

Julián Ferreyra
Pablo Pachilla (eds.)

Deleuze: 1968-1980:
continuidades y rupturas



RAGIF
EDICIONES

Deleuze y las fuentes
de su filosofía X

El grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”, también conocido como “la deleuziana”, se dedica a estudiar el pensamiento de Gilles Deleuze desde el año 2006. La metodología consiste en una lectura colectiva minuciosa del texto deleuziano y un estudio sistemático grupal de las fuentes. Esta investigación ha dado como frutos numerosos libros, jornadas, cursos y talleres. Para más información y acceso a estos trabajos se puede visitar la página web: deleuziana.com.ar

Julián Ferreyra y
Pablo Pachilla (eds.)

**Deleuze 1968-1980:
continuidades y rupturas**



**Deleuze y las fuentes de
su filosofía X**



Serie

Deleuze y las fuentes de su filosofía

Dirigida por JULIÁN FERREYRA

Títulos anteriores

2014, Ferreyra y Soich (eds.) – Volumen I (La Almohada)

2015, Kretschel y Osswald (eds.) – Volumen II (RAGIF Ediciones)

2016, Ferreyra (comp.) – Volumen III: Intensidades deleuzianas
(Ediciones La Cebra)

2017, Santaya – Volumen IV: El cálculo trascendental (RAGIF
Ediciones)

2017, Mc Namara y Santaya (eds.) – Volumen V (RAGIF Ediciones)

2022, Ferreyra – Volumen VI: Hegel y Deleuze: danza turbulenta
(Ediciones La Cebra)

2022, Mc Namara – Volumen VII: La ontología del espacio de
Gilles Deleuze (RAGIF Ediciones)

2022, Mc Namara y Osswald (eds.) - Volumen VIII: El enigma
de lo trascendental: la relación Idea-intensidad (RAGIF
Ediciones)

2023, Santaya - Volumen IX: Interferencias intelectuales: la
onto(topo)logía de deleuze (RAGIF Ediciones)

Descarga gratuita:

www.deleuziana.com.ar

Cuatro causas para leer a Deleuze con sus fuentes

por MATÍAS SOICH

Causa material: qué dice concretamente Deleuze sobre esa fuente.

Causa formal: con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze esa fuente.

Causa eficiente: qué dice concretamente esa fuente que suscita el interés de Deleuze.

Causa final: para qué leer a esa fuente con Deleuze.



Ferreya, Julián y Pachilla, Pablo (eds.)
Deleuze y las fuentes de su filosofía X
Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas
Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2022, 324 pp.

ISBN: 978-987-48998-9-7

DISEÑO: Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA: Fernand Léger, *Hombre en la ciudad*, 1919, en Deleuze, G.
y Guattari, E., *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez con la colaboración
de Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 213.

DISPONIBLE EN ragif.com.ar/ragif-ediciones/ y deleuziana.com.ar

Volumen X de la serie

Deleuze y las fuentes de su filosofía, dirigida por Julián Ferreyra

RAGIF Ediciones

DIRECCIÓN POSTAL: Paraguay 3745 3° B (1425) CABA – Argentina
ragif.com.ar

Este libro ha sido producido en el marco de los siguientes proyectos, dirigidos por Julián Ferreyra: PIP-CONICET 2022-2024 11220210100393CO, “Deleuze 1968-1980: Sobre el impacto práctico de sostener una continuidad ontológica”

Deleuze 1968-1980 : continuidades y rupturas / Julián Ferreyra... [et al.] ; editado por Julián Ferreyra ; Pablo Nicolás Pachilla. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2023.

