle, ni dès lors fonction assignable. Ils n'ont même pas d'existence actuelle, et sont inséparables d'un potentiel ou d'une virtualité. C'est en ce sens que qu'ils n'impliquent aucune identité préalable, aucune position d'un quelque chose qu'on pourrait dire un ou le même; mais au contraire leur indétermination rend possible la manifestation de la différence en tant que libérée de toute subordination» (DR fr., p. 237).

salir ni recurrir a un espacio uniforme en el que puedan hallarse sumidas

<sup>275</sup>.

Este párrafo es muy denso (como las demás páginas del capítulo *Synthèse idéelle de la Différence*). Al principio Deleuze afirma que las Ideas deben tener algún tipo de determinación. Porque, si así no fuera, la noción de Idea no tendría ningún sentido (una Idea es una afirmación y, en cuanto tal, una determinación). En segundo lugar, se trata de aclarar de qué manera se determinan las Ideas. La determinación clásica de la Idea adviene por definición: una Idea es una entidad y, como tal, es explicable por sí misma (idea como sustancia). Según Deleuze, por el contrario, una Idea es una determinación por relación y no por formalidad. Es decir, una Idea no es una definición cerrada, sino un juego de relaciones transversales que constituyen una trama, la cual es la Idea. Esta *trama* es lo que llamamos una multiplicidad<sup>276</sup>. Ahora, la determinación de esta multiplicidad no adviene en referencia a una entidad exterior, a la Idea en cuestión, sino que es una interdependencia entre los elementos que la determinan. Asimismo, Deleuze subraya que estamos hablando de una determinación ideal y no localizable de manera actual. Por tanto, la Idea no es una entidad en sí, sino un juego de interconexión entre elementos ideales.

---

<sup>275</sup> *Ivi.* «Il faut en effet que ces éléments soient déterminés, mais réciproquement, par des rapports réciproques qui ne laissent subsister aucune indépendance. De tels rapports sont précisément des liaisons idéales, non localisables, soit qu'ils caractérisent la multiplicité globalement, soit qu'ils procèdent par juxtaposition de voisinages. Mais toujours la multiplicité est définie de manière intrinsèque, sans en sortir ni recourir à un espace uniforme dans lequel elle serait plongée» (*DR fr.*, p. 237).

<sup>276</sup> El concepto platónico de *symploké*, de “trama” o “entretrejimiento”, se acerca a esta concepción de la idea. Sin embargo, la *symploké* platónica hace referencia a una trama ordenada entre las ideas, una trama jerárquicamente organizada en la cual la idea de uno-bien gobierna el orden (cfr. Platón, *Sofista*, 251e-253e y *Político*, 278a). Deleuze propone una interrelación entre las ideas que, sin embargo, no se reconduzca al Uno, o a un orden previo, sino que se constituya en devenir, ni jerárquicamente ni caóticamente.



Deleuze hace una interesante reflexión cuando afirma que el elemento gramatical para definir la Idea no es el verbo ser en la tercera persona singular: algo *es* [*est*], porque el “es” nos remite a la esencia, a la definición que, como hemos visto, no le satisface. El elemento gramatical que simbólicamente reúne su filosofía es la conjunción y [*et*], porque expresa la multiplicidad de algo: la Idea de hombre reúne la noción de raza y de lógos y de genes y de sujeto etc. Se comprende inmediatamente que la conjunción no expresa una definición, sino una *relación* o una serie de relaciones<sup>277</sup>.

### 3) Una estructura que se diferencia en el tiempo:

una ligazón múltiple ideal, una *relación* diferencial debe actualizarse en las diversas *relaciones* espacio-temporales, y al mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan de manera actual en los diversos *términos* y formas. La idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el “tema complejo”, una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales, que se encarna en las relaciones reales y en los términos actuales<sup>278</sup>.

La Idea es una relación ideal (virtual) entre términos que varían según diferentes ámbitos. Como hemos visto, un triángulo no es lo mismo desde un punto de vista euclídeo o no euclídeo. Entre estos triángulos hay un vínculo ideal que se puede encontrar en la actualidad, es decir, en nuestras experiencias. La Idea es algo ideal, algo que es una virtualidad, pero

---

<sup>277</sup> El “y”, el conectivo que más directamente expresa la relación, implica que la Idea se sitúa como lo que expresa un acontecimiento, una singularidad, un diferenciarse: «el mundo del “y”, el mundo del *entre*, es el mundo del devenir. No ya un devenir opuesto al ser, sino un devenir que es lo único que es», Pardo, *Deleuze* cit., p. 104.

<sup>278</sup> *DR*, p. 301. «Une liaison idéale, un *rapport* différentiel doit s’actualiser dans des *relations* spatio-temporelles diverses, en même temps que ses *éléments* s’incarnent actuellement dans des *termes* et formes variées. L’Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l’Idée, c’est le « thème complexe », une multiplicité interne, c’est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentielles, qui s’incarne dans des relations réelles et des termes actuels» (*DR* fr., p. 237).

encuentra su génesis y puede ser evocada a partir de la actualidad, de la experiencia. En la experiencia encontramos el mismo objeto de la Idea bajo formas distintas y diferentes una de otra. Pero hay que respetar esta diferencia y, para conseguirlo, hay que considerar que lo que encontramos en el mundo no puede ser reconducido a un principio de identidad, sino a un principio diferenciador, algo que respete la variación, el diferenciarse de los objetos-en-Idea. Al fin al cabo, la presentación de la Idea por Deleuze nos conduce a la estructura, pensada como un juego de relaciones, como distribución del sentido de algo entre sus elementos. Del mismo modo que una cúpula se erige sobre la distribución del peso entre los ladrillos que la componen: cada elemento es necesario y está intrínsecamente implicado en ella. La noción de estructura nos permite definir las cosas por sus posiciones y sus relaciones antes que por lo que son en sí.

Se comprende así cómo el ser en sí de las Ideas es una ilusión de tipo platónico. Un retrete en sí no existe: existe el retrete de uso cotidiano, existe el retrete-trono, existe el retrete-momento-lectura, existe el retrete-para-fumar, existe el retrete-obra-de-arte (Duchamp, *La fuente*, 1917)<sup>279</sup>. La función de los objetos cambia según la situación o, por lo menos, potencialmente cambia. Y para que cambie es necesario pensar algo en cuanto función, cuya determinación está ligada a la constelación de elementos que hacen posible esta función. La idea de rey resulta vacía si está privada de su reino; la idea de madre resulta vacía si esta madre, a su vez, no es hija (o esposa, o madre soltera); la idea de fuego no dice nada fuera de las condiciones en las que el fuego es posible.

---

<sup>279</sup> «Ante la palabra “caballo”, aparecen posibilidades de interpretación imposibles. Según algunos, remite al “mundo” de los equinos de los que designa a un individuo o a una especie; según otros, remite al “mundo” de los estupefacientes», Pardo, *Deleuze cit.*, p. 106. Como resulta fácil de entender, la idea de caballo o de retrete se escapan de la identidad, son fuentes de diferencias que se han ido más allá de una simple matización.

Deleuze no quiere eliminar la importancia de la pregunta “qué es”, sino que quiere extender la potencialidad de la Idea. Así, la función del “qué es” es precisamente la de entrar en la dimensión problemática de la Idea, pero sin commensurarla, sin solucionarla una vez por todas.

Desde el momento en que se trata de determinar el problema o la Idea como tal, desde el momento que se trata de poner en movimiento la dialéctica, la pregunta *¿qué es lo que?* Deja lugar a otras preguntas, distintamente eficaces y poderosas, distintamente imperativas: ¿cuánto, cómo, en qué caso?<sup>280</sup>

La complejidad de la teoría deleuzeana de la Idea viene dada por las infinitas relaciones que ella puede tener con el mundo (pensamientos o cosas). Es un tema complejo, y lo es porque pretende incluir la diferencia. La determinación del ser del sujeto no es independiente de la idea que el sujeto tiene de sí. El pensamiento de Deleuze quiere acercar la idealidad a la realidad. Entonces, así como el sujeto es una realidad meta-estable, de la misma manera lo es su idealidad.

---

<sup>280</sup> *DR*, p. 308. «Dès qu’il s’agit de déterminer le problème ou l’Idée comme telle, dès qu’il s’agit de mettre en mouvement la dialectique, la question *qu’est-ce que ?* fait place à d’autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ?» (*DR fr.*, p. 243). En el caso de Platón, «la pregunta “¿qué es lo que? No anima sino los diálogos llamados aporéticos, es decir, aquellos que ya en la forma misma de sus preguntas arrojan a la contradicción y hacen desembocar en el nihilismo, sin duda porque no tienen otro fin que el propedéutico, el fin de abrir la región del problema en general» (*DR*, p. 308). «La question “qu’est-ce que?” n’anime que les dialogues dits aporétiques, c’est-à-dire ceux que la forme même de la question jette dans la contradiction et fait déboucher dans le nihilisme, sans doute parce qu’ils n’ont pas d’autre but que propédeutique – le but d’ouvrir la région du problème en général» (*DR fr.*, p. 243).

## 5. La fábrica de los deseos

Consideraremos las energías meta-potenciales del sujeto como lo que al mismo tiempo delimita y constituye al individuo. El sujeto en cuanto potencial, de hecho, encuentra su límite en su meta-estabilidad, como lo que suscita una transducción, el devenir del sí. Consideraremos este hormigueo inconmensurable, inescrutable, sin sentido e incoherente como lo que la psicología suele llamar *inconsciente*. El inconsciente como campo de fondo a partir del cual se constituye la persona. En su hipotético estadio puro, Deleuze y Guattari suelen llamarlo también con otro nombre: el Cuerpo sin Órganos.

### 5.1 La máquina humana

El subconsciente es un campo de intensidad variable en el cual nacen deseos originales. Deleuze y Guattari no modifican el sentido que Simondon atribuye al sujeto pre-individual. Y esto es: un campo pre individual de intensidad variable, condicionado por una fundamental meta-estabilidad:

La oposición entre las fuerzas de atracción y repulsión produce una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metastásicos por los que un sujeto pasa<sup>281</sup>.

El subconsciente funciona como una máquina: hay flujos de deseos que salen a la luz, deseos que identificamos y nombramos, comprendemos como propios. Nuestro subconsciente funciona como una fábrica de re-elaboración de

---

<sup>281</sup> *AOE*, p. 2. «L'opposition des forces d'attraction et de répulsion produit une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels le sujet passe» (*AOE* fr., p. 26).

nuestras vivencias, y de creación de nuevos impulsos, de nuevos significados. Allá residen las vivencias pasadas, en la memoria, latentes y cargadas de significados. Allá residen los recuerdos de niños, los episodios fetales, las primeras humillaciones, las primeras maravillas, las incertidumbres de nuestro crecimiento y todas las nuevas experiencias que vamos teniendo a lo largo de la vida. Sin embargo, el subconsciente no se limita a ser un lugar de almacenamiento y de elaboración de datos previos. Según Deleuze y Guattari, el subconsciente es el ámbito del surgimiento de nuevos flujos de deseo: no sólo ordena y amasa, sino que también produce<sup>282</sup>.

El subconsciente es un campo pre-individual en el que los sujetos funcionan como máquinas deseantes, como flujos de deseo impersonal. Surgen deseos como impulsos producidos por una estructura maquínica. No se trata de una metáfora: como toda máquina, el deseo nace como flujo, que suele ser cortado, separado, y al fin nombrado, registrado. Así, resulta también la aparición del sujeto, como residuo. El deseo de un niño, por ejemplo, de chupar al pezón, es el *flujo* que va del sujeto al objeto; no dura eternamente, precisamente hay una interrupción del deseo: este es el *corte*; el deseo viene registrado, memorizado: este es el *reconocimiento*.

Una máquina puede ser un organismo vivo o un organismo técnico, estático. La máquina a la que se refieren Deleuze y Guattari comprende los dos, ya que es un *modelo ontológico*, explica el proceso de producción (de productos

---

<sup>282</sup> En polémica con la interpretación freudiana del subconsciente, así se expresan los autores: «el inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena. Y no en un teatro de vanguardia, que ya lo había en tiempo de Freud (Wedekind), sino en el teatro clásico, el orden clásico de la representación. El psicoanalista se convierte en el director de escena para un teatro privado – en lugar de ser el ingeniero o el mecánico que monta unidades de producción, que se enfrenta con agentes colectivos de producción y de antiproducción» (AOE, p. 61). «L'inconscient cesse d'être ce qu'il est, une usine, un atelier, pour devenir un théâtre, scène et mise en scène. Et pas même un théâtre d'avant-garde, comme il y en avait au temps de Freud (Wedekind), mais le théâtre classique, l'ordre classique de la représentation. Le psychanalyste devient metteur en scène pour un théâtre privé - au lieu d'être l'ingénieur ou le mécanicien qui monte des unités de production, qui se bat avec des agents collectifs de production et d'anti-production» (AOE fr., p. 64).

industriales como de productos psíquicos)<sup>283</sup>. En este sentido, cuando Deleuze y Guattari hablan de máquinas no quieren decir que el hombre es una máquina como un robot o un ordenador, pero tampoco, insisten, utilizan el término como metáfora: ellos no se refieren al subconsciente como pieza de materia, sino como proceso productivo. En este sentido la máquina es, como hemos dicho antes, un *modelo ontológico de producción*.

Hay en la máquina diferentes niveles operativos<sup>284</sup>: componentes materiales y energéticos, componentes semióticos diagramáticos y algorítmicos, influjos y humores, informaciones y representaciones mentales y una máquina abstracta que reorganiza los distintos niveles del conjunto. Una máquina es, así, un conjunto de diferentes niveles operativos, una *heterogénesis*, una multiplicidad.

Hay que precisar la diferencia entre los términos *maquinico* y *mecánico*. Un proceso maquinico es una interrelación armónica estructural, sin un centro fijo, para hacer una labor siempre potencialmente original. Un proceso mecánico es aquel realizado con una finalidad específica, rígidamente organizado para hacer una labor repetitiva. Es la diferencia entre las máquinas sociales, estéticas, subconscientes y las máquinas técnicas.

Flujo, corte, registración: así funcionan las máquinas deseantes. Cada una está conectada a otras, creando un juego de interconexiones que se da como

---

<sup>283</sup> «Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. [...] Todo forma máquinas. Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las de su cuerpo. Ruido ininterrumpido de máquinas» (*AOE*, p. 11). «Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le* ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions.[...] Tout fait machine. Machines célestes, les étoiles ou l'arc en ciel, machines alpestres, qui se couplent avec celles de son corps. Bruit ininterrompu de machines» (*AOE* fr., pp. 7-8).

<sup>284</sup> Acerca de la cuestión del maquinismo y mecanismo en el *Anti Edipo*, en Internet se encuentra un brillante y meticuloso artículo, al que reenviamos para profundizar el tema: <http://www.ucm.es/info/nomadas/14/jorgecalderon.pdf>, Calderón, J., *Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Felix Guattari*, en la revista *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, n. 14 (2006, consultado el 20 de marzo de 2011).

producción de producción. Una máquina deseante está relacionada con otras, así hay una relación labios-pezón, máquina chupadora y máquina lechera. El flujo de deseo comporta una transferencia, de cualquier tipo que sea (de materia, de comida, de información, de afecto...) entre varias máquinas deseantes. Todo está relacionado.

La interconexión entre las máquinas no es un fenómeno solamente inconsciente. Al contrario, es una experiencia que todos podemos tener en nuestra cotidianidad. Una relación hombre-naturaleza o sujeto-ambiente puede ser pensada, efectivamente, como una relación inter-mecánica, si consideramos cada proceso como la acción interactiva de un conjunto de piezas móviles que trabajan transformando energía; por ejemplo, un hombre y una bicicleta. El hombre efectivamente se mueve por el planeta realizando procesos de varia naturaleza, y suele transformar de forma sensible los ambientes donde vive. También la bicicleta es una máquina que, al venir encendida por la energía animal de quien pedalea, transforma dicha energía en movimiento y transporte.

Hombre y bicicleta son dos máquinas, así como un árbol, un río, una montaña, un reloj. Más allá de ser una simple máquina, el hombre (como todo proceso complejo) es una maquinaria, es decir, se compone de muchas otras máquinas que realizan su proceso particular. Digamos que el hombre es una maquinaria muy compleja, ya que su funcionamiento es el producto de millones de informaciones al segundo, si calculamos la frecuencia sináptica del cerebro humano (una máquina entre otras).

Con Deleuze y Guattari se añade una tesis importante, relativa a la importancia de la interactividad entre máquinas. La máquina hombre se coordina con un número incalculable de otras máquinas para actuar, pensemos en el proceso de producción del café: la máquina mano y la máquina

brazo se coordinan para disponer y preparar las distintas piezas en cuestión: cucharita, tacita, bote del café, fogón, agua. La máquina mano se conecta e interactúa con la máquina hidráulica grifo. Las manos se coordinan entre ellas para preparar la máquina de café, la cafetera. La máquina cafetera y la máquina fogón interactúan para darse sentido entre ellas, hasta cuando la máquina hombre no decide beber por fin el café activando toda su máquina digestiva. Este es el proceso en su momento final: debemos poder pensar cómo la cafetera a su vez está compuesta de elementos más simples que han sido producidos por máquinas distintas; debemos también considerar que el proceso de preparación de un café se debe a un punto de vista humano sobre toda la situación. Sin embargo, la naturaleza funciona enteramente por cruces de procesos que, *en un trabajo coordinado común*, transforman energía sacando un resultado.

Este ejemplo trivial quiere subrayar que la mente humana aprende a utilizar las máquinas que encuentra en la naturaleza (o en el mundo artificial, aunque Deleuze no los distinga como esferas diferentes) como si fueran extensiones de sí, elementos controlables. La máquina mano, la cafetera y el fogón se encuentran en fases de inter-actuación, bajo un mismo proceso productivo. De la misma forma, un hombre sentado en su moto *es* o *está* su moto y, sería grave si así no fuera, ya que si no sintiese un contacto especial con la moto (como escuchar sus revoluciones, calcular su esfuerzo, reducir los consumos, hasta sentir el contacto con el terreno), si el hombre no se esforzara por entrar en juego con su moto como si tuviéramos terminaciones nerviosas hasta en los neumáticos, probablemente el motero se caería al suelo a la primera curva. La potencial interactividad entre esas máquinas hace que actúen como una multiplicidad. Hay muchas actividades en las que el deseo se instaura como deseo común mediante la interacción coordinada entre sujetos. Algo tan



natural como hacer el amor es un juego extraordinariamente interactivo, en el que no sólo máquinas corpóreas se ponen en juego, sino también las máquinas deseantes de cada miembro en el proceso. Es decir, no sólo las máquinas mano, piel, genitales, ojos constituyen el proceso amativo, sino que para ampliar la intensidad del juego es necesario compartir deseos, de forma simétrica o complementar, asumir papeles que tocan nuestra naturaleza menos individual. Quien hace el amor suele quitarse al individuo junto con la ropa, para entrar en un super-individuo multipolar. La máquina deseante no es una máquina-cosa o una máquina-ente, sino una máquina-relación, un proceso relacional.

En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquella a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta. Esta es la ley de producción de producción<sup>285</sup>.

En segundo lugar, toda máquina implica una especie de código que se encuentra tramado, almacenado en ella. Este código es inseparable no sólo de su registro y de su transmisión en las diferentes regiones del cuerpo, sino también del registro de cada una de las regiones en sus relaciones con las otras<sup>286</sup>.

Una máquina deseante funciona, entonces, mediante la liberación de una energía libidinal que se desenvuelve interconectando varios órganos del cuerpo y varios cuerpos, y codificando este proceso.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre una máquina tecnológica y un organismo vivo, y es que el segundo es una máquina auto-productiva, *autopoiética*.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 42. «Bref, toute machine est coupure de flux par rapport à celle à laquelle elle est connecté, mais flux elle-même ou production de flux par rapport à celle qui lui est connecté. Telle est la loi de production de production» (*AOE fr.*, p. 44).

<sup>286</sup> *Ivi*, pp. 44-5. «Toute machine comporte en second lieu un sorte de code qui se trouve machiné, stocké en elle. Ce code est inséparable non seulement de son enregistrement et de sa transmission dans les différents régions du corps, mais de l'enregistrement de chacune des régions dans ses rapports avec les autres» (*AOE fr.*, p. 45).

El subconsciente no puede ser simplemente considerado lugar de “expresión” o “representación”. Es una verdadera máquina de producción, de creación de lo nuevo.

¿Cuáles son las novedades producidas? Nuevos *deseos*, deseo de nuevas identidades, de una nueva individualización para surgir como nueva persona. De unos deseos a otros, se cumple una metamorfosis: el sujeto se transforma porque muda sus deseos, o les multiplica. El subconsciente es la máquina donde las meta-potencialidades que siempre nos acompañan empujan a nuevas transducciones. Así como, para Ismael de Moby Dick, ya ha llegado la hora de partir<sup>287</sup>.

¿Cómo surgen el individuo, la personalidad, el carácter propio de una persona? Contrariamente a la opinión de la metafísica clásica (que ha entrado en la opinión popular), que ve en el individuo el principio del devenir, según Deleuze el individuo es fruto de un proceso productivo<sup>288</sup>. Esta producción de producción de deseo, característica del subconsciente (o Cuerpo sin Órganos), produce también la noción de *sí*, de lo *propio*, de la *identidad personal*.

No hay que pensar, sin embargo, que el individuo sea el objetivo, el fin al que tiende toda producción deseante. Todo lo contrario, según Deleuze y Guattari el individuo nace como producto marginal de un sujeto (o subconsciente) siempre *impersonal*. La idea de *sí* acompaña nuestras

---

<sup>287</sup> Y así como, para Kafka, el deseo de hacerse imperceptible en la literatura: «Todo es deseo, toda la línea es deseo, tanto en aquellos que disponen de un poder, y reprimen, como en los acusados que sufren el poder y la represión [...] Sería un error sin duda considerar en este caso el deseo como un deseo *de* poder, un deseo de reprimir o incluso de ser reprimido, un deseo sádico y un deseo masoquista. No era ésa la idea de Kafka. No hay un deseo de poder, el poder es deseo. No un deseo-carencia, sino deseo como plenitud, ejercicio y funcionamiento», *K*, p. 84 («Tout est désir, toute la ligne est désir, aussi bien chez ceux qui disposent d'un pouvoir et qui répriment, que chez les accusés qui subissent le pouvoir et la répression [...] On aurait tort évidemment de comprendre ici le désir comme un désir *de* pouvoir, un désir de réprimer ou même d'être réprimé, un desir sadique et un désir masochiste», *K* fr., p. 102).

<sup>288</sup> «Debemos considerar cómo se forma esta síntesis o cómo es producido el sujeto» (*AOE*, p. 25). «Nous devons considérer comment cette synthèse est formée ou comment le sujet est produit» (*AOE* fr., p. 23).

experiencias y nuestros deseos. Como hemos visto en la síntesis de la memoria, el proceso de individualización viene acompañado por la repetición de la mismidad.

Ocurre que sobre la superficie de inscripción se anota algo que pertenece al orden de un *sujeto*. De un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que recoge en todo lugar la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y renace en cada estado. “Luego soy yo, es a mí...”<sup>289</sup>.

El sujeto es impersonal y una serie de máquinas deseantes operan en él. Desorganizadas, sin una dirección general de su actividad productiva, esas máquinas empujan para alcanzar sus resultados, es decir, satisfacer el deseo. *Mientras tanto, como efecto o co-efecto, como efecto auxiliar, se va formando un individuo, el moi*. Entonces el individuo puede ser pensado como un *residuo* de nuestra actividad inconsciente impersonal. Un residuo que pretende abarcar la entera gama de las actividades del sujeto, que pretende personalizar lo que ocurre de forma impersonal (es decir, la producción deseante que no tiene una directiva superior sino libre)<sup>290</sup>.

No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 24. «C'est que sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un *sujet* [individuo, Moi]. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à coté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend ou produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. "c'est donc moi, c'est donc moi..."» (*AOE fr.*, pp. 22-3).

<sup>290</sup> El “todo” que el individuo quiere representar no es más que una parte entre las partes: «el todo no sólo coexiste con las partes, es contiguo, él mismo producido aparte, y aplicándose a ellas» (*ivi*, p. 49). «Le tout ne coexiste pas seulement avec les parties, il leur est contigu, lui-même produit à part, et s'appliquant à elles» (*ivi*, p. 52).

<sup>291</sup> *Ivi* p. 28. «Il n'est pas lui-même au centre, occupé par la machine, mais sur le bord, sans identité fixe, toujours décentré, *conclu* des états par lesquels il passe» (*AOE fr.*, p. 27).

El sujeto se pone al día, se reconstruye, está permanentemente en devenir. No hay ninguna identidad fija que acabe con su inestabilidad vital. Es este el sentimiento trágico de la vida: el sujeto es como una novela que se está escribiendo y cuyos episodios modifican de forma no lineal la identidad de la novela. Solo al final se le puede poner un título, pero un título nunca es único, fijo, conmensurable: es ambiguo, voluntariamente impreciso, abierto a todas las potencialidades de la novela.

El sujeto, entonces, es una narración sin narrador o, mejor, dándole la vuelta al sentido común, el narrador es hijo de la novela, es un producto de sus mismos deseos impersonales. Cada uno de nosotros es, desde su origen, flujo, corte de flujos, redistribución de flujos de deseos.

El deseo es tal cuando se da como una *vocación*, como una *llamada*. La llamada nunca es única, sino fluctuante, de forma que entra en contacto con los deseos de otros, con los deseos del entorno, y así es producción de deseos, producción de nuevas vocaciones, nuevas llamadas. Es este el precio a pagar por ser humano: la propia inestabilidad, la propia inconmensurabilidad, la imposibilidad de sentirse a gusto según *una* vocación. Estando abiertos a lo nuevo, aún más, siendo lanzados a lo nuevo, no somos representables por una identidad. Somos producción de nuestras identidades, de nuevos individuos que se albergan en nosotros y empujan, empujan hasta alcanzar la producción de otro sí mismo distinto de sí.

En este sentido, a la producción se acompaña siempre un sujeto residual, que viene a codificar a su vez los flujos, y poco a poco, toma vida el individuo. Sin embargo, no hay motivo alguno para pensar que nuestra personalidad no pueda ser desviada o reconstruida en varias dimensiones. Hasta cierto punto: hasta cuando, como se verá más abajo, el *socius* lo permita.

El CsO es el sujeto librado por el individuo, son los flujos de deseo no canalizados por lo molar, por las instituciones en las que estamos sumergidos. El CsO es nuestra meta-potencialidad, nuestra naturaleza que inventa y empuja al cambio:

El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa<sup>292</sup>.

La función maquina del subconsciente es entendida como una potencial figura geométrica fractal, y en este sentido es constantemente autopoietica: la relación entre sus elementos y sus funciones produce siempre nuevas disposiciones de flujos, nuevos dibujos. La actividad neuronal es creativa, es repetición de la diferencia, el sujeto humano es una máquina auto diferenciante. “Disposición” y “dibujo” hay que entenderlos en el sentido psíquico: como *hexis*, como disposición anímica y como proyecto. La disposición y el proyecto son las dos componentes del deseo. *El sujeto humano es una máquina de variación deseante y, sobre la base de su misma producción de deseo, se configura a sí misma como individuo.*

Deseo: ¿quién, salvo los curas, se atrevería a llamar “carencia” a eso? Nietzsche lo llamaba Voluntad de poder. Podemos llamarlo de otro modo. Por ejemplo, gracia. Si desear no es nada fácil es precisamente porque en lugar de carecer da, “virtud que da”. Los que ligan el deseo a la carencia, la larga cohorte de los cantores de la castración, no sólo testimonian de un gran resentimiento, sino también de una interminable mala conciencia. [...] La carencia remite a la positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 21. «Le corps sans organes n'est pas Dieu, bien au contraire. Mais divine est l'énergie qui le parcourt, quand il attire toute la production et lui sert de surface enchantée miraculante» (*AOE* fr., p 19).

<sup>293</sup> *D*, p. 103.

El deseo, así, no puede ser interpretado como la *carencia* de algo, sino como *producción*, voluntad de poder, afecto activo. Tampoco es correcto, para los autores del *Anti-Oedipe*, pensar la producción a partir de una carencia. Las necesidades derivan del deseo, y no al contrario. No hay deseo porque falte un objeto, sino que el deseo crea un objeto como objeto de deseo.

La producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa<sup>294</sup>.

## 5.2 El *socius* que nos empuja sin tregua

Debemos siempre tener presente que el sujeto está en constante transmisión y coordinación con su entorno, en la perenne búsqueda de un equilibrio. De este modo, el individuo surge también en derivación de lo que le rodea: los objetos, la familia, la calidad del aire, el sistema político, la riqueza o pobreza de su barrio, etc. Sería ingenuo pensar que no nos conformemos en base al silencio o al ruido que nos rodean, según los colores que constituyen los panoramas más cercanos, el alternarse de las estaciones o la languidez de los crepúsculos norteros en contraste con la precipitación de la noche alrededor del ecuador. Que lo mismo valga si nacemos en Saint-Tropez o en Cuba en el medio de una revolución, si nuestro abuelo era guerrero o manso, si un camarero en librea nos servía los desayunos o, al contrario, el desayuno se daba en pobres platos de madera. Lo que nos rodea nos hace, influencia

---

<sup>294</sup> *AEO*, p. 35. «La production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable» (*AOE* fr., p. 35).

nuestros deseos y, al fin y al cabo, las personalidades en las que evolucionamos.

Cada sujeto lleva en sí sus deseos y los de los demás, y es entonces una multiplicidad. Cada vez que entablamos amistad con alguien realizamos una fusión, cuya intensidad es variable, y nace como fusión-desdoblamiento: horizonte común de significados con el otro, insistencia de un nuevo personaje en nosotros. La *impersonalidad* del sujeto hace que este se quede fundamentalmente expuesto a los influjos de lo que le rodea. Lo que le rodea es, en un sentido amplio, su sociedad, es decir, los demás sujetos organizados.

Todo humano deviene tal en la sociedad y en la naturaleza que le rodea. Según Deleuze y Guattari la sociedad es nuestro *socius*, nuestro eterno compañero de viaje<sup>295</sup>. La sociedad es la organización en la que aprendemos determinadas reglas emotivas y de comportamientos, la sociedad nos forma y nosotros la formamos a ella. La sociedad es un *socius* como si fuera nuestro gran compañero, el gran poseedor de los códigos culturales que funcionan en nuestro entorno. El *socius* es la cultura, entendida en su sentido antropológico y normativo, es decir, como cultura de transmisión general y como cultura selectiva, de referencia. De los demás aprendemos cómo utilizar un tenedor, cómo solucionar un problema técnico, cómo saludar, cómo vestirse, pero también cuáles son los episodios históricos importantes, los grandes autores, las músicas maestras.

La persona humana recibe una educación dentro de la familia, sin duda, pero aún más dentro de una cultura establecida, con sus tensiones y sus

---

<sup>295</sup> Por *socius* se entiende la formación social en su conjunto. «Las formas de producción social también implican una pausa productiva inengendada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital» (AOE, pp. 18-9). «des formes de production sociale impliquent elles aussi une station improductive inengendrée, un élément d'anti-production couplé avec le procès, un corps plein déterminé comme *socius*. Ce peut être le corps de la terre, ou le corps despotique, ou bien le capital» (AOE fr., p. 16).

valores, con sus aprobaciones y sus tabúes. El *socius* se encarga de plasmar al sujeto. El *socius* pasa por la organización familiar, pero no sólo: es la literatura, la organización social, las pasiones comunes, la estructura económica propias de un sitio. Y, aún más, es la naturaleza como conjunto de factores infinito que nos piden respuestas de algún tipo, el *socius* es el entorno en toda su complejidad infinita, tanto que no se puede hablar en términos de determinismo de un sitio o de otro, porque los estímulos han de considerarse como siempre ambiguos e infinitos cuando no indefinidos. Es difícil encontrar a un italiano que no sepa cocinar la pasta al dente, así como es difícil encontrar una mujer ministro en la Arabia Saudí actual. El *socius* nos dice, de alguna forma, cuáles son nuestras posibilidades al nacer: eres mujer, puedes moverte dentro de unos ámbitos; has nacido en la casta de los parias en India, tus posibilidades de trabajo vendrán limitadas; has nacido en Colombia, ten cuidado en aprender a bailar.

Se puede objetar que los lugares comunes no sean reproducciones fieles de la realidad. Eso es cierto, podemos encontrar a un italiano que se pasa con la pasta, así como a un japonés impreciso en su trabajo y a una mujer de poder en el mundo islámico (de hecho, hace poco, una mujer en Irán ha sido nombrada ministro de sanidad<sup>296</sup>). Pero todo eso no quita que el *socius* ponga una norma general, imponga una forma común de ver las cosas, sugiera cuál debe ser la moda general, y aunque alguien se les escape, no lo podrá hacer sin ser consciente de su diversidad. Y ello porque el objetivo de la sociedad es exactamente constituir un horizonte, una identidad común.

De este breve listado aprendemos que el *socius* funciona como *agente de sentido común*. El *socius* dice lo que el sujeto debería sin conocerlo. Para funcionar en una sociedad específica, hay que conocer sus reglas, sus maneras

---

<sup>296</sup> Cfr. <http://www.laestrella.com.pa/mensual/2009/09/04/contenido/142596.asp> (29 de enero de 2011).



de decir, sus respuestas emotivas, su idioma, su sentimiento existencial, en una palabra, su *Weltanschauung*, su visión del mundo.

El *socius* tiene sus agentes educadores. Primero hay una familia, en la mayoría de los casos. La familia entrena, impone las primeras reglas relativas a la conducta y al cuidado, se ocupa de que el niño sea reconocido como persona. Se dice de alguien que no ha recibido una educación a la vida mundana que se comporta como un salvaje: come como un salvaje, mira como un salvaje. El salvaje es la antítesis de la persona, porque viene interpretado como un espíritu demasiado libre, que no se preocupa de los demás. La familia es responsable del salvajismo de los hijos. Es un papel difícil, dependiendo de muchos factores. La familia incide en nuestra personalidad, deja las primeras huellas, deja los significados y ayuda al primer desarrollo de nuestras capacidades intelectivas y emocionales. De alguna forma, la institución familiar se encarga de dar unas reglas de pensamiento al niño.

David Hume ya describía el proceso según el cual un sujeto deviene una naturaleza humana: se trata de adquirir unos principios que guíen la actividad de nuestro pensamiento, que nos preserven del delirio para que sean acordes con ciertas reglas societarias<sup>297</sup>. Quien no se adapta a la sociedad o quien la traiciona en ciertos puntos clave tiene una relación difícil con el *socius*, y el *socius*, en el fondo, somos todos nosotros. La cárcel y el patíbulo, el manicomio y el electroshock, el desempleo y la pobreza, la falta de higiene y la marginación, la debilidad y la prevaricación son sólo algunos de los ejemplos de las amenazas que el *socius* impone a sus miembros para aquel que no aprende sus reglas principales: la aceptación de un código común, la sumisión

---

<sup>297</sup> «Los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad» (Hume, *Tratado* cit., pp. 654-5 (486).

a una ley, a una *forma mentis*, a unas sensibilidades. La costumbre hace la persona, se trata de adquirir las buenas costumbres, y la familia es el primer vehículo de esta gran ley social.

Lo expuesto hasta aquí nos presenta al sujeto humano como *realidad pre individual, multidimensional, autopoietica, interconectada y siempre en relación con una máquina social*. Veremos ahora cómo pueda ser pensado como *rizoma*.

### **5.3 El subconsciente humano: ¿rizoma o raíz?**

Hasta aquí ya nos damos cuenta de que el subconsciente no se limita a ser un lugar de almacenamiento de datos, aunque ésta, en cierto sentido, es la interpretación que el psicoanálisis clásico (Freud, Lacan) hace de nuestro subconsciente. El ser humano viene pensado como radicado en su pasado, en sus episodios ancestrales, que sirven de fondo y de hilo conductor a la vida psíquica del hombre presente. Todos nosotros seríamos así *determinados* por nuestras experiencias pasadas, en particular familiares, que trabajarían en nosotros de forma totémica aunque las hayamos removido. Nuestra vida quedaría así ineludiblemente radicada en el pasado, porque el pasado sería la cifra de toda acción presente y futura.

Sin embargo, Deleuze y Guattari conciben el subconsciente como dotado de una particular característica, es decir, la de ser un lugar de producción, de creación de deseo. La diferencia no es sutil. Según ellos nuestra vida psíquica no depende exclusivamente de nuestro pasado, sino que está abierta a lo nuevo, a la producción de nuevos impulsos, desmarcados de lo que fue. Puede que un hombre se desmarque de su propio pasado, puede que viva por épocas, que se haga otro con respecto a sí, que sea otro con respecto a lo que fue, que

nuevas perspectivas dominen su *forma mentis*, que nuevas capacidades y nuevas inhibiciones condicionen sus actos. Según Deleuze y Guattari, no somos seres radicalmente determinados por el pasado, sino que estamos en la permanente potencialidad del presente y del futuro. Somos animales que se auto-producen en sociedad. Y así el deseo no puede ser pensado simplemente como representación de una falta, sino como un *proceso* de producción.

Objetivo del *esquizoanálisis* es la comprensión de la producción deseante. La máquina hombre parece delinarse de la siguiente forma:

La producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina. No podemos contentarnos con la categoría idealista de expresión. No podemos, no deberíamos pensar en describir el objeto esquizofrénico sin vincularlo al proceso de producción

<sup>298</sup>

La familia es la clave de la personalidad del individuo en Freud<sup>299</sup>, y Lacan<sup>300</sup>, que concentran sus esfuerzos interpretativos sobre el entorno familiar, porque reputan que en el pasado se encuentran las llaves para comprender la personalidad del individuo: señalan que cuanto más atrás podemos llegar a recordar, tanto más podemos comprendernos a nosotros mismos. De ahí la práctica del psicoanálisis, es decir, el intento de llevar a la luz lo que, para defendernos o para resolver ciertos cortocircuitos mentales, hemos conseguido remover, olvidar.

Entre los principios constituyentes del individuo, Freud individua el complejo de Edipo que, como se sabe, quiere que el niño tenga una atención

---

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 15. «La production désirante est production de production, comme toute machine, machine de machine. On ne peut pas se contenter de la catégorie idéaliste d'expression. On ne peut pas, on ne devrait pas songer à décrire l'objet schizophrénique sans le rattacher au processus de production» (*AOE* fr., p. 12).

<sup>299</sup> La familia es en Freud el complejo nuclear que se constituye como el centro de la construcción neurótica. Tarea importante del psicoanálisis es el estudio de la novela familiar, ámbito en el que surge el complejo de Edipo.

<sup>300</sup> Cfr., Lacan, J., *La familia*, trad. de V. Fishman, Argonauta, Barcelona, 1979.

afectiva especial para la madre y aleje así de sí la figura del padre, considerado un rival en amor<sup>301</sup>. De la misma manera la niña sufriría el complejo de Electra, y entonces tendría una vida afectiva opuesta, amando al padre y entrando en rivalidad con la madre. Según Freud estos principios son universales, constitutivos de la naturaleza humana. A cualquier niño o niña, en mayor o menor grado, le ocurre lo mismo: hay una preferencia familiar, hay una tensión erótica constante.

Deleuze y Guattari no están de acuerdo. Para ellos, *la familia no es que uno de los ámbitos que hacen la persona*, que determinan su carácter<sup>302</sup>. Primero, hay que considerar que una familia opera en base a principios culturales, económicos y sociales. Es decir, hasta los miembros de la familia son fruto de una interacción con el *socius*. La familia inglesa del siglo XIX no tiene el mismo sentido en el crecimiento del niño que la familia española del siglo XX. Han cambiado muchos parámetros de un *socius* al otro. Hay una diferencia entre una familia y otra, y entre una sociedad y otra, y esto impide que se pueda ver una generalización tan profunda en la tipología de la formación de la personalidad de un individuo.

En segundo lugar, según ellos el subconsciente es un plano de intensidad sobre lo cual se trazan constantemente nuevos impulsos, nuevos deseos. El subconsciente es un lugar de producción, de elaboración de los datos de éxito no necesariamente lineal con los elementos del pasado. Que haya algo que

---

<sup>301</sup> «En aquella fase del desarrollo libidinal infantil que se caracteriza por un complejo de Edipo normal hallamos a los niños afectuosamente ligados al progenitor del sexo opuesto, mientras que en sus relaciones con el del mismo sexo predomina la hostilidad. No puede resultarnos difícil explicar esta situación en el varón. La madre fue su primer objeto amoroso; continúa siéndolo, y al tornarse más apasionados sus sentimientos por ella, así como al profundizarse su comprensión de las relaciones entre el padre y la madre, aquél debe convertirse por fuerza en su rival» (Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, trad. de L. López Ballesteros, Alianza, Madrid, 1990, p. 119).

<sup>302</sup> «El niño está continuamente en familia; pero en familia y desde el principio, lleva a cabo inmediatamente una formidable experiencia no-familiar que el psicoanálisis deja escapar» (*AOE*, p. 52). «Le petit enfant est sans cesse en famille; mais en famille et dès le début, il mène immédiatement une formidable expérience non familiale que la psychanalyse laisse échapper» (*AOE* fr., p. 55).

llamamos subconsciente, la experimentación lo da por cierto. Sin embargo, su funcionamiento no es tan claro como para afirmar que tiene una estructura temporal sucesoria y piramidal. Es decir, no hay una prueba definitiva de que todo lo que somos proviene del pasado, no somos simplemente una mera derivación del pasado, y, por tanto, de nuestras experiencias primarias, de la niñez y de la infancia.

Pensar según el psicoanálisis clásico significa creer que nuestro crecimiento funciona por profundización de un único significado ancestral, por insistencia sobre un principio fundamental originario (como la familia: el padre me ha prohibido comer helados, y esto condicionará toda mi vida posterior). El individuo no es una realidad fija, continua, sino es un permanente renacimiento relativo. Por ello también hemos incluido las reflexiones de Simondon como importantes en el pensamiento deleuziano, porque representa un ejemplo de cómo se puede describir un sujeto en constante fase de actualización y producción de sí mismo.

El individuo está constantemente en comunicación con su entorno. Queda claro que si su entorno se constituye profundamente por la realidad familiar, el sujeto se mojará siempre con los principios de su familia. El pasado, en este caso, solo será un constante presente, una constante interacción con los mismos interlocutores.

Es evidente que la presencia de los padres es constante y que el niño nada puede sin ellos. Pero éste no es el problema. El problema radica en saber si todo lo que le concierne es vivido como representante de los padres. Desde su nacimiento, la cuna, el seno, el pezón, los excrementos, son máquinas deseantes en conexión con las partes de su cuerpo. [...] No se trata de negar la importancia vital y amorosa de los padres. Se trata de saber cuál es su lugar y su función en la producción deseante<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> AOE, pp. 52-3. «Il est évident que la présence des parents est constante, et que l'enfant n'a rien sin eux. Mais ce n'est pas la question. La question est de savoir si tout ce qu'il touche est vécu comme représentant des parents, dès la naissance, le berceau, le sein, la tétine, les excréments sont des machines désirantes en connexion avec les parties du corps. [...] Il ne s'agit

Sencillamente, no se puede reducir la vida personal a una confrontación edípica con los ancestros. Los padres no agotan el campo ni representativo ni productivo de los niños, y tampoco saturan el crecimiento del sujeto. La idea de fondo, que hay que tener siempre presente tratando a Deleuze, es que no hay trascendencia, no hay un principio primero que condicione los demás; los acontecimientos ocurren, en general y más allá del problema del sujeto, por reglas autopoieticas, en constante desequilibrio y potencialidad de cambio. Así, ya al nacimiento, el sujeto es *huérfano*, y recibe influencias inmediatas de todo lo que le rodea. Al principio era el delirio, decíamos a propósito de Hume. Al principio, al primer instante de vida, cuando sólo podemos llorar en frente del abismo, somos huérfanos, sólo luego, a las primeras caricias, a las primeras palabras y alimentaciones, nos convertimos, y siempre más en la fase de la infancia, en hijos<sup>304</sup>.

No aceptan entonces, Deleuze y Guattari, la idea de que haya un principio único del que dependan todos nuestros flujos de deseo. Así, no todos los sujetos vienen implicados en una trama de Edipo o de Electra, no todos los sujetos derivan sus significaciones más importantes de sus padres. No hablamos sólo de los huérfanos, porque de algún modo podrían absorber códigos y significados de los que fueron sus padres (por ejemplo, guardando una fotografía de la madre o conociendo algo de la vida del padre). Hablamos de cualquier sujeto, en el momento en el que podría recibir sus coordenadas más importantes de elementos exteriores a la familia. Puede que haya personas o situaciones más significativas, encontradas a lo largo de la vida, que influyan más en nuestra personalidad que los mismos padres. Puede que tengamos

---

pas de nier l'importance vitale et amoureuse des parents. Il s'agit de savoir quelle est leur place et leur fonction dans la production désirante» (*AOE* fr., pp. 55-6).

<sup>304</sup> «Pues el inconsciente es huérfano, y el mismo se produce en la identidad de la naturaleza y el hombre» (*AOE*, p. 53). «Car l'inconscient est orphelin, et se produit lui-même dans l'identité de la nature et de l'homme», (*AOE* fr., p. 57).

varios principios educativos, a veces hasta contradictorios entre sí, que expliquen el origen individual de nuestras euforias, de nuestras melancolías, de nuestras obsesiones, de nuestros deseos.

El subconsciente freudiano es pensado como *representación* de acontecimientos pasados, que insistirían sobre la vida presente como fantasmas en nuestra memoria. El subconsciente pensado por Deleuze y Guattari es fundamentalmente máquina, es decir, *proceso*, producción<sup>305</sup>.

Con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...) <sup>306</sup>.

La diana de la crítica del *Anti Edipo* es obviamente el complejo de Edipo: la obstinación con la que los psicoanalistas clásicos (entre ellos, Melanie Klein<sup>307</sup>)

---

<sup>305</sup> Según Deleuze y Guattari, Freud había individuado una función productiva, activa, del subconsciente, limitada, a su vez, por la represión de la máquina social. «Todo esto se perderá, al menos se verá singularmente comprometido, con la instauración del Edipo soberano. La asociación libre, en vez de abrirse sobre las conexiones polívocas, se encierra en un callejón sin salida de univocidad. Todas las cadenas del inconsciente dependen bi-unívocamente, están linealizadas, colgadas de un significante despótico. Toda la *producción* deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la *representación*» (*AOE*, p. 60). «C'est tout cela qui sera perdu, au moins singulièrement compromis, avec l'instauration d'Oedipe souverain. L'association libre, au lieu de s'ouvrir sur les connexions polyvoques, se referme dans une impasse d'univocité. Toutes les chaînes de l'inconscient sont bi-univocisées, linéarisées, suspendues à un signifiant despotique. Toute la *production* désirante est écrasée, soumise aux exigences de la *représentation*», *AOE*, p. 63.

<sup>306</sup> Ivi, p. 31. «Avec Œdipe, cette découverte fut vite occulté par un nouvel idéalisme : à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique ; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué le représentation ; à l'inconscient productif, on a substitué un inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer (le mythe, la tragédie, la rêve...)» (*AOE* fr., p. 31).