248 p. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze y las fuentes de su filosofía / Julián Ferreyra ; 10)

ISBN 978-987-48998-9-7

1. Filosofía Contemporánea. I. Ferreyra, Julián, ed. II. Pachilla, Pablo Nicolás, ed.
CDD 199.82



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

Sumario

- Página 9 Abreviaturas
- Página 11 Presentación
- Página 19 Sobre el agotamiento del yo en *El innombrable* de Samuel Beckett.
Entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*
POR **SOLANGE HEFFESSE**
- Página 33 Experimentación y vida: Deleuze y el *nouveau roman*
POR **ESTEBAN COBASKY** Y **JUAN ROCCHI**
- Página 51 Henry Miller: la muerte del artista
POR **TEO IOVINE**
- Página 63 ¿Qué pasó con Joyce en Deleuze?
POR **GERMAN E. DI IORIO**
- Página 79 Husserl entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*: tiempo, espacio
y multiplicidad
POR **VERÓNICA KRETSCHEL** Y **ANDRÉS M. OSSWALD**
- Página 103 Las multiplicidades y el problema de la medida. Meinong como
fuente de *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*
POR **GONZALO SANTAYA**
- Página 119 Las haecceidades como valor lógico de la Idea deleuziana.
Un aporte ontológico de Hegel como fuente entre
Mil mesetas y *Diferencia y repetición*
POR **JULIÁN FERREYRA**

- Página 129 Deleuze como huésped de Simondon
por **PABLO N. PACHILLA**
- Página 145 Órganos, acoplamientos y plan de consistencia: Saint-Hilaire
entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*
por **GEORGINA BERTAZZO**
- Página 155 Plegarse a la consigna. Saussure, entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*
por **MATÍAS SOICH**
- Página 171 Devenir realidad. Deleuze con Lévi-Strauss.
por **ANABELLA SCHOENLE**
- Página 187 Crítica de la noción de estructura en Deleuze y Guattari. El caso Althusser
por **SANTIAGO LO VUOLO**
- Página 197 Las aventuras de las Ideas sociales
por **RANDY HAYMAL ARNES**
- Página 213 Leclair y Deleuze: entre la pregunta vivida y la realidad del deseo
por **RAFAEL MC NAMARA**
- Página 229 El deseo y la muerte de los lobos: las raíces del profesor Freud en *Mil mesetas*
por **IVÁN PAZ**
- Página 239 Acerca de lxs autorxs

Abreviaturas

- DR: Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 2017 (1^{ra} ed. 1968). Traducción al castellano: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (1^{ra} ed. 2002).
- LS: Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les Éditions de Minuit, 1969. Traducción al castellano: *La lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989.
- AO: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe*, París, Les Editions de Minuit, 1972. Traducción al castellano: *El anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- E: Deleuze, Gilles, "L'Épuisé" en Beckett, Samuel, *Quad et autres pieces pour la télévision (Trio du Fantôme,... que nuages ..., Nacht und Träume)*, París, Les Éditions de Minuit, 1992.
- MP: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, París, Les Editions de Minuit, 1980. Traducción al castellano: *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- P: Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990. Traducción al castellano: *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2014.
- IT: Deleuze, Gilles, *L'image-temps*, París, Les Editions de Minuit, 1985. Traducción al castellano: *La imagen-tiempo*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1987.

- QQP: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Les Editions de Minuit, 1991. Traducción al castellano: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- K: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975. Traducción al castellano: *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar, México, Ediciones Era, 1978.
- CC: Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, París, Les Éditions de Minuit, 1993. Traducción al castellano: *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- ID: Deleuze, Gilles, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (ed. David Lapoujade), París, Les Éditions de Minuit, 2002. Traducción al castellano: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- DRF: Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, editado por David Lapoujade, París, Minuit, 2003. Traducción al castellano: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008.

Las referencias a las obras se indican a pie de página, del siguiente modo: “DR 61 (43)”, donde el primer número indica la página del original en francés y el número entre paréntesis, la página correspondiente de la edición en castellano.

Para las referencias a otras obras de Gilles Deleuze y de otros autorxs, se indica en cada caso los datos correspondientes.

Presentación

En su obra, Deleuze realiza la filosofía de la diferencia. Su obra no es el fruto de una identidad –un “libro-árbol”, como les dirá junto a Guattari en la introducción de *Mil mesetas*– sino una multiplicidad. Y multiplicidad en sentido estricto: no es un ensamblaje desmontable que se resuelve, en algún punto del análisis, en partes idénticas a sí mismas, sino un agenciamiento de diferencias que se componen y descomponen en cada lectura, cada párrafo, cada libro. Este colectivo –el grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”, alias *la deleuziana*– ha explorado durante 15 años la complejidad para la lectura y la interpretación que esa multiplicidad implica en una de las obras cumbre del filósofo francés, *Diferencia y repetición* (1968). Tal tarea dio origen a los nueve volúmenes de esta colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía* que anteceden al que ustedes tienen ahora entre las manos. La estrategia de explorar esa obra junto a sus fuentes (filosóficas, científicas, artísticas) permitió arrojar luz sin dejar de asumir la multiplicidad y la buscada oscuridad de esa obra deleuziana. Cada fuente, en lugar de rubricar una interpretación única y verdadera, abrió nuevos caminos en el libro del '68, que no cesaron de bifurcarse y cruzarse.

La *unidad* de *Diferencia y repetición* era, sin embargo, firme en medio de la multiplicidad: un libro, un año de publicación, una historia de su redacción. Un autor. La apuesta en este volumen 10 de *Deleuze y las fuentes de su filosofía* es más ambiciosa: trabajamos esta vez con una multiplicidad explícita, tomando dos libros, que consideramos los más importantes escritos por Deleuze, pero que son sumamente heterogéneos:

Diferencia y repetición y Mil mesetas (1980). Doce años los separan en el tiempo. A la pluma individual de 1968 se contraponen el escrito a cuatro manos junto a Félix Guattari de 1980. Entre Deleuze y Deleuze-Guattari la cesura es innegable. Nos encontramos con otra textualidad, y un nuevo vocabulario.

Hay abundante consenso interpretativo acerca de la discontinuidad y la ruptura entre los libros del '68 y el '80. Nosotrxs sospechamos, como grupo, que detrás de esa cuasi inconmensurabilidad podía haber continuidades, agenciamientos, relaciones aunque sea diferenciales. Y a partir de esa hipótesis dimos una nueva función a nuestra vieja metodología del estudio de las fuentes. Ya no era, como inicialmente, el camino hacia una comprensión acabada –que, por cierto, y afortunadamente, nunca llegaría–, ni la vía de construcción de sentidos y potencialidades. Las fuentes aparecieron, de pronto, como posibilidad de puesta en relación, de lazo, entre estas obras monumentales y heterogéneas. La consigna que nos pusimos fue, entonces, ver qué pasaba, de una obra a la otra, con las fuentes que insistían en una y la otra, en forma más o menos explícita, más o menos central. A través de esas fuentes, pudimos ver, por un lado, continuidades impensadas y, por el otro, rupturas allí donde todo parecía estable y duradero.

Meinong, el *nouveau roman* de Robbe-Grillet y compañía, Marx y Althusser, Leclaire, Husserl, Miller, Beckett, Joyce, Saint-Hilaire, Saussure, Lévi-Strauss, Simondon y Hegel son el aparentemente rapsódico abanico de fuentes que se trabajan en este libro. Cada autor, cada autora, sea de manera individual o a cuatro manos, rastrean a través de esas fuentes las rupturas y continuidades. De uno a otro de esos artículos, de una a otra de esas fuentes, se va dibujando un ensamblaje no-lineal entre los libros de 1968 y 1980. No hay unanimidad en las conclusiones; los caminos, una vez más, se bifurcan. La mayoría, es cierto (Soich, Santaya, Ferreyra, Bertazzo, Osswald y Kretschel), se inclina por robustecer, a partir de las continuidades, la ontología fundamental de Deleuze (la relación entre