<sup>307</sup> Citamos desde el *Anti-Oedipe*: «Melanie Klein escribe: “la primera vez que Dick vino a mi consulta no manifestó ninguna emoción cuando su niñera me lo confió. Cuando le enseñe los juguetes que tenía preparados, los miró sin el menor interés. Cogí un tren grande y lo coloqué al lado de un tren más pequeño y los llamé con el nombre de “tren papá” y “tren Dick”. A continuación, tomó el tren que yo había llamado “Dick” y lo hizo rodar hasta la ventana y dijo “Estación”. Yo le expliqué “la estación es mamá; Dick entra en mamá”. Dejé el tren y corrió a colocarse entre la puerta interior y la puerta exterior de la habitación, se encerró diciendo “negro” y salió en seguida corriendo. Repitió varias veces esta operación. Le expliqué que “en mamá se está negro; Dick está en el negro de mamá”... Cuando su análisis hubo progresado... Dick

insisten en *edipianizar* cualquier información del paciente queda ridiculizada a menudo a lo largo del texto. *Edipianizar* significa interpretar todo a partir de la estructura edípica que Freud elaboró a partir de su famoso autoanálisis a partir de los cuarenta. El hecho de que Freud diera importancia a la relación que él tenía con su padre y que esta relación de alguna forma marcara toda su vida no significa que nuestro inconsciente sea monopolizado por la relación con los ancestros<sup>308</sup>.

Para entender mejor la diferente concepción del subconsciente entre el psicoanálisis clásico y la teoría de Deleuze y Guattari debemos seguir su metáfora extraída de la botánica, que no vale sólo por el subconsciente, sino, en general, para cualquier comprensión de lo que llamamos pensamiento, o significado. Hay una distinción que empieza a hacerse ya famosa en la filosofía contemporánea entre *rizoma* y *raíz*.

---

*descubrió también* que el lavabo simboliza el cuerpo materno y manifestó un miedo extraordinario a mojarse con el agua”. ¡Dí que es Edipo o si no recibirás una bofetada! El psicoanalista nunca pregunta: “¿Qué son para ti tus máquinas deseantes?”, sino que exclama: “¡ Responde papá-mamá cuando te hablo!” Incluso Melanie Klein...» (AOE, p. 50). «Mélanie Klein écrit: « La première fois que Dick vint chez moi, il ne manifesta aucune émotion lorsque sa nurse me le confia. Quand je lui montrai les jouets que j'avais préparés, il les regarda sans le moindre intérêt. Je pris un grand train que je plaçai à côté d'un train plus petit et *je les désignai* sous le nom de « train papa » et de « train Dick ». Il prit là-dessus le train que j'avais appelé « Dick », le fit rouler jusqu'à la fenêtre et dit « Gare ». *Je lui expliquai* que la « gare, c'est maman; Dick entre dans maman ». Il lâcha le train, courut se mettre entre la porte intérieure et la porte extérieure de la pièce, s'enferma en disant « noir » et ressortit aussitôt en courant. Il répéta plusieurs fois ce manège. *Je lui expliquai* que « il fait noir dans maman; Dick est dans le noir de maman »... *Lorsque son analyse eut progressé... Dick découvrit aussi* que le lavabo symbolisait le corps maternel, et il manifesta une peur extraordinaire de se mouiller avec de l'eau ». Dis que c'est Édipe, sinon t'auras une gifle. Voilà que le psychanalyste en demande même plus : « Qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes à toi? » mais s'écrie: « Réponds papa-maman quand je te parle! » Même Mélanie Klein...» (AOE fr., pp. 54-5).

<sup>308</sup> Los autores insisten sobre la tendencia del psicoanálisis de la época en la edipianización, en contraste con su teoría *anoedipien* de la producción deseante: «La Asociación Psicoanalítica Internacional escribió sobre su puerta: “que nadie entre aquí si no es edípico”» (AOE, p. 50). «L'Association psychanalytique internationale a écrit sur sa porte “nul entre ici s'il n'est pas cédipien”» (ivi p. 53).



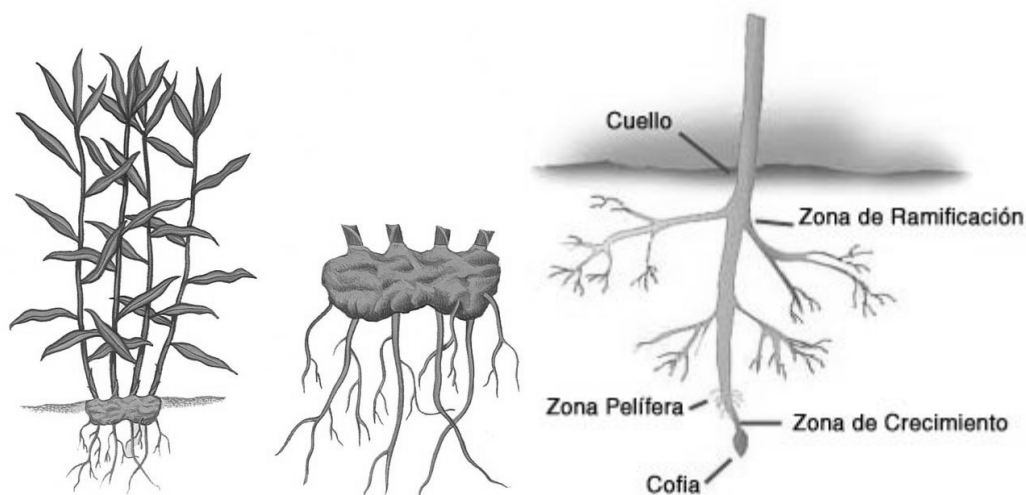
Una raíz es el principio de un árbol, así es como comúnmente nos representamos el origen de algo. Todo objeto tiene sus raíces, que condicionan constantemente su devenir, que fungen de principio ancestral del crecimiento. Un árbol tiene sus raíces que tienen generalmente una dirección lineal y que empujan hacia un crecimiento unívoco: de abajo arriba, de las raíces directamente al vástago y, sobre todo, de unas raíces un único vástago. El sujeto radicado es un sujeto identitario: de aquellos orígenes sólo podía darse un individuo específico, unitario y definido (por las raíces mismas).

El subconsciente freudiano es pensado como la raíz de nuestra persona, como si nuestro carácter entero no dejara de depender de aquellos episodios ancestrales que de alguna forma nos han modulado, nos han dado un *imprinting* decisivo, una marca de fábrica.

El rizoma funciona de forma diferente. Es, en sí mismo, un tipo de raíz, sólo se desarrolla de forma distinta: crece no sólo verticalmente sino también horizontalmente, en todas las direcciones entonces, y a partir de él puede surgir una multiplicidad de vástagos. Es así como crece el jengibre o la yerba. El subconsciente deleuziano es como un rizoma: crece como una *multiplicidad*, en varias direcciones, no puede ser pensado como principio identitario porque da lugar a varios flujos de deseo, hasta antitéticos entre sí. Pensar el subconsciente de esta forma significa pensar un sujeto que da lugar a una serie de múltiples individuos latentes, que insisten sobre nuestro sujeto, que se comunican por resonancia, entre sí, pero que no se pueden reducir a un origen único como podría ser la familia<sup>309</sup>. Se trata de otra visión de la persona.

---

<sup>309</sup> «Non piú *sub-jectum* od *ob-jectum*, cifre, queste, palesi es evidenti de una topología trascendente, basata su processi di esclusione e su un'orientazione verticale e arborescente: il rizoma assume invece per Deleuze-Guattari i connotati di un problemático *in-jectum*, *in-iezione* molecolare che interviene nel mezzo e ivi provoca catene di sviluppo e di divenire superficiale e interstiziale» (Bazzanella, *Il ritornello* cit., p. 66). «Uno de i grandi punti di affinitá che lega tra loro Deleuze-Guattari e Lacan riguarda probabilmente il tentativo di indebolire la tradizionale nozione di "soggetto": per entrambi, essa nasconde qualcosa di allappante e di indurito che tende a resistere alla continua erosione apportata dell'esterno. Il soggetto come un "interno", appunto,



Como se puede notar en las figuras, las primeras dos raíces son rizomas, y dan lugar a varios vástagos. La tercera es la raíz propia de un árbol, desde la cual surge solamente un vástago.

Así, Deleuze y Guattari se ven obligados a pensar otra forma de análisis del sujeto. El psicoanálisis funciona por exploración de un único flujo de deseo del sujeto, aquel que proviene de la vida en el feto y se conserva de forma continua por el resto de la vida. Sin embargo, los autores del *Anti-Edipo* no aceptan ni tales premisas ni tales conclusiones. Según ellos, no podemos pensar al sujeto como a un único centro de almacenamiento de datos que insisten en toda nuestra vida. El sujeto es como un rizoma que nace ya como multiplicidad, una multiplicidad unívoca, como si un cantante potencialmente pudiera expresarse contemporáneamente según distintas voces. Cada una de estas voces es un flujo de deseo, un impulso que existe e insiste sobre nuestro carácter. Una voz potencial importante es la de la familia, otra puede ser el entorno de trabajo, otra la de una amistad digital, otra la que proviene de las parejas, otra más la que nos surge de la publicidad.

---

a cui si contraporrebbe il mondo esterno; il soggetto come coscienza, appena fatta vacillare da un inconscio comunque controllabile e anch'esso confinato nell'interiorità» (Bazzanella, *Il ritornello* cit., p. 66).

“Sé bueno”, “produce a cualquier coste”, “desinterésate de los demás”, “cualquier cosa que hagas, cuídate”, “compra”. Nuestro subconsciente trabaja elaborando las voces del entorno, se hace con el propio entorno, produce a partir de ahí, nuestro subconsciente es una polifonía tal vez contradictoria, esquizofrénica, en constante reelaboración. La vida es un constante renacimiento permanente.

De ahí la necesidad de repensar el análisis del subconsciente: Deleuze y Guattari inventan el *esquizoanálisis*<sup>310</sup>. La idea fundamental es que nuestro Yo individual no es una causa sino un efecto, y le precede y le acompaña siempre una multiplicidad de flujos de deseos, de tal manera que la realidad humana se funda sobre un delirio previo, sobre una esquizofrenia previa (el sujeto), y sólo el *socius* obliga a la búsqueda de *una* identidad. Lo que nuestro entorno nos pide, al fin y al cabo, es preservar una estabilidad que nos permita ser identificados, que nos dé continuidad y que, en última instancia, nos permita ser controlados más y mejor. Sólo cuando alguien nos conoce nos puede controlar. Y no hay sociedad que no intente preservarse del caos, y, para hacerlo, forma a sus miembros según una identidad sinfónica, es decir, consonante, identitaria, compacta. El *socius* empuja para que el sujeto asuma una identidad, se haga *uno*, tenga valores constantes, se mantenga en sus deseos. Sin embargo, al mismo tiempo, el *socius* pide que el individuo pueda seguir sus deseos, moverse en armonía con los objetivos comunitarios, no ser

---

<sup>310</sup> «El esquizoanálisis no se propone resolver Edipo, no se propone resolverlo mejor de lo que puede hacerlo el psicoanálisis edípico. Se propone desepizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas. Se propone llegar a estas regiones del inconsciente huérfano, precisamente “más allá de toda ley”, donde el problema ni siquiera puede plantearse» (*AOE*, pp. 87-8). «La schizoanalyse ne se propose pas de résoudre Œdipe, elle ne prétend pas le résoudre mieux que ce n'est fait dans la psychanalyse oedipienne. Elle se propose de désoedipianiser l'inconscient, pour atteindre aux véritables problèmes. Elle se propose d'atteindre à ces régions de l'inconscient orphelin, précisément « au-delà de toute loi », où le problème en peut même plus être posé» (*AOE* fr., p. 97).

disonante, discordante con la sociedad en su conjunto. El *socius* se preocupa para que el individuo no sea un personaje incomodo.

Se tratará, entonces, de analizar qué ocurre cuando el sujeto intenta escaparse de la identidad impuesta, cuando se rebela en su soledad a los deseos del *socius* (que, casi siempre, son los deseos de la masa).

Pero volvemos al esquizoanálisis. El subconsciente pensado como multiplicidad plantea, de hecho, varias dificultades filosóficas. Entre estas, destacamos dos: ¿Cómo puede haber una multiplicidad no arborescente?, es decir, ¿cómo puede darse una multiplicidad singular? Todos sentimos que no somos dos o tres, sino una unidad. ¿Cómo podemos, entonces, ser una pluralidad? Es este un problema henológico, es decir: ¿Cómo pueden darse al mismo tiempo la mismidad y la alteridad? Veremos cómo este problema puede resolverse mediante la aplicación de la pareja conceptual *actual/virtual* en su uso deleuzeano, resolviendo el sujeto como naturaleza problemáticamente positiva.

## 6. Multiplicidad virtual del sujeto

Aunque era tan profunda mi dualidad, no me sentía un hipócrita, porque mis dos caras eran totalmente veraces. Yo era el mismo cuando, abandonando toda moderación, me arrojaba en brazos de la deshonra, o cuando trabajaba, a la luz del día, en promover la ciencia y en aliviar el dolor y el sufrimiento<sup>311</sup>.

¿Pueden coexistir individuos distintos en el mismo sujeto? ¿Tiene algo verosímil el cuento de Doctor Jekyll y Mister Hyde? Un hombre bueno, apacible, gracioso durante el día y, luego, de repente un monstruo, un asesino. Dos en uno, la diferencia extrema en uno mismo. Dicen que la idea se le ocurrió a Stevenson bajo los efectos de una cura a base de cornezuelo de centeno, un hongo del que se extrae el LSD<sup>312</sup>. Como diría Nietzsche, hay que tener el caos dentro de sí para ser una estrella danzante<sup>313</sup>. Se trata de la fundamentación *literaria* del desdoblamiento de personalidad o de personalidad múltiple. Una esquizofrenia (si aceptamos la etimología del término: “mente dividida”) llevada a la enésima potencia. No plantearemos aquí un resumen de la historia psiquiátrica del trastorno, porque queremos dejar una sugestión deleuziana, una provocación quizás.

La casualidad quiso que mis estudios científicos, que se orientaban por completo hacia lo místico y lo trascendental, estimularan y arrojaran una intensa luz sobre mi conciencia de la lucha constante de mis dos personalidades. Día a día, con la moral y el intelecto a la vez, me acercaba con paso firme a esa verdad por cuyo descubrimiento incompleto he sido condenado a tan espantoso naufragio: el hombre no es auténticamente uno, sino dos. Y digo dos, porque mi propio conocimiento no ha ido más

---

<sup>311</sup> R. L. Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, trad. de J. A. Molina, Bambú, Madrid 2000, p. 7.

<sup>312</sup> Cfr. Balfour, G., *Vida de Robert Louis Stevenson*, trad. de J. I. de Laiglesia, Hiperión, Madrid, 1994.

<sup>313</sup> «Yo os digo: es preciso llevar dentro de uno mismo un caos para poder poner en el mundo una estrella. Yo os digo: lleváis en vosotros un caos» (Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, trad. de R. Hernández de Arias, Valdemar, Madrid, 2005, p. 22).

allá. Otros seguirán mi ejemplo, otros me superarán y me atrevo a profetizar que al final el hombre será reconocido como un ser habitado por múltiples, incongruentes y autónomos seres. Por mi parte, y debido a las características de mi existencia, avanzaba forzosamente en una sola dirección. Aprendí a reconocer la primitiva dualidad del hombre en mi propia persona. Las dos naturalezas que luchaban en mi conciencia eran más a la vez, porque yo era en esencia ambas<sup>314</sup>.

Volvemos a la pregunta: ¿pueden existir individuos distintos en el mismo sujeto? Hemos descrito el sujeto como el campo pre-individual a partir del cual se origina la persona, o concreción, cristalización de dicho sujeto. El delirio pre-individual necesita ordenarse, adecuarse a los dictámenes de la sociedad para poder sobrevivir. El sujeto se hace persona, *una* persona, asume una serie de significados, lo más coherentes entre sí, para que se le pueda reconocer, para que pueda quedar registrado, clasificado.

Este ámbito pre-individual no desaparece en el desarrollo del sujeto, sino queda como campo de intensidad inconsciente meta-estable, energía no absorbida por la persona que empuja hacia un cambio, como cuando nos ponemos al día, como cuando cambiamos algunos parámetros de nuestra visión del mundo. Todos nosotros buscamos la individualización perfecta, la que nos disponga en una situación de equilibrio y satisfacción consigo mismo y con el *socius*. Como invitábamos a pensar en los capítulos anteriores, en esta imposibilidad reside precisamente la frustración humana, ya que cada vez que nos equilibramos estamos expuestos al devenir de lo que nos rodea.

Del ámbito pre-individual surge una persona que varía a lo largo de la vida. Pero, ¿por qué una sola persona?, ¿por qué una sola personalidad? Podemos pensar que el sujeto, en su infancia, haya aprendido unas pautas de comportamiento en el seno de su familia, dentro de una sociedad marcadamente identitaria. Por ejemplo, un niño puede haber crecido en la

---

<sup>314</sup> *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* cit., p. 9.

más absoluta pobreza y puede haber aprendido a vivir de la forma más sencilla y humilde. Este niño se contenta con poco, juega con el primer objeto que encuentra y se satisface con una comida parca pero digna. Dentro de esta situación humilde, imaginemos que ocurra algo: el sujeto puede cambiar de forma repentina su ambiente, la sociedad que le rodea, su potencialidad económica. Siguiendo el ejemplo, el sujeto en cuestión puede heredar una importante suma de dinero, ser trasladado en un centro educativo para ricos herederos, abandonando así el lugar nativo y la sencillez de su infancia. En la nueva situación, el sujeto poco a poco va adquiriendo nuevas costumbres, lo que paulatinamente modifica su personalidad. De pobre a rico, de repente descubre el placer del desgaste, el poderío del dinero, el contacto con ambientes más refinados. La humildad deja lugar, en la adolescencia, a la soberbia, y la sencillez queda remplazada por cierto bizantinismo. El sujeto ha tenido una evolución radical, sus horizontes y perspectivas han cambiado. Seguramente algún rasgo de su infancia se habrá quedado en su carácter, de forma quizás muy marcada, pero su sistema de valores, el significado de lo que le rodea, el idioma con el que piensa y actúa ya son otros.

Puede que el sujeto en cuestión de vez en cuando tenga alguna misteriosa nostalgia, recuerde algo que fue, su forma antigua de pensar y de vivir, y que su pasado insista en él, se haga presente, contradiga el aparente equilibrio del presente. Un hombre en el presente es, al mismo tiempo lo que fue, y puede que estemos hablando de personas quizás radicalmente distintas. Orson Wells supo pintar una situación parecida en su deslumbrante *Ciudadano Kane*<sup>315</sup>, película multiforme que juega, con el tiempo, mediante lo que fue y no es, mediante valoraciones distintas de la vida, entre riqueza y pobreza. Kane, el hombre más potente, el magnate, el que cualquier facilitación puede exigir,

<sup>315</sup> Cfr. Sadoul, G., *Historia del cine mundial; desde los orígenes hasta nuestros días*, trad. de F. M. Torner, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pp. 238-9. Cfr. también Deleuze, G., *Cinéma2. L'image-temps*, Minuit, Paris 1985, pp. 138-152. «Tout commence avec "Citizen Kane"» (*ivi*, p. 145).

añora su infancia. Kane es su niñez y su madurez y su vejez. Tres edades, tres sistemas de valores. Y, todo esto, más allá del bien y del mal.

Podríamos, de cualquier forma, contemplar lo que ocurre en una existencia cualquiera. Existir es, efectivamente, ir moldeándose a sí mismos, ir decidiendo el propio destino, hacerse, nombrarse, constituir horizontes de significados paulatinamente distintos intentando adecuarse al ambiente. A los diez años, a los veinte, a los treinta y así siguiendo las necesidades y los deseos, hacen que mudemos nuestras perspectivas y valores. Ambientes distintos influyen en la constitución permanente del individuo. A propósito de los valores: ¿qué es lo que vale en París? ¿Es lo mismo que en Moscú? ¿Tiene el mismo valor el sexo antes o después de experimentarlo? Nadie es lo mismo después de haber emigrado a otro país, a otra cultura, aunque intente guardar sus orígenes, aunque intente agarrarse a lo que hasta entonces le ha servido de brújula, tanto en la sociedad como en otros aspectos, como la alimentación, la seducción, la mentalidad política, etc. Nadie es el mismo también después de ciertos encuentros fatales que suelen ocurrir: con un libro, por ejemplo, o con una mujer generosa, con la pobreza, con la depresión. Nadie es el mismo después de una intensa experiencia de extravío.

No se trata, obviamente, de cambios progresivos ni ordenados. No es el cumpleaños el que indica la edad, como tampoco cualquier experiencia nos va a cambiar radicalmente: lo que uno vive le puede resultar indiferente (aunque siempre, aunque imperceptiblemente el sujeto *deviene*). El sujeto modifica su individualidad cuando tiene un encuentro, una epifanía, cuando vive un acontecimiento. El sujeto desvía su autoestima y su identidad cuando establece *conexiones* nuevas, cuando el contacto con otras máquinas deseantes o con otras máquinas en general (burocráticas, políticas, éticas, fisiológicas, tecnológicas, etc.) influyen en sus valoraciones y en sus actuaciones.



Podemos pensar que todo ocurra de forma lineal: primero el sujeto se individualiza en una forma, luego en otra, después en una tercera, etc. Así decimos que el niño no es ya el bebé, el adolescente no es ya el niño, el adulto no es ya un adolescente. Esta manera de pensar quiere que el sujeto sea como un contenedor que tiene una capacidad límite, de tal modo que, al surgir nuevas identidades, las antiguas queden desplazadas. El *sujeto ordenador* indica una mentalidad tendencialmente ordenada y simple, una percepción típicamente burguesa de la existencia: actúa con orden, piensa con orden, primero una cosa, luego otra, un sitio para cada cosa, cada cosa para cada sitio, como si vivir fuera producir objetos de mercado que deban ser llevados a la feria completos y embalados. Cualquiera se sorprendería encontrando en la confección de un secador de pelos unos grabados del Durero, así que el sujeto ordenador aplica a la letra una simple regla: asume *una* identidad, rechaza lo que no reconoces como propio (que es, además, el principio de cualquier nacionalismo).

A la mentalidad del sujeto contenedor quisiéramos contraponer la de un *sujeto complicador*. Las experiencias vitales no se excluyen una con otra: el amor no excluye el odio, el fútbol no excluye el baloncesto, el adolescente no reemplaza al niño, y para quien ha probado ambas, la riqueza no elimina los significados de la pasada pobreza, ni la lectura de Deleuze sustituye definitivamente la lectura de Freud ni las emociones que esto implicó.

Se trata de poner en evidencia, aquí, dos mentalidades distintas acerca de la idea de sí. Una, la que lleva a la identificación, la hemos llamado ordenadora, porque invita a delimitar con claridad la propia identidad: establece fronteras y pautas de comportamiento a las cuales el sujeto se intenta adherir. La otra, la complicada, es la propia de quien se abre a la diferencia, al cambio, reputando que sea ventajoso ampliar la propia experiencia, extender la idea de

sí, buscar nuevas potencialidades, dejando que la propia existencia no sea encaminada según vías rígidas, sino que fluya.

Sin duda, el sujeto siempre viene acompañado por su individualidad. Sin embargo, a ella le acompañan también las individualidades pasadas: yo soy el niño y el adolescente y el joven hombre. Yo soy lector de Deleuze y de Freud y de Sartre. Los tres han actuado en mí y siguen indicándome un camino, sugiriéndome actitudes, llaves de lectura de las experiencias. En una vida puede que el sujeto lleve en sí valores y mentalidades de diferentes grupos sociales: aristócrata y plebeyo, burgués y obrero. La prevalencia del y con respecto al *es*, reflexión importante del pensamiento de Deleuze, se aplica no sólo al universo lógico sino también a la vida del sujeto<sup>316</sup>. Es esto lo que quizás entiende Artaud cuando dice:

Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo,  
mi padre, mi madre,  
y yo;  
nivelador del periplo imbécil donde cae preso  
el engendramiento  
el periplo papá–mamá  
y el niño,  
hollín del culo de la abuelita  
mucho más que del padre–madre<sup>317</sup>.

¿Todo esto es contradictorio? Puede, según lo miremos, según el punto de vista que adoptemos sobre la vida. Un racionalista, alguien que piense que existe un orden preciso en el desarrollo de las experiencias y en su incidencia sobre nuestra personalidad debe aceptar que la contradicción no es más que

---

<sup>316</sup> «Un sujeto nace en el corazón del sistema, ambiguo, de entrada dividido puesto que la distancia que resuena es doble y desigual. El sujeto es un ir y venir, un ida y vuelta, un “sobrevuelo” asimétrico. Un punto de vista se afirma diferenciándose de otro, y este proceso mismo supone que pasa dentro del otro, o que deviene el otro», Zourabichvili cit., p. 136.

<sup>317</sup> A. Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, trad. por M. I. Bordaberry y A. Vargas, Caldén, Buenos Aires 1975, p. 67.

una ilusión o un error. Sin embargo, si adoptamos una posición irracionalista, vitalista (a la manera nietzscheana, para que nos entendamos), podemos aceptar que la vida sea un fenómeno meta-estable que va más allá de las lógicas silogísticas tradicionales (Aristóteles). La contradicción es un conflicto que no nos permite tener una elección clara y distinta. Si es así, en la vida se presentan contradicciones muy a menudo, contradicciones de valores y de acciones. Dice bien Kant cuando sostiene que, sin libertad, no habría ética alguna<sup>318</sup>. Lo que no dice, pero nosotros intuimos bajo sus palabras, es que no habría ética sin conflictos, complicaciones y contradicciones personales.

En nosotros actúan sólo las personalidades pasadas y presentes, pero también las futuras. La capacidad humana de imaginar el futuro, planear la propia existencia, calcular las ventajas y las desventajas, lo perjudicable y lo conveniente hace que seamos proyectados hacia el devenir. El pasado insiste en nosotros, pero también el futuro, y las dos dimensiones temporales condicionan nuestro presente hecho por miles de costumbres. Los proyectos de vida, las resoluciones, los modelos que se quieren alcanzar constituyen otras personalidades que tenemos en cuenta aquí y allá en nuestra vida. *Un sujeto es, al mismo tiempo, lo que ha vivido, lo que vive, lo que vivirá*. Es cierto que todo esto ocurre virtualmente, cada persona que nos habita puede ser pensada como un estrato virtual.

Pero, antes de seguir, ¿qué entendemos por virtual?

---

<sup>318</sup> «Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad. Con la idea de libertad está indisociablemente unido el concepto de *autonomía*, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de *seres racionales*, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos», Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2006, p. 149.

## 6.1 Lo virtual como ámbito pluri-potencial del sujeto

Deleuze retoma el espíritu del *bergsonismo* desde el punto de vista del método y del contenido. Gran parte de la obra del autor sería incomprensible sin la aportación previa de Bergson, hasta tal punto que nos parece que la lectura de un texto en particular, *La pensée et la mouvance* [1907], permite aclarar de manera muy eficaz ciertos párrafos enigmáticos del capítulo de *DR* que estamos, en este trabajo, analizando<sup>319</sup>.

Hemos acompañado, a la lectura y comentario del texto deleuziano, la lectura de algunas partes del texto arriba citado, por la sencilla razón de que Bergson, quizá por sus indudables capacidades literarias, tal vez se explique de manera mucho más clara.

Esto es lo que opina Deleuze de lo virtual:

Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. *Lo virtual posee realidad plena, en tanto que virtual*. De lo virtual hay que decir lo que Proust decía de los estados de resonancia: “Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”; y simbólicos sin ser ficticios<sup>320</sup>.

Cuando Deleuze habla de lo virtual, se refiere a una modalidad del ser distinta de lo posible, de lo actual, de lo irreal. A pesar de que, en nuestra época, a menudo se menciona el término virtual (sobre todo a propósito de las nuevas tecnologías) como algo ficticio o que no pertenece a la realidad, para el autor francés lo virtual posee una realidad indiscutible (aunque ficticia).

---

<sup>319</sup> Si en *Différence et répétition* Deleuze tiene una relación que nos parece distante con Bergson (pocas citas, pocas referencias al texto del autor de *Matière et mémoire*), no se puede decir lo mismo de otras obras de la primera fase investigadora del autor: en ellas abundan las referencias a Bergson. Citamos *Le bergsonisme* (1966) y dos artículos fundamentales: *Bergson (1859-1941)* y *La conception de la différence chez Bergson*, ambos publicados en 1956.

<sup>320</sup> *DR*, p. 338. «Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel*. Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : «Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits» ; et symboliques sans être fictifs» (*DR* fr., p. 269).

Quizá pueda ser útil realizar una breve reseña etimológica acerca del término, sin excesivas pretensiones, proponiendo simplemente un ejemplo.

El término “virtual” posee una etimología latina<sup>321</sup>: deriva de *virtus*, es decir, la propiedad que hace del *homo* un *vir*. De la misma manera está relacionado con el término *vis*, es decir la fuerza, entendida no sólo como energía física sino también moral. En la educación del niño, entonces, la noción de *vir* es algo que se hace vigilar, que está inscrita en las potencialidades del hombre y que se debe conseguir, la que constituye el horizonte ético latino. En cuanto horizonte es algo real, no necesariamente *in actu*, pero seguramente importante y, precisamente por ello, un valor a conseguir. Cuando el joven ha logrado demostrar que ha incorporado los valores propios de la romanidad, entonces se merece el título de *vir*. Precisamente este movimiento de incorporación nos da la cifra de lo que para Deleuze es el actualizarse de la virtualidad. Así como la fuerza es algo que detectamos, de alguna manera, detrás de situaciones físicas y objetos concretos en acto, y así como la *virtus* es la fuerza moral que más allá de nuestras acciones concretas no podemos percibir, lo virtual es algo que está, de alguna manera, detrás, y nos damos cuenta de ello sólo cuando algo actual lo sitúa a plena luz. Es decir: no hay fuerza sin algo que manifieste fuerza (y este algo se puede percibir con los sentidos), así, no hay virtud moral, si no nos portamos según ella, de la misma manera lo virtual está de manera latente detrás de los hechos del mundo.

En primer lugar, lo virtual es algo real, no es de ninguna manera una irrealdad y, aunque fuera una ficción, esta ficción conllevaría una plena realidad. Se distingue de lo posible precisamente por esto. Lo posible, en cuanto que se refiere a algo que todavía no está, «se opone a lo real; el proceso

---

<sup>321</sup> Cfr. Corominas, J., Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1983, vol. V.

de lo posible es, pues, una “realización”»<sup>322</sup> mientras que el proceso de lo virtual es una actualización. No se trata de una disputa terminológica: la diferencia entre realización y actualización está en la manera en la que un objeto surge a la realidad. Lo posible deviene real mediante «un surgimiento bruto, acto puro, salto que se produce siempre a nuestra espalda, sometido

---

<sup>322</sup> *DR*, p. 342. «s’oppose au réel; le processus du possible est donc une “réalisation”» (*DR* fr., p. 273). Lo posible nos dice algo que indica un salto bruto a la existencia: la semilla es árbol en potencia, lo que significa que en cierto punto dejará de ser semilla para ser árbol. Antes era semilla y, en cierto punto, es árbol. De un tipo de forma a la otra hay un salto bruto, no continuo. Y Deleuze no cree que el devenir advenga por saltos brutos y pasajes de una forma a la otra (de una identidad a la otra).

Lo virtual es la mina del diferencial que está inscrito en la semilla: ella es ya virtualmente árbol, como el árbol es virtualmente semilla, y virtualmente la semilla es también comida para los pájaros o, mediante cruces genéticos, que ahora el hombre puede manipular bien, la semilla es virtualmente un árbol diferente del árbol de partida. Para Deleuze, lo importante de la noción de virtual es que parece revelar la presencia de la diferencia en la realidad, como algo que representa más claramente la idea de relación que connota toda su filosofía. Para él, lo virtual es lo diferencial que está en cada objeto, también en cada pensamiento que estamos experimentando. Un diferencial que empuja hacia el cambio.

Pero hay que distinguir con cuidado lo virtual de lo imaginario. La imaginación es una capacidad del pensamiento de representarse lo que no está. Podemos imaginar el árbol mirando la semilla. Pero el árbol imaginado no tiene nada que ver con la semilla, porque podríamos imaginar el árbol mientras estamos mirando el Palacio de Oriente, o fregando los platos. Podríamos imaginar que un árbol gigantesco surgiera del lavabo, y podríamos creerlo posible. ¿Por qué no? Bastaría con que una semilla encontrara un sitio donde desarrollarse, agua y luz. Aún si pensamos que esto pueda ser posible, no creemos que sea cierto o probable, ya que semejante acontecimiento no está en la naturaleza latente ni de la semilla ni del lavabo.

Lo posible se acerca a lo que llamamos imaginario (o irrealidad), lo virtual a la realidad. El ejemplo de la semilla es importante porque Aristóteles, por primera vez, compuso una filosofía dinámica donde las cosas pasan de la potencia al acto respetando los ciclos de identidades dados por las esencias de las cosas mismas. Para Aristóteles, este dinamismo perpetúa el ser en su esencialidad (cfr. *Met.* IX, 8). Para Deleuze, al contrario, el paso de lo virtual a lo actual siempre está acompañado de diferencias, tal vez imperceptibles, que sin embargo modifican la realidad haciendo imposible una honesta filosofía de la identidad. Se puede constatar cómo no sólo los filósofos de la diferencia sino importantes biólogos aceptan mejor la Idea de una diferenciación de la vida que su repetición por esencia: «los embriólogos muestran claramente que la división del huevo en partes resulta secundaria por relación a movimientos morfogénicos mucho más significativos, el aumento de las superficies libres, el estiramiento de las capas celulares, la invaginación por plegamiento y los desplazamientos regionales de los grupos. Toda una cinemática del huevo se manifiesta aquí, implicando toda una dinámica. Con todo, esta dinámica expresa algo de ideal. El transporte es dionisiaco y divino, es delirio antes de ser transferencia local. Los tipos de huevo se distinguen, pues, de las orientaciones, de los ejes de desarrollo, de las velocidades y los ritmos diferenciales como factores primeros de la actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo que se actualiza» (*DR*, p. 346).

siempre a la ley del todo o nada»<sup>323</sup>. Lo virtual, por el contrario, se identifica con las Ideas, con algo, entonces, que está ya presente en la realidad y cuyo salto a la existencia no comporta un surgimiento bruto, sino «es a partir de su realidad como la existencia se produce, y es producida formalmente, conforme a un tiempo y un espacio inmanentes a una Idea»<sup>324</sup>.

En definitiva, quien dice que algo es posible pone el acento en el resultado: el *Réquiem* era posible, de hecho ha sido compuesto. Pero el término virtual permite identificar la obra de Mozart en su proceso, en su realización<sup>325</sup>.

La diferencia entre lo posible y lo virtual es algo sobre lo que Deleuze insiste mucho. La diferencia entre los dos términos es sutil pero decisiva para entender qué son las ideas para Deleuze. Permítanos poner aquí algunos ejemplos para aclarar la cuestión.

Todos conocemos el *Réquiem* que Mozart compuso al final de su vida. Es una obra que todos reconocemos como composición propia de un genio. Lo que

---

«Les embryologistes montrent bien que la division d'un œuf en parties reste secondaire par rapport à des mouvements morphogénétiques autrement significatifs, augmentation des surfaces libres, étirement des couches cellulaires, invagination par plissement, déplacement régionaux des groupes. Toute une cinématique de l'œuf apparaît, qui implique une dynamique. Encore cette dynamique exprime-t-elle quelque chose d'idéal. Le transport est dionysiaque et divin, il est délire, avant d'être transfert local. Les types d'œuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels comme premiers facteurs de l'actualisation d'une structure, créant un espace et un temps propres à ce qui s'actualise» (*DR fr.*, p. 276-77).

<sup>323</sup> *DR*, p. 342. «Un surgissement brut, acte pur, saut qui s'opère toujours derrière notre dos, soumis à la loi du tout ou rien» (*DR fr.*, p. 273).

<sup>324</sup> *Ivi.* «c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée» (*DR fr.*, *ivi*).

<sup>325</sup> Buydens subraya, llamándonos la atención, sobre cuánto Deleuze debe a Bergson: «Ce vitalisme agissant au cœur des thèmes deleuziens les plus fondamentaux trouve indubitablement sa référence première dans l'œuvre de Bergson. Ainsi trouve-t-on dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* la même démarche qui conduisait Deleuze à préférer le *processus* à son résultat : la critique que Bergson adresse aux tenants du libre arbitre et du déterminisme psychologique se fonde en effet précisément sur le fait que ceux-ci appréhendent la vie par ses résultats, ses sédiments, ses résidus. L'objet de leur réflexions (le mouvement de la réflexion chez un individu) est durci, cristallisé dans un schéma construit *a posteriori* (le schéma « arborescent » de la délibération et de ses branches alternatives). Ce qui est ainsi pris en compte, c'est un élément de lave durcie, quelque chose de mort, de statique, dont la vie s'est retirée, et ce qui est perdu du même coup est cela même qui était à la atteindre : le *se faisant* de la délibération, la fluidité du vivre et de l'éprouver», Buydens cit., pp. 205-6.

significa que sólo un genio, Mozart, pudo componerla. Ahora, imaginemos que alguien quisiera componer una misa de réquiem a la altura de la de Mozart: es decir, pensemos si es posible componer algo de tal intensidad y grandeza. Lo que afirma Deleuze es que, diciendo “posible”, efectivamente, no decimos nada o decimos demasiado. Por una parte, no decimos nada porque cuando decimos que algo es posible, al mismo tiempo decimos que no lo es (es posible que algo sea, así como es posible que algo no sea). Por otra parte, cuando decimos posible, decimos demasiado, porque atribuimos al futuro las características que encontramos en el pasado. Volviendo al ejemplo de Mozart, utilizando “posible” en su uso cotidiano, decimos que antes de Mozart era posible componer un *Réquiem* de las mismas características. Diciendo esto, efectivamente, decimos demasiado y nada (Deleuze dice que lo posible está «soumis à la loi de tout ou rien») y nos olvidamos de la parte fundamental de la creación, que no es el resultado sino, como decíamos arriba, el proceso, el momento en el que actualizamos una idea previa y virtual<sup>326</sup>.

La palabra “posible” conlleva la ambigüedad de significar la ausencia de impedimentos a que se realice algo. Sin embargo, decir que algo era posible porque nada impedía su realización nos dice muy poco sobre los procesos mediante los cuales algo sale a la luz. Falta, digamos, todo el significado positivo, todo lo que constituye el germen virtual de algo: la idea. Esta se da de manera virtual, pero conlleva un movimiento que es la realización. El

---

<sup>326</sup> «Quand un musicien compose une symphonie, son oeuvre était-elle possible avant d'être réelle ? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif du mot on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation ; -conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle. Mais n'en peut-on dire autant d'un état quelconque de l'univers pris avec tous les êtres conscients et vivants ? N'est-il pas plus riche de nouveauté, d'imprévisibilité radicale, que la symphonie du plus grand maître ?», Bergson, H., *La pensée et le mouvant* [1907], en *Œuvres*, PUF, Paris 1963, p. 1263.



realizarse de algo es un *proceso* que comprende la ideación de algo y su actualización. Es, este, un paso de algo real a algo que es real también. Por esto, para Deleuze, lo virtual tiene realidad propia: está latente pero allí está, listo para concretarse.

Para comprender de qué manera lo virtual es algo real, ponemos otro ejemplo: en el despacho oval de la casa blanca hay un botón rojo que autoriza a los altos mandos militares de EEUU a poner en acto un ataque nuclear (podemos imaginar que lo mismo ocurre en Moscú, en Piong Yang, en Pequín etc.). Este botón es algo real y en acto; la guerra nuclear, al contrario, existe de manera virtual. Existe como idea, en particular como amenaza para los seres humanos o como recurso extremo para los mandos militares de un país. La existencia de la guerra nuclear no es posible, es virtual. Si sólo fuera posible, podríamos respirar tranquilamente: es posible que sí, es posible que no, pero ahora nada ocurre, porque la posibilidad nos habla de algo que todavía no está. Pero si razonamos en base a que la guerra nuclear es simplemente posible no entendemos dónde residen la amenaza, el peligro, y la repartición de poder mundial que una capacidad de ataque nuclear conlleva. Nunca entenderíamos el poder de EEUU (y de los demás estados que poseen tecnología militar nuclear) si este botón rojo contuviera una simple posibilidad.

Aunque las cosas no sean exactamente así, aunque este botón no exista o exista de forma diferente, lo importante es que, operando con unas teclas, el ser humano puede desencadenar una guerra atómica global. Mirando el botón, ¿podemos pensar que es *posible* el comienzo del fin? O, mejor, ¿pensaremos que la guerra está ya *virtualmente* en el botón rojo? Pensando el botón rojo de la primera manera, llegamos a la conclusión de que la guerra es posible y, en cuanto tal, todavía no es. Pensando de la segunda manera, diremos que la

guerra es ya virtualmente, es decir, que es real, que no la podemos experimentar con los sentidos, pero que ya existe en cuanto proyecto. La guerra nuclear es un fenómeno latente desde los años '50. La otra guerra (sin cabezas nucleares) es un fenómeno constantemente en acto desde los albores de la humanidad. Sabemos también en qué consiste una guerra nuclear, desde que Hiroshima y Nagasaki fueron totalmente aniquiladas en junio de 1945. Por ello la guerra nuclear debe mantenerse latente: nuestros sentidos no están hechos para sobrevivir a una visión tan terrible, seríamos ceniza en menos de un segundo.

El hecho de que la guerra nuclear siga como fenómeno latente (virtual) no significa que no exista. Tiene una existencia perfectamente detectable. Por ejemplo como amenaza: la amenaza es algo de lo que nos podemos olvidar de vez en cuando, pero esto no significa que no sea algo real. Lo virtual de una guerra nuclear se percibe, por seguir nuestro ejemplo, detrás de la amenaza.

Para aclarar mejor qué entiende Deleuze con posible y virtual, digamos que la amenaza nuclear era un fenómeno posible en los años veinte (es decir, sólo podía ser *imaginado* por entonces), que se ha hecho virtual (y *real*) a partir del Manhattan Project. La virtualidad está más ligada a la realidad que la posibilidad, que se refiere a algo que no resulta presente todavía. La posición de Deleuze no devalúa lo que es posible. Lo posible es una modalidad del pensar, en efecto, y muy importante. Lo imaginario se desarrolla en lo que es posible pensar, y nos damos cuenta de que es posible pensar lo que no se puede percibir.

Pero el pensar filosófico y científico al que mira Deleuze no se funda sobre lo posible sino sobre lo virtual, porque su interés está en dar inmanentismo al pensar filosófico, bajarlo al suelo, por así decir, atarlo a las experiencias sin, por esto, relegarlo a las experiencias. El pensamiento no es lo mismo que la

vista, el oído, etc., tiene posibilidades propias y excepcionales (la exigencia de pensar más allá de la experiencia, tal y como también Kant lo reconoció<sup>327</sup>). Pero el pensamiento filosófico, es decir, el pensamiento que según él quiere *crear* conceptos, debe estar en línea con las experiencias, debe saber prever las posibles líneas de fuga de la experiencia, explorar el acontecimiento mirando a él como a la concreción (actualización) de un universal (virtual).

La idea es, así, algo que existe de manera latente en la realidad. La idea es real pero virtual, es algo que se actualiza y que podemos percibir en su momento actual. Por esto, Deleuze nos dice que cualquier hecho tiene dos facetas: una actual y una virtual, que son lo mismo.

No existen objetos puramente actuales. Todo actual se rodea de una niebla de imágenes virtuales. Esta niebla se eleva de los circuitos coexistentes más o menos extensos, sobre los cuales las imágenes virtuales se distribuyen y corren<sup>328</sup>.

Esta imagen representa lo virtual como una niebla que rodea el objeto en cuestión, una niebla que se disuelve cuando actualizamos lo virtual, es decir, cuando pensamos en las relaciones potenciales del objeto en cuestión. Porque, y esto es importante, ningún objeto tiene solamente existencia actual. Cada objeto reenvía a otros elementos, objetos, recuerdos, etc. Es famoso el ejemplo de la magdalena de Proust<sup>329</sup>. Lo virtual es el lugar de todas las relaciones

---

<sup>327</sup> Cfr. *KrV*, A320-B377.

<sup>328</sup> *D*, p. 179 (trad. propia). «Il n'y a pas d'objet purement actuel. Tout actuel s'entoure d'un brouillard d'images virtuelles. Ce brouillard s'élève de circuits coexistants plus ou moins étendus, sur lesquels les images virtuelles se distribuent et courent».

<sup>329</sup> «Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor es el que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tila, los domingos por la mañana en Combray (porque los domingos yo no salía hasta la hora de misa) cuando iba a darle los buenos días a su cuarto. Ver la magdalena no me había recordado nada, antes que la probara; quizá porque, como había visto muchas, sin comerlas, en las pastelerías, su imagen se había separado de aquellos días de Combray para enlazarse a otros más recientes; quizá porque de esos recuerdos por tanto tiempo abandonados fuera de la memoria, no sobrevive nada y todo se va disgregando!; las formas externas – también aquélla tan grasamente sensual de la concha, con sus dobleces severos y devotos- adormecidas o anuladas, habían perdido la fuerza de expansión que

reales del objeto en cuestión. Deleuze habla de circuito, a propósito de la relación virtual/actual.

Hemos considerado [...] el caso por el cual un actual se rodea de otras virtualidades siempre más extensas, siempre más lejanas y diferentes: una partícula crea efímeros, una percepción evoca unos recuerdos. Pero el movimiento invertido también se impone: cuando los círculos se estrechan y cuando el virtual se acerca al actual para distinguirse cada vez menos. Alcanzamos un circuito interior que reúne sólo el objeto actual y su imagen virtual: una partícula actual tiene su duplicado virtual, que se aparta sólo muy poca de ella; La percepción actual tiene por su propia memoria un tipo de duplicado inmediato, consecutivo o hasta simultáneo<sup>330</sup>.

Lo virtual aparece así como algo efímero, algo que se desvanece. Esto ocurre porque, en el momento en el que nos fijamos en la mitad virtual de un objeto, esta mitad se actualiza. Para volver al ejemplo puesto arriba, en el momento en que nos fijamos en la potencialidad de la bomba atómica y del botón rojo, la amenaza aparece en todo su vigor, deja de ser algo virtual para actualizarse, para devenir temor actual y no latente. Cuando nos distraemos de este objeto específico (la guerra nuclear) la amenaza sigue subsistiendo, pero de forma virtual, siempre real pero no en acto. Lo mismo ocurre en la memoria, en los proyectos, etc.

---

las empujaba hasta la conciencia. Pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo» (Proust, M., *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 64-5).

<sup>330</sup> D, p. 183 (trad. propia). «Nous avons considéré [...] le cas où un actuel s'entoure d'autres virtualités de plus en plus étendues, de plus en plus lointaines et diverses : une particule crée des éphémères, une perception évoque des souvenirs. Mais le mouvement inverse s'impose aussi : quand les cercles se rétrécissent, et que le virtuel se rapproche de l'actuel pour se distinguer de moins en moins. On atteint à un circuit intérieur qui ne réunit plus que l'objet actuel et son image virtuelle : une particule actuelle a son double virtuel, qui ne s'écarte que très peu d'elle ; la perception actuelle a son propre souvenir comme une sorte de double immédiat, consécutif ou même simultané».

La relación entre virtualidad e ideas aparece ahora más clara. Las ideas son elementos virtuales, latentes. Su realidad no es la de ser entidades actuales, sino ser relaciones que se actualizan. «La idea de fuego subsume el fuego como una sola masa continua susceptible de incremento»<sup>331</sup>. Esto significa que la idea de fuego debe poder describir todas las variaciones virtualmente posibles del fuego. Evidentemente, como cuando decimos que  $dy/dx$  expresa todas las variaciones virtuales de una curva. Sólo que estas variaciones deben ser consideradas como virtuales hasta que no nos topemos con su actualización, con su determinación en el mundo como singularidades. La idea de fuego debe contarnos los desarrollos potenciales del fuego, sólo que de éstos tendremos sólo una perspectiva virtual, hasta que, por lo menos, no tengamos experiencia de ellos.

El actual es el complemento o el producto, el objeto de la actualización, pero ésta tiene como sujeto sólo el virtual. La actualización pertenece al virtual. La actualización del virtual es la singularidad, mientras que el actual mismo es la individualidad constituida<sup>332</sup>.

Queda claro que lo virtual no pasa necesariamente a un estado actual. En el caso de las bombas atómicas, lo que garantiza que podamos pensar en una solución al problema que no comporte su uso. Afortunadamente, la guerra nuclear es, por el momento, una idea y una idea no es una actualidad (excepto en el nivel del pensamiento). Pero cada idea es algo latente que de un momento a otro se transforma en un hecho; con respecto al ejemplo citado,

---

<sup>331</sup> *DR*, p. 284. «L'idée de feu subsume le feu comme une seule masse continue susceptible d'accroissement» (*DR fr.*, p. 222).

<sup>332</sup> *D*, pp. 180-1 (trad. propia). «L'actuel est le complément ou le produit, l'objet de l'actualisation, mais celle-ci n'a pour sujet que le virtuel. L'actualisation appartient au virtuel. L'actualisation du virtuel est la singularité, tandis que l'actuel lui-même est l'individualité constituée».

hay que pensar y trabajar mucho para que este tipo de guerra (ojalá todas las guerras) se queden sólo como fenómenos virtuales y no actuales.

Hay que precisar que, para Deleuze, el paso de lo virtual a lo actual, sin embargo, nunca es el paso de una identidad a otra. Es decir, no es una posibilidad lógica.

Actualizarse, para una potencialidad o una virtualidad, es siempre crear líneas divergentes que corresponden, sin semejanza, con la multiplicidad virtual. Lo virtual tiene la realidad de una tarea por cumplir, así como de un problema por resolver; es el problema el que orienta, condiciona y engendra las soluciones, si bien éstas no se parecen a las condiciones del problema<sup>333</sup>.

Así pues, la noción de virtual de Deleuze puede ser comparada a la de *potencial*, que implica la virtud, la fuerza inscrita en algo para desarrollarse en algo diferente de sí.

Lo virtual es una manera de ser latente, de existir de manera latente, como cuando sabemos que la Isla de Pascua sigue existiendo aunque no tengamos ninguna percepción de ella. Pero, tan sólo con nombrar la Isla de Pascua, esta noción en estado virtual se actualiza y empezamos a establecer una serie de conexiones y asociaciones que nos permiten visualizarla: sabemos que está perdida en la inmensidad del Océano Pacífico, sabemos que está repleta de cabezas gigantes de piedra, imaginamos que se trata de un lugar tranquilo y con muchas aves. Sólo podemos rememorar, claramente, lo que previamente conocimos, y así la noción de Isla de Pascua puede, actualizándose, ser muy imprecisa o totalmente errónea, mezclada con imágenes diferentes. Lo

---

<sup>333</sup> DR, p. 343. «S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle. Le virtuel a la réalité d'une tâche à remplir, comme d'un problème à résoudre ; c'est le problème qui oriente, conditionne, engendre les solutions, mais celles-ci ne ressemblent pas aux conditions du problème» (DR fr., p. 274).

importante para nuestro tema es que lo virtual existe en estado latente hasta que, a causa de algo, se actualiza. Nos damos cuenta de que sabíamos algo que estaba como dormido. Según las filosofías de Bergson y Deleuze, la memoria representa bien lo que es lo virtual: algo que seguramente es real, existe (y puede perecer) y que no siempre llega a la luz. Tarea de la filosofía es que la virtualidad, las conexiones escondidas, los hipervínculos de significado salgan a la luz, estableciendo nuevas redes de pensamiento, experimentando nuevas figuras conceptuales.

## **6.2 Multiplicidad del sujeto virtual**

Así ya podemos aclarar lo que entendemos por multiplicidad virtual del sujeto. En su pre-individualidad, el sujeto se encuentra libre de asumir sus horizontes de sentido y de aprender unos valores en vez de otros. Pero cada vez que se determina, cada vez que se individualiza constituye, edifica una personalidad diferente. El sujeto es el mismo, pero en una vida entera va modificando su persona, su personalidad, con todo lo que esto comporta. Personas diferentes se suceden en nosotros, a pesar de que el nombre y la identidad oficial sigan iguales.

Ahora, hemos identificado en el tiempo pasado la dimensión de la coexistencia, en particular de las costumbres presentes con las antiguas, siendo el pasado el lugar de la memoria, donde lo que existía de forma actual procede a ser cada vez más latente, ya virtual, y distante (según la metáfora del cono bergsoniano).

El pasado no deja de existir, prueba de ello es el simple hecho de que tengamos recuerdos y conservemos una relación activa con la memoria

(intentos de recordar, cambio de imagen del pasado, desvelamientos, olvidos, etc.). Nuestro pasado no deja de ser en cierto sentido un pasado común con los demás, ya que *pasar* es un acontecimiento del ser, siendo el ser lo que constantemente deviene. Digamos que el pasado de un sujeto es un punto de vista sobre este enorme e ininterrumpido movimiento del cosmos. Un punto de vista peculiar, que va cambiando él también. Ahora bien, cada experiencia que hacemos, cada encuentro, cada acontecimiento que sobre nosotros influye pasa de la actualidad a la virtualidad, haciéndose siempre más latente en la memoria. Algo latente es algo que existe, pero aparentemente no influye, aunque de un momento al otro puede salpicar a la actualidad. Un recuerdo, cuando menos lo esperábamos.

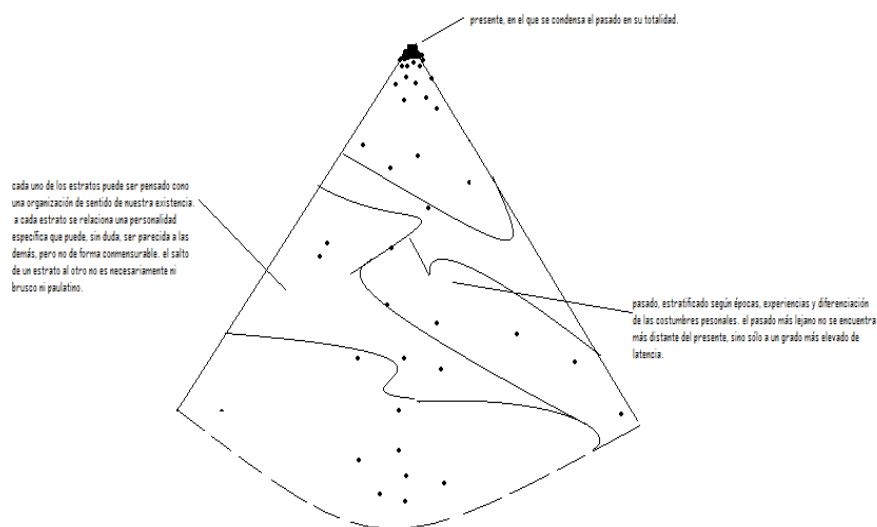
Hay fases en la existencia de un sujeto, y a cada fase corresponde una personalidad distinta. No todos los sujetos tienen el mismo número de fases, no todos los sujetos cambian de personalidad. El cambio de puntos de vista que tengamos sobre el mundo depende de los acontecimientos que nos afectaron en vida, fuéramos protagonistas de aquellos o simplemente testigos. Cada personalidad puede ser considerada como un *estrato*, así como Deleuze llama a cada superficie sedimentada, visible y densa de significado. El sujeto tiene una existencia estratificada, y cada estrato es una época personal, si queremos un capítulo distinto de aquella biografía que sin darnos cuenta vamos escribiendo.

Cada estrato biográfico es un elemento que virtualmente existe e insiste como memoria. En cuanto pasado virtual, puede actualizarse como recuerdo, como el surgir de lo que era nuestro ambiente y como éramos nosotros, con qué persona nos identificábamos. Un recuerdo no es solamente un episodio aislado, un instante. La memoria puede devolvernos una serie de recuerdos que hace que aflore un estilo de vida que solíamos llevar. Un estilo de vida es



lo que llamamos personalidad, o persona, o forma en la que un sujeto se individualiza. Se supone que un sujeto pueda cambiar de estilo de vida, lo que significa que puede adoptar universos de significados y horizontes de valores distintos, hasta radicalmente distintos, como en el famoso caso del Doctor Jekyll y Mister Hyde. Pero sin utilizar el recurso de la novela cada uno de nosotros puede encontrar estratos en su vida, hasta el mismo Deleuze:

Escribí mi primer libro bastante pronto, y después dejé de publicar durante ocho años. Yo sé lo que hacía y como vivía durante aquellos años, pero lo sé en abstracto, como si otra persona me relatase unos recuerdos de los que yo no dudo, pero que no son realmente mis recuerdos. Es como un vacío en mi vida, un vacío de ocho años. Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. Casi todas las vidas atraviesan una catalepsia o una especie de somnambulismo que dura varios años. Quizás es en estos vacíos donde tiene lugar el movimiento<sup>334</sup>.



<sup>334</sup> P, p. 185. «J'ai écrit mon premier livre assez tôt, et puis plus rien pendant huit ans. Je sais pourtant ce que je faisais, où et comment je vivais pendant ces années, mais je le sais abstraitement, un peu comme si quelqu'un d'autre me racontait des souvenirs auxquels je crois, mais que je n'ai pas vraiment. C'est comme un trou dans ma vie, un trou de huit ans. C'est cela qui me semble intéressant dans les vies, les trous qu'elles comportent, les lacunes, parfois dramatiques, mais parfois même pas. Des catalepsies ou des espèces de somnambulisme sur plusieurs années, la plupart des vies en comportent. C'est peut-être dans ces trous que se fait le mouvement» (P fr., pp. 188-9).

No sólo el pasado insiste en nosotros, no sólo estamos anclados al pasado. Somos también nuestro futuro, entendido como proyecto, horizonte, deseo. En cuanto tal, queremos ser lo que todavía no somos, buscamos la actualización de un deseo, nos figuramos en nuestra evolución personal. El futuro lucha con el pasado para imponer su modelo de existencia. Cuantas veces nos hemos afirmado, con la determinación más invencible o sólo aparente: ¡Cambiaré! En esta resolución, que no siempre ocurre de forma tan dramática, sino que puede darse *imperceptiblemente*, hay un paradigma de personalidad y una visión virtual de lo que queremos ser, una afirmación vital de la necesidad de devenir. No siempre a una resolución se acompaña la realización, no siempre lo virtual se actualiza así como nos lo habíamos prefigurado. El futuro no es menos incierto que el pasado, y la toma de iniciativa raramente ocurre de forma coherente o no siempre perdura la convicción que debe acompañar cada traspaso. De cualquier manera, una vez vislumbrado el cambio, este otro yo que podríamos ser, este yo mejor o más feliz o más potente o menos destructivo que tan ardientemente deseamos nunca deja de acompañarnos. Somos lo que somos, lo que hemos sido, lo que quisiéramos ser. Hay un verdadero debate interior que sólo en la práctica se puede resolver.

Un ejemplo inmediatamente comprensible es el de quien quiere dejar de fumar. Hay algo que los no fumadores nunca entenderán de los fumadores, y es que fumar no es algo como comerse un bollo, o beber una cerveza, o cualquiera otra dependencia. Fumar va más allá del simple consumo de unas sustancias. Fumar es un acto metafísico, va más allá de las leyes de la física, no es sólo psíquico, no es sólo corporal, es algo espiritual, es un recurso inútil desde el punto de vista de la ingestión, incluso dañino. ¿Por qué el fumador tiene tantas dificultades para abandonar el hábito? Quien escribe se ha planteado la cuestión infinitas veces, y otras tantas ha decidido dejar, y

algunas veces ha dejado (por unas semanas, unos meses...). Sin embargo, el pitillo siempre está allí, se estampa como una visión mística en la corteza cerebral, se insinúa en todas nuestras prácticas como algo que se hecha de menos. Dejar de fumar es horrible: el mundo ya no es el mismo cuando lo dejamos, la digestión no es la misma, el vigor no es el mismo, el carácter en absoluto no es lo mismo. *El fumador que lo deja se queda desnudo*, todas sus prácticas ya no tienen su acompañante privilegiado, el cigarrillo. El fumador que lo deja está expuesto a las mayores torturas sin su amuleto privilegiado: ya no puede fumar durante una muy aburrida conversación, ya no puede fumar mientras espera el autobús, ya no puede fumar cuando el viaje en coche se hace siempre más largo, ya no puede fumar después de que su jefe le regañe. Quien fuma no está físicamente bien, ni la respiración, ni la musculación, ni la digestión, todo viene entorpecido por una pátina mortal que le invade el organismo. Sin embargo, el ex-fumador añora el pitillo porque cuando lo deja ya no es el mismo, toda su persona cambia, y aunque el cambio sea positivo y procure sensaciones benéficas evidentes desde el primer momento, el ex-fumador se queda solo con su pequeña batalla que en cada instante le hace enloquecer. ¿A dónde iré ahora que lo he dejado? ¿Cómo aguantaré? ¿Qué personalidad asumiré?

El gran problema de quien deja de fumar es que lo hace sin haberse planteado qué tipo de persona quiere llegar a ser. Abandona sus miles de hábitos y se queda expuesto a la más páfida desnudez. De hecho, se transforma en una persona frenética e impulsiva. La falta de hábitos le hace parecer el mundo más divertido cuando sopla viento en popa, pero cuando hay que remar en la tormenta el cuerpo pide satisfacción, pide nicotina, pide la reasunción del viejo hábito, y sólo un imperativo alumbró al pobre: ¡fuma!

El secreto para dejar de fumar es conseguir hacerse una imagen virtual de sí antes de dejarlo, es comprender que no se puede sustituir una personalidad con ninguna, siempre necesitamos una organización existencial, para agarrarnos a ella en los momentos arduos o desconocidos. El no fumador o el fumador moderado no entienden y creen que se trata de falta de voluntad. Pero, *seguramente falta la voluntad, pero esto ocurre porque la decisión de dejarlo pertenecía al yo anterior, a la persona asfixiada de antes, a la persona fumadora.* Llega un momento para quien lo deja en el que ya no hay persona, todo es pura novedad, en cada momento se pregunta: antes fumaba en esta situación, y ¿ahora? La persona con voluntad ya ha sido alejada de sí, la nueva ya ha mutado sus parámetros de control de la situación.

No se cambia de persona de un día al otro. Se puede alcanzar lo que queremos ser sólo si anticipamos mentalmente lo que iremos a ser. Hay que transformarse en guías de sí mismos para cambiar, para dejar nuestros hábitos y acoger otros nuevos. No es una cuestión de nicotina: dejar de fumar es una lucha metafísica, en la que hay sin duda que tener voluntad, pero también cierta inteligencia, cierta imaginación.

En el momento en el que el sujeto inteligente deja de fumar, ya ha calculado ciertos aspectos de su metamorfosis, ya ha ido preparándose por su evolución. Haciéndolo así, limita la angustia de no saber quién es, la angustia de no haber ya acogido una personalidad nueva.

La multiplicidad virtual de las personas que nos habitan no es una simple contradicción. Debemos pensar las diferentes personalidades que albergan en nosotros como bloques virtuales de experiencias pasadas o potenciales, como sistemas de valores que luchan en nosotros para afirmarse. Aceptar que somos diferentes a nosotros mismos, que albergamos una multiplicidad de potenciales (virtuales, latentes), personalidades que hacen que nos podamos

esclarecer acerca de lo que realmente queremos ser. La identidad pura no existe, tampoco en quien la persigue. El pensamiento deleuzeano nos hizo alcanzar estas cotas, y aquí se desarrolla una gran batalla de valores que se resuelve en otro ámbito distinto al ontológico. La gran batalla es la ética, es ahí donde la voluntad tiene un sentido, y sólo ahí. Y la gran batalla está encerrada en una pregunta: ¿Cómo vivir mejor?

## 7. Por una ética de la apuesta

Si fuera sencillo tomar decisiones no sería necesaria ninguna ética. Si tomar decisiones tuviera que depender, simplemente, de la adhesión previa a *una* escala de valores, tampoco sería necesaria la ética. Lo que hace que una reflexión acerca de la decisión sea importante es que hay escalas de valores, prioridades y finalidades contrapuestas.

En la lectura de *Nietzsche y la filosofía* Deleuze hace patente la dificultad intrínseca al ser humano y su dimensión, al mismo tiempo, heroica. Como sugiere el título, la ética que el autor propone aquí es de influencia nietzscheana, en una época en la que la filosofía se decantaba entre la fenomenología de Husserl y las investigaciones ontológicas de Heidegger, mientras que Nietzsche era considerado todavía con cierta sospecha como propulsor de la ideología nazi<sup>335</sup>.

Los valores, nos dice el autor de Röcken, no existen por sí mismos, sino que son el fruto de una evolución, de una ponderación inherente al contexto histórico y social. Frutos, también, de una lucha de clase para imponer los

---

<sup>335</sup> «No es sólo cuestión de centenario, aunque esto ayuda al retorno de un interés que en los últimos años parecía algo empañado luego del periodo de verdadera Nietzsche Renaissance de los años sesenta y setenta. Ésta había sido motivada sobre todo por el propósito de “desnazificar” a Nietzsche, quitándole lo más que se pudiera las incrustaciones derivadas de su utilización por los nazis. En tal propósito se había inspirado, antes que nada, la edificación crítica de la obra de Nietzsche, que Giorgio Colli y Mazzino Montinari (éste, comunista militante) habían iniciado en los primeros años sesenta, convencidos de que se trataba de restablecer la verdad de los textos nietzscheanos sobre todo en el plano filológico. La edición crítica de la enorme masa de manuscritos inéditos debía demostrar a todos que el Nietzsche teórico del superhombrismo de tipo biológico-racial era una invención fundada también en lo que realmente fueron falsificaciones de los textos, realizadas por los editores de las obras póstumas, en primer lugar, La voluntad de poder. Sobre todo para Montinari, el propósito de restablecer la autenticidad de los textos también se relacionaba con la tentativa de redimensionar la influencia de Nietzsche en la cultura y la filosofía de nuestro siglo: Nietzsche no fue el portaestandarte del nazismo, como se había hecho creer, pero tampoco la figura de pensador de una época que otros, tanto de la cultura de derecha como de izquierda, querían ver» (Vattimo, G., *Supernietzsche*, trad. de A. Rossi, en “La jornada semanal, suplemento de *La jornada*”, México, febrero 2001, publicado en internet en <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/supernietzsche.htm> el 10 de febrero de 2011).

*proprios* valores, los que otorgan el poder a un grupo de individuos en particular. Toda la historia puede ser leída de esta forma, desde las guerras médicas hasta la lucha por las investiduras, desde la Revolución Francesa hasta los ideales que justificaron el colonialismo europeo del mundo. «El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*»<sup>336</sup>.

Por esto, Nietzsche elabora una *genealogía de los valores*, que son algo histórico, desmantelando así la idea de origen platónica de que haya valores en sí: lo bueno en sí, lo justo en sí, lo bello en sí, etc. Es una crítica radical a la universalidad de los valores.

«Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario»<sup>337</sup>.

La fuerza es el elemento diferencial de los valores (alto/bajo, noble/vil) y la voluntad es el elemento diferencial de la fuerza. Cada ser vivo, según Nietzsche, viene condicionado por un impulso a crecer sus potenciales, y eso es a lo que llama voluntad de poder<sup>338</sup>. La adhesión a unos valores u otros viene condicionada por la ventaja vital que puedan aportar. Además, quien es más fuerte impone sus valores, sus ideas de nobleza y justicia, y es más fuerte quien se propone con la voluntad más intensa.

---

<sup>336</sup> Nietzsche, p. 8. «Le problème critique est: la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur *création*» (Nietzsche fr., p.1).

<sup>337</sup> Nietzsche, p. 8. «Généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs. Généalogie s'oppose au caractère absolu des valeurs comme à leur caractère relatif ou utilitaire» (Nietzsche fr., p. 2).

<sup>338</sup> «!Escuchad mis palabras, vosotros, los más sabios! ¡Confirmad seriamente si yo me he deslizado hasta el mismo corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón! Donde encontré algo viviente, encontré voluntad de poder; y aun en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señor. Al más débil le persuade su voluntad de que sirva al más fuerte, ya que ella quiere a su vez ser dueña de lo más débil: no le gusta renunciar a este único placer. Y al igual que lo más pequeño se entrega a lo más grande, para tener placer y poder sobre lo mínimo: así se entrega también lo máximo y por el amor al poder - ¡arriesga la vida! [...] y la vida misma me reveló este secreto: "Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*», Nietzsche, *Así habló Zaratustra* cit., pp. 189-90.

La actividad humana, en el pensamiento nietzscheano, puede ser pensada bajo la égida de Apolo o de Dionisio<sup>339</sup>. Apolo es el dios de la armonía, del logos, de la racionalidad que se opone al dios de los instintos, de la sensualidad. Apolo es el objetivo que la sociedad se impone para criar a sus ciudadanos, la persona, mientras Dionisio representa la energía meta-potencial del sujeto. No debemos pensar que haya sujetos especialmente apolíneos o dionisíacos, cualquiera tiene esos principios en sí, como si se tratara de dos imanes de valores. Nietzsche, de alguna forma, mantiene una posición maniquea, aunque la referencia a los dos dioses griegos no debe ser pensada como la oposición del Bien al Mal, sino como dos estrategias vitales distintas, más allá del bien y del mal. La elección de Zaratustra como portador

---

<sup>339</sup> «Para poner más a nuestro alcance esos dos instintos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del *sueño* y de la *embriaguez*, entre los cuales fenómenos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisíaco. [...] esta alegre necesidad de la experiencia onírica fue expresada asimismo por los griegos en su Apolo: Apolo, en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador. El, que es, según su raíz, “el Resplandeciente”, la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía. La verdad superior, la perfección propia de estos estados, que contrasta con la sólo fragmentariamente inteligible realidad diurna, y además la profunda consciencia de que en el dormir y el soñar la naturaleza produce unos efectos salvadores y auxiliares, todo eso es a la vez el *analogon* simbólico de la capacidad vaticinadora y, en general, de las artes, que son lo que hacen posible y digna de vivirse la vida. [...] Si, a ese espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo *dionisíaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisíacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisíaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de San Juan y San Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos. Hay hombres que, por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu, se apartan de esos fenómenos como de “enfermedades populares”, burlándose o lamentándolos, apoyados en el sentimiento de su propia salud: los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa “salud” suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisíacos» (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, pp. 42-44).



del mensaje nietzscheano es, en este sentido, clara, ya que el antiguo profeta persa predicaba la oposición de valores antitéticos.

Apolo diviniza el principio de individuación, construye la apariencia de la apariencia, la hermosa apariencia, el sueño o la imagen plástica, y de este modo se libera del sufrimiento [...] Dionysos, en cambio, retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra al gran naufragio y lo absorbe en el ser original: de esta manera reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero los *resuelve* en un placer superior, haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único<sup>340</sup>.

Así como establecemos, hay un delirio fundamental en cada sujeto, disfrazado por una apariencia equilibrada, pero nunca el disfraz puede borrar ciertas inquietudes profundas que nos empujan al devenir.

Dionysos es como el fondo sobre el que Apolo borda la hermosa apariencia; pero bajo Apolo es Dionysos el que gruñe<sup>341</sup>.

Cuando Nietzsche apela al espíritu dionisiaco, según Deleuze apela a una ética del juego. La apuesta es el fundamento del juego, el ponerse en juego, el arriesgarse propio de quien está decidido a poner su existencia en desequilibrio. Deleuze, realmente, no concibe el juego como apuesta. Ironizando acerca de Kierkegaard y Chestov<sup>342</sup>, aunque loando sus intentos de fomentar el espíritu de lo trágico, el autor afirma: «saltar no es danzar, y

---

<sup>340</sup> Nietzsche, p. 21. «Apollon divinise el principe d'individuation, il construit l'apparence de l'apparence, le rêve au l'image plastique, et se libère de la souffrance. [...] Dionysios, au contraire, retourne à l'unité primitive, il brise l'individu, l'entraîne dans le grand naufrage et l'absorbe dans l'être originel: ainsi il reproduit la contradiction comme la douleur de l'individuation, mais le *résout* dans un plaisir supérieur, en nous faisant participer à la surabondance de l'être unique» (Nietzsche fr., p. 13).

<sup>341</sup> Nietzsche, p. 22. «Dionysos est comme le fond sur lequel Apollon brode la belle apparence; mais sous Apollon, c'est Dionysos qui gronde» (Nietzsche fr., p. 13).

<sup>342</sup> Deleuze se refiere aquí a la idea kierkegardeana del salto hacia la fe, un salto hacia la oscuridad (cfr. Kierkegaard, S., *Temor y temer*, trad. de V. Simón Merchán, Editora Nacional, Madrid, 1975). El mismo tema ha sido retomado por el existencialista religioso ruso Lev Chestov (cfr. Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad. de J. Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires, 1947).

apostar no es jugar»<sup>343</sup>. Quien escribe, a pesar de comprender esta diferenciación, sin embargo piensa que jugar no sea que una dimensión más específica y codificada de lo que es apostar. Apostar es el principio de cualquiera toma de decisión, aunque venga acompañada por la razón. En cualquier juego, no hay decisión si no hay alternativa, y en toda alternativa se presenta la necesidad de tomar decisiones. La elaboración de una táctica de juego, la puesta en marcha de una estrategia tienen en su fondo una componente irracional de elección que excluye a otras tácticas posibles, a otras estrategias. Más allá de la referencia irónica a Kierkegaard y Chestov, se puede asumir la apuesta como elemento basilar del juego y de la vida: cada elección tiene un porcentaje de riesgo y unos efectos positivos o negativos, así como el mismo Deleuze acepta con su metáfora del lanzamiento de los dados. Desde Hume<sup>344</sup>, además, cualquier previsión acerca del futuro ha de considerarse como una forma de desequilibrio que, por cuanto razonado, conlleva siempre un salto en la oscuridad.

Sentido del juego, de la apuesta: cada apuesta o cada vida lúdica tiene dos momentos, dos intensidades distintas y Deleuze aquí lo ejemplifica mediante el lanzamiento de los dados nietzscheano.

El juego tiene dos momentos que son los de echar los dados: los dados que se lanzan y los dados que caen. [...] Los dados lanzados una vez son la afirmación del *azar*, la combinación que forman al caer es la afirmación de la *necesidad*. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y el uno en lo múltiple. Inútilmente se dirá que, lanzados al azar, los dados no producen necesariamente la combinación victoriosa, el doble seis que trae consigo una nueva tirada. Es cierto, pero sólo en la medida en que el jugador no ha sabido primero

---

<sup>343</sup> Nietzsche, p. 56. «Sauter n'est pas danser, et parier n'est pas jouer» (*Nietzsche fr.*, p. 42).

<sup>344</sup> «Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión más allá del objeto que está inmediatamente presente a nuestra memoria y sentidos» (Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. Salas Ortueta, Alianza, Madrid 2001, p. 109).

*afirmar* el azar. Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime ni abole el azar. Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. *Nietzsche hace del azar una afirmación*<sup>345</sup>.

Cuando lanzamos los dados, hay un primer momento, que es el afirmativo: decimos sí a la apuesta, nos desequilibramos hacia lo nuevo, nos ponemos en la condición de quien se enfrenta a un posible cambio radical. Es el momento del lanzamiento de los dados, o de quien acepta jugarse la casa en un partido de póker, o de quien decide partir a la aventura, o de quien decide casarse, tener hijos, atracar un banco, etc. Es, en definitiva, el momento en el que nos ponemos existencialmente en juego, nos desequilibramos hacia el porvenir, realmente sin nunca poder seguir un camino certero.

Aquí la virtualidad es total: el tiempo se congela en la eternidad del instante, cuando una multiplicidad de perspectivas coexisten, es la afirmación morbosa de la imprevisibilidad del devenir. Nada es en acto, pero todo coexiste virtualmente. Es el momento del héroe, del maldito, del santo y del pecador.

---

<sup>345</sup> Nietzsche, pp. 40-1. «Le jeu a deux moments qui sont ceux d'un coup de dés: les dés qu'on lance et les dés qui retombent. [...] Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du *hasard*, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la nécessité. La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple. En vain dira-t-on que, lancés au hasard, les dés ne produisent pas nécessairement la combinaison victorieuse, le douze qui ramène le coup de dés. C'est vrai, mais seulement dans la mesure où le joueur n'a pas su d'abord *affirmer* le hasard. Car, pas plus que l'un ne suprime ou ne nie le multiple, la nécessité ne suprime ou n'abolit le hasard. Nietzsche identifie le hasard au multiple, aux fragments, aux membres, au chaos: chaos des dés qu'on choque et qu'on lance. *Nietzsche fait du hasard une affirmation* » (Nietzsche fr., pp. 29-30).

Es el momento que separa al ganador del perdedor, y que arrastra hacia sí toda nuestra existencia.

La vida lúdica puede ser, por todo esto, irresistiblemente excitante. *El jugador* de Dostoievski ejemplifica perfectamente el ambiente febril que rodea las mesas de los casinos<sup>346</sup>. La vida lúdica, seriamente lúdica, es la propia de quien se mete en juego. Es el baile de Dionisio, que puede transformar al bailarín y devolverlo al mundo bajo otra identidad.

Después llega el momento fatal. Es este el momento, siempre, en el que los dados se caen. El cielo de oportunidades se cristaliza en una, el destino sigue su curso. La multiplicidad existencial se actualiza en una individualidad. A veces se confirma lo que creemos que somos, otras entramos en crisis, dudamos. Es el canto del gallo que preanuncia un deseo de cambio, el deseo de reequilibrarnos con el mundo. La reflexión nos hace individuar los aciertos y las equivocaciones, sin embargo siempre hay un efecto: un cambio que, aunque fuera efímero, nos condiciona y nos empuja a otras resoluciones. La indiferencia total no existe, ya que así como *omnis negatio determinatio est*<sup>347</sup>, al mismo tiempo *omnis determinatio negatio est*. Esto significa que cada elección, por cuanto haya sido tomada a la ligera, nos arrastra a un futuro realmente

---

<sup>346</sup> «Perdimos el segundo federico. Siguió un tercero. La abuela apenas si podía estar quieta. Clavaba los ojos ardientes en la bola que zigzagueaba a través de las casillas del platillo móvil. Perdimos el tercer federico. La abuela estaba fuera de sí, se estremecía. Dio un golpe con el puño sobre la mesa cuando el *croupier* anunció el treinta y seis en lugar del esperado cero.

-¡Ah! ¡El maldito! ¿Saldrá pronto?- decía irritada la abuela. - ¡Dejaré mi piel, pero permaneceré aquí hasta que salga! ¡Tiene la culpa ese maldito *croupier* del pelo ondulado! Alexei Ivanovich, pon dos federicos a la vez. Pones tan poco, que no valdrá la pena cuando el cero salga.

-¡Abuela!

-¡Ponlos! ¡Ponlos! ¡El dinero es mío!

Puse los dos federicos. La bolita rodó largo tiempo sobre el platillo y comenzó a zigzaguear a través de las casillas. La abuela, conteniendo la respiración, me agarró por el brazo. Y, de pronto, ¡crac!

-¡Cero!- gritó el *croupier*»

(Dostoyevski, F., *El jugador*, en *Obras inmortales*, trad. de R. Ledesma Miranda y F. Ramón G.-Vazquez, EDAF, Madrid, 1975, pp. 1609-10).

<sup>347</sup> Cfr. Spinoza, *Epist.*, 59.

impredecible, así como ocurre con el efecto mariposa en el mundo físico, hay un efecto mariposa de la vida individual.

Hay toda una ética de la apuesta en la filosofía deleuzeana, de tradición francesa y más precisamente presente en Pascal<sup>348</sup>. La apuesta sobre Dios reformula la cuestión teológica como cuestión existencial. Según Deleuze, la apuesta de Pascal, realmente, afirma esto: no es importante si Dios existe o no, lo importante es vivir como cristiano o como ateo:

Pascal, ah, sí, Pascal escribió un texto célebre, la apuesta: ¿Dios existe o no existe? Uno apuesta, y luego lee el texto de Pascal, y uno se da cuenta de que no se trata de eso en absoluto. ¿Por qué? Porque él plantea otra pregunta. La pregunta de Pascal no es: ¿Dios existe o no existe?, que al fin y al cabo no sería una pregunta muy interesante. La pregunta es: ¿cuál es el mejor modo de existencia? ¿El modo de existencia de aquel que cree que Dios existe o el modo de existencia de aquel que cree que Dios no existe? De tal suerte que la pregunta de Pascal no atañe en absoluto a la existencia o la no existencia de Dios: atañe a la existencia de aquel que cree que Dios existe y a la existencia de aquel que cree que Dios no existe. Por razones que Pascal desarrolla, y que le pertenecen, pero que son muy decibles, él piensa que aquel que cree que Dios existe tiene una existencia mejor que aquel que cree que Dios no existe. Es su asunto, es el asunto pascaliano<sup>349</sup>.

Sin embargo, es posible ir aún más allá, ser aún más radicales de una diferencia vital entre los creyentes y los ateos. Lo importante no es sólo el resultado de la apuesta, lo importante es apostar o no apostar. Se puede vivir de forma pasiva o activa, ya que el tipo activo es el que propone y, siempre,

---

<sup>348</sup> «Sí, pero es preciso apostar. No es voluntario, estáis embarcados. ¿Por cuál os decidiréis, por tanto? Veamos; puesto que es necesario escoger, veamos lo que menos os interesa. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad, y vuestra naturaleza dos cosas de que huir: el error y la miseria. Vuestra razón no resulta más perjudicada, puesto que hay que escoger necesariamente, eligiendo lo uno y no lo otro. He ahí un punto resuelto. Pero, ¿y vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida apostando cruz a que Dios existe. Tengamos en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo, y si perdéis, no perdéis nada: apostad, pues, a que El existe, sin vacilar» (Pascal, B., *Pensamientos*, trad. de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981, p. 128).

<sup>349</sup> Deleuze, *Abc*, "Q" de Question.

actuando, se arriesga, mientras el tipo pasivo demora la decisión, abandona el movimiento de su propia opinión, de sus emociones de sus acciones, de su propia existencia, confundido en la inercia dominante de los acontecimientos, en manos de otros (los demás, entendido en el sentido más amplio: el *socius*, la familia, la moda imperante, etc.).

La ética de Deleuze quiere la apuesta, porque apostar es un gesto afirmativo. En cada apuesta el primer momento consiste en la toma de decisión, el segundo en el resultado concreto de nuestra elección. Siempre los dados se caen, el cielo de oportunidades se cristaliza en una, el destino sigue su curso. La multiplicidad existencial se actualiza en una individualidad. A veces se confirma lo que somos, otras entramos en crisis, dudamos.

El juego tiene dos momentos que son los de echar los dados: los dados que se lanzan y los dados que caen<sup>350</sup>. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple<sup>351</sup>.

Es ésta la caída de los dados. La aventura toma consistencia. Es la caída, la caída en este mundo, la caída del emigrante, la caída del empresario, la caída del enamorado. Un amor no nace en construcción: en el amor se cae, se precipita, y lo único que podemos hacer es seguir apostando. Lo único que pide el enamorado para apostar es que la amada, al mismo tiempo, apueste sobre él. El emigrante que hoy se desplaza de Ecuador, de Rumanía, de Bangladesh hacia España también lo apuesta todo. En su mente, en el acto de

---

<sup>350</sup> Nietzsche, p. 40. «Le jeu a deux moments qui sont deux d'un coup de dés: les dés qu'on lance et les dés qui retombent» (Nietzsche fr., p. 29).

<sup>351</sup> Nietzsche, p. 41. «La nécessité s'affirme au hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple» (Nietzsche fr., p. 29).

lanzar los dados de su destino, hay muchos futuros potenciales. El emigrante también apuesta, así como el empresario que lanza una actividad: burocracia, inversiones, crisis, competencia desleal, etc. El capitalismo puede ser extremadamente complicado, lanzar una actividad económica es cosa de nómadas también: es una empresa, una aventura.

Todo esto está más allá del bien y del mal. O, mejor, la cuestión ética en la apuesta es indiferente al resultado, sino se instala en el acto de apostar, o no<sup>352</sup>. El enamorado infeliz, el empresario marrullero, el emigrante criminal en cierto sentido se asemejan al enamorado primaveral, al empresario honesto, al emigrante de éxito: los tres personajes que hemos tomado como ejemplo han apostado, han puesto en juego su existencia, han intentado evolucionar, subvertir el propio destino, aunque tal vez hayan fracasado. Realmente no hay pasión más triste que un amor nunca revelado, así como una idea interesante que no haya sido puesta en acto, o aquella tendencia de quien se queja del lugar en el que vive pero realmente no hace nada para moverse o para cambiar.

Hay una lógica de la apuesta en el pensamiento de Nietzsche así como en el de Deleuze. Hay variaciones en una sociedad porque algunos sujetos alteran su pseudo-equilibrio, eligen arriesgarse en un ámbito desconocido. Cada gran invención, cada gran obra literaria surgen de una toma de riesgo, del intento de entrar en un territorio del pensamiento desconocido y por ello revolucionario. Cada gran autor o inventor roza el ridículo cuando se comporta de tal manera, y frecuentes son los casos de obras magníficas tardíamente reconocidas, o para las cuales hubo profundas luchas. Riemann

---

<sup>352</sup> «La afirmación del devenir implica que el azar sea vuelto a dar todo entero cada vez; ella excluye, pues, la finalidad, pero también la causalidad y la probabilidad, en provecho de *correspondencias no casuales* entre acontecimientos. Tal es, en sustancia, digamos, la interpretación deleuziana del tema del Eterno Retorno en Nietzsche. Y quizá sea un juego de muerte para todo sujeto bien constituido; aunque de él se sale, por definición, siempre ganador», Zourabichvili cit., pp. 100-1.

desafió los principios de la geometría, Colón hizo lo mismo en la geografía, Modigliani en el arte y en su misma existencia, etc.

Estos personajes tienen en común el hecho de no haberse limitado a tener una idea fundamental, sino también la constancia en seguirla hasta límites imprevisibles, empujándola, experimentándola, dando lugar a nuevos inmensos territorios. Según lo veamos, esto puede denotar una obsesión o una gran pasión, aunque quizás sean lo mismo. Una pasión nos empuja a apostar, a trazar un recorrido, a explorar nuevos mundos, a desafiar la soledad a la que la incompreensión de los demás muchas veces nos abandona.

Un ejemplo entre todos es el del emprendedor y arqueólogo alemán H. Schliemann (1822-1890), devenido celebre por el descubrimiento de las ruinas de la ciudad de Troya y el reavivamiento del supuesto tesoro de Príamo. Schliemann vivió una infancia difícil, condicionada por duelos familiares y la imposibilidad de dedicarse a los estudios clásicos, su inmensa pasión. El pequeño Schliemann solía soñar con los acontecimientos de la *Ilíada* y de la *Odisea*, con aquella atmósfera deliciosamente épica, entre lo cruento y lo mágico de las hazañas de los héroes antiguos, de Aquiles, de Héctor, de Paris. Pero la pobreza le impidió estudiar hasta más tarde. Parece que cuando Schliemann era un adolescente, en la tienda donde trabajaba entró un molinero borracho que, asimismo, conocía no solamente el griego, sino algunos versos de la *Ilíada*. La cadencia del griego, idioma desconocido para él, le pareció, de todas formas, maravillosa en la versión de Homero. Así que de trabajo en trabajo, de Ámsterdam a Colombia, pasando por San Petersburgo y California, y Cuba y Oriente Medio, Schliemann se mostró un joven muy activo y se transformó de pobre inmigrante en hombre de éxito y riquezas. Fue entonces cuando aprendió el griego antiguo, leyó los grandes clásicos y se lanzó a una de las más vislumbrantes aventuras de la humanidad: la de



demostrar que las leyendas de Troya no eran sólo historietas, sino que tenían un fundamento histórico. Con su mujer (una joven griega, Sophia, con la que tuvo dos hijos, naturalmente llamados Andrómaca y Agamenón) se fue al estrecho de los Dardanelos para empezar unas excavaciones arqueológicas en las que invirtió casi toda su fortuna. Después de un largo período de intentos frustrados, basándose en la lectura de las descripciones de los sitios del asedio de Ilion por parte de Homero, y después de una reacción sarcástica de la sociedad berlinesa de arqueología, Schliemann triunfó en su propósito, encontrando las ruinas de la ciudad de Príamo. Se narra que, al encontrar el tesoro de Príamo, vistió a su mujer de las joyas de Écuba, en un ritual de grande poesía y de una tal satisfacción personal que nos resulta muy difícil imaginar<sup>353</sup>.

Schliemann es un héroe de las apuestas, alguien que puso todo en juego por algo que le podía con muchísima probabilidad dejar en el ridículo. Sin embargo, hay algunos seres humanos que gozan de una afortunada pertinacia, y que saben resistirse a los banales consejos de quien, quizás movido por la

---

<sup>353</sup> «Mientras avanzábamos en esta muralla envolvente, descubriéndola más y más, encontré muy cerca de la casa antigua, al noroeste de las puertas, un recipiente grande de cobre, de forma muy singular, que, en seguida, atrajo toda mi atención, y mucho más aún cuando me pareció ver que dentro relucía el oro. Pero sobre el recipiente de cobre había una capa de escombros de cinco pies de gruesa, calcinados, rojizos y pardos, y sobre esta capa se alzaba la muralla, de cinco pies de ancha y veinte pies de alta, la cual debió de ser construida poco después de la destrucción de Troya. Yo quería guardar aquel valioso hallazgo para la Arqueología, por lo que era preciso sustraerlo cuanto antes a la codicia de los obreros, poniéndolo a buen recaudo; por eso, aunque todavía no era hora, hice que dieran la señal de descanso para el almuerzo. Mientras mis obreros almorzaban y descansaban, saqué el tesoro de su sitio, con un gran cuchillo; empresa difícil, pues la tierra que lo aprisionaba estaba dura como la piedra, y muy peligrosa, pues el muro de fortificación, bajo el cual tenía que escarbar, amenazaba con sepultarme en cualquier momento. Pero la contemplación de tantos objetos valiosos, cada uno de los cuales sería de un valor incalculable para la Arqueología, me hizo temerario y no me permitió pensar en el riesgo. Sin embargo, no hubiera logrado rescatar el tesoro si mi esposa no me hubiera ayudado; permaneció junto a mí mientras trabajaba, dispuesta en todo momento a ocultar bajo su chal y llevarse los objetos que yo fuera sacando» (Schliemann, H., *Autobiografía*, trad. de M. Chamorro Gonzalez, Aguilar, Madrid 1973, pp. 77-8).

envidia, aconseja volver al rebaño y dejar perder los propios sueños. Por un Schliemann, quien sabe cuantos apostadores anónimos se han perdido por ahí.

*Nietzsche hace del azar una afirmación*<sup>354</sup>.

Saber afirmar el azar es saber jugar<sup>355</sup>.

No se apuesta sobre todo, ni siempre. La apuesta no es un automatismo, no es una directiva. Hay unos momentos claves de la existencia, unas singularidades en términos deleuzeanos, en los que se puede aceptar o no lanzar los dados. Hay quien decide no apostar nunca, siguiendo siempre el camino más fácil, siguiendo siempre los consejos de la mayoría. Se trata de otra ética, la de la prudencia y de la serenidad. La vida como un cielo despejado, sin chaparrones ni truenos, la vida como un problema que los demás pueden resolver. Seguir la onda, no forzar, ser fieles a unos principios heredados por la tradición son algunos de los preceptos que permiten sobrevivir en la masa. Es la lógica de la identidad. Más allá del bien y del mal, no es una ética creativa, sino todo lo contrario: es la perpetuación de una *escuela* y de la *tradición*, es el principio filosófico que guió la escolástica y que tantos esfuerzos costó a los modernos para que fuera derribada. La elección de una vida *tranquila* lleva a la apolineidad: al orden, al equilibrio, a la identidad de las ideas. En pocas palabras, al mundo perfecto soñado por Platón. Perfecto porque inmóvil, estático como un cadáver.

La justicia para Platón es que cada cual se identifique consigo mismo. Que el que parece tener valentía sea guerrero, que el que tiene codicia sea comerciante, que el que sabe razonar se dedique a la filosofía (y, de paso, a mandar). Hay toda una lógica de la identidad y del destino presente en Platón y en el pensamiento antiguo, toda una lógica del *principio individuationis*: hay

<sup>354</sup> Nietzsche, p. 41. «*Nietzsche fait du hasard une affirmation*» (Nietzsche fr., p. 30).

<sup>355</sup> Nietzsche, p. 42. «*Savoir affirmer le hasard est savoir jouer*» (Nietzsche fr., p. 30).

un talento en cada persona, sería aberrante que el comerciante fuera guerrero y que el guerrero mandara. Platón descubre así la imposibilidad de la multiplicidad: imposible el filósofo guerrero, el ciudadano cosmopolita, el campesino filósofo. Ya hemos dicho a propósito del orden filosófico de este tipo: un sitio por cada cosa, una cosa por cada sitio.

En este sentido vemos en la ética de la apuesta un intento de ir más allá del talento personal, de “nuestra naturaleza más propia”<sup>356</sup>. Quien apuesta sobre sí a veces quiere sacar a la luz algo de sí que está realmente escondido, lo contrario de sí, otra dimensión que nadie sabe ver, un potencial reprimido que sólo por intuición puede ser entrevisto. En este sentido intuimos la famosa afirmación de Rimbaud: “Yo es otro”.

La verdadera oposición, en la ética de la apuesta, no está entre quien tiene éxito y quien fracasa. La oposición es entre quien apuesta y quien no se atreve. Quien se atreve se enfrenta a un destino, que puede ser favorable. Podríamos decir, con Heidegger, que no todo el mundo tiene un destino<sup>357</sup>. Para quien se atreve, el valor de la apuesta viene confirmado por el resultado. Sin embargo, una ética de la apuesta debe subrayar el papel del perdedor, porque sólo quien pierde puede verdaderamente afirmar la vida.

---

<sup>356</sup> Cfr. Colli, G., *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007 (pp. 66-96) y Vegetti, M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Bari, 1999 (sobre todo pp. 41-6).

<sup>357</sup> «La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae el “ser ahí” a la simplicidad de su “*destino individual*”. Con esta expresión designamos el gestarse original del “ser ahí”, gestarse implícito en el “estado de resuelto” propio y en que el “ser ahí” se hace “tradicción” de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida. El “ser ahí” sólo puede ser tocado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser es “*destino individual*”, en el “estado de resuelto” que hace “tradicción” de sí mismo, es el “ser ahí”, en cuanto “ser en el mundo”, abierto para “dar la bienvenida” a las circunstancias “felices” y para la crueldad de los accidentes. No es por obra de la conjunción de circunstancias y acontecimientos como surge el “*destino individual*”. También en no-resuelto resulta traqueteado por ellos, y más aún que el que ha elegido, y sin embargo no puede “tener” un “*destino individual*”» (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid 1987, pp. 414-5.

El resentimiento en la repetición de las tiradas, la mala conciencia en el creer en una finalidad<sup>358</sup>.