Idea, intensidad y extensión), encontrando en *Mil mesetas* precisiones de tópicos que en *Diferencia y repetición* quedaban ambiguos. Mc Namara también se inclina por la continuidad, si bien por otro camino, el que busca las afinidades secretas más allá de las antipatías explícitas. Heffesse se suma al rastreo de continuidades, esta vez entre las síntesis del tiempo y la teoría de las líneas, mientras que Schoenle las encontrará en la recuperación del totemismo. Di Iorio no se decide por la ruptura, pero la insinúa: la sobriedad reemplaza (con matices) a la sobredeterminación. Cobasky y Rocchi encuentran que abandonar la nueva novela francesa por la literatura norteamericana es un gesto de quiebre conceptual total, que incluye el alejamiento del eurocentrismo. Iovine extremará el gesto de ruptura, y encontrará en la fuente el *más allá* del pensamiento del propio Deleuze. Haymal y Lo Vuolo se detienen en ese punto de quiebre *entre* ambos libros que implica *El anti-Edipo* (de 1972).

Este libro es el primero en el cual salimos del territorio seguro de *Diferencia y repetición*, donde sentíamos el eco de todos nuestros *ritornellos* colectivos. Son los primeros pasos precarios, mientras nos preparamos para la nueva etapa, decididamente volcada a *Mil mesetas*. En la nueva etapa que se abre más allá de este libro, las fuentes cobrarán un nuevo rol. Ni la balsa que nos ayudó a navegar las oscuras y embravecidas aguas de *Diferencia y repetición*, ni el puente en el cual se tejieron continuidades y discontinuidades. Buscaremos en las fuentes su propia consistencia. Cómo se llaman unas a otras más allá de la obra para la cual Deleuze y Guattari las convocaron, construyendo constelaciones y bloques. Entre esas constelaciones y la textualidad de *Mil mesetas*, se engendrarán nuevas síntesis asimétricas.

Particularmente, trazaremos mapas de los dos grandes capítulos sobre filosofía política: “Aparato de captura” y “Tratado de nomadología”. Sus resonancias con la textualidad de Deleuze y Guattari auguran potencia. Esperemos que su intensidad esté a la altura de lo que exigen nuestros tiempos aquí, en la Argentina donde trabajamos y pensamos, y en

el mundo que nos es inmanente, donde todos los consensos sociales –democráticos y humanitarios– se están poniendo en duda. Entre *Mil mesetas*, sus fuentes y nuestras preguntas que insisten, buscaremos trazar una filosofía política para los nuevos tiempos, donde la multiplicidad del pueblo y su minoridad encuentre en el Estado las vías para formas de vida dignas en medio de la precariedad de la etapa más inhumana y cínica del capitalismo.

* * *

Un libro de estas características es algo raro. El grado de precisión conceptual con el que se encontrará quien pase por estas páginas no sale de la nada, y no requiere solo de amor por la tarea a la que unx mismx se ha encomendado, sino también de horas y horas de trabajo. Si cada uno de los catorce capítulos que componen este libro se dedica a una fuente del filósofo en cuestión a través de dos libros suyos, eso implica el estudio del autor citado por Deleuze además de un conocimiento profundo de sus dos obras acaso más importantes, que si hay algo que no son es fáciles. ¿Alguien puede creer que *no lleva tiempo* estudiar seriamente a un maestro de la palabra como Samuel Beckett, un movimiento que marcó el devenir de la cultura francesa del siglo XX como el *nouveau roman*, escritores que transformaron la literatura como Henry Miller o Joyce, a un matemático-filósofo como Meinong, a un científico como Saint-Hilaire y la discusión sobre qué es un organismo, a un psicoanalista como Serge Leclair y las discusiones del psicoanálisis lacaniano, a Hegel, a Marx, a Husserl o a Simondon, filósofos sin los cuales el pensamiento no sería lo que es, o a la renovación de la manera misma de pensar que surge del genio de Saussure y que se conecta con la preocupación por las sociedades propias y ajenas en Althusser y Lévi-Strauss?