Quien pierde puede aceptar o no su destino. El que no acepta atrae hacia sí la desgracia del resentimiento: se siente victima, perseguido, se siente acreedor, como si la vida le debiera algo, se vuelve vengativo, en pocas palabras: el resentido vive pasiones tristes. El perdedor resentido volvería a apostar sólo por el premio, y no por un acto de pasión. Es el caso de quien juega sólo para ganar dinero, de quien trabaja sólo para ganar dinero, de quien hace lo que hace no por el gusto de hacerlo sino por otra intención. Siempre por otra intención, sin nunca vivir verdaderamente. ¿Cuántos golpes hay que dar a la pared, antes de comprender que la vida no mejora con una contusión cerebral? No se apuesta para ganar, sino para jugar. Aquel que es esclavo de la apuesta, no se libera a sí mismo, sino que se ata a la necesidad de recuperarse de un fracaso, como el enamorado infeliz que sigue importunando a la muchacha indiferente.

El perdedor que acepta su destino, que no reniega su mala jugada, el perdedor que sin embargo volvería a jugar aunque perdiera, porque aquel gesto le sacude de ilusión: ese el gran jugador:

Cuando los dados lanzados afirman una vez el azar, los dados que caen afirman necesariamente el número o el destino que acompaña la tirada<sup>359</sup>.

El perdedor no resentido frente a su derrota es una forma del ultra-hombre nietzscheano. Es alguien de pasiones felices. Es alguien que volvería a medirse al caos de la existencia, que no reniega a lanzarse en otros proyectos de sí, en nuevas experiencias de sí. “¿qué puede un cuerpo?”, se pregunta

---

<sup>358</sup> Nietzsche, p. 43. «Le ressentiment dans la répétition des coups, la mauvaise conscience dans la croyance à un bout» (*Nietzsche fr.*, p. 31).

<sup>359</sup> Nietzsche, p. 44. «Quand les dés lancés affirment une fois le hasard, les dés qui retombent affirment nécessairement le nombre ou le destin qui ramène le coup de dés» (*Nietzsche fr.*, p. 32).

constantemente Deleuze en la estela de Spinoza<sup>360</sup>. ¿Qué puede un sujeto? Puede arriesgarse a cambiar sus parámetros, puede volver a apostar, aunque la derrota le espere. Lo que de forma inconsciente hacen los jóvenes:

La fórmula del juego es: engendrar una estrella danzante con el caos que se lleva en sí<sup>361</sup>.

En otras palabras, se trata de la afirmación del caos. El que vuelve a apostar vuelve a lanzar los dados hacia el cielo, vuelve a poner su destino en duda y, lo que es lo mismo, vuelve a abrir su destino a infinitas potencialidades. Es el proceso del *eterno retorno* nietzscheano<sup>362</sup>, que interpretamos en Deleuze como *el reaparecer infinito del azar cuando todo parece suspenderse en equilibrio*, es este el eterno retorno de la diferencia. En una vida, hay ocasiones en las que nuestro aparente equilibrio se tambalea, cambian las cartas en juego, se derrumban situaciones viejas y se abren nuevos horizontes.

---

<sup>360</sup> «Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueño muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma» (Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Nacional, Madrid, 1984, p. 186).

<sup>361</sup> Nietzsche, p. 47. «La formule du jeu est: enfanter un étoile dansante avec le chaos qu'on porte en soi» (*Nietzsche fr.*, p. 34).

<sup>362</sup> «¡Fíjate, seguí diciendo, en este instante! Desde este portón llamado instante corre *hacia atrás* una calle larga y eterna: detrás de nosotros queda una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no habrá recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber sucedido y transcurrido, no tendrá que haber sido hecha ya una vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿Acaso este portón – no debería haber existido ya? ¿Y acaso no están todas las cosas anudadas con fijeza, de manera que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿*Por consiguiente* – incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también *deberá* correr una vez más – por esa larga calle hacia *delante!* - Y esa araña tan lenta que se arrastra a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y tú y yo, susurrando juntos en el portón, susurrando sobre cosas eternas - ¿no tenemos que haber estado ya todos aquí? - y regresar y caminar por aquella calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga y espantosa calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?» (Nietzsche, *Así habló Zaratustra* cit., p. 240).

El poeta Dante supo inventar de forma genial, en el canto XXVI del *Infierno* de la *Divina comedia*, un personaje que nos parece fungir el modelo de esa actitud: Ulises. Como se sabe, el héroe de Ítaca supo volver con astucia a su patria querida, entre los abrazos de su esposa y de su hijo. Después de veinte años, se acaba así la odisea homérica, con un final feliz. El genio de Dante no se limita a resumir lo que ya dice perfectamente Homero, sino, sin resumir de ninguna forma, imagina al anciano Ulises en su isla, soñando con sus innumerables aventuras, soñando partir otra vez más, ponerse en juego otra vez, abandonar el hogar paradisíaco que supo reconquistar. Ulises no vivió para quedarse en su playa contemplando el mar, sino para lanzarse en ello y desafiar los entes y los demonios. Por eso, en un acalorado discurso a sus antiguos y ancianos compañeros, les invita a reponerse en la mar para explorar las desconocidas tierras más allá de las columnas de Hércules. Su destino personal no es tan importante como su discurso: “no nacisteis para vivir como brutos, sino para perseguir la virtud y el conocimiento”<sup>363</sup>. Los compañeros aceptan la invitación. Su triste destino no suprime la grandeza del personaje.

---

<sup>363</sup> «Io 'e compagni eravam vecchi e tardi/quando venimmo a quella foce stretta/dov'Ercole segnó li suoi riguardi,/acció che l'uom piú oltre non si metta:/dalla man destra mi lasciai Sibilia,/dall'altra già m'avea lasciata Setta. “O frati”, dissi, “che per cento milia/pergili siete giunti all'occidente,/a questa tanto picciola vigilia/de' nostri sensi ch'è del rimanente,/non vogliate negar l'esperienza,/di retro al sol, di mondo sanza gente./Considerate la vostra semenza:/fatti non foste a viver come bruti,/ma per seguir virtute e canoscenza”./Li miei compagni fec'io sí aguti, con questa orazion picciola, al cammino,/che a pena poscia li avrei ritenuti;/e volta nostra poppa nel mattino,/dei remi facemmo ali al folle volo,/sempre acquistando dal lato mancino./tutte le stelle già dell'altro polo/vedea la notte e 'l nostro tanto basso,/che non surgea fuor del marin suolo./cinque volte raccesso e tante casso/lo lume era di sotto della luna,/poi che 'ntrati eravam nell'alto passo,/quando n'apparve una montagna, bruna/per la distanza, e parvemi alta tanto/quanto veduta no avea alcuna./Noi ci allegrammo, e tosto tornó in pianto;/ché della nova terra un turbo nacque,/e percosse del legno il primo canto./Tre volte il fe' girar con tutte l'acque:/alla quarta levar la poppa in suso/e la prora ire in giù, com'altrui piacque,/infin che 'l mar fu sopra noi richiuso», Dante, A., *La divina commedia*, La nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 294-5.

Según Nietzsche lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico=alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer=crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia<sup>364</sup>.

Tanto la existencia trágica como felicidad dinámica contradice algunos puntos del pensamiento común que ven en el equilibrio la fuente de satisfacción por excelencia, la armonía como objetivo y el riesgo como inútil factor peligroso. Como sabemos, Nietzsche<sup>365</sup> pone las bases de una crítica radical a lo que Ortega y Gasset llamará el hombre masa, contrapuesto al hombre excelente<sup>366</sup>. En Nietzsche se contraponen el hombre gregario y el

---

<sup>364</sup> Nietzsche, p. 55. «On n'a jamais compris selon Nietzsche ce qu'était le tragique : tragique=joyeux. Autre façon de poser la grande équation : vouloir=créer. On n'a pas compris que le tragique était positivité pure et multiple, gaieté dynamique. Tragique est l'affirmation : parce qu'elle affirme le devenir et, du hasard, la nécessité ; parce qu'elle affirme le devenir et, du devenir, l'être ; parce qu'elle affirme le multiple et, du multiple, l'un. Tragique est le coup de dés. Tout le reste est nihilisme, pathos dialectique et chrétien, caricature du tragique, comédie de la mauvaise conscience» (Nietzsche fr., p. 41).

<sup>365</sup> «Una luz se ha encendido en mi interior: ¡Zaratustra no debe hablar al pueblo, sino a compañeros de viaje! ¡No debe convertirse Zaratustra en el pastor o en el perro de un rebaño!» (Nietzsche, *Zaratustra* cit., p. 78).

<sup>366</sup> «En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. masa es todo aquel que no se valora a sí mismo -en bien o en mal- por razones especiales, sino que se siente "como todo el mundo" y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás» (Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966, p. 40). El hombre-masa viene definido también como *señorito satisfecho, niño mimado, especialista científico* (en el sentido de quien se especializa en un tema específico, olvidando su circunstancia). «El hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que al comienzo distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es, y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina -la vida noble-. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige* » (Ivi, pp. 72-3).

ultra-hombre, como dos potenciales que coexisten en cada uno de nosotros<sup>367</sup>. Entender al ultra-hombre es entender al hombre creativo, que busca la apuesta y sabe desequilibrarse hacia lo nuevo, lo futuro. Nos parece que también en el pensamiento de Deleuze hay aspiraciones parecidas, hay toda una invitación general a ir trazando nuevos territorios de sí, a ir explorando los propios límites, extenderlos.

Cada vez que nos desequilibramos hacia la iniciativa personal nos topamos con la exposición al ridículo, de un lado, y con el riesgo al fracaso, del otro. Sin embargo, feliz es el momento de quien desafía los lugares comunes y se arriesga. Feliz, aunque conduzca a la derrota, será aquel que sabe leer la alegría del cambio. El nihilismo es el movimiento contrario, cuando se niega la posibilidad de nuevos valores y de nuevas identidades. Es la mediocridad, el abandono, la falta de intensidad vital lo que corroe a nuestras sociedades. Feliz es aquel que sabe estar como un funámbulo, en equilibrio entre los dos abismos de la vulgaridad y del aburrimiento.

Indiferente a la acción buena o mala, lo que cuenta es la intensidad, concepto preferido por Deleuze y que se opone a la extensión. Decir que la intensidad vital expresa lo mejor del ser humano es decir que lo importante no es el éxito o el fracaso, sino el hecho de ponerse en juego. Es la vida afirmativa, la vida que intenta pujar: «un santo decir *sí*»<sup>368</sup>.

---

<sup>367</sup> «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el super-hombre, - una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso estar en camino, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecimiento y un peligroso detenerse. La grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y no un *ocaso*» (Nietzsche, *Zaratustra* cit., p. 70).

<sup>368</sup> «Pero decidme, hermanos míos, ¿qué puede hacer el niño de lo que el león fue incapaz? ¿Por qué el rapaz león aún tiene que convertirse en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí» (Nietzsche, *Zaratustra* cit., p. 85).



## **8. Un proyecto: deshacerse del organismo**

### **8.1 El proyecto liberatorio de Artaud**

Si la poesía es un acto de sensibilidad y de pasión, Antonin Artaud es el Cristo de la poesía. Versos como latigazos, denuncias del control social, viajes psicodélicos, metamorfosis del cuerpo, cuerpo que bajo su pluma parece darse la vuelta como un guante: se cierran orificios, se abren otros, el cuerpo recreado; se busca la fluidez de la vida, líneas de fuga, fuga de una vida llevada al ritmo de los espasmos del electroshock.

Entre los indios tarahumaras, dentro de hospitales psiquiátricos, en las calles de Marsella hay poesía, que es la joya y el drama de la vida, que son el darse cuenta de la unicidad e irreversibilidad de la existencia. Y Artaud intentó y supo vivirla, supo encontrarla y consumirse en ella, dejándonos unas palabras que gritan y lloran. Fue un hombre diminuto, de mirada melancólica y respetuosa, de voz tan aguda como ronca. No hay el placer cristalino de la Arcadia en sus obras, sino los olores fuertes, la desinhibición sádica, el miedo a la paranoia, el derretimiento de la razón, la angustia por la represalia.

El teatro de la crueldad que él quiere fundar proclama el acto violento, el desnudo, para forzar el impacto emotivo sobre el espectador. En la escena los actores son cuerpos retorciéndose, se estiran, gritan para que se rompan las barreras del yo, para romper a pedacitos el super-yo, para que salga a la luz el delirio que todos guardamos inocentemente. La acción precede a la palabra, hasta que el mensaje llegue de forma desorganizada al espectador, para que pueda llegar un contenido puro, no encauzado, no codificado. Así el espectador puede incorporarse al drama al que asiste, y sentirlo como suyo.

No se trata de utilizar el dolor de forma gratuita, no estamos aquí frente a una baja producción. El dolor es «ese rigor, esa vida que sigue adelante y se ejerce en la tortura y el aplastamiento de todo, ese sentimiento implacable y puro, es precisamente la crueldad»<sup>369</sup>. El papel que Artaud atribuye al arte es el de romper los límites de la significación, de la rigidez de costumbres, de la identidad personal.

El público no supo comprender, o no quiso. Artaud acabó insatisfecho de la mentalidad occidental, así que buscó una línea de fuga en su viaje a México, entre los indios tarahumaras de la Sierra Madre. Entre ellos era común el uso del peyote y de otras sustancias alucinógenas, y es probable que Artaud incrementara allí su sensibilidad y su desequilibrio (o liberación, según se quiera) mental. La vuelta a Europa pasa por Irlanda, cuando en Dublín el autor experimenta la pobreza, además de la falta de reconocimiento. El círculo se cierra en Francia, con su internamiento en el hospital psiquiátrico de Rodez<sup>370</sup>.

Hay un abismo entre la obra que produjo entre los indios de México y su producción francesa, como si la luz de la esperanza se fuera poco a poco apagando y el optimismo fuera desplazado. La cura para Artaud consistió en el uso del electrochoque: podemos sólo imaginar la descarga eléctrica que atraviesa todo el cuerpo, como una resonancia de dolor, agita y quema, apacigua por agotamiento, atraviesa todos los órganos que oponen resistencia al flujo de los electrones y, haciéndolo así, suscitan dolor.

El dolor es la resistencia que las descargas imponen a su cuerpo. Sin embargo, hay un dolor más profundo, más radical para Artaud: es el dolor que la cultura impone al hombre, la ceguera de la cultura occidental frente a

---

<sup>369</sup> Artaud, A., *El teatro y su doble*, trad. de E. Alonso y F. Abelenda, Edhasa, Barcelona 1980, p. 129.

<sup>370</sup> Cfr. Durozoi, J., *Artaud: la enajenación y la locura*, trad. de J. Delor, Guadarrama, Madrid, 1975.

nuestra naturaleza animal, instintiva, delirante. El pensamiento de Artaud es el de un niño que se redescubre como tal, que rechaza la imposición del pensamiento correcto, las ilusiones metafísicas que se oponen al libre ejercicio de la vida. El dolor viene de la etiqueta: la de Artaud es la locura. El hombre sólo es ser, y el ser no es para él más que flujo, un flujo pre-individual que se opone a la idea de bien y de mal, a lo correcto y a lo incorrecto. Cuando retomaremos un discurso honesto alrededor de lo que somos: flujo comida-mierda, cuando podremos pronunciar sin miedo ciertas supuestas palabrotas entonces ya habremos librado la voz poética, que es el grito vital, sumergido por los eufemismos de la cultura y de la mentalidad victoriana. La liberación puede ser, y puede ser infinita, ilimitada.

¿Y qué es el infinito?  
No lo sabemos con precisión.  
Es una palabra  
de la que nos servimos  
para indicar  
*la apertura*  
de nuestra conciencia  
a la posibilidad  
desmesurada  
inagotable y desmesurada<sup>371</sup>.

El infinito inagotable y desmesurado es la abertura de la conciencia a aquel delirio pre-individual que nos condiciona perpetuamente, que Deleuze identifica con el subconsciente, con la potencial liberación de la propia personalidad. La liberación llega «como un gran pedo»<sup>372</sup>, es un quitarse de encima ciertas presiones para ser lo que no somos. Y resulta que el Yo sólo es «noche, nada, irreflexión»<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> Artaud, A., *Para acabar con el juicio de Dios*, trad. De M. I. Bordaberry y A. Vargas, Caldén, Buenos Aires, 1975, p. 22.

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 25.

El hombre, cuando no se le reprime, es un animal erótico, lleva dentro un temblor inspirado, una especie de pulsación productora de bichos innumerables que constituyen la forma que los antiguos pueblos terrestres atribuían universalmente a dios<sup>374</sup>.

El intento de clasificar, ordenar, imponer una moralidad precisa al hombre es el intento de impedir el libre flujo del ser humano, su libre animalidad erótica. Este tema no es nuevo: ya Rousseau atribuía a la sociedad y a la cultura las maldades y los sufrimientos de la humanidad<sup>375</sup>. Cultura *versus* naturaleza, esto es, en suma, la tensión que guía la obra de Artaud, y su vida. En su estancia con los indios tarahumaras encuentra la prueba de que hay quien vive en la búsqueda de la liberación, esos indios serán su modelo, sus maestros.

De hecho, la cultura occidental no ha pensado correctamente la naturaleza humana, haciendo del individuo un maniquí perdido en su aparente bienestar.

El hombre está enfermo porque está  
mal construido.  
Átenme si quieren,  
Pero tenemos que desnudar al hombre  
Para rasparle ese microbio que lo pica  
Mortalmente:  
    dios  
y con dios sus órganos  
porque no hay nada más inútil que un órgano.  
Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin  
órganos lo habrán liberado de todos sus auto-  
matismos y lo habrán devuelto a  
su verdadera libertad.  
Entonces podrán enseñarle a danzar al revés  
como en el delirio de los bailes populares  
y ese revés será  
su verdadero lugar<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>375</sup> Cfr. Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, trad. de S. Masó, Universitat de València, Valencia 1990.

<sup>376</sup> Artaud, *Para acabar con el juicio de Dios* cit., pp. 30-1.

*Pour en finir avec le jugement de Dieu* fue el texto de un programa de radio que Artaud leyó en 1947 que, sin embargo, fue censurado hasta el inicio de los años '70. Deleuze se enfrenta al tema de los órganos en su conocido capítulo de *Mille plateaux*: “Comment se faire un Corps sans Organes?”. El órgano asume aquí el significado de elemento organizador (órgano-organización), de lo que sustenta y en qué se sustenta nuestra personalidad. Es efectivamente arduo interpretar el significado preciso de órgano en un sentido deleuziano. Lo verdaderamente importante, de hecho, es hacer el Cuerpo sin Órganos. El órgano, los órganos son los sistemas de significación que hacen que seamos de una forma o de otra<sup>377</sup>. El individuo es orgánico, es decir, organizado: es un sistema preciso que nos guía en la existencia, lo que hace que Antonio actúe de Antonio, que Felipe sea Felipe y no otro. La personalidad Felipe así como la personalidad Antonio se fundan en unos principios que dan el sentido de ser Antonio o Felipe, de ser español o colombiano. Sin embargo, como sabemos, para Deleuze hay una realidad más profunda y pre-individual, qué es el verdadero sustrato *sobre el que* se van a edificar las respectivas personalidades de Antonio o Felipe. Para Artaud, el órgano es la significación cultural que el *socius* da a la existencia. Por este motivo, para él hay que liberarse de los órganos, hay que renunciar a la persona (dignidad, orgullo, organización de las ideas, carácter, etc.) para poderse enlazar al ser, para comprender el verdadero respiro de la naturaleza. Todos, de alguna forma, estamos educados, contruidos, hechos por el *socius*. Estamos literalmente edificados, dotados de una estructura no sólo física (la atención a la dieta y al deporte, por ejemplo),

---

<sup>377</sup> Aunque atribuimos un significado preciso a la expresión CsO, compartimos la inquietud de Antonello cuando afirma: «Decir qué es el Cuerpo sin Órganos no es un problema de fácil solución, quizás tampoco sea posible, por la simple razón que el cuerpo sin órganos, como el *socius*, no *existe*, no lo encontramos por ningún lado, de hecho no existe. Es un concepto *metafísico*, no un fenómeno», Antonello cit., p. 104.

sino sobre todo mental: los órganos aparecen así como el sistema de valores que conduce nuestras decisiones, sistema de valores que explican cómo debe vivir o razonar un miembro propio de una cultura dada.

El 28 de Noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: *Para acabar con el juicio de Dios*, “Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano”. Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. Corpus y Socius, política y experimentación. Os impedirán experimentar en vuestro rincón<sup>378</sup>.

## 8.2 El contexto histórico-cultural de mayo '68.

Para comprender qué es el órgano y por qué hay que declararle la guerra, es útil contextualizarnos en la época en la que se movía filosóficamente Deleuze, una generación más joven que Artaud, hacia los años '50 y '60 y alrededor del mayo '68 francés.

Políticamente, existían dos bloques mundialmente enfrentados que daban lugar a frentes de guerras abiertos como la guerra de Corea o de Vietnam o guerras civiles de enormes proporciones como la larga marcha de Mao que llevará a China a ser un país de ideología comunista y a la revolución cultural. El famoso libro rojo de Mao circulará entre la juventud intelectual francesa como un modelo nuevo para interpretar la vida colectiva. Los intentos de independencia de la URSS de Budapest primero y la primavera de Praga en segundo lugar hacían resbalar la idea de que la URSS ejerciera su control de

---

<sup>378</sup> MM cit., p. 156. «Le 28 novembre 1947, Artaud déclare la guerre aux organes: *pour finir avec le jugement de Dieu*, «car liez moi si vous le voulez, mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe». C'est une expérimentation non seulement radiophonique, mais biologique, politique, appelant sur soi censure et répression. Corpus et Socius, politique et expérimentation. On ne vous laissera pas expérimenter dans votre coin» (MM fr., p. 186).

forma realmente populista, provocando escisiones dentro de los partidos comunistas locales, incluido el PCF. En todo el mundo estallaba la guerra fría y esto levantaba la tensión sobre el modelo socio-político preferido.

Desde un punto de vista cultural, desde América la *beat generation* pedía una revolución de las costumbres que llevará a muchos jóvenes a reunirse en comunidades hippies (término argot proveniente del mundo del jazz negro que significa, al mismo tiempo, “experimento” y “sabio”)<sup>379</sup>. En aquella época se asiste a una serie de revoluciones culturales que poco a poco condicionarán la vida de occidente como la revolución sexual, la revolución de la moda y de la música, la extensión de la circulación de las drogas para intentar alcanzar cierto estado de sabiduría. La sociedad del bienestar hace que sobre todo la juventud intente ir más allá de las necesidades básicas. En Francia, en particular, el nivel de estudios crece enormemente, llevando a la masificación de las universidades.

Un dato de interés: en 1968, Francia era la segunda reserva de oro después de Estados Unidos. Sin embargo, no debemos olvidar que la sociedad francesa de 1968 era una sociedad llena de desigualdades, que se propuso industrializar el país a toda costa. En esta nueva realidad, donde los cambios se producían a una velocidad vertiginosa, solo había cabida para dos tipos de personas: obreros y tecnócratas. El resto: campesinos, artesanos, estudiantes de letras, etc., pasaban a engrosar el grupo de los inadaptados o improductivos<sup>380</sup>.

Los protagonistas de la revuelta de '68 fueron, de hecho, principalmente los estudiantes de letras y los obreros, entre reivindicaciones económicas (mejores salarios, mejor condición laboral, reducción del horario laboral, etc.) y reivindicaciones sociales. Estas incluían, por un lado, la oposición al autoritarismo en las universidades, denunciando la ausencia de

---

<sup>379</sup> Cfr. Pivano, F., *Beat, hippie, yippie*, trad. de J. Palao, Jucar, Madrid, 1975.

<sup>380</sup> P. Badenes Salazar, *La estética en las barricadas*, Jaume I ediciones, Castellón, 2006, p. 44.

democratización en las aulas, en los métodos y la falta de atención al mundo moderno. Por otro lado, había una general denuncia del puritanismo de la sociedad, ya que los hijos del bienestar mal aceptan una decente condición económica si no puede ser acompañada por el goce (sobre todo sexual)<sup>381</sup>.

Hay una general tendencia de la filosofía por denunciar la perversidad del creciente bienestar, como alejamiento del hombre de la naturaleza y de sus instintos primarios. Autores como J. P. Sartre, W. Reich, como E. Fromm, como H. Marcuse tuvieron muchas influencias en aquellos años, y Deleuze recibe la influencia de la obra de esos autores, aunque no coincida en el método o en los contenidos específicos<sup>382</sup>. Se encuentra una general tendencia hacia la liberación. En general, hacia la búsqueda de una vida más auténtica, para denunciar las perversidades de las guerras, de la amenaza atómica, del precio que se ha de pagar para alcanzar una sociedad que se identifica siempre más con la sociedad del consumo. Aparecieron algunos filósofos que quisieron reunirse en el nombre de *situacionistas* que denunciaban las perversidades de la sociedad del consumo: esa sociedad se manifiesta como un espectáculo, donde el billete de visita que cada uno presenta a los demás es el inventario de propiedades y potencialidades económicas, donde todo es apariencia, consumo y alejamiento de una vida auténtica<sup>383</sup>. En particular, podemos señalar el

<sup>381</sup> En general, hay una tendencia a la denuncia del tedio que reinaba en las ciudades dormitorio surgidas en las periferias de París: «las consecuencias urbanísticas de este desarrollo descontrolado eran previsibles: periferias grises e idénticas, especulación inmobiliaria y el desarraigo de los nuevos habitantes de la urbe» (Badenes Salazar cit., p. 45). Por cuanto concierne al prohibicionismo sexual, nos parece interesante señalar como las primeras chispas de la revuelta vinieron de la prohibición a todos los alumnos masculinos de frecuentar el dormitorio femenino y viceversa, en los campus de las universidades. Cfr. también Le Goff, J.-P., *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 1998 y Glucksmann A., Glucksmann R., *Mayo del 68. por la revolución permanente*, trad. de M.J. Hernández y A. Martorell, Taurus, Madrid, 2008.

<sup>382</sup> Cfr. Dosse, *Biografía cruzada* cit., pp. 219-29.

<sup>383</sup> Véase uno de los textos más celebres de aquellos años: *La sociedad del espectáculo* de G. Debord: «la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real. Esta alienación recíproca constituye la esencia y el sostén de la sociedad existente» (G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, trad. de F. Cansado, Castellote, Madrid, 1976, p. 8); «el espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. Solo dice que “lo que aparece es bueno, lo que es bueno aparece”» (*ivi*, p. 9). La falsedad de la vida inauténtica viene ensalzada y promovida por la



objetivo de los rebeldes de aquellos años en unas líneas: el derecho igual de todos los bienes y placeres de este mundo, la destrucción de toda autoridad, la negación de todo freno moral; aquí se encuentran las causas de la mayoría de los movimientos revolucionarios de los últimos dos siglos.

Es la oposición a la concepción unidimensional del hombre<sup>384</sup>. Los *mass media* venden los intereses particulares como si fueran de todos los hombres racionales. Marcuse denuncia el hombre unidimensional como una falsa conciencia feliz, a la que se está vendiendo la idea de que vive en el mejor de los mundos posibles cuando alrededor de sí la autenticidad ya ha sido desintegrada.

Es una época dominada por el espíritu burgués, que se puede identificar con el respeto hacia un orden dentro del cual puede moverse libremente, y la idea de decoro entendido como apariencia. La noción de burgués no es precisa y tampoco se puede afirmar que existe una ideología burguesa, desde la amplitud del grupo social que se está tratando y su compleja estratificación. De todas formas, han sido individuados unos caracteres de la tipología del burgués que nos pueden hacer entender mejor lo que rechazaba la juventud rebelde de los años '50 y '60 cuando se enfrentaba precisamente a los valores burgueses.

---

sociedad del espectáculo.

<sup>384</sup> La única dimensión que parece reservada al hombre es, según Marcuse, la de la productividad insensata, dirigida al consumo y al olvido de nuestras verdaderas necesidades: «se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. “Falsas” son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprender las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad» (Marcuse, H., *El hombre a una dimensión*, trad. de A. Elorza, Ariel, Barcelona 1990 [1954], p. 35; «la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina» (*ivi*, p. 39); «esta es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su “ser cosa”, si es una cosa bonita, limpia, móvil» (*ivi*, p. 63).

El burgués se identifica con la sobriedad y con la honestidad, rechaza la ostentación y el fasto, exalta la regularidad, la calma, el gusto por una vida fácil y larga, poco aventurera. Da importancia a la familia, a las funciones, a la fortuna económica y tiene cierto gusto por la simplicidad. El burgués se configura como un artesano que prosperó. El orden, como ideal eterno de la burguesía, se refleja en el control de las cuentas, en el registro y la conciencia de lo propio, en la productividad industrial que permite todo eso. Sin orden no hay producción. Hablamos del orden vital-productivo: llegar al trabajo todos los días, de forma puntual, para obrar con precisión y efectividad. Para realizar este ideal hay que trabajar y estar despiertos, hay que centrarse en el trabajo y en el control de las cuentas. El obrero, que es objeto y no sujeto de orden y control, queda privado de esta ardua responsabilidad. El aristócrata, desde siempre, obedece a un orden propio debido al linaje, pero se concede la extravagancia y el derroche. Los artistas no suelen dar valor a la ordenación de la propia existencia, ni suelen atribuir valor a la propiedad, siendo el valor primordial la creatividad y la habilidad técnica. Queda claro que un país compuesto por artistas y aristócratas no sería productivo. El decoro es otro importante valor burgués: hay que dar una imagen respetable, así como el carnicero debe trabajar con las manos limpias. El decoro representa la estabilidad, el control sobre las propias existencias, la limpieza que hace que el comerciante y el artesano sean valorados positivamente, es decir, que sean personas de confianza. En Estados Unidos, país burgués por excelencia, que siempre ha defendido los valores de la propiedad y de una vida ordenada (aunque con muy importantes excepciones), hasta hoy en día es casi más importante que la imagen del presidente sea decorosa (casado, fiel, padre, limpio, formal, simpático) que inteligente. El aristócrata responde a cierta idea de decoro, pero no fundada sobre valores burgueses, sino sobre el

concepto de sangre, de esplendor del propio linaje. El obrero tiene un decoro propio que no corresponde con el de la ideología burguesa: se trata de vivir con dignidad la pobreza.

Ahora bien, en la Francia de entre los años '20 y '50 el aire debe haber sido irrespirable dentro de la sociedad burguesa. Orden, disciplina, efectividad y decoro pueden, llevados a cotas muy altas, paralizar al sujeto y encasillarlo en un orden profesional: Antonio no será ni siquiera Antonio, sino el médico, Felipe no será ni siquiera Felipe, sino el carnicero. Sin embargo, la profesionalidad no puede guiar la existencia de un sujeto sin privarlo de algunos aspectos claves del vitalismo: la aventura, la improvisación, la experimentación. Experimentar un tipo de vida diferente a la de los padres, por ejemplo. Experimentar la pérdida del control, experimentar lo que realmente queramos que sea, abandonar la profesionalidad para sentir un tipo de existencia no filtrada, no guiada, sino libre.

¿Por qué se llegó al mayo del '68? Los estudiantes hijos del bienestar ya no necesitaban tanto los valores de sus padres, que en épocas de hambruna y carestía se habían demostrado muy eficaces (la fábula de la hormiga y de la cigarra, por ejemplo). Necesitaban lo que no tenían: una personalidad propia, la aventura, la sensación de estar viviendo para algo y no solamente para la mera perpetuación de la sociedad. Probablemente advirtieron como formas de hipocresía y represión los valores burgueses<sup>385</sup>, y se volvieron en parte hacia el marxismo que, de forma diferente, invita a hacer explotar el conflicto,

---

<sup>385</sup> La referencia a la cultura del burgués *tout-court* tiene su importancia en el contexto de la liberación propuesta por Deleuze y Guattari: la única educación de valor es la técnico-científica, siendo la humanista por naturaleza improductiva y, entonces, inútil. Al mismo tiempo, el burgués desarrolla unas virtudes que debían parecer ambivalentes en el contexto del mayo '68: «culto de la libertad y de la tolerancia, pero en el respeto de las “cualidades morales”, de los “principios”, cortesía y saber vivir que permitan ganarse la confianza mediante el ejemplo, de participar al desarrollo del valor humano, gusto para la seriedad, la honestidad, el trabajo, respeto de la ley, sentimiento de satisfacción antes las ventajas que el burgués haya sabido adquirir y de la cual quiera aprovechar él y su familia» (A. Daumard, *Le bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Aubier-Montaigne, París, 1987, p. 43).

denunciar lo incómodo de una existencia volcada a la acumulación del capital. De cualquier forma, hay que señalar que tampoco el modelo de militante del partido comunista francés respondía al ideal del revolucionario del '68: incluido el PCF podía ser tildado de partido unidimensional, ya que rechazaba el valor de la imaginación (mientras el eslogan era “la imaginación al poder”...) y de la improvisación<sup>386</sup>.

A poco más de cuarenta años de distancia, el mayo '68 parece una revuelta infantil, sin un objetivo claro. Pero reputamos que se trataba de romper el contexto, de respirar un aire nuevo. El bienestar impuso una revuelta moral de 360 grados: revolución sexual, musical, familiar. Nada volverá a ser como antes. No es importante en este caso el objetivo conseguido, sino la necesidad de romper con la rigidez de la vida burguesa, el decoro y el orden fueron desplazados por la necesidad del amor libre y de la libre interpretación de la propia existencia. El objetivo final era, sin duda, la búsqueda de la autenticidad y de la exploración, y en esto consistía, creemos, el proyecto mismo de la obra de Deleuze y Guattari.

El resultado de una revolución no es solamente la estructura política y económica que ha sabido dejar atrás, sino la fe del pueblo en poder modificar la situación constituida, aunque sea a partir de la modificación del propio estilo de vida. Lo importante de una revolución es el devenir revolucionario de la gente:

Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir

---

<sup>386</sup> «Su disciplina gris, su ausencia de imaginación, su dependencia absoluta con respecto a los soviéticos, su conformismo intelectual, su rechazo a los debates, su moral pequeño-burguesa...» (Badenes Salazar cit., p. 57).

revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable<sup>387</sup>.

En nuestra contemporaneidad, el mensaje puede que no presente variaciones. Muchos aspectos de nuestro estilo de vida han cambiado, pero la filosofía sigue invitando a salir de la caverna, a intentar ver la luz. Y, aunque la luz no se corresponda con un mundo ideal, persiste la necesidad de salir de las sombras de una realidad opaca. Según Deleuze, hoy en día vivimos en un tipo de sociedad ya distinta a la del '68: la sociedad de control ha sustituido a la sociedad disciplinaria.

Estamos encerrados en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. [...] Lo que se está instaurando es un nuevo tipo de sanción, de educación, de vigilancia<sup>388</sup>.

Si el estado antiguamente controlaba a su pueblo mediante instituciones cerradas y consecutivas (la escuela, el servicio militar, para algunos la cárcel, la fábrica), las nuevas sociedades de control disfrazan su poder bajo una aparente libertad de acción y la ausencia progresiva de deberes cívicos. De este modo, la escuela pierde su carácter represivo, la mili ya no existe, la cárcel se presenta de una forma más humana, así como la fábrica.

Pero hoy en día el *socius* ejerce su control mediante un instrumento mucho más refinado y eficaz: el control del pensamiento, el lavado del cerebro. Como esto adviene, está constantemente bajo los ojos de todos. Goebbels, el jerarca nazi, es un icono de la propaganda política e incluso de las agencias publicitarias, y ha marcado una tendencia que desde los años '30 no ha parado

---

<sup>387</sup> *P*, p. 268 («On dit que les révolutions ont un mauvais avenit. Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens», *P* fr., p. 231).

<sup>388</sup> *P*, p. 273 («Nous entrons dans des société de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée [...] Ce qui se met en place, à tatons, ce sont des nouveaux types de sanctions, d'éducation, de soin» (*P* fr., p. 236).

de perfeccionarse. El nuevo modelo no es la obligación física al respeto de los valores del *socius*, sino la conversión indirecta, el bombardeo televisivo publicitario.

El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma” de la empresa. Aprendemos que las empresas tienen un alma, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado, sino endeudado<sup>389</sup>.

Hay que preguntarse, entonces, ¿cómo salir de la deuda con la sociedad de control?

### 8.3 El hombre desnudo: el CsO por Deleuze y Guattari

Si la organización es una forma de represión de la libertad del sujeto, entonces nos parece que la necesidad de romper con la organización vigente, desde un punto de vista existencial, puede ser pensada como una crítica a la ideología burguesa del orden y del decoro, a favor de la experimentación autónoma. En esto consiste el objetivo de hacer el Cuerpo sin Órganos (CsO): la renuncia al orden dado y la exploración para favorecer el surgimiento del deseo.

---

<sup>389</sup> *Ivi*, pp. 283-4 («Le service de vente est devenu le centre ou l' « âme » de l'entreprise. On nous apprend que les entreprises ont une âme, ce qui est bien la nouvelle la plus terrifiante du monde. Le marketing est maintenant l'instrument du contrôle social, et forme la race impudente de nos maîtres. Le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue. L'homme n'est plus l'homme enfermé, mais l'homme endetté» *P fr.*, pp. 245-6).

Hacer el CsO «no es un fantasma, es un programa»<sup>390</sup>. Hay que precisar que el CsO no es, sino se hace, es decir, no es un estado, sino una búsqueda, una exploración. Se trata de olvidar ciertas reglas de conducta y de pensamiento para llegar a adoptar un orden propio en armonía con la propia subjetividad. Se trata de despojarse de las cargas de significado impuestas por el *socius*, para liberar los propios potenciales, siendo el CsO el campo de intensidad=0 que es la subjetividad pura.

El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. [...] Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad=0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias<sup>391</sup>.

Es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos alubiones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo – y una significación y un sujeto-. Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composición que llamamos organismo. El Cso grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto<sup>392</sup>.

Deleuze y Guattari individuán tres estratos fundamentales que hay que derribar, o por lo menos cuestionar<sup>393</sup>. Estos estratos que se acumulan sobre el

---

<sup>390</sup> *MM*, p. 157. «N'est pas un fantôme, c'est un programme» (*MM fr.*, p. 188).

<sup>391</sup> *Ivi*, p. 158. «Le Cso fait passer des intensités, il les produit et les distribue dans un *spatium* lui-même intensif, inétendue. [...] il est la matière intense et non formée, non stratifiée, la matrice intensive, l'intensité=0, mais il n'y a rien de négatif dans ce zéro là, il n'y a pas d'intensités négatives ni contraires» (*MM fr.*, p. 189).

<sup>392</sup> *Ivi*, p. 164. «Le CsO, c'est lui, la réalité glaciaire sur laquelle vont se former ces alluvions, sédimentations. Coagulations, plissements et rabattements qui composent un organisme – et un signification et un sujet. C'est sur lui que pèse le jugement de Dieu, c'est lui qui le subit. Le CsO hurle : on m'a fait un organisme ! on m'a plié indûment ! on m'a volé mon corps ! le jugement de Dieu l'arrache à son immanence, et lui fait un organisme, une signification, un sujet» (*MM fr.*, p. 197).

<sup>393</sup> «En otras palabras, aún si todo es flujo y devenir, tenemos que enfrentarnos a procesos de sedimentación y estratificación, elementos que poco a poco se solidifican y asumen un papel de eminencia y preeminencia, instaurando, así, cierta relación de subordinación y sujeción» (Bazzanella, E., *Il ritornello, la questione del senso in Deleuze-Guattari*, trad. propia, Mimesis,

sujeto y le cristalizan son: 1) el organismo, que es la superficie de nuestra individualidad, el contenido estructural, nuestro sistema de valores en acto; 2) la significación, es decir la perspectiva desde la cual juzgamos los hechos del mundo; 3) la subjetivación, que es la incrustación del sujeto en una identidad precisa e rígida:

serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado-. Serás significante y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado-. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado – de lo contrario, sólo serás un vagabundo<sup>394</sup>.

Hacer CsO es un trabajo de destratificación de la propia personalidad, de suspender las enseñanzas recibidas, poner en entredicho que lo que nos han enseñado como bueno o malo no corresponde a valores absolutos sino a criterios de conveniencia social. El problema no es que haya juicios, puntos de vista, sistema de valores, sino que haya un intento sistemático en la sociedad occidental para orientar el pensamiento del sujeto hacia una perspectiva siempre respetuosa hacia el orden establecido. La cultura dirigida desde arriba, la cultura *molar*, del estado, o de las multinacionales, la cultura impuesta desde la niñez no debe poder estratificarse irremediabilmente por encima del sujeto.

El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones

---

Milano, 2005, p. 63. Una mente libre evita la sedimentación, intenta ir más allá de la sedimentación, se da cuenta de la infinita potencialidad del sentido: el sentido es un flujo que nos puede llevar a cualquier lugar. Esta es la tarea del artista, del inventor, del navegador solitario.

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 164. «Tu seras organisé, tu seras un organisme, tu articuleras ton corps – sinon tu ne seras qu'un dépravé. Tu seras signifiant et signifié, interprète et interprété – sinon tu ne seras qu'un déviant. Tu seras sujet, et fixé comme tel, sujet d'énonciation rabattu sur un sujet d'énoncé – sinon tu ne seras qu'un vagabond» (*MM fr.*, p. 197).



dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil<sup>395</sup>.

El *socius*, este plano de organización en el que nacemos y actuamos, decide en qué debemos trabajar, para quién debemos votar, con quién nos debemos casar, qué debemos aborrecer, cuándo y cómo debemos poder desatar la euforia, una euforia dentro de una infelicidad constitutiva. La mayoría de los sujetos están conducidos, en su vida, desde la cuna hasta el ataúd. Se les dice adorar a los hitos nacionales, se les dice venerar algún campeón de fútbol, se les dice que leer es aburrido (a menos que no venda), se les imponen guerras, se les imponen el consumo, los artistas incompetentes, una boda apropiada, se hace de estos sujetos unos alienados, unas piezas análogas al *socius* mismo. Hay algo inquietante en nuestra sociedad: el poder cultural de arraigar los sujetos a una visión unidimensional, impregnada al consumo: si bebes aquella bebida serás penetrante, si compras aquel coche la rubia será tuya. Hay una presión sobre los sujetos en conformarse, en asimilar sin crear, en dejar de lado poco a poco nuestra parte más extravagante.

Es lo que Deleuze llama *la conjura de los imitadores*, el conformismo elevado a nobleza. Nada se le escapa, incluida la literatura.

¿Cómo definir la crisis actual de la literatura? El régimen de los best-sellers es la rotación rápida. Muchos libreros tienden a convertirse en vendedores de discos que sólo se ocupan de productos incluidos en un repertorio suministrado por un top-club o un hit-parade. La rotación rápida constituye necesariamente un mercado de lo previsible: incluso lo “audaz”, lo “escandaloso” y lo extraño se adaptan a las formas previas por el mercado<sup>396</sup>.

---

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 164. «L'organisme n'est pas du tout le corps, le CsO, mais un strate sur le CsO, c'est à dire un phénomène d'accumulation, de coagulation, de sédimentation qui lui impose des formes, des fonction, des liaisons, des organisations dominantes et hiérarchisées, des transcendances organisées pour en extraire un travail utile» (*MM fr.*, p. 197).

<sup>396</sup> *P*, p. 204 («Comment définir une crise de la littérature aujourd'hui? Le régime des best-sellers, c'est la rotation rapide. Beaucoup de libraires tendent déjà à s'aligner sur les disquaires qui ne prennent que des produits répertoriés par un top-club ou un hit-parade. La rotation rapide

Hay que ser incluido en una lista especial para que el propio valor salga a la luz. Esta lista, como es conocido, viene dictada por los intereses económicos y algunas veces políticos, que organizan un inmenso esfuerzo para imponer sus valores estéticos, que normalmente coinciden con lo máximamente rentable: cuantas más copias vendidas, más valor. Cuando Marx denunciaba la mercificación del ser humano por parte del capitalismo, incluía la alienación del arte por parte del departamento ventas de las grandes empresas comerciales<sup>397</sup>. Hoy en día se está cumpliendo el paso más evidente en esta dirección: el intento de transformar la publicidad en obra de arte. Así, por fin, se realiza el gran sueño capitalista: elevar el consumismo al rango de arte.

---

constitue nécessairement un marché de l'attendu: même l'« audacieux », le « scandaleux », l'étrange, etc., se coulent dans les formes prévues du marché.», *P fr.*, p. 175).

<sup>397</sup> «Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una *nueva* necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del *placer* y con ello de la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y la recíproca explotación. El hombre, en cuanto hombre, se hace más pobre, necesita más del *dinero* para adueñarse del ser enemigo, y el poder de su *dinero* disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir; su menesterosidad crece cuando el *poder* del dinero aumenta. La necesidad de dinero es así la verdadera necesidad producida por la Economía Política y la única necesidad que ella produce. La *cantidad* de dinero es cada vez más su única propiedad *importante*. Así como él reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él en su propio movimiento a ser *cuantitativo*. La desmesura y el exceso es su verdadera medida. Incluso subjetivamente esto se muestra, en parte, en el hecho de que el aumento de la producción y de las necesidades se convierte en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de caprichos inhumanos, refinados, antinaturales, e *imaginarios*. La propiedad privada no sabe hacer de la necesidad bruta necesidad *humana*; su idealismo es la *fantasía*, la *arbitrariedad*, el *antojo*. Ningún eunuco adula más bajamente a su déspota o trata con más infames medios de estimular su agotada capacidad de placer para granjearse más monedas, para hacer salir las aves de oro del bolsillo de sus prójimos cristianamente amados. (Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel, la explotación general de la esencia comunitaria del hombre. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con los cielos, un flanco por el que su corazón es accesible al sacerdote, todo apuro es una ocasión para aparecer del modo más amable ante el prójimo y decirle: querido amigo, te doy lo que necesitas, pero ya conoces la *conditio sine qua non*, ya sabes con que tinta te me tienes que obligar; te despojo al tiempo que te proporciono un placer.) El productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre, hace de celestina entre él y su necesidad», Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2001, pp. 153-4.

Quien no entre en la idea platónico-capitalista de Bondad y Belleza, se debe resignar a imitar los modelos que el mercado propone.

Nos arriesgamos a que los Beckett o los Kafka del futuro, que no se parecerán ni a Beckett ni a Kafka, no encuentren editor y pasen desapercibidos. Como dice Lindon: “nadie nota la ausencia de un desconocido”. La U.R.S.S. perdió su literatura sin que nadie se diese cuenta. Podemos felicitarnos por el progreso cuantitativo y el aumento de las tiradas: esto no impide que los escritores jóvenes estén encorsetados en un espacio literario que no va a darles la posibilidad de crear. Se está desarrollando una monstruosa novela estándar, hecha de imitaciones de Balzac, de Stendhal, de Celine, de Beckett o de Duras. Pero es que Balzac es inimitable, Celine es inimitable: se trata de sintaxis nuevas, de “inesperados”. Lo que se imita es ya una copia. Los imitadores se limitan entre ellos, y de ahí procede su enorme capacidad de propagación, así como la impresión de que son mejores que sus modelos, ya que conocen la técnica o la solución<sup>398</sup>.