Todxs lxs autorxs de este libro estudiamos en la universidad pública y gratuita, muchxs de nosotrxs enseñamos en la universidad pública y gratuita, y somos trabajadores de la cultura. ¿Preferiríamos vivir en

una sociedad en la cual sólo puedan dedicarse a la filosofía herederxs de fortunas suficientes para poder consagrar su tiempo y energía vital a esta tarea? Querriamos que el sistema fuese más justo, y que más personas pudieran acceder al contacto con los clásicos –sean más o menos cercanos en el tiempo–, pero no que la tradición sea privilegio de unxs pocxs. Si dedicamos nuestras vidas a esto, es porque creemos que tienen mucho para enseñarnos. Pero también es un trabajo, y en esto hay dos opciones: o bien ese trabajo es remunerado, o bien sólo pueden dedicarse a la filosofía quienes nacieron en cuna de oro. Hay en verdad una tercera opción, y es que la filosofía deje de existir en nuestro país. ¿Es la universidad pública *el único lugar* donde circula la filosofía? Por supuesto que no. Pero los otros ámbitos no tendrían la riqueza que tienen si quienes participan de ellos no hubiesen pasado por la universidad pública, gratuita y de calidad. El sistema científico público complejiza indudablemente las discusiones intelectuales, políticas y afectivas de una sociedad.

Sí, nosotrxs *elegimos* dedicarnos a esto porque “vimos” algo acá. Y porque tenemos esa corazonada de que la filosofía es importante creemos que debe existir. Esta convicción no se limita a un apoyo abstracto sino que se materializa en trabajos como este. Libros que se dediquen a estudiar, con capítulos diferenciados, un corpus muy específico de un filósofo importante son escasos a nivel mundial. Existen algunos, la mayoría producidos en universidades del llamado “primer mundo” o bien, dentro de la llamada “periferia”, que giran en torno a determinadas instituciones educativas de prestigio bien ganado. Es una pena que, por no estar escritos en inglés, estos libros no tengan la amplitud de la recepción que merece la lingua franca académica mundial. Pero es que este libro, así como todos los que forman parte de esta colección, esperan también ser leídos por la gente que nos rodea, dentro de la medida de lo posible. No queremos llegar solo a especialistas aisladx esparcidxs alrededor del planeta –aunque también, y creemos tener la solvencia para hacerlo–, sino también a quien quiera lernos en nuestra lengua materna. ¿Acaso la lengua no es un elemento

fundamental de la filosofía? ¿Podemos expresar las mismas cosas en distintos idiomas? ¿Y si queremos decir algunas cosas que solo nos salen en este rioplatense pasado por muchas clases con muchxs docentes, muchas lecturas y muchas horas de estudio?

Unx podría preguntarse, ¿pero por qué estudiar estas cosas en este contexto? ¿Y por qué Deleuze? Una intuición filosófica nos guió hacia esta obra porque creemos que nos puede ayudar a pensar muchas cosas importantes de nuestras vidas. El espacio y el tiempo, la multiplicidad y la unidad, la identidad y la otredad no son meras abstracciones, sino operadores siempre presentes, explícita o implícitamente, en nuestra orientación existencial, en nuestros modos de percibir, de entendernos a nosotrxs mismxs, de ser y de ser-con-otrxs. La experimentación literaria no es un mero divertimento, sino una búsqueda de lo real. No es lo mismo pensar que el individuo es lo primero a pensar que nos individuamos constantemente *en relación* a nuestro entorno, o que lo más concreto que existe no son átomos sino *haecceidades*. No da igual pensar el sexo-género como un sistema normativo con dos posibilidades o como una Idea material en devenir. Hace toda la diferencia del mundo el modo en que caractericemos el capitalismo, el trabajo y el valor. ¿No es empíricamente relevante, acaso, nuestro modo de concebir el deseo y su relación con el placer y la muerte, o preguntarnos de qué se habla cuando se habla de “civilización”? Estas son algunas de las cuestiones que se encuentran en debate en este libro, y esas intuiciones filosóficas que nos trajeron hasta acá se traducen en elaboraciones concretas que invitan a repensar puntos tan fundamentales como estos. Con paciencia, con esmero, y con mucho trabajo.