Quien favorece la uni-dimensionalidad de la cultura oficial, molar, es quien habla en nombre de un principio más alto. El representante más indicado de esta actitud es el cura, después identificado en la figura del psicoanalista freudiano, hoy en día se le podría ágilmente identificar con el responsable del marketing de las empresas, el verdadero *deus ex machina* de la creatividad contemporánea. Es el que emite el “juicio de Dios”, el criterio de juicio que Artaud combate como responsable del alejamiento del ser humano de su verdadera naturaleza. El cura habla en nombre de una verdad más alta y emite su juicio, sometiendo el sujeto al sentimiento de culpabilidad y al terror

---

<sup>398</sup> P, p. 205 («Les Beckett ou les Kafka de l'avenir, qui ne ressemblent justement ni à Beckett ni à Kafka, risquent de ne pas trouver d'éditeur, sans que personne s'en aperçoive par définition. Comme dit Lindon, « on ne remarque pas l'absence d'un inconnu »- L'U.R.S.S. A bien perdu sa littérature sans que personne s'en aperçoive. On pourra se féliciter de la progression quantitative du livre et de l'augmentation des tirages: les jeunes écrivains se trouveront moulés dans un espace littéraire qui ne leur laissera pas la possibilité de créer. Se dégage un roman standard monstrueux, fait d'imitation de Balzac, de Stendhal, de Céline, de Beckett ou de Duras, peu importe. Ou plutôt Balzac lui-même est inimitable, Céline est inimitable: ce sont de nouvelles syntaxes, des « inattendus ». ce qu'on imite, c'est déjà et toujours une copie. Les imitateurs s'imitent entre eux, d'où leur force de propagation, et l'impression qu'ils font mieux que le modèle, puisqu'ils connaissent la manière ou la solution», P fr., p. 175).

en la gaya existencia, en la libre experimentación. La ley ha sido escrita desde arriba, la Ley, o la Verdad, son el peso con el que hay que medirse.

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la ley extrínseca, la del ideal trascendente<sup>399</sup>.

La ley del negativo dice que hay que moverse siempre dentro de un límite. La ley extrínseca dice que la ley viene de otros. La ley del ideal trascendente dice que hay *un* principio del que se deduce el significado de todo. Pero, en la filosofía de Deleuze, así como en la geometría de Riemann, los principios nunca son únicos, la vida es heterogenética.

Hemos visto cómo el CsO puede llamarse campo de intensidad, o de consistencia, y a su vez cómo el lugar (intensivo y no extensivo) en el que se fabrican los deseos. Tanto el cura, como el psicoanalista, tiene una actitud dogmática con respecto a los deseos, lo quieren canalizar en conformidad a los de los demás y, en particular, con respecto al poder vigente<sup>400</sup>.

---

<sup>399</sup> *MM*, p. 158. «Chaque foi que le désir est trahi, maudit, arraché à son champ d'immanence, il y a un prêtre là-dessous. Le prêtre a lancé la triple malédiction sur le désir : celle de la loi négative, celle de la loi extrinsèque, celle de l'idéal transcendant» (*MM* fr., p. 191).

<sup>400</sup> «Mirando hacia el Norte el sacerdote ha dicho: deseo es carencia (¿cómo no iba a carecer de lo que desea?). El sacerdote realizaba así el primer sacrificio, llamado castración, y todos los hombres y mujeres del Norte le seguían gritando cadenciosamente “carencia, carencia es la ley común”. Luego, mirando hacia el Sur, el sacerdote ha relacionado el deseo con el placer. Pues hay sacerdotes hedonistas e incluso orgiásticos. El deseo se satisfará en el placer; y no sólo el placer obtenido acallará momentáneamente el deseo, sino que obtenerlo ya es una forma de interrumpirlo, de descargarlo inmediatamente y de descargarnos de él. El placer-descarga: el sacerdote realizaba así el segundo sacrificio llamado masturbación. Por último, mirando hacia el Este exclamó: el goce es imposible, pero el imposible goce está inscrito en el deseo. Pues tal es el Ideal, en su imposibilidad misma, “la carencia-de-gozar que es la vida. El sacerdote realizaba así el tercer sacrificio, fantasma o mil y una noches, ciento veinte días, mientras que los hombres del Este cantaban: sí, seremos vuestro fantasma, vuestro ideal y vuestra imposibilidad, los vuestros y también los nuestros. El sacerdote no había mirado hacia el Oeste, puesto que sabía perfectamente que estaba ocupado por un plan de consistencia, pero creía que esa dirección estaba cerrada por las columnas de Hércules, no tenía salida, no estaba habitada por hombres. Sin embargo, ahí era donde se ocultaba el deseo, el Oeste era el camino más corto del Este, y de las otras direcciones redescubiertas o desterritorializadas» (*MM*, pp. 159-60). «Tourné vers le nord, le prêtre a dit : désir est la manque (comment ne manquerait-il pas ce qu'il désire ?). Le

El sujeto debe poder volver a sentirse como propio centro gravitacional. Para hacerlo, hay que quitarse las capas impuestas, hay que liberar el pensamiento, crear nuevas soluciones, dar la vuelta a los problemas, poner en duda lo que hay para sacar algo nuevo.

El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones. El psicoanálisis hace justo lo contrario: lo traduce todo en fantasmas, lo convierte todo en fantasmas, conserva el fantasma, y se caracteriza por fallar lo real, puesto que falla el CsO<sup>401</sup>.

Lo que piden Deleuze y Guattari a su público es que sea revolucionario, que se oponga a lo constituido, porque lo constituido no es el resultado final de la evolución humana, sino sólo un proceso. Como todo proceso, entonces, puede ser alterado. Sin embargo, no basta con oponerse, la negatividad no es suficiente, sino nociva. Al mismo tiempo en el que se derriba lo viejo, hay que crear lo nuevo.

---

prêtre opérant le premier sacrifice, nommé castration, et tous les hommes et les femmes du nord venaient se ranger derrière lui, criant en cadence « manque, manque, c'est la loi commune ». Puis, tourné vers le sud, le prêtre a rapporté le désir au plaisir. Car il y a des prêtres hédonistes et même orgastiques. Le désir se soulage dans le plaisir ; en non seulement le plaisir obtenu faire taire un moment le désir, mais l'obtenir est déjà une manière de l'interrompre, de le décharger à l'instant et de vous décharger de lui. Le plaisir-décharge : le prêtre opère le second sacrifice nommé masturbation. Puis, tourné vers l'est, il s'écrie : Jouissance est impossible, mais l'impossible jouissance est inscrite dans le désir. Car tel est l'Idéal, et son impossibilité même, « le manque à jouir qu'est la vie ». le prêtre opérant le troisième sacrifice, fantôme ou mille et une nuits, cent-vingt journées, tandis que les hommes de l'est chantaient : oui, nous serons votre fantôme, votre idéal et votre impossibilité, les vôtres et les nôtres aussi. Le prêtre ne s'était pas tourné vers l'ouest, parce qu'il savait qu'il était rempli d'un plan de consistance, mais croyait que cette direction était bouchée par les colonnes d'Hercules, sans issue, non habitées des hommes. C'est là que le désir était tapi, l'ouest était le plus court chemin de l'est, et des autres directions redécouvertes ou déterritorialisées» (*MM* fr., p. 191).

<sup>401</sup> *MM*, p. 306. «Le CsO, c'est ce qui reste quand on a tout ôté. Et ce qu'on ôte, c'est précisément le fantôme, l'ensemble des significances et de subjectivations. La psychanalyse fait le contraire : elle traduit tout en fantôme, elle monnaie tout en fantômes, elle garde le fantôme, et par excellence rate le réel, parce qu'elle rate le CsO» (*MM* fr., p. 188).

Resumiendo lo que hemos intentado exponer hasta aquí: nacemos sin un plan predeterminado, con algunas predisposiciones genéticas, quizás, pero libres de tomar una dirección moral u otra. De forma inmediata, el *socius* (estado-familia-entorno) nos obliga a aprender una forma precisa de conducta, y estamos constantemente sometidos al juicio de los demás, especialmente a quien nos alimenta y protege. En la edad adulta, nuestra mente ya está formada por un bagaje cultural y por unas técnicas de pensamiento (que Deleuze llama imagen del pensamiento) que nos debería orientar en la existencia, haciéndonos tomar la dirección que la sociedad supone que es la correcta. De esta forma se crean las sociedades, es decir, aquellos grupos humanos determinados por una visión común de la existencia, por un sistema de valores. El sujeto, organizado según estos valores, ya es un individuo, es decir, una persona educada. Ya tiene órganos, para respetar el símil de Artaud. Estos órganos, nuestra estructura mental, vienen entonces de los demás: somos desde el principio lo que otros quisieron.

Ahora bien, ¿qué ocurre si alguien siente de forma diferente? ¿Si quiere ser diferente? ¿Si quiere adoptar otro sistema de valores? En una sociedad identitaria y fascista, el sujeto anómalo incurre en graves problemas, como la cárcel, la reeducación, en el caso de Artaud el electrochoque. En una sociedad hipócrita burguesa, puede que sus ideas sean respetadas, aunque su destino podría ser la marginación. Un ejemplo sería la homosexualidad en los años treinta o cincuenta, cuando nadie podía vivir libremente su “vicio” (así como se entendía entonces) como cualquier ejercicio libre de la propia sexualidad. O, también, el aislamiento que puede vivir cualquier sujeto que haga un discurso “fuera de lo común”: la sociedad es muy rápida en tildarlo de “raro” o en afirmar que “está como una cabra” o, muy frecuente, que “piensa demasiado”, como si pensar fuera una desgracia.

En el contexto de los años sesenta y setenta, Deleuze y Guattari proponen un modelo de liberación que consiste en la desorganización de la organicidad cultural por la cual hemos sido investidos, y este es el plan del CsO. El CsO es un límite, es aquel estado de pura subjetividad pre individual que nunca realmente se podrá alcanzar<sup>402</sup>. Es el campo de intensidad puro que intentamos describir acerca del deseo y del subconsciente como fábrica deseante. Hacer el CsO consiste en aplicar la *epoché* sobre lo que nos han enseñado, es decir, suspender, en la cotidianidad, la idea de que el camino ideal ya haya sido trazado por otro y venga reflejado adecuadamente por la moral instituida. No se trata de encontrar el Yo, *no se trata de reforzar la propia individualidad, sino que se trata de abandonarla, apostando por lo que llegará, experimentar nuevas formas de existencia, buscar nuevas dimensiones*. En pocas palabras, crear por sí mismos la propia vida, buscar una existencia auténtica.

Estamos en una formación social: ver en primer lugar cómo está estratificada para nosotros, en nosotros, en el lugar donde nos encontramos; luego, remontar de los estratos al agenciamiento más profundo en el que estamos incluidos; hacer bascular el agenciamiento suavemente, hacerlo pasar del lado del plan de consistencia. Sólo ahí el CsO se revela como lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, *continuum* de intensidades. Hemos construido nuestra pequeña máquina particular<sup>403</sup>.

---

<sup>402</sup> «El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite», *MM*, p. 156. «Le Corps sans Organes, on n'y arrive pas, on en peut pas y arriver, on n'a jamais fini d'y accéder, c'est un limite» (*MM* fr., p. 186).

<sup>403</sup> *MM*, p. 166. «Nous sommes Dans une formation sociale; voir d'abord comment elle est stratifiée pour nous, en nous, à la place où nous sommes ; remonter des strates à l'agencement plus profond où nous sommes pris ; faire basculer l'agencement tout doucement, le faire passer du côté du plan de consistance. C'est seulement là que le CsO se révèle pour ce qu'il est, connexion de désirs, conjonction de flux, continuum d'intensités. On a construit sa petite machine à soi» (*MM* fr., p. 199).

Si el principio del psicoanálisis freudiano era: encontrad vuestro verdadero yo en vuestras raíces, Deleuze y Guattari optan por una maniobra inversa: decostruid vuestro Yo abriéndolo rizomáticamente a nuevas experiencias.

Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, desecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel<sup>404</sup>.

La unicidad de la existencia impone buscar la fluidez del propio pensamiento y de nuestros actos morales. Hacer el CsO corresponde a un esfuerzo de desterritorialización, de destratificación. Se trata de alcanzar un estado de liberación, no una meta precisa. Se trata de alcanzar un estado de subjetividad líquida, móvil, a-personal. Como veremos en el capítulo sucesivo, se trata de alcanzar cierto nomadismo del espíritu.

No obstante, Deleuze sugiere acompañar este movimiento destructivo por buenas dosis de prudencia. Se trata de derribar la rigidez del yo, no de destruir el sujeto, de conquistar la liberación y jamás la aniquilación.

¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de la dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones,

---

<sup>404</sup> *MM*, p. 156. «Là où la psychanalyse dit: Arrêtez, retrouvez votre moi, il faudrait dire : Allons encore plus loin, nous n'avons pas encore trouvé notre CsO, pas assez défait notre moi. Remplacez l'anamnèse pour l'oubli, l'interprétation par l'expérimentation. Trouvez votre corps sans organes, sachez le faire, c'est question de vie ou de mort, de jeunesse et de vieillesse, de tristesse et de gaieté. Et c'est là où tout se joue» (*MM* fr., p. 187).



niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor<sup>405</sup>.

Para cualquier aspecto de la filosofía de Deleuze, el objetivo es escapar de cualquier movimiento hacia la negatividad. Deconstruir no significa autodestruirse, experimentar no significa exponerse al peligro, abandonar el ideal de una vida llena, alcanzar la demencia. Es un movimiento muy delicado liberarse de las significaciones impuestas para alcanzar la autenticidad. El drogadicto se deshace de los valores de su sociedad, sin duda pone en crisis las ventajas del mundo occidental, sin duda experimenta lo que los demás no pueden alcanzar. Pero, al mismo tiempo, trasforma su propia subjetividad en un infierno, debido a la dependencia que hace que toda su existencia sea organizada por la obtención de una sustancia. A una organización se sustituye otra, sigue el jaque.

Tratamos de extraer de la locura toda la vida que contiene, pero odiando al mismo tiempo a todos los locos que no cesan de matar esa vida, de volverla contra de sí misma. Tratamos de extraer del alcohol la vida que contiene, pero sin beber: la gran escena de borrachera con agua pura de Henry Miller. Pasar de alcohol, de droga y de locura, eso es precisamente devenir, devenir-sobrio para una vida cada vez más rica<sup>406</sup>.

La liberación del sujeto no procede de una identificación simplemente “rebelde”, ya que aquí hablamos de una falsa rebeldía. La vitalidad es la

<sup>405</sup> *MM*, p. 164. «Que veut dire désarticuler, cesser d'être un organisme? Comment dire à quel point c'est simple, et que nous le faisons tout les jours. Avec quelle prudence nécessaire, l'art de doses, et le danger, overdose. On n'y va pas à coup de marteau, mais avec une lime très fine. On invente des autodestructions qui ne se confondent pas avec la pulsion de mort. Défaire l'organisme n'a jamais été se tuer, mais ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement, des circuits, des conjonctions, des étagements et des seuils, des passages et des distributions d'intensité, des territoires et des déterritorialisations mesurées à la manière d'un arpenteur» (*MM* fr., p. 198).

<sup>406</sup> *Diálogos*, p. 63. «Nous essayons d'extraire de la folie la vie qu'elle contient, tout en haïssant les fous qui ne cessent de faire mourir cette vie, de la retourner contre elle-même. Nous essayons d'extraire de l'alcool la vie qu'il contient, sans boire: la grande scène d'ivresse à l'eau pure chez Henry Miller. Se passer d'alcool, de drogue et de folie, c'est cela le devenir, le devenir-sobre pour une vie de plus en plus riche» (*Diálogos* fr., p. 67).

verdadera rebeldía, la resistencia a lo inaceptable, la resistencia a ser encuadrado, esquematizado, englobado por el *socius*. La respuesta al pensamiento unidimensional, según Deleuze y Guattari, no pasa por la propia aniquilación, sino por la búsqueda de una profunda lucidez que permita reconocer siempre el camino de las pasiones felices, de las pasiones activas, frente a la subordinación pasiva al deseo de los demás, al deseo de la masa<sup>407</sup>.

No se alcanza la liberación por el abandono, sino por los pequeños devenires activos que hacen que seamos una subjetividad móvil. No se cambia una incrustación por otra, no se cambian los significados de la sociedad capitalista de consumo por los significados rígidos del decadentismo, ni tampoco del ascetismo. Hay un punto medio, un “entre” en el que hay que saber estar, y que es él mismo móvil, y que hace que el sujeto mismo no se cristalice, no se precipite en el hechizo de la fijeza, sino que se abra al propio devenir sin miedo, sin angustia.

Prudencia, entonces, en hacer CsO, porque hay siempre que poder volver atrás, siempre hay que tener abierta una línea de fuga, siempre hay que poder tomar otra dirección, si la que tenemos nos transforma en individuos lúgubres y vacíos.

El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberáadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan. Lo peor no es quedar estratificado -organizado, significado, sujeto- sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo. Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las

---

<sup>407</sup> Esta insubordinación de individuo también cabría plantearse como movimiento hacia el despertar de una masa dormida, hacia la propuesta de una nueva posibilidad abierta a los demás. Prueba de ésto podría ser el movimiento del 15M que, mientras estamos revisando el presente trabajo, está tomando lugar en la Puerta del Sol de Madrid.

posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuus* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra<sup>408</sup>.

Destratificarse significa, en última instancia, quitarse de encima lo que nos impide evolucionar, cambiar, encontrar un equilibrio, dejar que la metaestabilidad del sujeto pueda ser liberada hacia la forma más oportuna. Fijismo y devenir, identidad y diferencia, sedentarismo y nomadismo son las grandes parejas conceptuales que se sitúan en el pensamiento ético de Deleuze. No hablamos aquí de sedentarismo y nomadismo solamente como actitud físico-corpórea, sino como actitud mental, como relación que el sujeto instaaura consigo mismo, aunque no se moviera de su ámbito geográfico.

El camino que Deleuze nos ofrece es el camino, el Tao. Así como para Lao Tze, según Deleuze el sabio conquista su vitalidad interior (léase, en el caso del autor francés, creatividad), y gracias a ella todas las demás cualidades positivas de la existencia, cuando alcanza el «Tao, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente»<sup>409</sup>. Hacer CsO significa ponernos en un camino donde no haya dirección obligada, romper con la inmovilidad imposta por las costumbres personales y oficiales<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> *MM*, pp. 165-6. «C'est que le CsO ne cesse d'osciller entre les surfaces qui le stratifient et le plan qui le libère. Libérez-le d'un geste très violent, faites sauter les strates sans prudence, vous vous serez tué vous-même, enfoncé dans un trou noir, ou même entraîné dans une catastrophe, au lieu de tracer le plan. Le pire n'est pas de rester stratifier – organisé, signifié, assujetti – mais de précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais. Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuites possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuum d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre» (*MM* fr., p. 199).

<sup>409</sup> *MM*, p. 162. «Tao, champ d'immanence où le désir ne manque de rien, et dès lors ne se rapport plus à aucun critère extérieur ou transcendant» (*MM* fr., p. 195).

<sup>410</sup> Es por eso que el CsO se puede identificar también con el *campo de inmanencia*, el fondo sobre el cual se va componiendo el individuo (=la subjetividad): «El campo trascendental es impersonal, asubjetivo, inconsciente. El acto de pensar no es, por cierto, inconsciente, pero se engendra inconscientemente, más acá de la representación», Zourabichvili cit., p. 63.

El sujeto es al individuo como el devenir es al instante. El individuo identitario se agarra al tiempo, vive la ilusión de poderlo parar, de poder cristalizar la propia existencia. El individuo sedentario confía en la construcción material de su existencia, acumula objetos que llenan su casa y su vida, intenta siempre y de todas maneras fijar su ser. El sujeto pre-individual es líquido, meta-potencial, es energía meta-estable, tiene en sí la potencialidad de cambiar: transducción.

En realidad el pensamiento de Deleuze roza realmente ciertas cotas impresionantes y paradójicas de la filosofía oriental. El sujeto deleuziano es el Tao, el camino líquido, el simple devenir. Es la falta de posesión, que permite realmente poseer, es la falta de ambición, que eleva la existencia al éxito, es la humildad, que permite mandar. Véamos, a título de ejemplo, el capítulo 22 de la versión del *Tao te ching* de Wang Pi:

Humillarse es perfeccionarse,  
Inclinarse es enderezarse,  
Vacarse es llenarse,  
Gastarse es renovarse,  
Tener poco es ganancia,  
Tener mucho es pérdida.  
Por eso, el sabio abraza todo en uno y es modelo para el mundo.

No se exhibe y por eso brilla,  
No se autoafirma y por eso es famoso,  
No se autoalaba y por eso tiene mérito,  
No se envanece y por eso es jefe,  
A nadie ataca y por eso nadie le ataca,  
Lo que dice el dicho antiguo: “humillarse es perfeccionarse”,  
¿Son acaso palabras vacías?  
Precisamente esto es perfección y retornar al Tao<sup>411</sup>.

El tao es camino, devenir, CsO, mientras la persona es la identidad rígida, la máscara. El sujeto tiene su más propia demora en la existencia fluida, en la

---

<sup>411</sup> Wang Pi, *Tao te ching*, trad. de J. R. Álvarez, Almagesto, Buenos Aires 1995, p. 81.

interacción con el ambiente, es la exploración. La práctica de la deconstrucción del ego es lo que conduce al camino adecuado: “vaciar es llenarse”. El sujeto no es lo que es o, por lo menos, no solamente: el sujeto es también una evolución, una práctica de abandono, un proceso, un devenir. Es importante intentar contestar a la pregunta “¿Quién soy?”, pero es quizás más acertado intentar contestar a la pregunta: “¿Dónde estoy yendo?”. El “conoce a tí mismo”, en el espíritu del taoísmo, se transforma en “conoce tu camino”.

Se trata de intentar extraviar la propia identidad cultural, social, económica. Abandonar espiritualmente el vínculo rígido con la estirpe, abandonar incluso el propio idioma, ser «extranjeros de sí mismos». Aceptar la propia esquizofrenia<sup>412</sup> existencial, quitarse las máscaras una a una para así sentir el peso que tienen en nuestra vida, vivir la ligereza de las decisiones para poder fundirse y moldearse otra vez. Como bien dice Goddard acerca del CsO: «deshacer las territorialidades habilitadas y confundirse a sí mismo con el impulso de vida, de creación de novedad, de naturaleza como proceso de creación»<sup>413</sup>.

Hay algo de paradójico en la existencia de cualquier humano : una inquietud, una incompletud, una insatisfacción que, aún teniendo el carácter de la problematicidad, aún funcionando aparentemente como ausencia de sentido, vacío, actúan al mismo tiempo como motores creativos, como propulsores de la búsqueda, de la invención, de la aventura.

El pensamiento identitario dice al hombre: eres lo que eres, y no puedes modificar, en última instancia, tu carácter. No puedes realmente cambiar, no te puedes liberar de tus raíces, de tu familia, de tu patria, de tu cultura:

---

<sup>412</sup> «La esquizofrenia, desde un punto de vista clínico, es de cierta forma un desorden del deseo: el proceso deseante ya no responde a los códigos sociales que lo encauzaban, sometiéndolo, y fluye sin regla y sin respeto de toda frontera», Antonello cit., p. 110.

<sup>413</sup> Goddard, J.-C., *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, trad. propia, Vrin, Paris 2008, p. 12.

acéptalas y descansarás en lo que compartes con los demás. El pensamiento identitario fascista añade: no desesperes si te encuentras confundido, insatisfecho, nosotros encauzaremos tu vida por ti, la llenaremos de propiedades y te daremos lo que necesites: un centro de gravedad cultural sólido y firme, una bandera, un lazo indisoluble con tu comunidad. El pensamiento identitario fascista consumista concluye: no confíes en lo que no puedes manejar: llénate de propiedades, sustituye al vacío que sientes por el consumo, así descansarás, identifícate con lo que posees. El pensamiento capitalista, por otro lado, te invita a identificarte con los objetos de consumo en la falsa idea de una identificación y una construcción del ego “a la carta” pero propuesta por los líderes del mercado que ofertan personalidades de mayor o menor valor en función del precio de los bienes ofertados y de los valores asociados a su presentación (marketing). Todo en los fascismos, desde la simbología del fajo y del hax hasta la mitología nacionalista, indica la necesidad de crear un súper-cuerpo único que es la nación, identificada con los intereses del estado. Todo fascista quiere asemejarse a un super-modelo común que funciona como una idea platónica, es decir, como el punto crítico entre la perfección y lo inadecuado.

El punto de vista de la filosofía de la diferencia es otro. Si el sujeto es devenir, meta-estabilidad, variación riemanniana de sí, la paz se consigue aceptando la propia condición esquizofrénica, dejando que el sujeto experimente, sin miedo (pero con prudencia), el cambio. Disuelve la identidad y sentirás que en el fondo eres un ser enriquecido por tus potencialidades, aunque sean contradictorias o diferente de los deseos de masa. Acéptalo y acepta que así sean los demás, ya que los demás también te constituyen, nada te separa de tu ambiente. Descubrirás que disolver la rigidez es fuente de

energía y creatividad. Ese es, según nuestra interpretación, el sentido del plan de *Mil mesetas*, hacer Cuerpo sin Órganos.

Si desde un punto de vista ontológico el plano de consistencia, el plano a intensidad=0, lo que en definitiva es el CsO, es de inspiración spinoziana<sup>414</sup>, desde un punto de vista ético nos llama la atención la cercanía con ciertos presupuestos nietzscheanos.

Nietzsche recuerda a menudo la importancia de lanzarse hacia lo nuevo, el porvenir. Sin embargo, para crear el propio futuro, resulta importante y decisivo desprenderse del peso del pasado, por un lado, y del peso de los valores impuestos por la sociedad, por otro. Por un lado hay que evitar que la historia tenga un peso excesivo en nuestras vidas, ya que el excesivo estudio de la historia deja la impresión de que todo ya ha sido pensado, de que todo ya ha sido hecho. Por otro lado, el nihilismo nietzscheano mina la base, el fundamento de los valores más comunes de la cultura europea: el monoteísmo, la creencia en la Verdad, el carácter absoluto (platónico) de los valores. Uno de los más celebres y poéticos aforismos nietzscheanos señala: hay que tener el caos dentro de sí para generar una estrella danzante. Este es el significado del CsO de Deleuze, nada más que una trasposición del pensamiento nietzscheano: no temas el caos, no temas en abandonar el camino generado por otros o por ti mismo. Sólo tienes una posibilidad para generar lo nuevo, para que tu vida no sea una simple copia del conformismo general o de una idea personal estancada: extravíate (Deleuze subraya: con prudencia<sup>415</sup>). Para liberar los

---

<sup>414</sup> Hemos visto anteriormente como, para Spinoza, un cuerpo se define por su potencialidad de ser afectado. En este sentido, cada cuerpo es, en su estado puro, un campo de intensidad que puede devenir hacia sus potencialidades.

<sup>415</sup> «Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. La prudencia es el arte común a las tres» (*MM*, p. 165). «Arracher la conscience au sujet pour en faire un moyen d'exploration, arracher l'inconscient à la signifiante et à l'interprétation pour en faire une véritable production, ce n'est assurément ni plus ni moins difficile qu'arracher le corps à l'organisme. La prudence est l'art commun des trois» (*MM* fr., p. 198).

potenciales hay que romper con las cadenas (aunque sean útiles, puede que la vida vaya más allá que la mera supervivencia). Es éste uno de los mensajes clave del pensamiento de Deleuze:

Experimentad, no interpretéis jamás. Programad, no fantasméis jamás<sup>416</sup>.

Enseñar al alma a vivir su vida, no a salvarla<sup>417</sup>.

---

<sup>416</sup> *Diálogos*, p. 58. «Expérimentez, n'interprétez jamais. Programmez, ne fantasmez jamais» (*Diálogos fr.*, p. 60).

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 72. «Enseigner à l'âme à vivre sa vie, non pas à la sauver» (*Diálogos fr.*, p. 77).



## 9. Significados del devenir

Devenir significa liberar las propias pasiones felices, los afectos que suscitan alegría y evitan el resentimiento y la frustración. O, por lo menos, eso es el devenir que augura Deleuze al sujeto. Devenir significa acontecer, ser uno mismo lo que deviene, es decir, dejar que ocurra la metamorfosis.

El acontecimiento más potente es la propia liberación *hacia* nuestro deseo. En cierto sentido consiste en secundar la propia naturaleza, aunque, desde la mentalidad deleuzeana, estemos desprovistos de una naturaleza única y rigurosa. Resolver esta paradoja es posible si entramos en la perspectiva del uno-multiplicidad que el análisis de la geometría de Riemann sugiere a Deleuze. De esto ya discutimos en el capítulo relativo a la multiplicidad en Deleuze. Simplemente, coexisten en el sujeto diferentes centros tractores, diferentes sistemas de valores y de significación. Devenir, aceptar la propia metamorfosis, significa entonces aceptar lo diferente que subsiste en cada sujeto, su naturaleza fluida.

Cada acontecimiento subjetivo es un viaje empírico antes que teórico. No se deviene siguiendo un plan determinado. O, aunque sigamos un plan, el paso de la virtualidad del plan a su actualización comporta siempre unas variaciones inesperadas. De la virtualidad al acto hay siempre una diferencia constitutiva, del plano del pensamiento a la acción las cosas se nos presentan siempre de forma original. Así que, como en el mejor y más atrevido de los viajes, devenir significa abandonarse en cierto sentido a la incógnita de lo que somos, de lo que seremos. Un viaje, decíamos, aunque no nos movamos: se trata de abandonar la idea estricta de sí, abandonar la vieja idea angosta de nuestras potencialidades para abrirnos a lo nuevo, una nueva personalidad, una nueva individualización. Es un poco como deshacerse de las maletas pesadas que ya

no son funcionales en nuestras existencias para llevar algo más adaptado a nuestras pasiones felices.

Se trata de un movimiento imperceptible que, sin embargo, es revolucionario, ya que cambia radicalmente nuestro modo de entender el mundo y nuestras mismas reglas de pensamiento, de acción. No se trata en absoluto de un movimiento nihilista. El nihilismo conduce a las pasiones tristes, es el sentimiento de la inutilidad de la existencia. Así como sugiere Nietzsche, abandonar los valores metafísicos cobra valor solo si se constituyen nuevos valores<sup>418</sup>. En caso contrario, se trata de una dirección obstinadamente destructiva, y esto es lo que Deleuze quiere evitar de cualquier forma en sus numerosas invitaciones a la prudencia cuando explica la necesidad de hacer *Cuerpo sin Órganos*. Por ejemplo, por ello que Nietzsche, en última instancia, rechaza el budismo que, a sus ojos, niega el valor de la existencia, remite a la aceptación pasiva, renuncia a la lucha<sup>419</sup>. De la misma forma, aunque sus

---

<sup>418</sup> «Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo que hasta ahora se ha llamado “historia” - el absurdo del “número máximo” es tan solo su última forma -: para esto será necesaria en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando, cuya imagen hará que todos los espíritus ocultos, terribles y benévolos que en la tierra han existido aparezcan pálidos y enanos. La imagen de tales jefes es la que se cierne ante *nuestros* ojos: - ¿me es lícito decirlo en voz alta, espíritus libres? Las circunstancias que en parte habría que crear y en parte habría que aprovechar para que aquéllos surjan; las sendas y pruebas presumibles mediante las cuales un alma ascendería hasta una altura y poder tales que sintiese la *coacción* de realizar nuevas tareas; una transvaloración de los valores bajo cuya presión y martillo nuevos una conciencia se templaría, un corazón se transformaría en bronce, de modo que soportase el *peso* de semejante responsabilidad; por otro lado, la necesidad de tales jefes, el espantoso peligro de que puedan faltar o malograrse o degenerar – éstas son *nuestras* auténticas preocupaciones y ensombrecimientos, lo sabéis, espíritus libres?, ¿éstos son los pensamientos y borrascas pesados y lejanos que atraviesan el cielo de *nuestra* vida»

<sup>419</sup> Esto se nota en la crítica a la compasión, propia de la predicación del Buda: «por la compasión la vida se niega, se hace *más digna de ser negada*; la compasión es la *práctica* del nihilismo. Este instinto depresivo y contagioso, repito, es contrario a los instintos tendentes a la preservación y la potenciación de la vida; es como *multiplicador* de la miseria y *preservador* de todo lo miserable, un instrumento principal para el acrecentamiento de la *décadence*; ¡la compasión seduce a *la nada!*... Claro que no se dice “la nada”, sino “más allá”, o “Dios”, o “la vida verdadera”, o “nirvana, redención, bienaventuranza”...», Nietzsche, *El Anticristo*, trad. de C. Vergara, EDAF, Madrid 1969, pp. 25-6. Sin embargo, conviene apuntar que el propio Nagarjuna, fundador de la escuela de budismo *madhyamaca* (camino medio) y principal pensador de la escuela budista con

filosofías tengan muchos puntos de contacto, muchas resonancias, Deleuze acabará rechazando ciertos aspectos del pensamiento de Sartre, ya que, a pesar de haber sido su maestro<sup>420</sup> (de Deleuze y de una época) cae en el vicio del nihilismo y de la indiferenciación<sup>421</sup>. No es este el espíritu de una filosofía que contrapone lo potencial al ser, el *possest* al *est*.

El acontecimiento que acompaña cada devenir real es lo que anteriormente llamábamos *transducción*: un abandono que significa, al mismo tiempo, la asunción de una nueva configuración. Una virtualidad se va actualizando, debido a una necesidad fisiológica y ambiental, transformándose así en el otro de sí, siendo poco a poco el otro de sí, entre variaciones de sí, en la variación de sus valores, de la relación con los demás, con el entorno. Uno de los casos más asombrosos de una transducción aplicada a grandes mecanismos vitales es la del gusano que, cristalizado en la máxima inmovilidad de sí, sigue haciéndose, como movido por una necesidad intrínseca, por la propia meta-potencialidad,

---

Buda, descubre en el “camino medio”, precisamente un equilibrio entre existencialismo y el nihilismo, entre la cristalización de sentido, de significado y el vacío que es potencia y permite el movimiento de las formas y los sentidos. Pero no es el caso aquí de profundizar un tema que merece un trabajo específico.

<sup>420</sup> “*Il a été mon maître*”, dijo Deleuze como elogio funebre de Sartre: «Sartre est un polémiste redoutable... il n’y a pas de génie sans parodie de soi-même. Mais quelle est la meilleure parodie ? Devenir un vieillard adapté, une autorité spirituelle coquette ? Ou bien se vouloir le demeuré de la Libération ? se voir académicien ou bien se rêver maquisard vénézuélien ? Qui ne voit la différence vitale entre ces deux choix ou ces deux parodies ? A quoi Sartre est-il fidèle ? Toujours à l’ami Pierre-qui-n’est-jamais-là. C’est le destin de cet auteur de faire passer de l’air pur quand il parle, même si cet air pur, l’air des absence, est difficile à respirer» (Deleuze, *L’île déserte et autres textes*, Minuit, Paris 2002, p. 113.

<sup>421</sup> «Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-si en en-sí-para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-si, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-si que escaparía a la contingencia siendo fundamento de si mismo, el Ens causa sui que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil» (Sartre, J. P., *El ser y la nada*, p. 377. O también véase la siguiente cita: «Así, lo mismo da embriagarse a solas que ser dirigente de pueblos. Si una de estas actividades vale más que la otra, no será a causa de su objetivo real, sino del grado de conciencia que posea de su objetivo ideal; y, en este caso, podrá ocurrir que el quietismo del borracho solitario prevalezca sobre la vana agitación del dirigente de pueblos», *ivi*, p. 383.

otro de sí, su otro gran potencial, su esencia aérea contrapuesta a su precedente esencia terrestre, mariposa.

¿Por qué no pensar que una metamorfosis de semejante intensidad no pueda ocurrir en la vida espiritual de un sujeto humano? El problema puede ser entendido bajo del doble concepto de *voluntad* o *resistencia*. La voluntad no es interpretada como una directiva por parte de un sujeto, como una imposición personal. Cada fumador que, a partir del reconocimiento de la fuerza de voluntad propia de su persona quiere dejar de fumar, fracasa. No se puede transducir a partir de sí hacia otro. Para que haya una transducción el sujeto actúa en un plan subconsciente, impersonal. No puede haber un real cambio de sí a partir de sí mismos. La única forma de cambio de la propia personalidad (valores, significaciones, costumbres, hábito de fumar, etc.) sólo puede ocurrir cuando precisamente se abandona el propio ego. El ego que se reconoce como fumador mataría a sí mismo dejando de fumar, ya que, acabando con la costumbre, se encontraría totalmente extraviado. Es decir, para dejar de fumar realmente hay que renunciar a la propia personalidad *en bloque*, y lanzarse en el abismo de lo nuevo. La sensación puede ser angustiosa si se trata de un movimiento de pura renuncia. Sin embargo, si el sujeto tiene presentes las dimensiones que quiere alcanzar, la metamorfosis puede ocurrir de forma más leve. La voluntad debe poder ser interpretada como cierta fe en la metamorfosis; posee voluntad quien acepta el devenir de sí.

La voluntad de poder de Nietzsche es la base de la comprensión de devenir deleuzeano. Se puede interpretar la voluntad de poder a partir de dos puntos de vista: la voluntad de poder como un predicado propio de un sujeto preciso; la voluntad de poder como fuerza inmanente que hace al sujeto, como un padecer o una afección propia de cualquier ser vivo. La primera interpretación de la voluntad de poder es lo que solemos llamar fuerza de voluntad, como

algo añadido al sujeto (hay sujetos que la tienen, otros que no la tienen). Al contrario, la segunda interpretación interpreta la voluntad de poder como la energía meta-potencial de cualquier sujeto, lo que hace que el sujeto pueda cumplir con una metamorfosis. Así interpretamos su significado en sentido deleuzeano<sup>422</sup>.

Lo que impide comúnmente que “nos dejemos ir” es la resistencia que aplicamos a los cambios, debido a cierto *horror vacui* que condiciona al sujeto. Dejar la propia identidad puede provocar terror, el mismo terror que rodea al gusano con su crisálida, mientras, desde el punto de vista de su ser gusano, se acerca el fin del mundo. Pero, mientras tanto, ya le están naciendo las alas.

En realidad, el gusano está experimentando su línea de fuga, su más interesante apuesta. La línea de fuga, en Deleuze, tiene la misma consistencia de la válvula de escape en una olla a presión, si el autor sigue el diseño de Simondon del sujeto entendido como cargado por una energía meta potencial. Una olla a presión, de hecho, se comporta como un sujeto humano: aún sin variar su contenido material, la materia en cuestión viene alterada en sus condiciones ambientales.

Huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida. Huir es lo contrario de lo imaginario. Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema así como se agujerea un tubo<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Es, a nuestro aviso, también la opinión de Zourabichvili, es decir, la voluntad de poder es el *poder de afectar y de ser afectado*: «los conceptos de fuerza y afecto se encuentran en relación lógica, toda vez que la fuerza es aquello mismo que afecta y que es afectado. Todo afecto implica una relación de fuerzas, es el ejercicio de una fuerza sobre otra, y el padecer resultante de ello. La fuerza no es solamente potencia afectante, sino potencia afectada, materia o material sensible sobre el cual una fuerza se ejerce. La potencia está escindida, es de pronto activa y de pronto pasiva. En consecuencia, “poder” ya no tiene el sentido ordinario de posesión o de acción, sino que se relaciona ante todo con la sensibilidad» (Zourabichvili cit., p. 57).

<sup>423</sup> *Diálogos*, p. 45. «Fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau» (*Diálogos* fr., p. 47).

Cuando cocinamos algo en una olla a presión, no añadimos ni sustraemos ningún elemento durante la cocción, sino que solo alteramos las condiciones subiendo la temperatura interna. La energía meta-potencial del sujeto queda de repente alterada, lo que expone al sujeto a la necesidad de emplear la sobrecarga de algún modo. La olla a presión puede: 1) explotar, si la válvula de escape no funciona correctamente; 2) liberar la energía transformando, al mismo tiempo, al sujeto en la actualización de sus potenciales virtuales.

De la misma forma, el sujeto humano acumula energías virtuales que, de alguna forma, pueden desencadenar la metamorfosis del sujeto o, al contrario, hacerlo explotar, originando la neurosis, que es un conflicto irresuelto, según el modelo del *double-bind* de Bateson<sup>424</sup>. En definitiva, el sujeto humano tiene la conciencia de su posible pasividad o actividad, de su devenir o del intento de bloquear su Yo sobre una estructura fija. La resolución de este conflicto está en la línea de fuga, un movimiento de liberación espontáneo que conduce al sujeto a un cambio de forma imperceptible.

Una línea de fuga nos lleva más allá de nuestros límites o, mejor dicho, de los límites que asociamos a nuestra *persona*. Cada sujeto conlleva algo que no es visible, unas capacidades subterráneas que coinciden con el movimiento del deseo, con la concomitancia entre diferentes deseos, a veces conflictivos, a veces paralelos. El subconsciente consiste precisamente en esta energía psíquica virtual no empleada, no sometida a prueba, que empuja, de alguna manera, al sujeto para que vaya actualizándose, individualizándose, metamorfoseando.

---

<sup>424</sup> El *double-bind*, o doble-vinculo, es una situación que Bateson individua al principio de la neurosis, y se resume en una serie de imposiciones u ordenes conflictivas que se hayan impuestos al sujeto. Típica situación del niño que recibe ordenes discordantes por parte de los padres, sin ninguna aclaración sobre la contradicción. Entonces cualquiera que sea su elección será castigado. Véase G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1999.

Una fuga es una especie de delirio. [...] En una fuga hay algo demoníaco o de demoníaco. La diferencia entre los demonios y los dioses estriba en que éstos tienen atributos, propiedades y funciones fijas, territorios y códigos: tienen que ver con los surcos, las lindes y los catastros. Lo propio de los demonios, al contrario, es saltar los intervalos, y de un intervalo a otro. “¿cuál es el demonio que más ha saltado?, pregunta Edipo. En una línea de fuga siempre hay traición. Nada de trampear como un hombre de orden que prepara su porvenir, sino al contrario, traicionar, traicionar a la manera de un hombre simple que no tiene ni pasado ni futuro. Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. Lo que define el movimiento de traición es el doble alejamiento: el hombre aparta su rostro de Dios, que a su vez aparta su rostro del hombre. Y en este doble alejamiento, en la separación, en la distancia que media entre los rostros, es donde se traza la línea de fuga, es decir, la desterritorialización del hombre<sup>425</sup>.

La metamorfosis real de un sujeto adviene siempre como abandono de una posición privilegiada que es el modelo de persona que nos indica el *socius*. Dentro de la sociedad molar, se establecen los límites del ser humano, mediante las leyes y las costumbres. Sabemos cómo la sociedad puede hacer de una energía meta-potencial un títere a la merced de las grandes multinacionales o de un partido. Lo molar intenta siempre dibujar a sus miembros, encauzarles en una corriente de pensamiento. Lo molar, es decir, el *socius*, es decir, cualquier sociedad, tienen modas, rituales, festividades, tradiciones que tienden a homologar a sus habitantes, favoreciendo el conformismo en todos los niveles. Dentro del *socius*, hay comunidades

---

<sup>425</sup> *Diálogos*, pp. 49-50. «Une fuite est une espèce de délire. [...] Il y a quelque chose de démoniaque, ou de démonique, dans une ligne de fuite. Les démons se distinguent des dieux, parce que les dieux ont des attributs, des propriétés et des fonctions fixes, des territoires et des codes: ils ont affaire aux sillons, aux bornes et aux cadastres. Le propre des démons, c'est de sauter les intervalles, et d'un intervalle à l'autre. « Quel démons a sauté du plus long saut? », demande Œdipe. Il y a toujours de la trahison dans une ligne de fuite. Pas tricher à la manière d'un homme d'ordre qui ménage son avenir, mais trahir à la façon d'un homme simple qui n'a plus de passé ni de futur. On trahit les puissances fixes qui veulent nous retenir, les puissances établies de la terre. Le mouvement de la trahison a été défini par le double détournement: l'homme détourne son visage de Dieu, qui ne détourne pas moins de l'homme. C'est dans ce double détournement, dans l'écart des visages, que se trace la ligne de fuite, c'est-à-dire la déterritorialisation de l'homme» (*Diálogos* fr., pp. 51-2).

virtuales hechas de individuos que se van asemejando en sus valores y en sus prácticas cotidianas: los de derechas, los de izquierdas, los progres, los cristianos, los alternativos, etc. Cada uno de estos grupos se van conformando según modelos propios, estereotipados, en breve: adhiriéndose a una idea de ser humano. Aunque difieran mucho entre sí el racista de derechas y el anti-global *new age*, ambos participan de la filosofía de que hay que adoptar una identidad y hacerla manifiesta, hay que identificarse con una idea, hay que vestir un uniforme. Aunque ciertos casos de identificación tienen el merito de la buena fe, de alguna forma se mantienen al mismo nivel. Alguien que se identifica con el nazismo, así como quien acaba identificándose con Mao, se transforman en monstruos, en puras mascararas, en fascistas.

Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadrículan, que nos identifican y nos obligan a reconocer; agujero en el que habitamos con nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestros secretitos demasiado conocidos, nuestro deseo de darlos a conocer<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> *Diálogos* cit., p. 55. «Nous sommes toujours épinglés sur le mur des significations dominantes, nous sommes toujours enfoncés dans le trou de notre subjectivité, le trou noir de notre Moi qui nous est cher plus que tout. Mur où s'inscrivent toutes les déterminations objectives qui nous fixent, nous quadrillent, nous identifient et nous font reconnaître; trou où nous nous logeons, avec notre conscience, nos sentiments, nos passions, nos petits secrets trop connus, notre envie de les faire connaître» (*Diálogos* fr., p. 57). La temática del Muro que hay que romper es común en los años que van del posguerra hasta la caída del muro de Berlín. Sartre publicó en 1939 los cuentos reunidos bajo el título *Le mûr*. Allí se hace referencia al muro como símbolo de lo que separa el sujeto de sí. En los años '70 son los Pink Floyd los que retoman con decisión el tema, bajo la dirección de Roger Waters. En el álbum publicado en 1979 denuncian el fascismo serpenteante en la sociedad inglesa, su conformismo, su intento de control del pensamiento radicado en la escuela y en las clases sociales, lo ilusorio y lo vano de la popularidad. El muro cayó de cierto modo en 1989, en Berlín. Cayó una división absurda entre ciudadanos, una división política, económica, cultural impuesta por la fuerza. La caída del muro de Berlín marca el cambio de una época, es un acontecimiento en sentido deleuzeano. Nada volverá a ser como antes, ya que el bloque de reflexión marxista que dominaba la sociedad de la época parece haberse disuelto en la historia. Pero esto no es preocupante. Lo que parece preocupante es el hecho de que hoy en día se acepte bastante comúnmente la imposición del muro del pensamiento único, dirigido a la obtención de beneficios económicos, al menoscabo de las más originales demostraciones de creatividad en todos los campos.



En efecto, el fascismo es la limitación del sujeto al pueblo, la adscripción a una identidad colectiva, con sus reglas y costumbres. El fascismo italiano surgió como movimiento, como marcha, pero bien pronto el mundo se dio cuenta de que Italia se estaba transformando en un *fascio*, es decir, en un *haz* económico, político y cultural. El haz es el símbolo del fascismo porque representa la unidad en la identificación. Así el sábado era obligatorio llevar la camisa negra, era obligatorio referirse al *duce* como a un ídolo, era obligatorio utilizar solo palabras italianas. Lo mismo ocurre dentro de Corea del Norte hoy en día: los habitantes de Pyong Yang están obligados el domingo en reunirse en entusiastas demostraciones del pueblo (como las multitudinarias coreografías humanas), no tienen derecho a juzgar mal a su líder supremo, están obligados en sonreír frente a la desgracia. Cada fascismo es un monstruo, porque impone una máscara.

De una forma análoga, aunque el anarquismo sea una derivación política natural del pensamiento de Deleuze, un tipo de *agencement* colectivo, la imposición de la anarquía tiene el mismo efecto que el fascismo, si impone la diferencia. La metamorfosis es una posibilidad bien aceptada dentro del pensamiento de Deleuze y Guattari, pero no su imposición. También el anarquismo, elevado a deber ser, a imposición, sabe a fascismo.

Fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de ex-combatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho: cada fascismo se define por un microagujero negro, que vale por sí mismo y comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero negro central generalizado<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> *MM*, p. 219.

Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus microfascismos. Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas<sup>428</sup>.