Julián Ferreyra y Pablo Pachilla (eds.)

**Deleuze 1968-1980:
continuidades y rupturas**

Sobre el agotamiento del yo en *El innombrable* de Samuel Beckett. Entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*

Solange Heffesse

Hace tiempo que vengo rastreando los cruces de caminos entre dos de las figuras más destacadas del ámbito de la producción cultural francesa del siglo XX (sea por nacimiento, sea por adopción): Gilles Deleuze y Samuel Beckett. La obra de ambos evade cualquier intento de encausarla hacia una significación simple (por ejemplo, la de expresar “verdades” de la naturaleza o la existencia humanas, como suele afirmarse respecto de Beckett). Y ambos enfrentan un viejo problema que mantiene su vigencia: la crisis o fragmentación del sujeto,¹ *el agotamiento del yo*. Deleuze dice que Beckett no solamente lleva a cabo “una fantástica descomposición del yo [*Moi*]”,² sino que además muestra *cómo* hacerlo, con los procedimientos de su experimentación literaria.³ Sobre todo desde la novela que voy a tratar: *El innombrable* (1953),⁴ último

¹ Suely Rolnik muestra cómo este problema continúa resultando agobiante en nuestros días en *Antropofagia zombi* (analizando el caso del movimiento antropófago modernista en Brasil). La autora muestra que hay dos modalidades de subjetividades flexibles, que se distinguen de la concepción tradicional del sujeto: una activa y otra reactiva. Por lo cual la desterritorialización de la lógica identitaria no significa de por sí una mayor libertad o una mejoría de nuestras condiciones de existencia, porque estas subjetividades acentradas y nómades son perfectamente compatibles con las necesidades del mercado, en el marco del actual régimen de subjetivación dominante, propio del capitalismo financiero neoliberal (cf. Rolnik, Suely, *Antropofagia zombi: consumo, flexibilidad, servidumbre*, trad. Cecilia Palmeiro, Buenos Aires, Hekht Libros, 2022, pp. 49-50).

² Deleuze, Gilles, “L’Epuisé” en Beckett, Samuel, *Quad et autres pieces pour la télévision (Trio du Fantôme, ... que nuages ..., Nacht und Träume)*, París, Minuit, 1992, p. 62 (en adelante se abrevia como E. Todas las traducciones de esta obra son propias).

³ E 62-63. Esos procedimientos son los propios del agotamiento: combinatoria, disyunción inclusiva, inventarios que incluyen “el hedor y la agonía” (E 63), cuyo ejemplo es *Malone muere*.

⁴ Beckett, Samuel, *L’innommable*, París, Minuit, 1953 [*El innombrable*, trad. Matias Battistón, Buenos Aires, Godot, 2016].

episodio de la *Trilogía* escrita en francés, integrada también por *Molloy* (1951)⁵ y *Malone muere* (1951).⁶

Las paradojas del dualismo cartesiano y del autoconocimiento reflexivo, la incierta relación de una multiplicidad de voces con el mundo, el solipsismo de “personajes” inestables,⁷ desintegrándose y reapropiándose de “sus” objetos y palabras, en contextos indeterminados (¿están adentro o afuera?, y ¿de dónde?), el principio berkeleyano –“ser es ser percibido” –... toda esa problematización filosófica en torno al yo, al lenguaje y a la percepción, constituye un potente acervo de imágenes poéticas, al que Beckett recurre como un poeta, y no como el constructor de un sistema filosófico coherente acerca del caos, la nada, etc.⁸ Un poeta que crea afectos e imágenes: una *desafección* propiamente beckettiana.⁹

⁵ Beckett, Samuel, *Molloy*, París, Minuit, 1951 [*Molloy*, trad. Pedro Gimferrer, Madrid/Barcelona, Alianza/Lumen, 2010].

⁶ Beckett, Samuel, *Malone meurt*, París, Minuit, 1951a [*Malone muere*, trad. Matias Battistón, Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019].

⁷ Gendron, Sarah “«A Cogito for the Dissolved Self»: Writing, Presence, and the Subject in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze” en *Journal of Modern Literature*, Vol. 28, No. 1, Autobiography and Memoir (Autumn, 2004), pp. 47-64. La autora analiza a los personajes de Beckett desde el problema de su presencia/ausencia, señalando que éstos no deberían ser leídos como “sujetos humanos”, sino como sujetos virtuales, partidos al medio (su ejemplo es *Molloy*, p. 51).

⁸ Rodríguez-Gago, Antonia, “Prólogo a la quinta edición” en Beckett, Samuel, *Los días felices* (Edición bilingüe), trad. Rodríguez-Gago, A., Ediciones Cátedra Letras Universales, Madrid, 2006, p. 38 y Uhlmann, Anthony, “Beckett’s intertext” en Van Hulle, Dirk, *The New Cambridge Companion to Samuel Beckett*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015 (versión e-Book), pp. 260-261.

⁹ “Un gran novelista es ante todo un artista que inventa *afectos* desconocidos o mal conocidos, y los saca a la luz como el devenir de sus personajes: los estados crepusculares de los caballeros en las novelas de Chrétien de Troyes (en relación con un concepto eventual de caballería), los estados de «reposo» casi catatónicos que se confunden con el deber según Madame de Lafayette (en relación con un concepto de quietismo)..., *hasta los estados de Beckett, como afectos tanto más grandiosos cuanto que son pobres en afecciones*. [...] De este modo, de un escritor a otro, los grandes afectos creadores pueden concatenarse o derivar en compuestos de sensaciones que se transforman, vibran, se abrazan o se resquebrajan: son estos seres de sensación quienes ponen de manifiesto la relación del artista con un público, la relación de las obras de un mismo artista o incluso una eventual afinidad de artistas entre sí. El artista siempre añade variedades nuevas al mundo”. QEP 165-166 (176-177) (subrayado propio).

Deleuze tampoco es ajeno a la crítica del sujeto moderno. En el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* (donde Beckett es citado), expone un posible “*cogito deleuziano*”, discutiendo con Descartes y Kant. Conserva de este último un aspecto puntual: la paradoja del sentido interno, y la consecuente escisión entre el yo trascendental y el yo empírico.¹⁰ Deleuze llama al “sujeto” resultante de esas críticas “*cogito para un yo disuelto*” o “*sistema del yo disuelto*”:¹¹ un yo fisurado por la línea pura y vacía del tiempo,¹² que pone en movimiento la maquinaria del pensamiento confrontada con la *diferencia*, y ya no la mera posibilidad de pensar. Este esquema, donde lo indeterminado (yo soy) se vuelve *determinable* por la determinación (yo pienso) a través del tiempo (la forma de lo determinable),¹³ reemplaza la *identidad simple* cartesiana entre *soy* y *pienso*¹⁴ y por lo tanto la insuficiente correspondencia entre “particularidades empíricas” y un “universal abstracto”.¹⁵ Así lo expone en el primer capítulo:

cuando Kant cuestiona la teología racional, introduce, *al mismo tiempo*, una suerte de desequilibrio, de fisura o de grieta, [...] en el Yo [*Moi*] puro del Yo [*Je*] *pienso*: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad sino como la de un Otro, y con ello invoca [...] una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo [*moi*] disuelto: el Yo [*Moi*] del “Yo [*Je*] *pienso*” comporta

¹⁰ DR 116-117 (141-142). Cf. Pachilla, Pablo, “Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze”, *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 95-115.

¹¹ DR 4 (18). En la composición conceptual de ese nuevo *cogito*, Deleuze aplica la técnica del *collage* para vincular a Kant con Hume, Bergson, Hölderlin, Freud, Nietzsche, Klossowski y Rimbaud.