Una línea de fuga debe ser interpretada como el intento de alcanzar la emancipación de los muchos fascismos que nos rodean. No hay línea de fuga sin fascismo, no hay refugio en el devenir sino para escaparse de una situación irrespirable, para poder vivir la embriaguez de la metamorfosis, así como ocurre en la homónima novela de Stefan Zweig<sup>429</sup>. El sujeto traiciona su *estatus*, siendo una metamorfosis siempre una emancipación, un abandono de un modelo. La sociedad nos impone un rostro, como un billete de visita inscrito en nuestra mirada, en nuestros movimientos, en nuestra ropa.

¿Cómo deshacer el rostro liberando en nosotros las cabezas exploradoras que trazan líneas de devenir? ¿Cómo atravesar la pared evitando el rebote o ser aplastado? ¿Cómo salir del agujero negro en lugar de dar vueltas en el fondo, qué partículas hacer salir? ¿Cómo romper incluso nuestro amor para devenir por fin capaz de amar?<sup>430</sup>

Nadie es experto en amor. Probablemente los más grandes seductores se prohibían el acceso al amor. Se pueden conocer técnicas de seducción, se puede tener experiencia, se puede aprender a vivir el propio cuerpo con naturalidad y a gozar de forma más intensa. Sin embargo, no existen los maestros de amor, que es una emoción que se escapa a la filosofía racional y también a la estrategia. No se puede amar siguiendo un modelo, no existe una idea, en

<sup>428</sup> *MP*, p. 219. «Les organisations de gauche ne sont pas les derniers à secréter leurs microfascismes. C'est trop facile d'être anti-fasciste au niveau molaire, sans voir le fascisme qu'on est soi-même, qu'on entretient et nourrit, qu'on chérit soi-même, avec des molécules, personnelles et collectives» (*MP* fr., p. 262).

<sup>429</sup> Zweig, *La embriaguez de la metamorfosis* cit.

<sup>430</sup> *D*, p. 55. «Comment défaire le visage, en libérant en nous les têtes chercheuses qui tracent des lignes de devenir? Comment passer le mur, en évitant de rebondir sur lui, en arrière, ou d'être écrasés? Comment sortir du trou noir, au lieu de tourner au fond, quelles particules faire sortir du trou noir? Comment briser même notre amour pour devenir enfin capable d'aimer?» (*D* fr., p. 57).

sentido platónico, de amor que nos pueda guiar como una libreta de instrucciones. El amor es un caso emblemático de línea de fuga, porque requiere abandono, extravío en una dimensión desconocida, que es la de un doblemente otro (el otro objeto de amor y el otro de sí al que se abre el sujeto en cuestión), en la que resulta inútil aplicar medidas pasadas o intentar encauzar el sentimiento. Como toda línea de fuga, el amor nos lleva a otra dimensión de sí, nos hace perder en nosotros mismos, saca a la luz nuestras inquietudes, nos empuja como nada a la acción, nos entristece en la distancia, nos hace encaminarnos por senderos en los que se alternan la luz y la oscuridad, la satisfacción máxima o la derrota existencial. Todo es trágico en el amor, porque todo queda puesto en discusión. Nadie vuelve igual de una historia de amor, porque amando se tocan cuerdas sutiles de nuestra vitalidad, los valores se alteran, hay un devenir enamorado en plena regla. Nadie puede repetir una historia de amor, porque lo que nos hacía amar era propiamente un movimiento que nos modificaba y no es posible volver a encontrar el mismo sujeto, el mismo objeto de amor y todas las infinitas características del cosmos que nos rodeaban *hic et nunc*.

En cierto sentido da igual que el amor sea correspondido o no, siempre es un efecto desgarrador, que nos hace sentir de lleno toda la intensidad de la vida. Por supuesto, hay amores nocivos, que ponen en peligro la existencia, que nos arrancan de nuestras seguridades. Hay que huir de ellos como de cualquier pasión triste. Pero, ¿qué es más triste? ¿El arrancarse de sí, el arriesgarse? ¿O evitar lanzarse en la batalla? Amar se dice de muchos modos, aunque amar es vivir. Razonando más allá del bien y del mal, el sufrimiento no quita nada a su potencia desgarradora. El amor es un acontecimiento pleno, insustituible en la existencia humana, nadie se le resiste. A menos que no se transforme en mera sumisión a la ley del otro (alienación en la identidad). De hecho, se

plantea la posibilidad de que haya fases de la vida en las que el sujeto se resista a amar, preocupado por extraviar su identidad, asustado por haber sido sometido a la voluntad ajena («En el amor puede suceder que la línea creadora de uno sea el encarcelamiento del otro»<sup>431</sup>). Sin embargo, una línea de fuga es un irresistible agujero negro que aparece en la existencia, tiene una fuerza atractiva que nos quiere liberar de la presión que la vida organizada nos impone. Una línea de fuga es una brecha diferencial en la vida, algo que abre una vía novedosa para el sujeto. Es como un viaje, solamente hecho a la inversa: en vez de llenarse de otros contenidos, se trata de deshacerse de ellos, así como cuando dejamos en tierra la mochila pesada de las imposiciones de la sociedad<sup>432</sup>.

En el amor, como en cualquier acontecimiento, que es lo mismo que decir línea de fuga o devenir, el sujeto experimenta una fascinación hacia una multiplicidad. Se trata siempre de un viaje iniciático que nos pone en contacto con otro yo que somos.

La fascinación consiste en la liberación del deseo. El deseo hacia el otro, de hecho, es la liberación de una propia potencialidad: cuando deseamos algo nuevo, ocurre que queremos satisfacer algún aspecto de nuestra subjetividad, como emplear una energía, poner en acto una serie de capacidades. Por pasión feliz, de hecho, podemos entender todo lo que nos hace desarrollar según

---

<sup>431</sup> *MP*, p. 208. «Il arrive bien en amour que la ligne créatrice de quelqu'un soit la mise en prison de l'autre» (*MP* fr., p. 250).

<sup>432</sup> En su ejemplar monográfico sobre Deleuze, Manola Antonoli describe de la misma forma la concepción de la línea de fuga: «La ligne de fuite est l'enjeu de la création des auteurs anglo-américain que Deleuze affectionne: Thomas Hardy, Melville, Stevenson, Virginia Woolf, Thomas Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kerouac. Littérature de voyage, écrivains d'un voyage qui ne se réduit pas à l'exotisme des contrées visitées et décrites, écrivains qui ne constituent pas d'école, qui sont parfois de grands sédentaires, écrivains « voyants », qui ne fuient pas dans un monde hors du monde (mystique ou artistique), mais qui poussent à l'extrême leur capacité de regard. Il s'agit de voyages qu'on ne « fait » pas, mais qui « défont » plutôt les certitudes acquises, qui nous ouvrent à d'autres musiques, à d'autres regards, à d'autres langages et à d'autres postures du corps, pour laisser la place à des nouveaux processus de subjectivation, encore inconnus» (Antonoli M., *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 27).

nuestros talentos, según ciertas capacidades que poseemos y no siempre salen a la luz. El adolescente que descubre que sabe escribir, el adulto que descubre que su vida se había anquilosado y quiere irse a vivir a Polinesia, no hacen nada más que descubrir una potencialidad que estaba escondida bajo una serie de estratos que les decían hacia donde mirar. El estrato familiar, cuando te dice lo que debes ser (deberás ser ingeniero, deberás casarte como tu hermano, deberás mirar a una buena chica, etc.). La patria, que nos dice cuales son las buenas cualidades de un italiano, de un español como es debido, de un alemán como Dios manda. El *socius* nos dice siempre, de forma explícita o velada, a quién debemos parecernos, nos presenta un modelo.

El surgimiento de un nuevo deseo, desde un punto de vista deleuzeano, es una fascinación para otro lado del sí, otra potencialidad que sale a la luz. Por eso la fascinación viene siempre acompañada por una metamorfosis, por eso decimos que cada devenir es algo que nos abre a una multiplicidad. El sujeto es así una serie de conjunciones: italiano y cosmopolita, y cobarde y valiente, y ligero y pesado. La serie conjuntiva no es fija, sino abierta a otros posibles devenires: el sujeto puede experimentar otras individualizaciones, de cualquier tipo que sean. Cada nueva individualización llega como por contagio, de una manera difícil de determinar, ahora bien, casi de forma instantánea, otra vez lentamente; ahora de forma inmediatamente profunda; otra vez de forma superficial.

Nuestra *psyque* es una relación de deseos, a veces afines, pero también contradictorios, y lo que impide también el deseo, es decir, el miedo, la vergüenza, la ignorancia. En realidad, estamos constantemente expuestos a la fascinación, somos animales extremadamente volubles y curiosos, cualquier novedad llama nuestra atención y pone en movimiento nuestra maquinaria psíquica. Lo saben perfectamente los publicitarios y los artistas, aunque con

intenciones muy diferentes. El ser humano se deja contagiar, fascinar, incluso llega a fascinarse por los demás animales: Deleuze insistirá mucho sobre este punto, presentando toda una serie de figuras tipo el hombre-lobo o el hombre-enamorado-de-las-ratas, o ciertos personajes de Kafka, hombres-cucarachas y cosas así. Sucede que el sujeto que se deja contagiar por otro descubre una potencialidad propia desconocida hasta entonces, y se dirige hacia esa potencialidad para experimentarla, para ponerla a prueba. Es una cuestión, dice Deleuze, de brujería:

en la brujería, la sangre es de contagio y de alianza. Se dirá que un devenir-animal es un asunto de brujería, 1) porque implica una primera relación de alianza con un demonio; 2) porque ese demonio ejerce la función de borde de una manada animal en la que el hombre entra o deviene, por contagio; 3) porque ese devenir implica una segunda alianza, con otro grupo humano; 4) porque este nuevo borde entre los dos grupos orienta el contagio entre el animal y el hombre en el seno de la manada<sup>433</sup>.

La fascinación no es la imitación. La imitación comporta la adhesión a un modelo, lo que no es lo mismo que un real devenir. La imitación, de hecho, es simplemente una máscara por encima del sujeto, mientras que el devenir implica una evolución más profunda, una fascinación que destaca otro aspecto de sí.

Si hemos imaginado la posición de un Yo fascinado es porque la multiplicidad hacia la que tiende, ruidosamente, es la continuación de otra multiplicidad que actúa sobre él y lo distiende por dentro. Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> *MP*, p. 252. «Dans la sorcellerie, le sang est de contagion et d'alliance. On dira qu'un devenir-animal est affaire de sorcellerie, 1) parce qu'il implique un premier rapport d'alliance avec un démon ; 2) parce que ce démon exerce la fonction de bordure d'une meute animale dans laquelle l'homme passe ou devient, par contagion ; 3) parce que ce devenir implique lui-même une second alliance, avec un autre groupe humain ; 4) parce que cette nouvelle bordure entre les deux groupes guide la contagion de l'animal et de l'homme au sein de la meute» (*MP* fr., p. 302).

<sup>434</sup> *MP*, p. 254. «Si nous avons imaginé la position d'un Moi fasciné, c'est parce que la multiplicité vers laquelle il penche, à tout rompre, est la continuation d'une autre multiplicité

Incluso puede haber fascinación hacia el fascismo, deseo de fascismo, deseo de identificación.

El cine americano ha mostrado a menudo esos núcleos moleculares, fascismo de banda, de *gang*, de secta, de familia, de pueblo, de barrio, de automóvil, y del que no se libra nadie. Nada mejor que el microfascismo para dar una respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión?<sup>435</sup>

Hay deseo de fascismo porque el fascismo satisface la ilusión de máximo control, orden y decoro de la propia existencia, porque el fascismo ilusiona al sujeto de que pueda descansar en la identidad colectiva, en un conformismo que viene elegido según el modelo platónico de la existencia perfecta. Es simplemente más fácil adecuarse a los dictados de un dictador (ya sea a nivel macro o micro-político), lo difícil es resistir a los movimientos de la masa.

Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que debemos analizar. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación?” Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehusa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no

---

qui le travaille et le distend de l'intérieur. Si bien que le moi n'est qu'un seuil, une porte, un devenir entre deux multiplicités» (*MP fr.*, p. 305).

<sup>435</sup> *MP*, p. 219. «Le cinéma américain a souvent montré ces foyers moléculaire, fascisme de bande, de gang, de secte, de famille, de village, de quartier, de véhicule, et qui n'épargne personne. Il n'y a que le micro-fascisme pour donner une réponse à la question globale : pourquoi le désir désire-t-il sa propre répression, comment peut-il désirer sa répression ?» (*MP fr.*, p. 262).

fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario<sup>436</sup>.

El fascismo sabe aprovecharse de lo que Deleuze y Guattari llaman los cuatro grandes peligros que comporta cada línea de fuga: el miedo, la claridad, el poder y el gran disgusto. El miedo se relaciona con la ilusión de seguridad que la organización fascista asegura.

El miedo, no es difícil adivinar en qué consiste. Constantemente tememos perder. La seguridad, la gran organización molar que nos sostiene, las arborescencias a las que nos aferramos, las máquinas binarias que nos proporcionan un estatuto bien definido, las resonancias en las que entramos, es sistema de sobrecodificación que nos domina, todo eso deseamos<sup>437</sup>.

Queda claro que la seguridad ofrecida por cualquier fascismo no es suficiente para defenderse de los abusos del fascismo mismo. La claridad también tiene su fascinación sobre los sujetos: el fascismo propone siempre un mensaje superior, sólido y claro, la adecuación a un modelo que ayuda a los indecisos y promete eliminar las anomalías que aparecen como pesadas excepciones a la

---

<sup>436</sup> *AOE*, p. 36. «Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pour quoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme 'il s'agissait de leur salut? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts! moins de pain! Comme dit Reich l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir: non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire» (*AOE* fr., pp. 36-7). Cfr. también Reich, W., *Psicología de masas del fascismo*, trad. de R. Bein, Bruquera, Barcelona, 1980.

<sup>437</sup> *MP*, p. 230. «La peur, nous pouvons deviner ce que c'est. Nous craignons tout le temps de perdre. La sécurité, la grande organisation molaire qui nous soutient, les arborescences où nous nous accrochons, les machines binaires qui nous donnent un statut bien défini, les résonance où nous entrons, le système de surcodage qui nous domine, nous désirons tout cela» (*MP* fr., p. 277).



regla. En este modelo más alto, en esta ilusión de claridad, el sujeto fascista se entrega.

Uno se desterritorializa, se hace masa, pero precisamente para ahogar y anular los movimientos de masa y de desterritorialización, para inventar todas las reterritorializaciones marginales todavía peores que las otras<sup>438</sup>.

El poder está en la base de cualquier deseo fascista. El poder es la antítesis de la potencia, el poder es, de alguna forma, lo que permite imponer una forma para arrestar el devenir, para mantener el *status quo*. La fascinación del fascismo, su tercer peligro, es poder acceder a este poder piramidal, al que se puede ascender simplemente adaptándose a los deseos de quien nos está por encima. Otra forma ilusoria de propagar el conformismo fascista.

Pero toda esta cadena y esta trama de poder están inmersas en un mundo que se les escapa, mundos de flujos mutantes. Y es precisamente su impotencia la que hace que el poder sea tan peligroso<sup>439</sup>.

El cuarto peligro que comporta una línea de fuga, a la que apela el fascismo para imponer su espíritu de identificación, es el disgusto que puede ocurrir al sentir que podemos resbalar hacia el nihilismo, hacia la ausencia de coordenadas seguras, como si hubiéramos extraviado la brújula.

Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, *se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición*<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> MP, p. 231. «On se déterritorialise, on fait masse, mais pour nouer et annuler les mouvements de masse et de déterritorialisation, pour inventer toutes les reterritorialisations marginales encore pires que les autres» (MP fr., p. 279).

<sup>439</sup> MP, p. 232. «Mais toute cette chaîne et cette trame de pouvoir plongent dans un monde qui leur échappe, monde de flux mutants. Et ces précisément son impuissance qui rend le pouvoir si dangereux» (MP fr., p. 279).

<sup>440</sup> MP, p. 232. «Voilà précisément le quatrième danger: que la ligne de fuite franchisse le mûr, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois, *elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition*»

Estos cuatro peligros son los que conducen a un deseo de fascismo, como solución a la náusea general a la que la ausencia de orden y claridad puede llevar<sup>441</sup>.

El Yo (y no el sujeto) no es que la solidificación de un devenir, una identificación. El sujeto, al contrario, está en perpetuo devenir, se encuentra siempre en un umbral entre dos dimensiones o, mejor, entre dos variaciones riemannianas, un devenir entre dos multiplicidades, entre dos formas de organización, entre dos o más sistemas distintos de sujetos larvarios, entre miles de costumbres relacionadas entre ellas y que constituyen, al fin y al cabo, al individuo. El sujeto es así el protagonista del devenir, siendo el devenir siempre un devenir del sujeto, que ocurre de forma consciente aunque también, quizás en la mayoría de los casos, el subconsciente suele manifestarse de algún modo. De alguna forma siempre nos apercebimos de una variación personal, del hecho de que estamos yendo a la deriva, de que estamos tomando una línea de fuga. La línea de fuga es algo que atraviesa un umbral, algo que empuja a salir del sistema de valoración y de las costumbres que nos constituyen. Una línea de fuga es un desahogo, una liberación, una metamorfosis. Cada verdadero devenir es como un viaje iniciático<sup>442</sup>.

---

(*MP* fr., p. 280).

<sup>441</sup> De alguna forma, la náusea o disgusto al que Deleuze y Guattari se refieren, nos recuerda a la náusea sartreana, la insostenibilidad de la diferencia en su máxima liberación. «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la Náusea» (Sartre, J.-P., *La náusea*, trad. de A. Bernádez, Alianza, Madrid, 1986, p. 169).

<sup>442</sup> De hecho, Deleuze cita a menudo en *MP* (*passim*) a Artaud y también a Castaneda, ambos protagonistas de famosos viajes iniciáticos para entrar en algún tipo de unión con el ser y conocer mejor la propia fluidez y luminosidad.

Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parece”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir”<sup>443</sup>.

El devenir personal ocurre hacia otro de sí, propiciado por algún sujeto anómalo que es causa de fascinación. El término *anómalo* no es casual, y Deleuze precisa la importancia de distinguirlo del término (parecido, aunque menos utilizado en el idioma francés) *anormal*<sup>444</sup>. El *anómalo* no es ni el elemento preferido, ni un modelo, un ejemplar ideal. El anómalo es lo que nos saca de juicio, y, por ello, trasciende nuestra posibilidad de clasificación, y, por ello también, nos fascina, nos abre a una metamorfosis, nos propone algo que sale de lo común, de lo general, de lo idéntico. El anómalo es lo que nos salva de la mera repetición. El anómalo es el gamberro de la filosofía.

El anomal, el elemento preferencial de la manada, no tiene nada que ver con el individuo favorito, doméstico y psicoanalítico. Pero el anomal tampoco es un representante de una especie, aquel que presentaría los caracteres específicos y genéricos en su estado más puro, modelo o ejemplar único, perfección típica encarnada, término eminente de una serie, o soporte de una correspondencia absolutamente armoniosa<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> *MP*, p. 245. «Devenir n'est certainement pas imiter, ni s'identifier; ce n'est pas non plus régresser-progresser ; ce n'est pas non plus correspondre, instaurer des rapports correspondants ; ce n'est pas non plus produire, produire une filiation, produire par filiation. Devenir est un verbe ayant toute sa consistance ; il ne se ramène pas, et ne nous amène pas à « paraître », ni « être », ni « équivaloir », ni « produire »» (*MP fr.*, p. 292).

<sup>444</sup> «Se ha podido señalar que la palabra “anomal”, adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de “anormal”: a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, “an-omalía”, sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización» (*MP*, p. 249). «On a pu remarquer que le mot « anomal », adjectif tombé en désuétude, avait une origine très différente de « anormal » : a-normal, adjectif latin sans substantif, qualifie ce qui n'a pas de règle ou ce qui contredit la règle, tandis que « an-omalie », substantif grec qui a perdu son adjectif, désigne l'inégal, le rugueux, l'aspérité, la pointe de déterritorialisation» (*MP fr.*, p. 298).

<sup>445</sup> *MP*, p. 250. «L'anomal, l'élément préférentiel de la meute, n'a rien à voir avec l'individu préféré, domestique et psychanalytique. Mais l'anomal n'est pas un porteur d'espèce, qui

La verdadera fascinación no es el conformismo, es decir, la imitación que no implica una variación en el sujeto, sino que es un sentimiento de extravío que nos lleva a poner en duda el sentido de nuestra existencia, que nos hace tambalear frente a la adquisición constante de los modelos impuestos por la sociedad. Un amor es una línea de fuga, porque vemos en el otro algo que se escapa a las mallas de la identificación, por lo que el amor nos obliga a devenir algo distinto de lo que somos. El mejor amigo del instituto era tal cuando nos hacía probar sentimientos de rebeldía contra lo instituido, lo formalizado, por un lado, en contra del alumno perfecto, por otro lado, en contra de la mera adaptación. El maestro no es el que sigue la burocracia del saber, sino el que crea saber, sin marcar un desarrollo estándar, sino negando todo lo aprendido para que pueda emerger un saber nuevo, un saber otro. Estos tipos de personajes no son realmente unos paradigmas, sino unas excepciones. En un mundo en el que todos parecen seguir unas líneas determinadas por el poder, hay quien no puede ser clasificado, hay quien, la mayoría de las veces sin saberlo, rompe la dinámica, hace que la diferencia aparezca. Para ellos es la verdadera fascinación, ellos son los que hacen que el sujeto entre en un proceso de metamorfosis: los anómalos.

La noción de anomalía encuentra mucho parecido con una de las nociones primigenias de Deleuze, la de *simulacro*.

Partíamos de una primera determinación del motivo platónico: distinguir la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la Idea y la imagen, el original y la copia, el modelo y el simulacro. Pero ya vemos que estas expresiones no son válidas. La distinción se desplaza entre dos tipos de imágenes. Las *copias* son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los *simulacros* están, como los

---

présenterait les caractères spécifiques et génériques à l'état le plus pur, modèle ou exemplaire unique, perfection typique incarnée, terme éminent d'une série, ou support d'une correspondance absolument harmonieuse» (MP fr., p. 299).

falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales<sup>446</sup>.

El simulacro es lo que se escapa a la lógica de la identificación platónica, lo que no tiene parecido con nada. Una anomalía, de hecho. El gamberro es lo mismo, alguien incómodo porque no puede realmente ser comprendido, alguien que no puede ser clasificado ni como bueno ni como malo, ni es fiel a sí mismo ni a los códigos comunes. El gamberro es el simulacro y, en cuanto tal, es objeto de fascinación (ni de aprobación ni de real desprecio), así como lo es ese animal extraordinario que es el ornitorrinco, que desconcertó a los naturalistas europeos cuando lo descubrieron en Nuevo Gales del sur: es mamífero, amamanta a sus hijos, pero depone huevos, es venenoso (cosa rara entre los mamíferos), tiene hocico en forma de pico de pato, tiene cola de castor y patas de nutria. Ya se hizo mucha filosofía sobre este pequeño animal lleno de recursos, y no vamos a insistir<sup>447</sup>. Sólo subrayamos que el gamberro (ornitorrinco o simulacro) no puede ser imitado, sólo queda como una pequeña molestia para quien tiene una idea ordenada del mundo.

No se trata de imitación, sino de devenir, no siempre consciente. De hecho, el devenir propio de la línea de fuga es *imperceptible*. Demasiado rápido o demasiado lento, el devenir del sujeto no se puede comprender adecuadamente porque es un movimiento que se sitúa *entre* formas, es la liberación de una forma hacia una nueva *haecceitas*<sup>448</sup>. Y, por ello, no es la imitación de un

---

<sup>446</sup> «Nous partions d'une première détermination du motif platonicien: distinguer l'essence et l'apparence, l'intelligible et le sensible, l'Idée et l'image, l'original et la copie, le modèle et le simulacre. Mais nous voyons déjà que ces expressions ne se valent pas. La distinction se déplace entre deux sortes d'images. Les *copies* sont possesseurs en second, prétendants bien fondés, garantis par la ressemblance; les simulacres sont comme les faux prétendants, construits sur une dissimilitude, impliquant une perversion, un détournement essentiels» (*LS* fr., pp. 295-6).

<sup>447</sup> Cfr. Eco, U., *Kant y el ornitorrinco*, trad. de H. Lozano Miralles, Lumen, Barcelona, 1999.

<sup>448</sup> «El movimiento mantiene una relación especial con lo imperceptible, es por naturaleza imperceptible. Pues la percepción sólo puede captar el movimiento como la traslación de un móvil o el desarrollo de una forma. Los movimientos, y los devenires, es decir, las puras relaciones de velocidad y de lentitud, los puros afectos, están por debajo o por encima del umbral

modelo, sino de alguna forma un recorrido a ciegas, la liberación de una energía antes desconocida. Es este el momento del *paso*: angustioso, horroroso a veces, ya que el sujeto aquí se encuentra totalmente extraviado, es y no es al mismo tiempo. No es fácil gestionar este tipo de contradicción, tanto que la vida se caracteriza por sus frecuentes idas y venidas (lo sabe perfectamente el fumador que quiere dejar de ser tal). Cuando somos y no somos al mismo tiempo, cuando no hay nada fuerte a lo que agarrarse, lo que ocurre es que estamos deviniendo, no se sabe nunca con precisión en qué nos estamos transformando, se trata de una metamorfosis al estado puro.

Sentir es sentir que se deviene otro, el otro de sí que sigue siendo sí. Es esta la gran fórmula de la filosofía de la diferencia: sólo a partir de la diferencia emerge el acontecimiento, es decir, la chispa de la vitalidad: algo ocurre, yo ocurro.

El devenir consiste en la liberación del deseo, que es una afirmación positiva, un movimiento de todo lo que llamamos sujeto, el ser del sujeto, hacia la adquisición de una forma fascinante para el sujeto mismo.

Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En este sentido, el devenir es el proceso del deseo<sup>449</sup>.

---

de percepción. Los umbrales de percepción son sin duda relativos, así pues, siempre habrá uno capaz de captar o que escapa a otro: el ojo del águila... Pero el umbral adecuado, a su vez, sólo podrá proceder en función de una forma perceptible y de un sujeto percibido, aperecebido» (*MP*, p. 282). «Le mouvement est dans un rapport essentiel avec l'imperceptible, il est par nature imperceptible. C'est que la perception ne peut saisir le mouvement que comme la translation d'un mobile ou le développement d'une forme. Les mouvements, et les devenirs, c'est-à-dire les purs rapports de vitesse et de lenteur, les purs affects, sont en dessous ou au-dessus de seuil de perception. Sans doute les seuils de perception sont relatifs, il y en aura donc toujours un capable de saisir ce qui échappe à un autre : l'œil de l'aigle... Mais le seuil adéquat, à son tour, ne pourra procéder qu'en fonction d'une forme perceptible et d'un sujet perçu, aperçu» (*MP* fr., p. 333).

Devenir es poner en acto un deseo, un deseo que no se configura como la adquisición de una propiedad (por ejemplo, *tener* una novia o comprar un nuevo DVD), sino es la aceptación de una nueva experiencia vital, una afirmación vital, una metamorfosis hacia lo otro de sí que todo sujeto lleva virtualmente en sí. Devenir implica, entonces, despreocuparse de las pautas que nos impone el *socius*, para lanzarnos a un abismo, a algo cuyo resultado no es dado a entender antes de que los juegos estén hechos. Es la capacidad de apostar por la existencia, es un desafío que cumplimos casi sin darnos cuenta, o dándonos cuenta de aquello pero, por así decir, con el rabillo del ojo, sin tener un modelo preciso al que imitar. Porque el modelo, al fin y al cabo, no es más que otra forma en la que se presenta la alienación. De ahí el proyecto implícito de Deleuze: dar la vuelta al platonismo.

---

<sup>449</sup> *MP*, p. 275. «Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus *proches* de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient. C'est en ce sens que le devenir est le processus du désir» (*MP* fr., p. 334).

## 10. Nomadismo

¿Qué puede un cuerpo? ¿Qué puede un sujeto? Estas son las preguntas clave para conocerse a sí mismo y a los demás. No la respuesta al simple “¿Qué es?”, que sólo nos proporciona un conocimiento estático, formal. Un sujeto se configura por su potencial, por la intensidad de su acción. ¿A dónde puede llegar mi acción? ¿Qué tipo de actividad puedo desarrollar? ¿Cómo puedo condicionar mi ambiente? Deleuze deja claro que hay más diferencia entre un caballo de tiro y un caballo de carrera que entre un caballo de tiro y un buey<sup>450</sup>. La acción, la función, la potencialidad propias de estos sujetos marca la diferencia, más que la propia taxonomía. Así hay hombres que, aún sin serlo desde un punto de vista fisiológico, son bestias, otros tienen algo de angélico, otros no se diferencian de un mueble frente a la tele, otros son máquinas eficientes en el mundo del trabajo. Hombre no dice mucho, a parte del estudio médico. Pero el sentido del sujeto, su función, su talento, están inscritos en la potencialidad, y no pueden ser limitados al concepto “hombre”, ya que, desde un punto de vista ético, el concepto hombre será siempre algo ambiguo, irreductible a una determinación ontológica, nunca definitivo, sino abierto a las potencialidades del ser humano. Lo que es el sujeto humano, históricamente, es un desarrollo de sus potencialidades (y no siempre se ha dado un desarrollo éticamente positivo, no siempre se han desarrollado sus pasiones felices).

---

<sup>450</sup> «Los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción. Así pues, no habréis definido un animal en tanto que no hayáis elaborado la lista de sus afectos. En ese sentido, hay más diferencia entre un caballo de carreras y un caballo de labor que entre un caballo de labor y un buey» (*D*, p. 70). «Les corps ne se définissent pas par leur genre ou leur espèce, par leurs organes et leurs fonctions, mais par ce qu'ils peuvent, par les affects dont ils sont capables, en passion comme en action. Vous n'avez pas défini un animal tant que vous n'avez pas fait la liste de ses affects. En ce sens, il y a plus de différences entre un cheval de course et un cheval de labour qu'entre un cheval de labour et un bœuf» (*D* fr., p. 74).



## 10.1 Características del sedentarismo (y capitalismo, falso nomadismo)

Si un sujeto no es lo que es, sino que es lo que puede, el sujeto puede buscar su límite, es decir, desplegar todo su potencial vital. Para realizar este plan, para verificar y experimentar todo lo que efectivamente podemos, hay que desprenderse de los límites generalistas que nos han impuesto los demás o nos hemos impuesto a nosotros mismos por una opinión cristalizada de lo que somos. En términos freudianos, impedir que el super-yo se imponga sobre el yo, evitar el dominio del poder molar sobre nuestra conciencia, sino, revolucionariamente, imaginar una subjetividad nueva, saberla crear. Así interpretamos la declaración de guerra al organismo, como un desafío al super-yo. ¿Qué puede un sujeto?

Si Occidente vive una crisis moral y se funda en profunda decadencia, dejando de deslumbrar en la actividad artística, literaria y cinematográfica, es porque nuestras vidas están siempre más canalizadas desde la cuna a la tumba, no hay espacio para el extravío, no estamos, para seguir la metáfora de Pushkin a propósito de Rusia, en una troika enloquecida lanzada hacia el porvenir, sino más bien en un carrito bello que procede despacio, siempre detrás de quien tiene más vigor. Europa sabia, Europa vieja. En pocas palabras, según quien escribe, se confunde el bienestar con la recepción pasiva.

Según nuestra interpretación de Deleuze y Guattari, el hombre occidental sufre de sedentarismo anímico, que es algo bien distinto de un sano ocio. Parálisis a la hora de tener iniciativa, falta de aventura, caras grises mezcladas con caras aburridas, con caras de resaca, con caras obesas. Según quien escribe, hay que reencontrar cierta energía, cierta frescura del vivir. Siempre más son los instrumentos para escuchar música (mp3, mp4, cd, etc.), siempre menos son los instrumentos vendidos para que los sujetos *sean* músicos.

Siempre menos los escritores, y bastante mediocres, pocas ideas, muchas historietas intimistas. La palabra aventura no se oye casi nunca, y los siete mares ya nadie sabe cuales son. Se trata de un sedentarismo del pensamiento, de cierta inmovilidad que impide que se pueda pensar de forma realmente original. Del sedentarismo del pensamiento, al sedentarismo de las costumbres, el paso es breve.

Hay que volver a crear, a experimentar los propios límites, a sentir que la vida se hace aventura, proyecto hacia el porvenir, que sea libre el deseo de lo nuevo.

La propuesta gnoseológica y ética de Deleuze y Guattari se llama nomadismo<sup>451</sup>. Se inspira a la mentalidad de los nómadas que histórica y actualmente pueblan el planeta, como los mongoles, los tuareg, los indios del Amazonas. Parece bastante extraño sugerir al europeo medio, con su bien asentado sedentarismo, experimentar la experiencia nomádica, pero se trata de reconocer los límites de nuestra propia civilización. En parte, se trata de encuadrar el discurso de Deleuze con respecto al triunfo de la mentalidad

---

<sup>451</sup> A propósito del pensamiento de Deleuze y Guattari en su conjunto, así se expresa Rosa Braidotti: «Creo que no es posible volcar todo el impacto del nomadismo filosófico en el lenguaje tradicional -y, a mi modo de ver, corroído- del pensamiento teórico. Es necesario hacer un esfuerzo para “traducir” su contenido propositivo a un lenguaje adecuado a su fuerza innovadora. Si yo tuviera que hacerlo, diría que el nomadismo es una decisión colectiva a favor de un rotundo “no pasar” lanzado contra la fortaleza de la Razón Occidental. Es una visión de la subjetividad que rechaza la idea falo-logo-eurocéntrica de un sujeto consciente victorioso cuya supuesta tarea es la supervisión de las acciones, los pensamientos y las decisiones personales. El ojo maniaco y que nunca duerme de la Razón haciendo la ronda por su imperio es el reflejo de esta neurosis obsesiva que todavía llamamos “nuestro yo racional”, el árbol bíblico del saber que supuestamente abarca en su inmovilidad vertical todas las ramificaciones posibles de la ciencia humana, el estatismo y el imperialismo del falo. Es sedentario, monolítico y nostálgico de su vieja hegemonía. Como respuesta, el sujeto nómada se desplaza, es parcial, complejo y múltiple. Existe en los desplazamientos y en las pautas repetitivas, es lo contrario de un turista, la antítesis del migrante; el sujeto nómada es flujo de transformación sin un destino final. Es la forma de un devenir intransitivo, es múltiple, relacional y dinámico. Nunca se puede *ser nómada*, sólo se puede seguir intentando *devenir nómada*» (Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. de A. Valera Mateos, Akal, Madrid, 2002, p. 111.

burguesa de antes del mayo del 1968, y ver como al fin y al cabo no ha cambiado nada.

La filosofía de la identidad mantiene estrechos lazos con el sedentarismo. El sedentarismo entendido como actitud mental implica la pasividad del movimiento, la constitución de una base sólida a partir de la cual actuar dentro de una sociedad. La propiedad de una casa, la constitución de una persona jurídica, económica, hacen que el sujeto se cristalice en su papel, en su yo, que no es nada más que la inercia (Hume) de sí, la costumbre de la imagen de sí. Pero hemos visto cómo para Deleuze el sujeto no se limita a su yo, sino que es una meta-potencialidad, una energía que no puede encuadrarse en una idea precisa de sí. El estado, las multinacionales, la iglesia, la familia concurren para que el sujeto se encuadre en una dimensión estática, para que se limite en asumir el papel que le ha sido atribuido.

Los Estados no cesarán de apropiarse de la máquina de guerra, bajo forma de ejércitos nacionales que limitan estrechamente los devenires del guerrero. La Iglesia no cesará de quemar a los brujos, o bien de reintegrar a los anacoretas en la imagen dulcificada de una serie de santos que ya sólo tienen con el animal una relación extrañamente familiar, doméstica. Las Familias no cesarán de conjurar el Aliado demoníaco que las corroe, para regular entre ellas las alianzas convenientes<sup>452</sup>.

El estado necesita encuadrar su población, por cuestiones fiscales y militares. La iglesia necesita imponer un orden superior para mantener intacta su estructura piramidal y de poder. La familia gestiona una serie de propiedades que valen como herencia, por lo que debe gestionar sus relaciones.

Añadiremos que las multinacionales deben mantener constante el propio *target*

---

<sup>452</sup> *MP*, p. 253. «Les États ne cesseront de s'approprier la machine de guerre, sous forme d'armées nationales qui limitent étroitement les devenirs du guerrier. L'Église ne cessera de brûler les sorciers, ou bien de réintégrer les anachorètes dans l'image adoucie d'une série de saints qui n'ont plus avec l'animal qu'un rapport étrangement familier, domestique. Les Familles ne cesseront de conjurer l'Allié démoniaque qui les ronge, pour régler entre elles les alliances convenables» (*MP* fr., p. 303).

para asegurarse la continuidad de las ventas. Hay un esfuerzo global en la identidad del sujeto, en el conformismo -un verdadero hombre del siglo XXI debe poseer un Ipod, si no es un hombre equivocado-, que es un intento de parar el devenir.

Hay que asemejarse al modelo. Las grandes entidades de la sociedad imponen una serie de modelos (ideas platónicas) a los que hay que adecuarse, bajo pena la exclusión social (en nuestros días y en nuestras sociedades occidentales, anteriormente o en otras áreas del mundo se trata de cuestiones de vida o muerte). Una vez establecido el modelo, hay que afianzar los sujetos a ellos, crear lo que las grandes empresas llaman fidelidad del cliente. El creyente es fiel a su iglesia, y a ninguna otra. El ciudadano es fiel a su estado, y debe ser patriota. El hijo es fiel a su familia, comprobando así la validez del modelo edípico (lo que eres lo debes a tu sangre). La identidad se mezcla con el orgullo, lo que aparece evidente de ciertas campañas publicitarias (“¿Cuánto estás orgulloso de tu móvil?”).

El ambiente impone una identidad, siempre correspondiente a un modelo asociado con el éxito. Si no tienes propiedad, serás un vagabundo. Si no tienes fe y moral, serás un depravado. Quien se intenta liberar del modelo vigente será generalmente tratado con desprecio, quien no asume y no compra las nuevas tecnologías será un anticuado. Hay que marchar al paso de los tiempos, este refrán se traduce como: hay que hacer lo que dicen las organizaciones que te rodean, en caso contrario serás una nulidad. La identidad del sujeto se configura entonces como la adhesión a un modelo, la asimilación de los valores y de las costumbres que nos imponen los demás (léase las organizaciones potentes). La moda, la música, las ocupaciones del tiempo libre, el modelo de belleza, todo viene rígidamente organizado desde arriba, cuando se trata de dar al pueblo pasivo e ignorante en temas de

humanismo una imagen de perfección a la que hay que tender. En este sentido, la identidad del sujeto no se corresponde con lo que el sujeto es en cuanto individuo, sino a lo que debería ser, hacia donde debería tender. La identidad del sujeto es una identidad normativa: sois diferentes, ciudadanos del mundo, pero vuestros objetivos serán los mismos. Es esta la representación de la perfección, modelo teórico de origen platónico que, según el espíritu filosófico deleuzeano, hay que subvertir.

Otra vez, aquí es Nietzsche quién habla: los valores y los modelos no están en la naturaleza, no están inscritos en el sujeto en cuanto ser humano, sino son el fruto de un juego de fuerzas<sup>453</sup>. Poder es imponer el propio modelo. El modelo que Deleuze individua como ideal de perfección de Occidente es el siguiente:

Blanco, macho, adulto, “racional”, etc., en resumen, el europeo medio cualquiera, el sujeto de enunciación. [...] Constitución de una “mayoría” como redundancia. El hombre se constituye así como una gigantesca memoria, con la posición del punto central, su frecuencia en tanto que es necesariamente reproducido por cada punto dominante, su resonancia en tanto que el conjunto de los puntos se refiere a él<sup>454</sup>.

---

<sup>453</sup> «La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una  $x$  que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria. ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumida cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal» (Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de H. Vahinger, Tecnos, Madrid, 2003, p. 25).

<sup>454</sup> *MP*, pp. 292-3. «Blanc, mâle, adulte, “raisonnable”, etc., bref l’Européen moyen quelconque, le sujet d’énonciation. [...] Constitution d’une « majorité » comme redondance. Et l’homme se constitue ainsi comme un gigantesque mémoire, avec la position du point central, sa fréquence en tant qu’il est reproduit nécessairement par chaque point dominant, sa résonance en tant que l’ensemble de points se rapporte à lui» (*MP* fr., p. 358).

El pensamiento de la identidad impone unos modelos en los que hay que participar. Todo lo demás es una forma de desviación, un error, una mala copia. Hoy en día, por ejemplo, constatamos una enorme presión hacia la constitución de lo que se puede tranquilamente llamar *homo technologicus* u *homo protesicus*. Móvil, ordenador portátil, blackberry, Internet nos han sido impuestos de forma evidente. El mundo digital, que mueve una impresionante cantidad de dinero, la *New Economy*, impone un modelo de ser humano altamente informatizado. Quien no marcha al paso de los tiempos es un retrasado, quien no tiene un móvil un marginado, quien no usa el *Messenger* ya no puede tener vida social. El tiempo libre, a pasos de gigante, se transforma en el aprendizaje de las nuevas tecnologías, que vienen presentadas al mundo como las verdaderas revoluciones humanas. De la misma manera, no están tan lejos los tiempos en los que los expertos de cirugía estética superarán por número a los demás médicos, para que así se realice el sueño global de parecerse a unos cuantos actores hollywoodianos. El agobio tecnológico llena nuestras vidas, y hay que preguntarse si aporta algo más a nuestra felicidad. En nuestra opinión, se perfila el triunfo de la mediocridad: el estar en el medio significa centrar el modelo propuesto, adherirse al espíritu de la masa. El hecho de que la masa se lance hacia las nuevas tecnologías no significa que la sepa utilizar, más bien nos parece que se va perfilando un *status symbol*, una necesidad psicológica y artificial de estar a la altura de la novedad.

La sociedad apunta hacia ciertas direcciones, indica los caminos del éxito y del fracaso, nos dice quien vale y quien no vale nada. Todo esto ocurre de muchas formas, mediante los anuncios publicitarios, la televisión en general que da espacio a *sus* héroes preferidos (futbolistas, modelos, cantantes mediocres, mediocres gran-hermanados, etc.). La sociedad en su complejidad

dice cómo hay que pensar, lo que hay que creer, como hay que vivir. Nos proporciona un lugar axiológico en el que asentarnos, una brújula supuestamente infalible para movernos en nuestras vidas.

El capitalismo es la forma de producción propia de esta sociedad, producción que necesita el crecimiento constante del consumo y el liberalismo acerca de las iniciativas empresariales y de los consumidores. El capitalismo necesita generar deseos siempre nuevos para que el consumidor quiera poseer algo que, en caso contrario, no sería para él necesario. Es esta una dinámica muy conocida.

Según P. Mengue, en su libro *Deleuze et la question de la démocratie*, el capitalismo, en cuanto fenómeno social creador de flujos de deseos y en cuanto actitud liberal que favorece el libre desplazamiento físico y espiritual de los ciudadanos, es de alguna manera el sistema último y más cercano al espíritu del pensamiento de Deleuze<sup>455</sup>. Antonioli, en su ensayo sobre la geo-filosofía, considera en una nota su completo desacuerdo con esta interpretación<sup>456</sup>. Si Mengue considera el capitalismo como un sistema de liberación del deseo, en perfecta sintonía con el pensamiento de Deleuze, y Antonioli no comparte en absoluto esta idea de presunta perfección del capitalismo, nosotros nos situamos en cierta medida en el medio, aunque pensamos, con Antonioli, que creer que el capitalismo sea una verdadera liberación de los flujos de deseo sea una gran ingenuidad.

De hecho, el capitalismo se presenta por dos facetas fundamentales. Para unos pocos, los productores capitalistas, el capitalismo es, efectivamente, una filosofía de liberación de la iniciativa personal, frente a la codificación cultural

---

<sup>455</sup> «Il est difficile en somme d'un point de vue deleuzien, de déterminer exactement ce qui fait l'objet de la critique de cette « machine sociale » qu'est le capitalisme» (P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris 2003, p. 123), y además : «le capitalisme représente le régime le plus libérateur qui soit à l'égard du désir et de ses agencements» (*ivi*, p. 121).

<sup>456</sup> M. Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 60.

y burocrática del estado. El capitalista quiere más y más libertad de acción, y quiere poder mercantilizar todo deseo posible, transformando en mercancía no sólo las cosas sino también las personas (no es necesario demostrarlo, piénsense en las ETT). Para los reales dueños de la iniciativa capitalista, el capitalismo es, sin duda, liberación de los flujos (de dinero y de deseo).

Para todos los demás, el capitalismo es una forma de imposición violenta, de imposición de la necesidad de consumir, y de consumir propiamente lo que el capitalista quiere: su producto. Esto hace que la vida de un ciudadano medio, en Europa, se haya transformado en sumisión al deseo de la masa (dirigida por la fuerza del marketing de unos pocos), o en la resistencia a la compra de un montón de objetos inútiles que, al fin y al cabo, van a dar la ilusión de satisfacción (ilusión porque es impermanente, porque es frágil, porque depende de la moda) sólo a una franja mínima de la población (los productores)<sup>457</sup>.

El mismo Deleuze ve en el capitalismo una situación de frontera, una zona límite que puede someter el deseo o liberarlo, según el contexto (no todo capitalismo, de hecho, es igual).

La axiomática social de las sociedades modernas es tomada entre dos polos, y no deja de oscilar de un polo al otro. Naciendo del desciframiento y de la deterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, estas sociedades son tomadas entre un Urstaat que querrían resucitar como unidad sobrecodificada y re-territorializante, y los flujos desencadenados que los provocan hacia un umbral absoluto. Recodifican con toda la fuerza, a golpes de dictadura mundial, de dictadores locales y de policía totalmente poderosa, mientras que decodifican o dejan

---

<sup>457</sup> «Quant au travailleur « libre » ou nu du capitalisme, il pousse l'assujettissement à son expression la plus radicale, puisque les procès de subjectivation n'entrent même plus dans des conjonctions partielles qui en interrompraient le cours. En effet, le capital agit comme point de subjectivation constituant tous les hommes en sujets, mais les uns, les « capitalistes », sont comme les sujets d'énonciation qui forment la subjectivité privée du capital, tandis que les autres, les « prolétaires », sont les sujets d'énoncé, assujettis aux machines techniques ou s'effectue le capital constant» (*MP* fr., p. 571).



decodificar las cantidades delgadas de sus capitales y de sus poblaciones. Son tomadas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo, neoarcaísmo y exfuturismo, paranoia y esquizofrenia. Vacilan entre dos polos: el signo despótico paranoico, el signo-significante del déspota que aquellas intentan reanimar como unidad de codificación<sup>458</sup>.

Un discurso parecido puede surgir acerca de la cuestión del sedentarismo. Se dice que el capitalismo favorece el flujo de personas, la así llamada “libre circulación” de bienes y de personas. Podría parecerse que el capitalismo es, también en este caso, un ejemplo de liberalización de los flujos de personas desde un punto de vista físico-espacial (emigrar de España a Alemania) pero también desde un punto de vista espiritual (cambiar de pasión y de tema de interés, no estar vinculado a unos pocos deseos). Pero en ambos casos está claro que el capitalismo representa un falso nomadismo, ya que *impone* la *migración* según los gustos y los deseos de unos pocos: se necesitan obreros en Alemania, favorecemos entonces la migración a este país (está claro que el trabajador no va a Alemania porque quiera ir precisamente allí, sino que va allí por una cuestión, en la mayoría de los casos, de supervivencia, como la mayoría de los migrantes); con respecto a la liberación de los flujos de deseo, es evidente que estamos expuestos al dominio de la publicidad y de la cultura de la masa, somos como títeres sometidos a un bombardeo publicitario que no deja nunca de provocar nuestra mente, intentando constantemente alienarnos para que compremos ese producto, para que vayamos de vacaciones a ese

---

<sup>458</sup> *MP*, p. 575. «L'axiomatique sociale des sociétés modernes est prise entre deux pôles, et ne cesse d'osciller d'un pôle à l'autre. Nées du décodage et de la déterritorialisation, sur les ruines de la machine despotique, ces sociétés sont prises entre l'Urstaat qu'elles voudraient bien ressusciter comme unité surcodante et re-territorialisante, et les flux déchaînés qui les entraînent vers un seuil absolu. Elles recodent à tour de bras, à coups de dictature mondiale, de dictateurs locaux et de police toute puissante, tandis qu'elles décodent ou laissent décoder les quantités fluentes de leurs capitaux et de leurs populations. Elles sont prises entre deux directions : archaïsme et futurisme, néo-archaïsme et ex-futurisme, paranoia et schizophrénie. Elles vacillent entre deux pôles : le signe despotique paranoïaque, le signe-signifiant du despote qu'elles tentent de réanimer comme unité de code», *MP* fr., p. 568.

lugar, para que pasemos el tiempo libre de aquella forma. Y este bombardeo publicitario, esta pesadísima intromisión en nuestro tiempo libre, es una losa y algo frente a lo que hay que intentar resistir<sup>459</sup>.

El capitalismo crea un montón de pasiones artificiales, forjadas mediante el miedo (si no compras nuestro detergente, tu niño vendrá asaltado por las bacterias) o la lujuria fácil (no creas en poderte apartar con aquella chica magnífica si no tienes nuestra espuma de afeitar). Contra este falso nomadismo, hay que resistir<sup>460</sup>. La primera forma de resistencia es abrir los ojos, salir de la cueva: en este sentido, Deleuze es un discípulo de Platón.

## 10.2 La propuesta ética del nomadismo

El nómada se configura como aquel sujeto que sabe adaptarse a la diferencia, que insiste sobre la diferencia. El nómada no tiene un universo preconcebido, no tiene un sistema de valores fijos que no sean algunos principios que, interpretando libremente a Deleuze, llamaremos los principios del nomadismo. Los principios que vamos a presentar tienen todos que ver con una característica propia del pensamiento de Deleuze: la determinación móvil del concepto, denunciando la ilusoria utopía de cualquier fijación de la realidad, ya sea desde un punto de vista meramente filosófico como existencial.

---

<sup>459</sup> «Sus movimientos [del capitalismo] continuos de expansión, su plasticidad, representan un movimiento que se arriesga en ser circular y vicioso, un auto-movimiento que sólo aparentemente es desterritorializante, sino que, sin embargo, se articula de forma inconsciente en la asfixia de una dialéctica interna infinita» (Bazzanella, *Il ritornello* cit., p. 149).

<sup>460</sup> El falso nomadismo impone la migración: «aujourd’hui, les “sédentaires” (sociétés et individus) peuvent au contraire devenir objet de mépris puisqu’ils échappent aux impératifs de vitesse et de déterritorialisation absolue de la surmodernité et s’accrochent à des territoires géographiques, existentiels, professionnels et culturels» (Antonioli cit., p. 121).

Los humanos no tenemos una demora fija, estamos expuestos a la movilidad que es constitutiva de nuestra manera de ser. El principio de esta tesis que envuelve, según nosotros, el pensamiento del autor es que ser es ser meta-estables. Por ello, nuestra condición existencial es la estar perennemente “entre”: entre un recuerdo y un proyecto, entre nuestra intimidad y nuestra proyección pública, entre nuestras costumbres y unos nuevos deseos que empujan hacia costumbres nuevas. Así el tipo humano que mejor representa este “estar entre” existencial es el nómada, aquel que acepta la fluidez del pensamiento y de la existencia, aquel que hace de la movilidad su razón de ser. A la ética del orden y del control, del atrincheramiento para el que hay que tapar los agujeros, se opone una ética de flujos de devenir y de deseos.

No existen ni un nómada ni un sedentario totalmente fiel a su manera de ser. Nadie es totalmente nómada o sedentario, y las dos actitudes se mezclan, preponderando, de todas formas, hacia una u otra manera de ser<sup>461</sup>. Aquí no se trata de tejer el elogio del extraviado, del errante, del migrante extremo. De hecho, entre el nómada y el migrante hay una diferencia fundamental: el migrante privilegia la meta con respecto al recorrido, el nómada da importancia al recorrido más que a la meta<sup>462</sup>. El nómada es aquel que presta atención al devenir del ser (y de sí mismo) y así está listo para desplazarse. Lo que no significa de manera absoluta que el nómada esté obligado por su

---

<sup>461</sup> Como bien afirma Antonioli: «Il est désormais difficile aussi d'établir une opposition tranchée entre sédentarité et nomadisme, parce que nous sommes tous nomades *et* sédentaires ; nous habitons des espaces urbains striés et surveillés dont les bordures et les périphéries se transforment progressivement en déserts, nous sommes situés dans un espace-temps qui peut s'étendre indéfiniment grâce aux nouvelles technologies, nous consommons des informations et des produits venant de toute la planète, mais nous ne possédons pas encore les mots et les concepts pour dire cette étrange réalité, qui suscite tous les enthousiasme et toutes les craintes» (Antonioli cit., p. 14).

<sup>462</sup> Aquí hay otra interesante consideración de Antonioli: «le migrante est essentiellement celui qui va d'un point à un autre qu'à l'intérieur d'un parcours, d'un trajet incessant, même si ses déplacements peuvent suivre des rythmes relativement réguliers. Le nomade ne s'approprie pas l'espace qu'il traverse et son habitat lui-même n'est pas lié à un territoire, puisque son environnement se reconfigure suivant les étapes de son itinéraire» (Antonioli cit., p. 115).

naturaleza a desplazarse o a mudar constantemente. Más bien, está abierto al devenir, *no tiene límites precisos, no se impone límites precisos*.

Incluso los dioses tienen cada uno su dominio, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen a los mortales sus límites y legados conforme a su destino. Totalmente distinta es la distribución que habría que llamar nomádica, un *nomos* nómada, sin propiedad, cierre ni medida. En ella no hay ya reparto de un distribuible, sino más bien reparto de los que se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o al menos sin límites precisos. Nada revierte ni pertenece a nadie, pero todas las personas se hallan disponibles aquí y allá de modo que resulte posible cubrir el máximo espacio posible. Incluso cuando se trata de lo serio de la vida se diría que se trata de un espacio lúdico, de una regla de juego, por oposición al espacio como *nomos* sedentario. Llenar un espacio, repartirse por él, es muy distinto de compartir el espacio. Es una distribución errante, e incluso “delirante”, en la que las cosas se despliegan en toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido<sup>463</sup>.

Vamos a presentar unos principios que pueden considerarse como el fundamento móvil de un espíritu nomádico. Hay que subrayar que, al hablar de un movimiento nomádico, no nos referimos específicamente a un movimiento espacial, a una migración, sino a un viaje del espíritu, hacia las propias pasiones más alegres<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> DR, pp. 89-90. «Même parmi les dieux, Chacun a son domaine, sa catégorie, ses attributs, et tous distribuent aux mortels des limites et des lots conformes au destin. Tout autre est une distribution qu'il faut appeler nomadique, un *nomos* nomade, sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert, illimité, du moins sans limites précises. Rien ne revient ni n'appartient à personne, mais toutes les personnes sont disposées ça et là, de manière à couvrir le plus d'espace possible. Même quand il s'agit du sérieux de la vie, on dirait un espace de jeu, par opposition à l'espace comme au *nomos* sédentaires. Remplir un espace, se partager en lui, est très différent de partager l'espace. C'est une distribution d'errance et même de « délire », où les choses se déploient sur toute l'étendue d'un Être univoque et non partagés» (DR fr., p. 54). Nótese que el tema del nomadismo es propio de Deleuze aun antes del connubio filosófico con Guattari.

<sup>464</sup> «Il y a longtemps que Fitzgerald disait: il ne s'agit pas de partir pour les mers du Sud, ce n'est pas cela que détermine le voyage. Il y a non seulement d'étranges voyages en ville, mais des voyages sur place: nous ne pensons pas aux drogués, dont l'expérience est trop ambiguë, mais plutôt aux véritables nomades. C'est à propos de ces nomades qu'on peut dire, comme le suggère Toynbee, *ils ne bougent pas*. Ils sont nomades à force de ne pas bouger, de ne pas migrer, de tenir un espace lisse qu'ils refusent de quitter, et qu'ils ne quittent que pour conquérir et mourir. Voyage sur place, c'est le nom de toutes les intensités, même si elles se développent aussi en extension», MP fr., p. 602.

Hay que pensar en el movimiento nomádico como a un movimiento de liberación, siempre si el término “liberación” pueda ser tomado en dos sentidos: de un lado, liberación en sentido negativo, como el movimiento de quitarse de encima la organización socio-cultural burguesa dialéctica que oprime al sujeto, obligandole a asumir una identidad ficticia no querida (es este el sentido de la expresión *Cuerpo sin Órganos*); de otro lado, liberación positiva, como liberación de los potenciales y abertura del sujeto a nuevos flujos de significado, como elección de una nueva identidad más apta a la *propia existencia*<sup>465</sup>.

En este segundo sentido, nos planteamos unos principios formales para que cada sujeto pueda aclararse el sentido de la elección de una nueva identidad, y como eso funciona.

El primer principio se formula de la siguiente manera: *hay que ir hacia donde se está mejor*. La vida es un tránsito en el que no merece la pena resistir en una posición fija a menoscabo de la felicidad. El sujeto occidental, en su historia, se ha querido dotar de una serie de instituciones (la identidad, el matrimonio,

---

<sup>465</sup> Es este el sentido de la lectura que Vattimo hace de Nietzsche en *El sujeto y la máscara*. Se trata de liberar los potenciales que cada sujeto alberga en sí, bajo la forma magmática de lo dionisiaco. Lo apolíneo, en sustancia, se asemeja a lo que llamamos lo individual, es decir, la máscara que estamos obligados a llevar para aguantar lo trágico de la existencia. Según Vattimo, el protagonista de esta liberación (entre muchas otras citas parecidas: «Nos es difícil demostrar que, en *El nacimiento de la tragedia*, el problema de liberarse de lo dionisiaco se transforma continuamente en el de liberar lo dionisiaco», *El sujeto y la máscara* cit., p. 50) es el *Sátiro*, aquel espíritu abocado a lo dionisiaco que acepta la naturaleza ficticia de la máscara, *elige el cambio* como acto vitalista, no actúa con mala fe, es decir, *sabe que está fingiendo y de esto precisamente goza*. El *Sátiro* es lo que llamamos nosotros el nómada: aquel que, *creando*, quiere liberar los potenciales, aquel que libera lo dionisiaco. «El temor, la debilidad, la necesidad de defensa, son todos ellos aspectos constitutivos del mundo puramente apolíneo, del universo de los límites definidos, donde cada cual es rey o pueblo, padre o hijo, amo o siervo. En la identificación dionisiaca con el hombre natural, el *Sátiro* supera todo este mundo de las divisiones y de los conflictos, y asumiendo precisamente la máscara hasta el fondo, realizando una total salida de sí y una completa identificación, redime la máscara de todo elemento de mentira y de engaño, se transfiere a un mundo donde el ser continuamente distintos y el transformarse sin pausa no son ficción y disfraz, sino consecuencia e indicio de una recuperada vitalidad originaria» (*ivi*, pp. 59-60).

la patria entre otros) a los cuales ha jurado, a menudo, ciega fidelidad. Se subraya, de este modo, la importancia de la *emancipación* de los principios morales de la cultura profunda. Es lo que ocurre cuando una cultura, como la muestra occidental, va modificando ciertos modelos de vida que ya no suelen funcionar fluidamente o nos empujan a una tragedia ecológica.

Por ejemplo, la heráldica ha sido por miles de años el símbolo de la nobleza, incorporando en sí los valores de la fidelidad a la familia y a la tradición. Pero la verdadera nobleza no viene del apellido, sino de la alegría del corazón. De la misma forma la familia es, como no, una institución importante, pero no es aceptable que un sujeto adulto no pueda emanciparse tanto de los valores como de las vivencias familiares. Nadie retira el respeto hacia a nos ha educado y criado, sin embargo viene un momento en el que el sujeto puede comenzar su viaje en solitario, enfrentarse a la vida según sus propios criterios morales y según sus específicos objetivos. La familia, gran matriz de valores, puede no ser la única fuente en este sentido (el parricidio, de forma figurada, es lícito). El matrimonio, de la misma manera, no es en absoluto una institución superada, sino un lazo al que se debe respeto. De todas formas, no se debe presentar como un juramento de eterna fidelidad, porque un matrimonio puede ser fruto de un error o, en otros casos, los sujetos que se comprometen a enlazar sus vidas pueden cambiar, mudar de opiniones, alejarse en pocas palabras. En un caso parecido, hay que tener la valentía de empezar un camino nuevo, por separado, aun cuando el otro sujeto necesite nuestro apoyo<sup>466</sup>. Queda el hecho de que no hay que ser desconsiderados o

---

<sup>466</sup> «¿Qué afectos, qué posibilidad de vida emanan de semejante modo de existencia? ¿Nos encierra él en la angustia o es, al contrario, rico en afectos?», Zourabichvili cit., p. 145. Nos parece emblemático, con respecto a este sentimiento de alejamiento, propio de las relaciones humanas, el famoso texto de Nietzsche, *La amistad de las estrellas*: «Éramos amigos y nos hemos vuelto extraños el uno al otro. Pero es bueno que sea así, y no trataremos de disimularlo ni de ocultarlo como si debiéramos avergonzarnos por ello. Como dos navíos con rumbos y destinos propios, podemos sin duda cruzarnos y celebrar juntos una fiesta al igual que hacíamos antes; entonces esos buenos navíos descansaban el uno junto al otro en el mismo puerto, bajo el *mismo*

precipitados en las propias decisiones, conformemente a la llamada a la prudencia que lanza incansablemente Deleuze en sus obras. Lo mismo puede decirse de los matrimonios filosóficos, cuando aceptamos una unión más o menos formal con un sistema de creencias y valores (las sectas impiden que el sujeto salga afuera, que siga siendo nómada). La patria, entendida como frontera cultural o física, no puede ser, de la misma manera, una demora incómoda para el sujeto. La única patria del ser humano es el mundo o el cosmos; en resumen, la única patria de una vida es la vida misma. La verdadera traición es la que supone un acto contra la vida, reduciéndola a unos valores nacionales rígidos y anónimos. Cuando la patria se transforma hasta tal punto que oprime la existencia del sujeto, el sujeto puede abandonar su cultura de partida hacia otro sistema de valores, así como muchos alemanes hicieron cuando su nación (la nación que incluso habían defendido durante la primera guerra mundial) se transformó en un lugar de principios hostiles y vulgares. El sujeto nace cosmopolita, en orden al pensamiento estoico, y si tiene algún deber no es hacia una bandera<sup>467</sup>.

---

sol, tan serenos que se hubiese dicho que ya habían llegado a su meta y que tenían un mismo destino. Pero luego la llamada irresistible de nuestra misión nos impulsó de nuevo alejarnos el uno del otro, cada uno por mares diferentes, hacia tierras y bajo soles distintos, quizás para no volvernos a ver nunca, quizás también para volver a vernos una vez más, pero sin reconocernos: ¡los mares y los soles distintos han debido cambiarnos! La ley que hay *por encima* de nosotros quiso que llegásemos a ser extraños el uno al otro; ¡Por eso mismo debe resultarnos más sagrada nuestra amistad de antaño! Es probable que exista una inmensa curva invisible, una inmensa vía estelar donde nuestros rumbos y metas divergentes se hallen inscritos como ínfimos trayectos ¡elevémonos a este pensamiento! ¡Mas nuestra vida es demasiado breve, nuestra vista demasiado débil para que podamos ser más que amigos en el seno de esta posibilidad sublime! Por eso queremos *creer* en nuestra amistad de estrellas, aunque debamos ser enemigos en la tierra» (Nietzsche, *La gaya ciencia* cit., pp. 173-4).

<sup>467</sup> «Si la inteligencia nos es común, también la razón, según la cual somo racionales, nos es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si eso es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el genero humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley. O ¿de dónde?» (Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1983, p. 83.

Con esto queremos haber aclarado el sentido de este primer principio: el sujeto es libre de ir hacia donde se encuentre mejor, como individuo o como ciudadano responsable (por ejemplo, la teoría del decrecimiento invita a limitarse en el consumo de bienes para proteger el ecosistema y constituir un modelo sostenible de habitar el mundo), es libre de cambiar, siendo sin embargo conveniente dirigirse hacia donde pueda desarrollar sus pasiones felices (la extensión de las propias potencialidades). Hemos escogido unas situaciones comunes dentro de la vida de nuestra sociedad, como la familia, el matrimonio y la patria, tres situaciones que implican, normalmente, pertenencia y fidelidad. Sin embargo, cuando la pertenencia y la fidelidad obligan al sujeto a cristalizarse e impiden su natural devenir otro (cuando puedan ser causa de la neurosis, del encarcelamiento en sí y por sí) consideramos más vitalista aquel que sabe renunciar a su viejo yo y está dispuesto a meterse en camino hacia una nueva identidad.

El segundo principio del nomadismo dice: *hay que viajar ligeros*. Cualquier buen nómada sabe que una vida libre no puede ser amordazada por la opresión de la propiedad. Con propiedad, aquí, entendemos la posesión entendida como la acumulación (de cosas y de ideas). La propiedad no es el mal, pero puede constituir un límite cuando deja de ser un medio para consolidarse como el objetivo de nuestras existencias. La acumulación desenfrenada de propiedades no mejora la calidad de la vida, aun cuando aparentemente parece dotarnos de un poder insustituible. En realidad, la propiedad como fetiche impone al sujeto una identidad a la que hay que conformarse, que puede ser causa de histeria. La propiedad, de hecho, tiene que ser defendida, hay que ocuparse (o, como diría Ortega, pre-ocuparse<sup>468</sup>) de

<sup>468</sup> «Hemos visto como que el vivir consiste en estar diciendo lo que vamos a ser. Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es “cuidado”, cuidar -*Sorge*- lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etc. en antiguo español la palabra “cuidar” tenía



ella, desgastando así energías que en caso contrario pueden ser utilizadas para saborear la vida de forma más auténtica. Desde un punto de vista existencial, *la propiedad eficaz puede ser interpretada como un peso del que hay que poderse desprender*. Somos del todo conscientes de que la mayoría de los lectores potenciales de esta tesis aceptaría como donación una casa o un coche, pero sabemos que todo lo que se posee implica un grado de devoción que tiene un precio. En el mundo actual, se puede poseer mucho sin que estemos extremadamente limitados en nuestras actividades (por ejemplo, alquilando una casa de propiedad y ejerciendo su gestión desde lejos por teléfono, Internet etc.), pero hay propiedades que entran en la vida como un estorbo, debido que se presentan como elementos identificadores y opresores. El filósofo Wittgenstein, párvulo de la familia más rica de Austria, renunció a todas sus propiedades, llegado a la edad adulta<sup>469</sup>. El filósofo Diógenes sostenía la validez del desapego a la propiedad y la superficialidad de la convención, en nombre de la libertad<sup>470</sup>. San Francisco de Asís, como es noto a todos, predica el valor de la pobreza en nombre de cierta gratificante humildad económica<sup>471</sup>. ¿Por qué algunos seres humanos confían en el abandono de la propiedad? Porque el acto del abandono permite viajar ligeros, lo que es evidentemente más cómodo que llevar pesadas mochilas consigo. La metáfora del viajero debe ser interpretada en toda su extensión, es decir: el sujeto, para su libertad

---

exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador. Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es preocuparse» (Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* cit., pp. 249-50).

<sup>469</sup> Cfr. Baum, W., *Ludwig Wittgenstein, vida y obra*, trad. de J. Ibañez, Alianza, Madrid, 1988. Además, cfr. el artículo de M. Vicent, *Wittgenstein: decid a los amigos que he sido feliz*, “El País” del 26 de febrero de 2011.

<sup>470</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, trad. de J. Ortiz y Sainz, Iberia, Barcelona, 1985, cap. VI.

<sup>471</sup> Cfr. Chesterton, G. K., *San Francisco de Asís. Santo Tomás de Aquino*, trad. de M. L. Balseiro, Homo Legens, Madrid, 2006.

y autenticidad, no puede cargarse con todo lo que encuentra en su camino existencial. No todo es importante, entonces hay que saber elegir lo que es útil poseer y lo que no. Absolutamente hay que evitar el fenómeno del consumismo, ya que la acumulación en sí no es un valor sino la demostración de un fetiche.

Podría parecer contradictorio lo que decimos aquí con lo expuesto a propósito de la posesión como extensión de nuestros potenciales en el capítulo quinto. Para evitar esa posible contradicción, precisamos que la propiedad en sí no es dañina, pero sí lo es la propiedad como fetiche, como ídolo de nuestras existencias. En pocas palabras, la cantidad no es la calidad.

Lo mismo dígase también de la adquisición intelectual, de la necesidad de algunos de acumular conocimientos por donde sea, sin valorar el interés de los propios estudios. Conocer por conocer es como cargar por cargar, una operación, en realidad, propia de los asnos. De ahí que la noción de “cultura general”, entendida como “algo que hay que saber porque los demás lo saben”, es una carga que poco interesa a quien quiere respetar el primer principio del nomadismo, es decir, hay que ir hacia donde se está mejor. Es preferible evitar la acumulación en sentido espiritual, como erudición o saber enciclopédico<sup>472</sup>.

Viajar ligeros, entonces, significa no prestar máxima atención a todo lo que se encuentra por el camino, evitar de cargarse de pesos inútiles o no interesantes. No dedicar, es suma, la propia vida a la acumulación, sea de bienes que de conocimientos. Viajar ligero también debe significar renunciar a las máscaras de nuestra propia personalidad, renunciar a lo que creemos ser a

---

<sup>472</sup> No faltan los pensadores que denuncian el excesivo cargo de conocimiento, como, por ejemplo, el Nietzsche de la *segunda intempestiva*, cuando denuncia el peligro de un excesivo estudio de la historia, algo, según él, paralizante para la acción (cfr. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*, trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999). O Sartre, cuando, en *La náusea*, ridiculiza el personaje de la biblioteca, decidido a formarse una cultura leyendo libros en orden alfabético (Sartre, *La náusea* cit.).

cada instante para abrir la posibilidad a nuevas y creativas respuestas en el devenir de la vida.

El tercer principio del nomadismo afirma: *la historia es un proceso en devenir. No se puede estar anclado al pasado.* Este principio deriva directamente de la tercera intempestiva de Nietzsche, cuando el filósofo alemán defiende la capacidad del olvido en contra de una mentalidad resolutiva hacia la historia. El sentimiento de que todo ha sido dicho, todo ha sido hecho no puede que limitar y dañar la operatividad del sujeto que haya hecho Cuerpo sin Órganos. La historia es un lugar de estudio maravilloso, del que sacar provecho y experiencia, pero no hay que olvidar que no hay historia sin devenir, y el devenir es la ocurrencia de lo nuevo, y lo nuevo no puede ser ninguneado anclándose a la miticidad del pasado. El pasado viene a menudo mitificado por los historiadores y los apasionados, ya que se presenta como algo perfecto, concluido. En realidad, el punto de vista sobre los hechos históricos sigue perpetuamente abierto, así que las edades míticas, vistas de otro punto de vista dejan de ser tales. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que mientras estamos escribiendo, mientras los lectores están leyendo, la historia se está haciendo, poco a poco o precipitadamente. Hay que saber mirar al presente, y hay que saber interpretar el devenir hacia el futuro, porque el futuro es el lugar de las reinterpretaciones de los problemas antiguos y también el lugar de la posición de problemas nuevos. El nómada deviene y así haciendo hace historia. Nos parece particularmente interesante el tema del punto de vista historicista que adopta constantemente, por ejemplo, la cultura oficial italiana. Allá la mirada siempre está vuelta hacia ciertas épocas míticas, Roma, el Renacimiento, para algunos el Fascismo, que llevaron a los altares históricos la gente y la cultura de dicho país. Pero a cualquier viajero libre de

prejuicios parece evidente el hecho de que el país Italia (como cualquier otro) entrará naturalmente en crisis si no sabe desprenderse de su pasado glorioso, si no hubiera la capacidad mental de saber añadir el presente al pasado para devenir realmente, para adaptarse a las necesidades del tiempo. Como ejemplo contrario, nos parece interesante el gesto simbólico al que el estado francés, bajo el mando del presidente Mitterrand, optó cuando, en los años ochenta, de forma atrevida, hizo edificar una pirámide de vidrio dentro del antiguo palacio real del Louvre. La maniobra, que entonces fue criticada en masa por importantes sectores de dicho pueblo, constituye ahora un símbolo de libertad sobre el tiempo. Es decir, el arte de seguir hacia adelante, así de favorecer el cumplimiento del primer principio del nomadismo, que dice que hay que ir a donde se está mejor (esto no significa en absoluto que el pueblo francés sea nómada más que otros pueblos, prueba de esto es la defensa titánica de su idioma frente a los neologismos extranjeros; al contrario, los italianos se destacan por la tranquilidad con la que dicen *week end, ok, leadership*).

¿Se puede realmente ir hacia donde se está mejor? ¿No dijimos que el socius ejerce el poder de controlar nuestros deseos, canalizar nuestras pasiones? Puede parecer que el primer principio del nomadismo entre en contraste con algunas consideraciones hechas a lo largo de este trabajo, acerca del control que las empresas multinacionales (y, en medida menor, los estados) tienen sobre nuestras vidas. Puede parecer, pesimísticamente, que el gran poder que intenta controlar los flujos de deseo y las costumbres de los hombres y mujeres de este mundo tenga una capacidad operativa ilimitada. Puede parecer que nada se escape al control, y que no haya revolución posible, sino dentro de los deseos de quien manda. Sin embargo, cada centro de poder no se identifica sólo por lo que puede controlar, sino al mismo tiempo por las zonas que deja oscuras, sin control, o por aquellas hacia las cuales es totalmente impotente.

Es decir, ningún poder puede realmente agotar el conjunto de deseos humanos, siempre hay algo que se le escapa, algo que acabará minando su base, alguna peligrosa y vital excepción.

Mientras el juicio histórico pretende hablar de una realidad que ya ha sido (a pesar de que el juicio sea distinto según las perspectivas), la consideración del devenir invita a tener una actitud revolucionaria, liberadora con respecto a la historia. El devenir del nómada le hace despreocupado hacia la molaridad de la historia y hace al hombre revolucionario con respecto a su realidad presente. La historia, en definitiva, no es solamente una cuestión de los antiguos, sino es nuestra tarea (hay que vivir la historia, no leerla).

El cuarto principio del nomadismo recita: *hay que compartir el agua con el sediento*. El sujeto no vive aislado, sino es siempre parte de un ambiente, en el que se mueven otros sujetos. El cuidado de los demás y del mundo circundante de los demás se hace necesario para el cuidado personal. No se trata de servir a los demás, ni de evitar la acción, sino de tener en cuenta la interconexión del sujeto con todas las demás potencias maquínicas que le rodean. Si estamos realmente conectados con nuestro entorno, cuidar del entorno es una forma de cuidar de sí. El hombre occidental, sedentario, ha elegido transformar el propio ambiente modificando lo que le rodea antes de cambiar su propia naturaleza. La transformación del ambiente a menudo ha coincidido con la destrucción del ambiente mismo, así que el hombre sedentario ha ido emancipándose de lo que le rodea hasta considerarse una pieza fuera del reino animal. Este principio es un principio ecológico, que todo nómada conoce, ya que quien viaja tiene todo el interés en guardar las riquezas naturales para poder volver a gozar de ellas. El nómada no es un parásito, no desgasta el ambiente ni lo destruye porque sabe que el ambiente mismo es parte de él, indisoluble. Quien deturpa lo que le

rodea, quien actúa de forma parásita, en realidad se corta la realidad debajo de los pies.

El término ecológico indica el cuidado por un ambiente que compartimos con los demás, y que nos constituye. El mundo es nuestra casa (*oikós*), y en cuanto tal nos define.

El quinto principio del nómada es: *nada está escrito*, no hay una dirección predeterminada. Por esto, hay que considerar que cada elección es una apuesta. Aunque tracemos un plan, establezcamos un programa en nuestro recorrido, no hay que olvidar que «los programas no son manifiestos, y menos aún fantasmas, sino *puntos de orientación para conducir una experimentación que desborda nuestra capacidad de previsión*»<sup>473</sup>.

La vida no corre sobre binarios fijados por anterioridad, a menos que no obedezcamos a los principios del sedentarismo más conformistas. Liberar la mente a los amplios espacios de la diferencia significa renunciar a la idea de que haya un camino ideal, un camino mejor con respecto a otros. En realidad, la realidad siempre puede ser sorprendente en lo bueno y en lo malo y, de antemano, no nos he dado saberlo. Tener un plan es legítimo y útil, pero no existe un mecanismo que automáticamente desate nuestras pasiones más felices. Por esto, hay que construir el propio destino sabiendo que nada está escrito, que cualquier camino puede llevar a la satisfacción, al equilibrio o a la creatividad. De hecho, los grandes personajes de la historia, de los cuales nos acordamos por su capacidad de crear lo nuevo, no han tenido un rumbo cierto en su recorrido y, a menudo, la genialidad de sus existencias se intuye después de ciertas apuestas aparentemente desconsideradas. El sentido de una existencia se funda sobre un sin sentido de base, un delirio meta potencial que

---

<sup>473</sup> *Diálogos* cit, p. 57.

hace que las elecciones tomadas no puedan ser deducidas de forma lógica a partir de unos hechos de base.

Así que, si nada está escrito, siempre se puede modificar el curso propio y del mundo.

## Conclusión

### I Resumen de los temas tratados

El tema del Yo se resume, según nuestra interpretación del pensamiento de Deleuze, en una dinámica entre la subjetividad, es decir, el mero hecho de existir, de vivir, y la individualidad, es decir, el reconocerse dentro de unos límites y con unas características bien definidas. Hemos reconocido una dinámica de síntesis *identitaria* (la persona) dentro de un campo de inmanencia *diferencial* (el sujeto).

El sujeto, el sustrato, es la mera existencia, una energía que tiene la tendencia en ordenarse en la repetición de prácticas de vida, que solemos llamar costumbres. La costumbre define, concretiza, determina al sujeto dando lugar a la persona (que llamamos también individuo) que es, entonces, la suma de todas nuestras costumbres. Al cambiar una costumbre o al eliminarla o al añadir una costumbre nueva, el sujeto cambia, se modifica, introduce una nueva individualidad.

Un sujeto se hace individuo (se diferencia de los demás, aprende a vestir una máscara) cuando se reconoce en los propios hábitos que, poco a poco, parecen confundirse con una esencia, con un carácter fijo o una marca de fábrica personal. Lo que suele llamarse carácter es, en suma, algo determinado por nuestra manera de vivir nuestro día a día. Modificando nuestros hábitos, permitimos que se modifique (más allá del bien y del mal) nuestro carácter.

El punto de partida que hemos querido asumir es la reflexión de Deleuze alrededor de la subjetividad en Hume. Según el empirismo, el sujeto nace como *tabula rasa*, y sólo en el tiempo va asumiendo unas determinaciones que



surgen como efecto, y no causa, de la experiencia. Poco a poco, el sujeto aprende a manejar la experiencia de forma siempre más compleja para, de este modo, constituir no solamente un carácter propio, sino también los principios mismos y las facultades del espíritu. En la imaginación, el sujeto empieza a prestar fe a sus conexiones, sus deducciones, sus asociaciones de ideas. El sujeto, haciendo esto, se desarrolla a sí mismo en su intento de comprender el mundo y los demás.

La formación del sujeto es inseparable de una sociología. Hay una relación estrecha, abierta, del sujeto con el ambiente que le rodea. El sujeto nace en un entorno afectivo, lleno de reglas y hábitos familiares, a los que debe adaptarse para ser considerado persona y, de este modo, llegar a ser aceptado como miembro de la comunidad. Así que el sujeto entra, desde sus primeros momentos, en una relación siempre más complicada con la sociedad, y así aprende, poco a poco, a construirse una identidad que podrá siempre utilizar como un billete de visita, como una máscara.

La forma del sujeto, es decir, su identidad, es un *efecto* y no una *causa* de su devenir. Deleuze se apoya aquí en ciertas reflexiones de Simondon sobre el error de la metafísica clásica: fijar su atención en el ser como universo de formas constituidas y cumplidas, en vez de fijar la atención sobre los procesos de cambio y devenir. Si Aristóteles daba la prioridad al acto con respecto a la potencia, prefiriendo lo individual, lo constituido, para Simondon, al contrario, el ser es pre-individual, y va asumiendo formas que son solamente momentos transitorios de un proceso de constante puesta al día y renovación. Simondon privilegia la *ontogénesis* a la *ontología*, antepone el proceso con respecto al resultado, lo que le consiente estudiar el fenómeno de la *individuación* desde un punto de vista original.

Si el ser es pre-individual, la individuación es una fase del ser. Cada ser viviente se individúa a partir de una situación meta-estable, que no se agota en una forma determinada, sino que precisa de una constante renovación permanente. Así, vivir es ponerse al día, adaptar la propia forma (la identidad) a las exigencias del ambiente. Como el ambiente suele plantear problemas nuevos, la solución del problema consiste en modificar no solamente la relación con el ambiente, sino también al sujeto mismo.

Parece evidente que un sujeto no es una mónada aislada de su entorno, sino que constituye una *sinergia* con lo que le rodea, tanto con las cosas como con los otros sujetos. Un individuo es tal solo dentro de un colectivo, que le impone la difícil tarea de encontrar un equilibrio con los demás, para realizar cierta satisfacción afectiva (la aceptación). En cada individuo hay así un componente pre-individual y trans-individual. Lo que solemos llamar estabilidad, es solamente una ilusión o un momento pasajero de la realidad viviente, cuya verdadera naturaleza es la constante renovación de la propia forma e identidad.

Nos parece evidente el influjo que el pensamiento de Simondon puede haber tenido sobre la obra de Deleuze. La vida es, para él también, el intento de asumir una consistencia dentro de una realidad originalmente caótica. A partir de los análisis del biólogo lituano Von Uexkull, Deleuze profundiza la importancia de la relación con el otro en la constitución de la propia individualidad.

Una primera consideración debe destinarse al significado de nuestra actividad en el mundo: entre los diferentes sujetos hay un cruce de intereses distintos, de significados distintos, de respuestas diferentes a los mismas presencias, en el mismo espacio. Todo ello porque en el mismo espacio no hay un único mundo, sino muchos mundos distintos que se interconectan entre sí

(esa es la noción de *Umwelt*, es decir, de mundo circundante, de Von Uexküll). Este fenómeno, apropiarse semióticamente del mundo, se corresponde con la noción deleuzeana de *territorialización*. El ser viviente constituye una unidad peculiar con su entorno, que llamamos *agenciamiento*. Se trata de una “boda entre reinos”, una *sintonía* que se debe establecer con el ambiente. La forma en la que se expresa esta sintonía es, de parte del sujeto, el *ritornello*, que viene a ser la forma en la que un sujeto se individua en su mundo, instauro relaciones que permiten consolidar su identidad y, así, resistirse al caos.

Hemos considerado importante, tras el análisis ontogenético del sujeto, una reflexión acerca de la temporalidad en Deleuze, para poder aplicar los conceptos temporales adquiridos a nuestro estudio sobre el sujeto.

Se pueden distinguir diferentes concepciones del tiempo. Una, que hemos tomado como punto de partida, es la del tiempo en cuanto *aión* o en cuanto *khronos*, así como Deleuze lo retoma del pensamiento estoico. El *aión* representa una temporalidad libre, no vinculada por las categorías humanas. Se trata de un tiempo paradójico, libre de las distinciones pasado-presente-futuro, que se acerca a la eternidad de los puros acontecimientos (es el tiempo del pensamiento, de las ideas). *Khronos*, al contrario, representa el tiempo en cuanto determinado por el ser humano. Se trata de un cambio en la concepción del tiempo, de unas *síntesis* del tiempo, de un orden impuesto al *aión*.

Con Kant, como es sabido, el tiempo deja de ser pensado como algo propio de la realidad (lo que sería el tiempo en cuanto *aión*) para ser interpretado como una síntesis del sujeto. El tiempo pasa a ser, de este modo, una estructura psíquica. Si el tiempo como *aión* describe la temporalidad propia del sujeto, el tiempo cronológico es lo propio de la individuación. En este

sentido, el sujeto se escinde de su originaria dimensión extática para concretarse, para asumir una forma. En este sentido, decimos, con Deleuze, que *Yo es otro*.

Deleuze distingue tres síntesis del tiempo, cada una de las cuales puede ser puesta en relación con tres rasgos específicos de la subjetividad. La primera síntesis, que se inspira en el pensamiento de Hume, es la del hábito, la presentificación. En la repetición del gesto constituimos la costumbre, que constituye, a su vez, al individuo. Así que renunciar a una costumbre, o asumir otra, significa cambiar de personalidad, hacerse otro. Esta otredad del sujeto no aniquila la antigua personalidad, sino que la desplaza en la memoria, que es la segunda síntesis del tiempo, que es de inspiración bergsoniana. El pasado no desaparece en la nada, sino que *coexiste* con el presente, como lo que hace que el presente sea así como es. El presente guarda en sí todo el pasado, que *insiste* sobre la vida del sujeto. Todo esto hace que seamos el presente pero, al mismo tiempo, lo que fuimos. Varias personas coexisten en cada sujeto. La tercera síntesis del tiempo, de inspiración nietzscheana, es la del futuro. Es la propia del eterno retorno, es decir, del eterno diferenciarse del sujeto de sí, debido al empuje de sus energías meta-potenciales, de sus cuestiones irresueltas, de los deseos. Es la síntesis temporal de la re-aparición de la novedad, es decir, la formación de otro yo.

Si hablamos de la subjetividad, es inevitable referirse a la cuestión fundamental de la *idea de sí*. Tendremos que aclarar, entonces, qué entiende Deleuze por Idea y de qué forma eso condiciona al sujeto.

Las cosas, para Deleuze (que en lo concerniente a esto se inspira a la obra de Nicolás de Cusa), no están eficazmente descritas por su forma en acto. Lo mejor para comprender lo que algo es es describir su potencialidad. La esencia

de un objeto es, entonces, su función, su alcance, lo que puede devenir y el grado de presencia y de influencia que le connota.

¿Qué es un sujeto? Es lo que puede, es un potencial. Es potencia y proporción, es decir, organización entre sus partes. Según Deleuze, cada sujeto es una organización entre varias funciones (o máquinas) que se entrelazan entre sí e instauran relaciones con el mundo (con otras máquinas o con otros sujetos). Así que, dentro del sistema de la vida, la persona es la forma (o el equilibrio) en lo que un sujeto expresa su potencial (la persona es un *efecto*).

Al mismo tiempo, no se puede representar la idea de algo (y del sujeto) de una forma universal, eterna y monolítica. La idea puede ser sometida a variaciones significativas según el contexto o los postulados que rigen nuestra reflexión. En este sentido, nos ha parecido que Deleuze se inspira a la revolución que Riemann aportó en el campo de la geometría. Según Riemann, cada teoría geométrica, siendo fundada a partir de postulados o axiomas, no es más que una interpretación posible de la realidad de las formas geométricas. Al variar de los postulados que suponemos estar en la base de la geometría, construiremos geometrías completamente distintas. Eso permite a Riemann imaginar un mundo de  $n$ -dimensiones, cada una de las cuales constituye una variedad y expresa una manera diferente de comportarse.

Así, la idea de espacio, tanto en geometría como en física, ha cambiado sensiblemente según el punto de vista que le aplicamos. La concepción del espacio de Euclides, la de Faraday, la de Einstein representan visiones del mundo distintas, quizás contradictorias entre ellas, pero coexistentes y en perfecta coherencia consigo mismas. Hablamos de geometrías distintas, que parten de postulados distintos y sacan conclusiones distintas; sin embargo, ambas pueden ser consideradas correctas, funcionales.

De la misma manera, el sujeto en Deleuze puede ser considerado como un *colector*, es decir, como un conjunto de diferentes potencialidades y formas que el sujeto mismo puede asumir. El individuo es como una idea (la idea de sí), cualquier idea de sí que el sujeto pueda tener. Así que el sujeto es un colector de ideas de sí mismo, es una multiplicidad de ideas de sí. Al hablar de *multiplicidad*, no nos referimos a una pluralidad derivada de una unidad, sino a la composibilidad problemática de diferentes variedades personales, lo que se puede resumir en la filosofía de Deleuze mediante la fórmula: *monismo=pluralismo*. La multiplicidad es *inmanente*, es una *interconexión* que se sustenta por sí misma, no necesita un origen común.

Por ello, la idea de sí, concebida platónicamente como *ti esti*, como el *qué es* de algo, no puede sujetar el edificio teórico deleuzeano, que necesita, al contrario, de una *idea ideae* que dé cuenta de la multiplicidad, del estatus colector y variable de los objetos del mundo. La idea es, de este modo, una *trama*, por lo que lo que más explica el carácter propio de lo que solemos llamar “idea” no es el verbo *es*, propio de la definición, sino la conjunción *y*, símbolo de la cópula y de la colección.

Primero, hemos delineado la ontología del sujeto (cap. I, II y III). Luego, hemos descrito la naturaleza reflexiva del Yo, es decir, la idea de sí (cap. IV). En el capítulo V hemos descrito el ámbito inconsciente del sujeto, ahí donde, según Deleuze y Guattari, se origina el deseo.

El subconsciente es nuestra subjetividad en su estado más original, nuestro ámbito diferencial, al que no podemos acceder directamente, ya que está disfrazado por nuestra identidad personal. El subconsciente funciona como una máquina, en él se almacena, se re-elabora, se esconde y se producen los

deseos (el aspecto sobre el cual se concentra con más atención el estudio de Deleuze y Guattari). Es una máquina de producir deseos, mediante el proceso flujo-corte-reconocimiento.

Las máquinas se pueden interconectar entre sí, compartiendo momentos de su producción. Las máquinas vivientes (a diferencia de las máquinas tecnológicas) son *autopoiéticas*, es decir, son capaces de producirse o alimentarse a sí mismas. Así que el principal objetivo de Deleuze y Guattari, cuando quieren describir el subconsciente como máquina, es precisar que no ven en él un lugar de *representación*, sino un lugar de *producción* del deseo. El subconsciente no es solo un almacén o un teatro, sino que es como una fábrica. Es la máquina donde las meta-potencialidades que siempre nos acompañan empujan para que se cumplan nuevas transducciones, lo que hace que cambiemos de identidad, que sumemos una nueva máscara a las antiguas.

La producción del individuo no es causa de nuevos deseos, sino que es su *efecto*: somos lo que vamos deseando y las costumbres que vamos adoptando al perseguir nuestros deseos. Así, el sujeto humano viene descrito como una máquina de variación deseante que, sobre la base de su misma producción, se configura a sí misma como individuo. En definitiva, el Yo es un *residuo* de nuestra actividad en el mundo.

Como nuestra formación identitaria surge en relación estricta con el ambiente que nos rodea, la *impersonalidad estructural* del sujeto hace que éste se quede fundamentalmente expuesto a los influjos de lo que le rodea. Así que el *socius* tiene un papel fundamental en nuestras determinaciones. El *socius* (que es sociedad, cultura, organización) orienta al sujeto de forma más o menos estricta para hacer de él un producto social.

Así que el sujeto humano viene descrito como realidad *pre-individual, multi-dimensional, autopoietica*, pero siempre *interconectada y en relación con una máquina social*.

Nuestro subconsciente está influido por diferentes ámbitos, porque dentro de la sociedad existen diferentes sistemas de valores. Eso sirve a Deleuze y Guattari para desconectar su proyecto psicoanalítico, el *esquizoanálisis*, de la concepción del subconsciente como representación familiar. La familia, de hecho, no es el único influjo del *socius*, aunque a veces tiene un papel prioritario. El esquizoanálisis deja de tomar demasiado en serio el complejo de Edipo, para empezar a concebir al sujeto como un *rizoma*, es decir, una multiplicidad.

En el capítulo VI, hemos abordado la descripción de la multiplicidad jugando con los conceptos deleuzeanos de virtual y actual. Hemos precisado en qué sentido Deleuze utiliza el término “virtual”, diferenciándolo de “potencial”. La subjetividad es un ámbito virtual, inconsciente, en la que coexisten diferentes sistemas de valores, constituidos en el tiempo. Cada sistema de valor se contrae en una identidad que vamos ampliando y modificando a lo largo de la existencia. La multiplicidad virtual nunca es evidente de forma consciente, ya que el sujeto que medita sobre sí, que se mira al espejo, solo intuye su faceta actual, individual. Un sujeto es, sin embargo, al mismo tiempo, *él* que ha vivido, *él* que vive, *él* que vivirá. Así que hemos intentado fundamentar al sujeto deleuzeano como a una máquina deseante que puede cambiar, que puede dejar hábitos incómodos y planear cómo evolucionar para mejor. Hemos interpretado la evolución natural del ser humano como un salto en el vacío, un cambio de personalidad, un movimiento potencialmente angustioso, aunque liberatorio.



Un cambio implica siempre una variación, aunque mínima, de nuestra personalidad. A partir de su análisis del pensamiento de Nietzsche, Deleuze invita a pensar lo que nosotros hemos llamado ética de la *apuesta*, considerando que cada elección es una forma de apostar, ya que nunca un proceso de toma de decisión puede abarcar todas las infinitas variables que rodean siempre a la decisión en cuestión. Es una ética a favor de la acción afirmativa, de quien actúa creativamente, de quien quiere desafiar lo constituido arriesgándose en lo desconocido de sí. Ya que actuar es decidir acerca de lo que somos, es la manera en la que nos damos cuenta de lo que podemos (es una forma de individuación). Es una ética formal de la afirmación, según la cual no se apuesta para ganar, sino para vivir.

De inspiración artaudiana es la invitación ética liberatoria de hacer el Cuerpo sin Órganos. Esto significa desprenderse de las significaciones que el *socius* nos impone, para que el deseo pueda fluir libremente, darse cuenta de la imposición de modelos y deseos de masa que nos impiden vivir, pensar y desear auténticamente.

Por ello, hemos pensado que resulta útil aportar una descripción del contexto histórico de la Francia en torno a mayo del '68, bajo la ideología burguesa del respeto, del decoro y de la imagen identitaria. Es este el caldo de cultivo de las obras escritas en colaboración con Guattari, sobre todo el *AntiOedipe*. Se trata de una sociedad disciplinaria, que enseña un orden al que obedecer. Deleuze sugiere que, hoy en día, al contrario, vivimos en una sociedad de control, en la que el poder sustituye al encierro y la disciplina (evidentes y directos) con el control de los deseos del sujeto.

Así que, en este tipo de sociedad, identificamos la ética de la liberación con la búsqueda de la expresión de la propia creatividad y vitalidad. La vitalidad es la verdadera rebeldía, lo que hace saltar los esquemas de control en los que estamos metidos en este mundo que parece querer al sujeto como mero consumidor pasivo. La creatividad y la vitalidad se manifiestan sobre todo en la creación de sí mismo, siendo protagonistas activos de la propia evolución. En pocas palabras, hacer el CsO significa *destratificarse* para devenir otro de sí.

En el capítulo IX intentamos definir, con Deleuze, el sentido del *devenir*. Principalmente, devenir es tomar una línea de fuga desde la posición privilegiada que es el modelo que nos indica el *socius*, algo como dejar el uniforme. De este modo, escoger una línea de fuga significa emanciparse de los numerosos ámbitos de significaciones fascistas que nos rodean.

Una línea de fuga sólo puede llegar por una *fascinación*, una llamada que nos saca hacia fuera de nuestra lógica cotidiana identitaria. Con la fascinación surge un nuevo deseo que nos puede arrastrar hacia nuevas maneras de ser, nuevas personalidades. La fascinación no es una forma de imitación, sino que es un sentimiento de extravío, de CsO, que nos permite cambiar, devenir.

Devenir significa, entonces, aceptar una nueva experiencia vital, despreocuparse de las significaciones de la sociedad, lanzarse en un abismo que nos llama la atención.

Hemos querido esbozar un estilo de vida nomádico, mediante la elaboración de unos principios éticos que podrían aconsejar al sujeto en su existencia. No se trata de imponer un estilo de vida, por esto una potencial ética deleuzeana debe poder ser considerada como una ética *formal* y no material, ya que no nos diría lo que tendríamos que hacer, sino la forma para guardar nuestra libertad y poder aspirar a cultivar nuestras pasiones alegres. Por tanto, hemos

establecido los siguientes principios del nomadismo: 1) *hay que ir hacia donde se está mejor*; 2) *hay que viajar ligeros*; 3) *la historia es un proceso en devenir*; 4) *hay que compartir el agua con el sediento*; 5) *nada está escrito*.

Con estos principios, acabamos de diseñar lo que, para nosotros, se puede describir como un sujeto en el espíritu de la filosofía de Deleuze.

## 2 Consideraciones actuales y tempestivas

### 2.1 Toda culpa fue de Aquiles

En verdad, no hay nadie tan hostil a las Musas que no soporte gustosamente que sea encomendado a los versos el elogio inmortal de sus hazañas.

Cicerón, *Pro Arquia poeta*, IX, 20

La interpretación de la subjetividad en Deleuze sin duda es la de un sujeto flexible, de identidad variable, que renuncia, entonces, a la rigidez del nombre propio y a las cristalizaciones de la heráldica. Es la aceptación de la imposibilidad de ser uno mismo porque, al fin y al cabo, ser uno mismo no es causa de la acción y de las circunstancias, sino un efecto de aquellas. Como ya hemos tenido ocasión de explicar, el nomadismo del sujeto comporta cierto relativismo de la visión de sí, de nuestra autoconciencia personal, se trata de un sujeto que puede, en definitiva, cambiar.

Lo que somos se debe en gran parte a la influencia del *socius*, y nuestra primera identidad viene proyectada y conocida generalmente entre pocas personas. Algunas veces, ciertos niños tienen el especial destino de tener una repentina atención social, como los hijos de los reyes o de los actores famosos. Hay hacia ellos una especial atención mediática y son así reconocidos por muchísima gente, antes todavía de haber actuado, salido de casa. El “famoseo”, la obtención de la fama es un movimiento curioso no especialmente estudiado por la filosofía.

Es el fenómeno de la popularidad, que no es nada más que el reconocimiento público, en lo bueno y en lo malo. La popularidad, la fama, la gloria son términos poco explorados en la filosofía que, sin embargo, influyen bastante

en la vida de las sociedades humanas. En algunos casos, los nombres de las personas conocidas, así como algunos de sus rasgos, se olvidan y no son más que fuego fatuo. En otros casos, el reconocimiento de ciertas personas perdura en el tiempo y se amplifica entre los humanos, llegando a crear unos ídolos cuyos nombres vienen elevados a los altares, fijados en el territorio y transmitidos de generación en generación. Se trata de los personajes a los que vienen dedicados topónimos, por ellos se componen cantos épicos, libros, películas, de alguna forma la sociedad insiste para transmitir su imagen, para hacer de ellos un modelo a seguir, ya que, por algún aspecto de su vida o por su simple descendencia han podido llamar la atención de los demás, el respeto y la maravilla, y se ha creado la necesidad de transmitir un mensaje acerca de ellos.

Se trata de la creación de unas *super-identidades*, de personajes que han encontrado un sitio en la historia oficial, que han encontrado la gloria. La super-identidad es la identidad elevada a modelo general. Esta acción viene promovida por la sociedad para transmitir alguna experiencia o situación emotiva que vienen consideradas particularmente instructivas o relevantes. La gloria es este movimiento por el que se accede al Olimpo de superconciencia colectiva.

La máxima gloria será así algo como la extensión infinita en el tiempo y en el espacio de la identidad de un sujeto, el perpetuarse de su recuerdo más allá de la muerte. Hablando de infinitud, obviamente hablamos de un caso límite, ya que la gloria siempre ha sido sometida a las variaciones de interés de las sociedades, y lo que para algunos parece ser digno de ser recordado y estimado, para otros no lo es. Napoleón será importante y digno de estima para muchos, pero probablemente un punk inglés de los años '80 no lo tendría en mínima consideración (para él serán importantes los Stooges).

Queremos exponer en este capítulo que existe en nuestras sociedades una invitación de carácter político, pedagógico y cultural para que se tenga en alta consideración la importancia de la gloria, de alcanzar la fama o el éxito (curiosa la etimología de éxito... salir hacia afuera, probablemente salir del pelotón, superarse quizás). De alguna forma se está invitando a la población (se crea un proceso de auto invitación) a perseguir este curioso estado de super-identificación, de super-cristalización erigida como modelo que consiente el paso a la posteridad.

Hay un deseo consciente, en nuestras sociedades, de querer dejar huella, lo que significa dejar el propio nombre impreso en algún lugar, así como los enamorados sienten el deseo de hacer público su aparentemente inmortal enlace erótico dejándolo impreso en la corteza de algún árbol.

Es, evidentemente, una forma de búsqueda de inmortalidad. La gloria permite también muchas ventajas sociales como el dinero, facilidades sexuales, adquisición de propiedades, posibilidad de encuentros interesantes, etc. Sin embargo, nos parece que hay un punto de vista sobre este fenómeno propio de la cultura, que invita a los ciudadanos a crecer, a ensalzar, mediante la super-posiciones de sí mismos, el poder de la sociedad en cuestión. Un país lleno de personalidades ilustres adquiere también el prestigio de quien allá gobierna, en todos los niveles. Las madres y los padres del joven que llega a ser futbolista de primera división estarán encantados y felices con su hijo e, indirectamente, consigo mismos. Su nombre estará estampado semanalmente sobre los principales periódicos, así como sus fotos y sus comentarios en las entrevistas. Ellos también, por reflejo, sabrán gozar de esta felicidad llena que es sentir que su propio apellido resuena en la historia. A nivel más sutil, el italiano gozará compartiendo con sus jugadores de fútbol cuatro títulos de campeones del mundo. Se sentirán más fuerte en las conversaciones acerca de

deporte, sabrán siempre cómo picar al propio interlocutor extranjero en cuestiones de balón. Sentirá, de alguna forma, que la gloria ajena le pertenece de alguna manera, por el mero hecho de compartir un atributo oficial con los campeones (la italianidad), se sentirá campeón él también. Lo mismo puede decirse para el político, para el filósofo y para el modelo (aunque sea anorético) de éxito, para todos aquellos que han alcanzado este estatus de beatitud aparente. Sus glorias (más o menos efímeras), por reflejo alumbrarán también a sus alrededores. Pensad en el turismo: ¿cuantos filósofos habrán desviado su recorrido en coche por la Bretaña para visitar el pueblo de Descartes? O, ¿cuantos turistas visitan el cementerio parisino de Père Lachaise? Ser un personaje ilustre no aporta beneficios o desgracias solamente individuales, sino también colectivas.

En realidad, Napoleón, Jim Morrison y Carol Alt tienen un predecesor ilustre, que no sólo fue famoso, sino que eligió serlo, cosa rara en este mundo. Se narra (cfr. *Ilíada*) que el joven Aquiles estaba corriendo alegre y sereno por los bosques de la Tesalia, cuando una bruja adivina le paró y le indicó dos caminos posibles: el de arriba, le dijo, lleno de dificultades y de trampas, lo que habría abreviado su existencia pero habría hecho de él un héroe; el de abajo tenía un recorrido limpio y despejado, era ágil de recorrer, pero habría dejado al joven en la sombra de la historia. Interrogado acerca de cuál de los dos caminos hubiera preferido recorrer, Aquiles eligió sin titubear el primero, y lo recorrió corriendo despreocupado y divertido. No sabía, el adolescente, que la profecía se habría cumplido. Poco años después, ya sabemos lo que pasó, lo de Troya, de Héctor, del flechazo de Paris, etc. Aquiles es ya leyenda, su nombre se ha cristalizado a lo largo de los milenios para llegar a nosotros llevando la memoria de un héroe furioso, invencible y vulnerable al mismo tiempo, el de alguien que supo vivir la gloria afirmativamente.

Según el episodio que acabamos de contar (del que hay numerosas versiones, nosotros recordamos la que escuchamos o leímos de pequeños) Aquiles prefirió una vida incomoda y breve, pero llena de fulgor, en vez de una existencia pacífica y larga. Nos parece, de alguna manera, que la transmisión en los siglos de este aparentemente inocente episodio significa algo más que una historieta para Hollywood (memorable, a propósito de la deformación de la memoria colectiva, la forma en la que Brad Pitt-Aquiles no muere hasta concluida la conquista de Troya, para así confirmar la visión del héroe americano que no puede morir a mitad de la película).

El significado que se esconde detrás de la anécdota es que quien quiere ser grande debe aceptar el precio de su gloria, que no llega fácilmente sino que es fruto de enormes esfuerzos y una determinación inquebrantable. ¿quieres la gloria? Vale..., pero ¿estás dispuesto a todo por ello? Aquiles contestó que sí, como cualquier adolescente de cualquier época hubiera contestado. El mensaje que se transmitió, de boca en boca, de papiro en papiro, llegó hasta nuestros días: él quiso que su nombre se fijara eternamente, y vivió con esa carga y esta electricidad que proporciona el orgullo.

Este deseo de llevar el propio nombre a la inmortalidad, a cualquier precio, no es un caso aislado en la historia y los ejemplos son infinitos, a diferencia de quien realmente consiguió entrar en los anales, que son ya mucho más raros. El yo que quiere sobrevivir a sí mismo es un caso, decíamos, de super-identidad, de intento de trascender lo que somos para cristalizarse en la posteridad. El hecho de leer o simplemente estudiar las hazañas de la *Ilíada* en la escuela (o cualquier otro caso de personaje inmortal) empuja a los demás sujetos para intentar elevarse a esa dimensión heroica. El mensaje no es sobrevivir digna y felizmente hasta la muerte, sino elevarnos más allá de aquella, de trascenderla. De alguna forma, la elección de Aquiles nos



condiciona a todos, cuando aceptó el reto de la bruja frente a la bifurcación: aceptando el dolor y el sufrimiento, Aquiles nos indicaba a todos un camino. De alguna forma, estamos todos condicionados por la elección de este joven.

Nuestra cultura occidental es totalmente *aquíleica* en este sentido. El culto al héroe y al esfuerzo titánico, desmesurado y excesivo, celebrados por donde sea, aunque sean pocos los que lo ponen en acto. El superarse a sí mismos, el alcanzar cotas originales e inalcanzables por los demás ha hecho del humano un ser aventurero (unos pocos, los demás mirando...), que se ha metido en cada lugar y en cada empresa a veces por puro deseo de ambición. El Romanticismo representa el culmen de esta actitud, el concepto alemán de *Streben*, en el corazón de Europa, empuja para que la fama y la inmortalidad sean tareas propia del *gentleman*. Y, en caso de frustración en los altos ideales, la figura del *dandy* nos recuerda que la gloria consiste en hacer de la propia vida una obra de arte (así como sugería Oscar Wilde).

Pero no queremos profundizar en eso, ya que el tema de la gloria no merece estar condensado en unas pocas líneas de la conclusión de una tesis de doctorado. Sólo queríamos evidenciar la idea de la super identidad.

Podemos añadir, sin embargo, una última consideración: Epícuro, en realidad, proponía el ideal de la vida reservada, huyendo de glorias y honores (“¡vive escondido!”). Es otra Grecia, la que ensalza la humildad. Otro personaje homérico intentó a lo largo de toda su vida escaparse de las acciones titánicas que le habrían llevado a la gloria: Ulises, que hizo de todo para no partir a Troya, así como hizo de todo para volver a la tranquilidad del hogar. Fue, en su intento de vivir escondido, particularmente desafortunado. Al contrario de Aquiles, quiso su tranquila cotidianidad, pero el destino no se lo facilitó. Para alcanzar su apacible vejez, tuvo que hacerse leyenda. Esto nos sugiere que no siempre elegimos nuestro destino.

## 2.2 La fren-ética

El sujeto nómada se identifica con aquello que, consciente de no tener un sitio y una identidad pre-fijada, está dispuesto a evolucionar, transformar sus hábitos con vistas a una vida más intensa, bajo el único imperativo de las pasiones felices, es decir, del incremento de la propia energía y potencialidad.

Se podría pensar que al sujeto nómada le ocurre lo que le sucede a menudo al *Übermensch* nietzscheano, a saber: que se le interprete como un *super man*, un fenómeno de playa, un acelerado. Cuando pensamos al sujeto nómada, nada más lejos de ello. No creemos que la disponibilidad al cambio configure necesariamente un individuo sobrado de sí, que empuja constantemente para ser más fuerte o poderoso. La *potencialidad* no es el *poder* y la *fuerza* y la *energía* no son atributos exclusivos de la musculatura o del dominio sobre los demás. Así como no creemos que la potencialidad al cambio obligue al cambio, de la misma forma en que el cambio no debe ser un “cambiar por cambiar”, un histórico devenir sin consciencia. No se trata tampoco de la constante huida de sí, así como no se trata de una renuncia al sentimiento de sí.

El sujeto nómada no es un frenético, no se obliga al devenir, sino, y el matiz es decisivo, que se deja *fluir*. Y *fluir* significa darse cuenta de que en la vida corriente que todos llevamos hay muchas barreras que parecen insuperables, constitutivas, pero que no lo son de forma definitiva, y hay muchas formas de vida distintas por las que se puede apostar.

Si interpretáramos el sujeto nómada como aquel que no quiere un yo, encontraríamos un ser desesperado de sí, en constante insatisfacción y frustración, que nunca reposa sobre el presente. Ya decimos que esta frustración es propia de nuestra condición humana, ya que estamos siempre proyectado hacia delante o hacia atrás, entre nuestros diferentes sistemas de

valores, nuestras distintas personalidades. Sin embargo, esta auto-comprensión de la propia diferencialidad no necesariamente debe aportar una sensación de frustración. Se trata de pensar la propia problematidad como una riqueza en vez de como un límite. La vida es un problema, desde cuando nos despertamos hasta cuando soñamos, y se trata siempre de ir hacia alguna dirección o de resolver una u otra dificultad. La vida, sin embargo, es esto. La vida es el constante enfrentamiento a la entropía, es el intento de alcanzar una y más veces una estabilidad siempre pasajera.

Frente a esta problematidad constitutiva del ser humano, hay una solución tan simple como alegre: amarse. Y amarse significa creer en nuestra potencialidad, satisfacerla, ir hacia la dirección que más alegría parece transmitirnos. De alguna forma, amarse significa tener fe en el propio camino, sentir que allá donde nuestra subjetividad nos empuja es adónde encontraremos intensidad y emoción, sentir que estamos cambiando a mejor. Es decir, afirmar la vida, y la vida es aceptación del devenir. Evitar la frustración significa favorecer nuestra evolución hacia algo más elevado, más rico, y evitar ciertas caídas en lo banal, en lo vulgar, en lo inútil.

En esto consiste hacer *Cuerpo sin Órganos*: deshacerse de las barreras que la sociedad nos impone, aceptar nuestros deseos sin reprimir, deslizarse hacia la belleza y el amor a partir de nuestros deseos más bellos y vitales. Acrecentar nuestra vitalidad significa esto: afirmar las pasiones felices.

Entonces, esta concepción del devenir difiere mucho de un dirigirse hacia un devenir cualquiera. El devenir deleuzeano no es un devenir ciego, sino, desde un punto de vista ético, que está sometido a la creatividad y a la proliferación de energía. Por ello la ética del autor no es una fren-ética, una exaltación sin frenos, una ciega actividad sin dirección alguna. Todo lo contrario. Se trata principalmente de pensar: ¿qué es lo que ensalza mis sentimientos positivos?,

¿estoy haciendo lo que me proporciona más vitalidad? Principalmente, como vemos, se trata de pararse a pensar, a reflexionar acerca de lo que más nos importa. Así que, en este sentido, hablamos de una *frenética*: la actividad de las costumbre meditadas (φρήν, phren, en griego, significa “mente”).

Todos los humanos estamos mayoritariamente en una serie de actividades que no hemos elegido, en la que hemos sido envueltos en la espiral de la vida mundana. Hay que hacer esto porque los demás lo hacen, hay que hacer aquello porque siempre lo hice, hay que adorar a aquel dios porque la mayoría le adora... Todos estos “hay que” obedecen a nuestra debilidad fundamental, que son las relaciones de poder y de amistad que instauramos dentro de la sociedad. El miedo al rechazo es lo que nos obliga a muchas preocupaciones inútiles y cansinas, lo que los hindúes llaman el *samsara*, el frenético círculo de pasiones en el que nunca decidimos y nunca descansamos.

Una ética deleuzeana, sin embargo, no obedece a un devenir loco, sino que es lucha contra la estupidez y, al mismo tiempo, exaltación de la actividad filosófica, aunque siempre bajo el mando de una razón libre de prejuicios. Hay, entonces, una sabiduría propia en el pensamiento deleuzeano.

### **2.3 “Bebo porque me gusta”: ¿es una afirmación ética?**

Obviamente no se trata de una ética materialista, ya que no hay en Deleuze objetivos como el bienestar de los individuos o de las naciones, así como el intento de conseguir algún objetivo político específico. No se trata de una ética material, ya que no indica un objetivo específico a realizar, no puede haber un objetivo común a todo ser humano, ya que en el espíritu de la filosofía del autor no se da ningún primer principio, ningún elemento

trascendente universalmente interesante a partir del cual determinar lo que cualquiera tenga que conseguir.

Es una ética formal, parecida en eso a la de Kant: la *forma vitae* es lo interesante, prescindiendo de los objetivos específicos de cada sujeto. Por ello, hemos considerado interesante intentar delinear unos principios de vida nomádica, que sean universalmente reconocibles, pero sin indicar ninguna tarea particular ni describir ninguna vida “correcta”. Estos principios se oponen a otros: al principio de seriedad, a aquello propio del epicureismo vulgar, a los del resentimiento y de la estrategia de la negatividad y del desgaste.

Para poner un ejemplo, vamos a presentar una visión de la ética aparentemente ingenua, pero bastante arraigada en nuestras sociedades. Recientemente, un amigo americano, bebedor empedernido, nos hizo reflexionar acerca de la que entendimos como una invitación al Cuerpo sin Órganos: sostenía que él ama beber, ya que esta actividad le proporciona un placer y una satisfacción que superan los inconvenientes de una alta tasa de alcoholemia (resacas, momentos de mal humor, males mayores en el futuro, etc.). Sostenía así que habría seguido bebiendo toda su vida porque eso era lo que más le apetecía, lo que le proporcionaba su *status* más brillante, porque se sentía más capacitado para eso. Y, ya que la vida es una sola, no entendía por qué debía interrumpir o limitar esta actividad tan satisfactoria.

Se podría interpretar estas afirmaciones como la aceptación de una ética del placer, ya que el sujeto está afirmando que hay que hacer lo que proporciona más satisfacción inmediata. En este caso, se trata evidentemente de una ética sensualista y materialista: el estado de borrachera, para el sujeto en cuestión, es el fin que hay que alcanzar. Si aceptamos el epicureísmo vulgar que se

esconde por debajo de estas afirmaciones, no podemos coincidir con las referencias principales de Deleuze.

Las grandes referencias éticas del autor se pueden encontrar en Lucrecio, Spinoza, Nietzsche. Lucrecio propone al mundo romano la filosofía de Epicuro, que no consiste en un sensualismo desenfrenado, sino en buscar el placer moderado por la razón. Esto significa que el placer no debe obnubilar la razón, sino que debe ser guiado por la razón misma.

Más claro aún, además, se muestra el influjo que Spinoza, el príncipe de los filósofos (expresión de Nietzsche que vale también para Deleuze), ejercía sobre el autor francés: se trata de razonar manteniendo, como horizonte moral, las pasiones alegres, es decir, lo que acrecienta nuestra potencia, nuestro sentimiento de vitalidad. Para alcanzarlas hay que utilizar la razón, hay que tener un método que nos guíe, un método geométrico, además.

El mismo Nietzsche otorga prioridad, según la lectura de Deleuze, a las fuerzas afirmativas. Critica la felicidad a la que aspiran los mediocres, la felicidad fácil, mientras identifica su ética en el placer de enfrentarse a algún reto, de superarse hacia otro de sí. Es verdad que Nietzsche desmitifica el valor de la razón y plantea unas severas críticas al concepto de razón, sin embargo, nos parece que su diana ideal es la razón decimonónica del idealismo y del positivismo, aquella atmósfera gris y logicista propia del siglo. *Nietzsche, como Deleuze, no ataca a la razón, sino a los prejuicios acerca de ella.*

Entre Epicuro, Spinoza y Nietzsche hay un hilo ético sutil, algo que se instaura entre el placer, la alegría y el vitalismo *bajo el mando de la razón y hacia la excelencia de la pasión*. Este hilo común es la afirmación de la vida, la negación del valor del espíritu de seriedad y del resentimiento, la búsqueda de un estilo de vida más airoso, más satisfactorio, aunque sea en las dificultades. Por ello, una ética deleuzeana debe poder rechazar la ética del bebedor

propuesta anteriormente, ya que no se presenta de ninguna forma como una invitación al placer guiado por la razón, ni a las pasiones que puedan acrecentar nuestra potencia, ni como algo que invite a superarse a sí mismos. No hay ética alguna si no se saben prever las consecuencias de cierta actitud en el tiempo. La ética del bebedor por placer aparece poco estimulante, debilitante, mediocre. El autor, reflexionando acerca del pensamiento epicúreo de Lucrecio, reniega de la siguiente forma de la potencia de lo negativo:

Una de las constantes más profundas del Naturalismo es denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que es causa de tristeza, todo lo que necesita de la tristeza para ejercer su poder. De Lucrecio a Nietzsche se ha perseguido y alcanzado el mismo fin. El Naturalismo hace del pensamiento una afirmación, de la sensibilidad una afirmación. Ataca los prestigios de lo negativo, destituye lo negativo de toda potencia, niega al espíritu de lo negativo el derecho a hablar de filosofía<sup>474</sup>.

Nos parece que esta puede ser dignamente la última cita de este trabajo de tesis doctoral, ya que resume en sí lo que, para nosotros, representa el gran desafío de Deleuze: cómo dibujar un pensamiento positivo, afirmativo a pesar de -o gracias a- la inconsistencia. Se trata de dibujar un nihilismo de fondo (la caída de los grandes valores trascendentes), pero sin ceder a las melancolías o aflicciones de las pasiones tristes. Se trata de dibujar un nihilismo alegre o, dicho de forma ética, predecir la posibilidad de una *ilógica, nomádica alegría*.

---

<sup>474</sup>LS, p. 331. «Une des constantes les plus profondes du Naturalisme est de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui est cause de tristesse, tout ce qui a besoin de la tristesse pour exercer son pouvoir. De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint, Le Naturalisme fait de la pensée une affirmation, de la sensibilité une affirmation. Il s'attaque aux prestigios du négatif, il destitue le négatif de toute puissance, il dénie à l'esprit du négatif le droit de parler en philosophie», LS fr., p. 323.





## Bibliografía

### Obras de Gilles Deleuze

*Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, París, 1953.

*Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, trad. Por H. Acevedo, Gedisa, Barcelona, 1981.

*Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962.

*Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.

*La Philosophie critique de Kant : Doctrine des facultés*, PUF, París, 1963.

*La filosofía crítica de Kant*, trad. de M. A. Galmarini, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

*Nietzsche*, PUF, París, 1965.

*Nietzsche*, trad. por I. Herrera y A. del Río, Arena Libros, Madrid, 2000.

*Le bergsonism* (1966), PUF, París, 2004.

*El bergsonismo*, trad. por L. Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid, 1996.

*Différence et Répétition*, PUF, París, 1968.

*Diferencia y repetición*, trad. por A. Cardín, Júcar, Madrid, 1988.

*Présentation de Sacher-Masoch : Le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, París, 2007.

*Presentación de Sacher–Masoch: lo frío y lo cruel*, trad. por M. S. Delpy y H. Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

*Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, París, 1968.

*Spinoza y el problema de la expresión*, (1968), trad. por H. Vogel, Muchnik, Barcelona, 1975.

*Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1994.

*Lógica del sentido*, trad. por M. Morey Paidós, Barcelona, 2005.

*Proust et le signes*, PUF, París, 1998.

*Proust y los signos*, trad. por F. Monge, Anagrama, Barcelona, 1995.

*Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, París, 1981.

*Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. por I. Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002.

*Spinoza philosophie pratique*, (1970) Les Éditions de Minuit, París, 1981.

*Spinoza filosofía práctica*, trad. por A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 1984.

*Cinéma 1 - L'image-mouvement*, Les Editions de Minuit, París, 1983.

*Imagen Movimiento – Estudios sobre cine 1*, trad. por I. Agoff, Paidós, Barcelona, 2004.

*Cinéma 2 - L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, París, 1985.

*Imagen Tiempo – Estudios sobre cine 2*, trad. por I. Agoff, Paidós, Barcelona, 2004.

*Foucault*, Les Éditions de Minuit, París, 1986.

*Foucault*, trad. por J. Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.

*Le Pli Leibniz et le baroque*, Les Editions de Minuit, París, 1988.

*El pliegue Leibniz y el barroco*, trad. por J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, Barcelona, 2004.

*Périclès et Verdi (La philosophie de François de Châtlet)*, Les Éditions de Minuit, París, 1988.

*Pericles y Verdi: la filosofía de François de Châtlet*, trad. por J. Vázquez y U. Larraceleta, Pre-textos, Valencia, 1989.

*Pourparlers*, Les Éditions de Minuit, París, 1990.

*Conversaciones*, trad por J. L. Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1995.

*L'épuisé*, en Beckett, S., *Quad*, Les Editions de Minuit, París, 1992.

*L'île déserte*, Les Editions de Minuit, París, 2002.

*La isla desierta y otros textos: Textos y entrevistas 1953-1974*, trad. por J. L. Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2004.

*Deux régimes de fous Textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, París, 2003.

*Dos regímenes de locos: Textos y entrevistas 1975-1995*, trad. por J. L. Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2007.

### **Obras de Gilles Deleuze escritas junto con Félix Guattari**

*L'Anti-oedipe: Capitalisme et schizophrénie I*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.

*El Antiedipo: Capitalismo y Esquizofrenia I*, trad. por F. Monge, Paidós, Barcelona, 1995.

*Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, 1975.

*Kafka. Por una literatura menor*, trad. por J. Aguilar Mora. Ediciones Era, México, 1978.

*Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie II*, Les Éditions de Minuit, París, 1980.

*Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia II*, trad. por J. Vázquez y U. Larraceleta. Pre-Textos, Valencia, 1997.

*Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, París, 2005.

*¿Qué es la filosofía?*, trad. por T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.

### **Obras de Gilles Deleuze escritas junto con Claire Parnet**

*Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996.

*Diálogos*, trad. por J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1980.

## Obras de Gilles Deleuze escritas junto con Carmelo Bene

*Superpositions*, Éditions de Minuit, París, 1979.

## Estudios sobre Deleuze

A.A.V.V. Alliez, E. (de), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, Le Plessis-Robinson, Paris, 1998.

A.A.V.V. Aragiús, J. M. (de), *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada*, Mira editores, Zaragoza, 1997.

A.A.V.V. Beaubatie, Y. (ed.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille sources, Tulle, 2000.

A.A.V.V., Beaulieu, A. (de.), *Gilles deleuze y su herencia filosófica*, Campo de ideas, Madrid, 2007.

A.A.V.V., Boundas, C. (ed.), *The Deleuze reader*, Columbia University Press, New York, 1993.

A.A.V.V. Marrati, P.; Zourabichvili, F. y Sauvagnargues, A., *La philosophie de Deleuze*, PUF – Quadrige, Paris, 2004.

A.A.V.V. Sasso, R. y Villani, A. (eds.): “Le vocabulaire de Gilles Deleuze”, *Revue Les cahiers de Noesis*, n°3, printemps 2003.

Abbate, F. y Páez, P., *Deleuze para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires, 2001.

Adkins, B., *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2007.

- Alliez, E., *Les temps capitaux. I, Récits de la conquête du temps*. Préface de Gilles Deleuze, Éditions du Cerf, Paris, 1991.
- Alliez, E., *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*,. Cerf, Paris, 1993.
- Alliez, E., *Deleuze, philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo, Paris, 1996.
- Ansell Pearson, K., *Demanding Deleuze*, “Radical Philosophy” No.126, 2004, pp. 33-38.
- Ansell Pearson, K, *Deleuze and Philosophy: the difference engineer*, Routledge, Londres, 1997.
- Ansell Pearson, K, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, Londres, 1999.
- Antonello G., *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte, politica*, Ombre Corte, Verona 2011.
- Antonioli, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou de la philosophie comme sciencefiction*, Kimé, Paris, 1999.
- Antonioli, M., *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Harmattan, Paris, 2003.
- Aragüés, J. M., *Deleuze (1925-1995)*, Eds. del Orto, Madrid, 1998.
- Astier, F., *Les cours enregistrés de Gilles Deleuze (1979-1987)*, Vrin, Paris, 2006.
- Astier, F., ‘*Deleuze enseignant : présentation du corps sonore des cours de Gilles Deleuze, 1979-1987*’, “Cahiers critiques de philosophie”, No.2, 2006, pp. 78-83.
- Badiou, A., *Deleuze, la clameur de l'être*, Hachette, Paris, 1997.
- Barroso Ramos, M., *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

- Bateson, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. de R. Alcalde, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.
- Bazzanella, E., *Il ritornello, la questione del senso in Deleuze-Guattari*, Mimesis, Milano, 2005.
- Beaulieu, A., *Gilles Deleuze Héritage Philosophique*, PUF, París, 2005.
- Beaulieu, A., *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Éditions Sils Maria, París, 2004.
- Bergen, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, l'Harmattan, París, 2001.
- Bernold, A., Pinhas, R., *Deleuze épars*, Hermann Editeurs, París, 2005.
- Bogard, W., *Sense and Segmentarity: Some Markers of a Deleuzian-Guattarian Sociology*, "Sociological Theory", Vol. 16, No. 1 (Mar., 1998), pp. 52-74.
- Borradori, G., *On the Presence of Bergson in Deleuze's Nietzsche*, "Philosophy Today", Supplement 1999, pp. 140-145.
- Botto, M., *Idea Ideae. La fluidez del pensamiento en Différence et répétition de G. Deleuze*, UAM, Madrid, 2006, Trabajo de Investigación en Filosofía dirigido por J. M. Zamora Calvo.
- Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. de A. Valera Mateos, Akal, Madrid, 2002.
- Buchanan, I., *Deleuze's 'Immanent Historicism*, "Parallax", 2001, Vol. 7, No. 4, pp. 29-39.
- Buchanan, I., *A deleuzian century*, Duke University Press, Durham, 1999.
- Buchanan, I., Lambert, G., *Deleuze and Space*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2005.
- Buydens M., *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze* (préface de Gilles Deleuze), París, Vrin, 1990.
- Calderon, J., *Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*

- y *Felix Guattari*, “Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas”, n. 14 (consultado el 13 de marzo de 2010).
- Colombat, A. P., *Malicroix et le vitalisme français de Bosco à Deleuze*, “The French Review”, no. 5, U.S.A., 1994.
- Colombat, A. P., *Le Voyant et les “enragés”: Rimbaud, Deleuze et Mai 1968*, “The French Review”, no. 5, U.S.A., 1990.
- Cressole, M., *Deleuze*, Editions Universitaires, París, 1973.
- David-Ménard, M., *Deleuze et la psychanalyse*, PUF, París, 2005.
- Delanda, M., *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, London-New York, 2002.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1988.
- Dosse, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. por S. Garzonio, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Ellrich, L., Picker, M., *On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics*, “MLN”, vol. 111, no. 3, The John Hopkins University Press, 1996.
- Foucault, M., *Theatrum philosophicum*. trad. por F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.
- François, A., *Entre Deleuze et Bergson, a propos de la deuxième synthèse du temps*, en P. Verstraeten, I. Stengers (a cura de), *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris 1998, pp. 63-87.
- Fuglsang, M., Meyer Sorensen, B., *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2006.
- Godani, P., *Deleuze*, Carocci, Roma, 2009.
- Goddard, J.-C., *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Vrin, Paris 2008.
- Goddchild, Ph., *Deleuze & Guattari: an introduction to the politics of*

- desire*, SAGE, London, 1996.
- Gualandi, A., *Deleuze*, Les Belles Lettres, París, 1998.
- Gundermann, C., *Orientalism, Homophobia, masochism: Transfers between Pierre loti's Aziyadé and Gilles Deleuze's Coldness and Cruelty*, "Diacritics" 24 (1994), pp.151-167.
- Hardt, M., *Deleuze un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Holland, E. W., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus : Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, Nueva York, 1999.
- Lambert, G., *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum Books, Nueva York, 2002.
- Lapoujade, D., *Gilles Deleuze*, ADPF, París, 2003.
- Larrauri, M., *El deseo según Gilles Deleuze*, Tándem, Valencia, 2000.
- Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Vrin, París, 2005.
- Leclercq, S., *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendantal*, Sils Maria, Mons, 2001.
- Lesce, F., *Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo*, Mimesis, Milano, 2004.
- Maldonado Serrano, J. F., *Música y creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze*, UAM, Madrid, 2008 (tesis doctoral dirigida por el prof. J.M. Zamora Calvo).
- Marrati, P., *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, PUF, paris, 2003. (trad. cast. *Gilles Deleuze cine y filosofía*, Nueva visión, Buenos Aires, 2004.
- Martin, J.-C., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, París 1993.
- Martin, J.-C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 2005.
- Martínez Mellado, S., *Gilles Deleuze y la historia de la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1983.
- Martínez Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*,



- Orígenes, Madrid, 1986.
- Mengue, Ph., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, París, 1997.
- Mengue, Ph., *Deleuze et la question de la démocratie*. L'Harmattan, París, 2003.
- Montebello, P., *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, J. Vrin, París, 2008.
- Núñez García, A., *La ontología de Gilles Deleuze. De la política a la estética*, UNED, Madrid, 2009 (tesis dirigida por la prof. M. T. Oñate y Zubía).
- Oñate y Zubía, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el S.XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001.
- Pardo, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
- Philonenko, A., *Nietzsche, Le rire et le tragique*, Le livre de poche, París, 1995.
- Pinhas, R., *Les larmes de Nietzsche: Deleuze et la musique*, Flammarion, París, 2001.
- Rajchman, J., *The Deleuze connections*. MIT Press, Cambridge, Mass.-London, 2000 (trad. por E. Marengo, *Deleuze, un mapa*. Nueva visión, Buenos Aires, 2004).
- Riemann, B., *Sulle ipotesi che stanno alla base della geometría*, trad. it. de Pettoello R., Universale Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Ruby, C., *Les archipels de la différence: Foucault - Derrida - Deleuze – Lyotard*, Editions du Félin, París, 1990.
- Sasso, R., Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, CNRS-CRHI, París, 2003.
- Sauvagnargues, A., *Del animal al arte*, trad. de I. Agoff, Amorrortu, Madrid, 2004,
- Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, PUF, París, 2005.
- Schérer, R., *Regards sur Deleuze*, Éditions Kimé, París, 1998.
- Simont, J., *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel*,

- Deleuze: les "fleurs noires" de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris-Montreal, 1997.
- Stengers, I., *Gilles Deleuze's last message*, 2006, revisado el 7 de mayo de 2011, <http://www.recalcitrance.com/deleuzelast.htm>.
- Stivale, Ch. J., *Deleuze/Parnet in Dialogues: The Folds of Post-Identity*, "The Journal of the Midwest Modern Language Association", 2003, en <http://www.jstor.org/pss/1315396> (30/5/2011.)
- Toscano, A., *The Theatre of Production: Between Kant and Deleuze*, Palgrave Mcmillan, Londres, 2006.
- Vaccaro, G. B., *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano, 1990.
- Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, París, 1999.
- Villani, T., *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Milano, 1998.
- Zizek, S., *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Routledge, New York-London, 2004. (trad. por A. Gimeno Cuspinera. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Puf, París, 1994 (trad. por I. Argoff, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004).
- Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003.
- Zourabichvili, F., Sauvagnargues, A., Marrati, P., *La Philosophie de Deleuze*, Puf, París, 2004.

## Obras de carácter general

- AAVV, *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, PUF, Paris, 1990.
- Abel, N. H., *Oeuvres Complètes*, Johnson reprint, New York, 1965.
- Álvarez, E., *Introducción*, en “Cuaderno Gris n. 8: ,La cuestión del sujeto. El debate en tomo a un paradigma de la modernidad”, a cura de Álvarez, E..
- Aristóteles, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid 2007.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, trad de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.
- Artaud, A., *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, trad. de M. I. Bordaberry y A. Vargas, Caldén, Buenos Aires 1975.
- Artaud, A., *El teatro y su doble*, trad. de E. Alonso y F. Abelenda, Edhasa, Barcelona 1980.
- Badenes Salazar, P., *La estética en las barricadas*, Jaume I ediciones, Castellón 2006.
- Balfour, G., *Vida de Robert Louis Stevenson*, trad. de J. I. de Laiglesia, Hiperión, Madrid, 1994.
- Bateson, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. de R. Alcalde, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.
- Baum, W., *Ludwig Wittgenstein, vida y obra*, trad. de J. Ibañez, Alianza, Madrid, 1988.
- Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Dix huitième édition, Páris, 1921.
- Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, en *Œuvres*, PUF, París 1963.
- Bernabé, A. (a cura de), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*,

- Alianza, Madrid, 1988.
- Bernabé, A., Casadesús, F. (A cura de), *Orfeo y la tradición órfica*, Akal, Madrid, 2008.
- Bollack, J., *L'Oedipe roy de Sophocle: le texte et ses interprétations*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1991.
- Boyer, C. B., *Historia de la matemática*, trad. de M. Martínez Pérez, Alianza, Madrid, 1986.
- Bréhier, E., *Les stoïciens*, Gallimard, París, 1972.
- Capra, F., *El Tao de la física*, trad. de A. A. Martell Moreno, Sirio, Málaga, 1995.
- Castaneda C., *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, trad. de J. Tovar, FCE, México, 1981.
- Cavallo, G., Chartier, R. (a cura de), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 2004.
- Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad. de J. Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires, 1947.
- Colli, G., *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007.
- Corominas, J., Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1983.
- D'amico, C., *El idiota de Nicolás de Cusa. Acerca de la posibilidad de un saber ignorante*, “Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE”, (consultado el 12/11/2010) en <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/resafe/numero011/textos/art07.pdf>.
- Dante, A., *La divina commedia*, La nuova Italia, Firenze, 1973.
- D. Cruz Vélez, *Vicisitudes del Yo en Husserl*, en “Filosofía sin supuestos”, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Daumard, A., *Le bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Aubier-

- Montaigne, Paris 1987.
- Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, trad. de F. Cansado, Castellote, Madrid 1976.
- Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. por Vidal Peña, KRK, Oviedo 2004.
- Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, trad. de G. Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1986.
- Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, trad. de J. Ortiz y Sainz, Iberia, Barcelona, 1985.
- Dostoyevski, F., *El jugador*, en *Obras inmortales*, trad. de R. Ledesma Miranda y F. Ramón G.-Vazquez, EDAF, Madrid, 1975.
- Durozoi, J., *Artaud: la enajenación y la locura*, trad. de J. Delor, Guadarrama, Madrid, 1975.
- Eco, U., *Kant y el ornitorrinco*, trad. de H. Lozano Miralles, Lumen, Barcelona, 1999.
- Einstein, A., *Mi visión del mundo*, Tusquets Editores, Barcelona 1995.
- Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, trad. de A. Zozaya, RBA, Barcelona 2002.
- Foucault, M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Minuit, 1970.
- Foucault, M., *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault, M., *La volonté de savoir, (Histoire de la sexualité I)*, Paris, Gallimard, 1976.
- Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, trad. de L. López Ballesteros, Alianza, Madrid, 1990.
- Freud, S., *Introducción a la psicoanálisis*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1923.
- Glucksmann A., Glucksmann R., *Mayo del 68. por la revolución permanente*,

- trad. de M.J. Hernández y A. Martorell, Taurus, Madrid, 2008.
- Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1989.
- Gray, G., *Ideas de espacio*, Mondadori 1992.
- Guattari, F., *Psychoanalyse et transversalité*, Maspéro, París, 1972.
- Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Éditions Recherches, París, 1977.
- Guattari, F., *L'inconscient machinique*, Éditions Recherches, París, 1979.
- Guattari, F., *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2005.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2006.
- Kiekegaard, S., *Temor y tremor*, trad. de V. Simón Merchán, Editora Nacional, Madrid, 1975.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. R.[sic], RBA, Barcelona 2002.
- Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, trad. de J.M. Quintana Cabanas, PPU, Barcelona, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid 1987.
- Hölderlin, F., *Edipo tiranno*, trad. italiana de T. Cavallo, Feltrinelli, Padova, 1991.
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad de. F. Duque, Nacional, Madrid, 1977.
- Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. De Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2001.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, trad. de M. GarcíaMorente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929.
- Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

- fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid, 1985.
- Lacan, J., *La familia*, trad. de V. Fishman, Argonauta, Barcelona, 1979.
- Le Goff, J.-P., *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 1998.
- López Castellón, E., *Leyendo a Nietzsche*, UAM ediciones, Madrid, 2008.
- Liotard, J. F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Marcuse, E., *El hombre a una dimensión*, Ariel, Barcelona, 1990.
- Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2001.
- Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, trad. por Á. L. González, EUNSA, Pamplona, 2001.
- Nietzsche, *El Anticristo*, trad. de C. Vergara, EDAF, Madrid 1969.
- Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por J. R. Hernández de Arias, Valdemar, Madrid, 2005.
- Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. por L. Díaz Marín, Edimat, Arganda del rey, 2004.
- Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de H. Vahinger, Tecnos, Madrid, 2003.
- Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*, trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. de J.L. López y López de Lizaga, Tecnos, Madrid, 2003.
- Ordoñez, J., *Historia de la ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 2004.
- Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Aguilar, Madrid, 1968.
- Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid, 2003.
- Pascal, B., *Pensamientos*, trad. de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981.

- Pérez de Tudela, J., *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Tres Cantos, 2001.
- Pérez de Tudela, J., *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto. Una aproximación al problema del fundamento*, Universidad Complutense, Madrid, 1981.
- Pivano, F., *Beat, hippie, yippie*, trad. de J. Palao, Jucar, Madrid, 1975.
- Platón, *Fedón*, trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1992.
- Proust, M., *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 2008.
- Reich, W., *Psicología de masas del fascismo*, trad. de R. Bein, Bruguera, Barcelona, 1980.
- Riemann, B., *Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría*, trad. por W. R. Dedekind, (5/3/2011) <http://personales.ya.com/casanchi/ref/riemann.pdf> .
- Rimbaud, C., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1963.
- Quesada Martín, J., *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2007.
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, trad. de S. Masó, Universitat de València, Valencia 1990.
- Sadoul, G., *Historia del cine mundial; desde los orígenes hasta nuestros días*, trad. de F. M. Torner, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
- Sánchez Zamorano, P., *Los sentimientos morales*, “Cuaderno Gris”, Madrid, 2003.
- Sartre, J.P., *L'imaginaire*, Galimard, París, 1940.
- Sartre, J. P., *La transcendence de l'Ego*, Vrin, Paris 1936.
- Sartre, J.P., *La nausea*, trad. de A. Bernáñez, Alianza, Madrid, 1986.



- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, trad. por J. Valmar, Alianza, Madrid 1987.
- Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Prati de Fernández, Edhasa, Barcelona 1991.
- Schliemann, H., *Autobiografía*, trad. de M. Chamorro Gonzalez, Aguilar, Madrid 1973
- Simondon, G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Jérôme Millon, Paris, 1995
- Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989
- Sokal, A., Bricmont, J., *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, París, 1997.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Nacional, Madrid, 1984.
- Stevenson, R. L., *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, trad. de J. A. Molina, Bambú, Madrid, 2000.
- Vattimo, G., *Supernietzsche*, trad. de A. Rossi, en “La jornada semanal, suplemento de *La jornada*”, México, febrero 2001, publicado en internet (6/5/2011) en <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/supernietzsche.htm>.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de J. Binaghi, Península, Barcelona, 2003.
- Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 1989.
- Vegetti, M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Bari, 1999.
- Vicent, M., *Wittgenstein: decid a los amigos que he sido feliz*, “El País” del 26 de febrero de 2011.
- Von Uexküll, J., *Meditaciones biológicas, Una teoría de la significación*, Revista de Occidente, Madrid 1942.
- Von Uexküll, J., *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. De R. M. Terneiro, Espasa-Calpe, Madrid 1934.

Zamora Calvo, J. M., *La génesis de lo múltiple*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000.

Zamora Calvo, ‘El material espacial de demiurgo: la chóra en el Timeo de Platón’, en *Estudios Filosóficos*, Madrid, Vol. LII, No.150, 2003, pp. 280-288.

Zamora Calvo, ‘Las pasiones del pórtico: concepciones del páthos en el estoicismo antiguo y medio’, en SÁNCHEZ ZAMORANO, Pura, *los sentimientos*, op. Cit.

Zweig, S., *La embriaguez de la metamorfosis*, trad. de A. Kovacsics, Acantilado, Barcelona 2002.

Wang Pi, *Tao te ching*, trad. de J. R. Álvarez, Almagesto, Buenos Aires, 1995.

### **Revistas monográficas**

“Cuaderno Gris n. 7: Los sentimientos morales”, a cura de P. Sánchez Zamorano, disponible en la red en <http://digitool-uam.greendata.es>. Consultado el 23 de mayo de 2011.

“Cuaderno Gris n. 8: ‘La cuestión del sujeto. El debate en tomo a un paradigma de la modernidad’”, a cura de Álvarez, E., disponible en red en <http://digitool-uam.greendata.es>. Consultado el 23/2/2011.

“L'Arc”, n°49. Paris, 1972 [2ª ed. aumentada en 1980].

“Magazine littéraire”, *Deleuze*, n°257. Septiembre 1988.

“Revista Archipiélago”, *Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir.*, n° 17, Barcelona, 1994.

“Philosophie” n°47, Les Éditions de Minuit, Paris, Sept. 1995.

“La Quinzaine littéraire”, n°. 681, Paris, 1-15, 1996.

“Chimères”, *Gilles et Félix sur le fil du rasoir : rencontre à la Columbia*, Vol. 37, 1999.

“Magazine Littéraire”, *Deleuze*, fév. 2002, n°406.

“Revue d’esthétique”, *Ce que l’art fait à la philosophie: le cas Deleuze.*, n.45, déc., 2004.

“Deleuze”, *un album Ouvrage publié à l’occasion du dixième anniversaire de la disparition de Gilles Deleuze*, commémoré par le centre Pompidou dans le cadre des revues parlées, le 2 novembre 2005 / centre national d’art et de culture Georges Pompidou. Paris, Centre Pompidou, 2005.