¹² Esta es la tercera síntesis del porvenir, a la que le corresponde la figura de *Tanathos* y el Eterno retorno. Cf. DR 119-120 (145-146).

¹³ DR 352-355 (406-408).

¹⁴ Cuyo garante es Dios: “La unicidad y la identidad de la sustancia divina son, en verdad, el único garante del Yo [*Moi*] uno e idéntico, y Dios se conserva mientras se mantenga el Yo [*Moi*]. [...] Tal es el motivo por el cual las permutaciones Hombre-Dios son tan decepcionantes y no nos hacen avanzar ni un paso. Nietzsche parece haber sido el primero en ver que la muerte de Dios sólo se vuelve efectiva con la disolución del Yo [*Moi*]”. DR 81 (103).

¹⁵ DR 3-4 (18). Aquí se da la primera aparición del concepto de *cogito para un yo disuelto*.

en su esencia una receptividad de intuición con respecto a la cual, ya, YO [JE] es un otro.¹⁶

Esto conduce a Deleuze a sostener dos posiciones. Primero, que a diferencia de lo que sucede con Kant, puede haber producción de síntesis en la dimensión de la pasividad (es decir que la receptividad –de un múltiple que se supone que “viene” ya dado– y la actividad sintética ya no se oponen); y luego, que el yo-actuante no puede representarse su “propia” actividad sino como algo ajeno de lo que se encuentra escindido: es decir, como un fenómeno.¹⁷ Por lo tanto, –en palabras de Rimbaud–, debemos concluir que “Yo es otro”.¹⁸

Ya al comienzo del segundo capítulo, Deleuze ofrece su tratamiento de la subjetividad larvaria. Empieza por exponer aquella sensibilidad primaria y orgánica que *somos*,¹⁹ anterior a toda sensación activa, en la que consiste nuestro “hábito de vivir” en el *presente viviente*:

Estos miles de hábitos que nos componen –esas contracciones, esas contemplaciones, esas pretensiones, esas presunciones,

¹⁶ DR 82 (104-105). Esta es la segunda mención al *cogito para un yo disuelto*.

¹⁷ DR 116-117 (142). Cf. Osswald, Andrés, “Síntesis pasiva”, en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Introducción en Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2020, p. 87.

¹⁸ Una anticipación de este concepto puede encontrarse en el temprano ensayo de Beckett sobre Proust (de 1931), donde Beckett subraya la incongruencia del sujeto en tanto actuante/deseante con el pensante, y el modo en que en esa relación se encuentra inscripta la muerte –o las múltiples pequeñas muertes–: “Las aspiraciones de ayer valían para el yo de ayer, no para el de hoy. Nos decepciona la nulidad de aquello que nos complacemos en llamar cumplimiento del deseo (*attainment*). ¿Pero qué es el cumplimiento? La identificación del sujeto con el objeto de su deseo. El sujeto ha muerto –y quizá muchas veces– en el camino. Que el sujeto B se decepcione por la banalidad de un objeto elegido por el sujeto A es tan ilógico como el intento de que nuestro propio hambre se disipe con el espectáculo del Tío comiendo su cena”. Beckett, Samuel, *Proust*, Nueva York, Grove Press, 1978, p. 3 [*Proust y otros ensayos*, trad. Marcela Fuentealba, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 51] (traducción modificada).

¹⁹ “En el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a las síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas”. DR 99 (123). Cf. Osswald, “Síntesis pasiva”, *op. cit.*, p. 84.

esas satisfacciones, esas fatigas, [...]— forman pues el *dominio básico de las síntesis pasivas*. El Yo [*Moi*] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la *contemplación contrayente que constituye el organismo antes de constituir sus sensaciones*. Por tal motivo ese yo no tiene ningún carácter de simplicidad [...]. Los yo son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pasivas constituye [...] *el sistema del yo disuelto*. Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer. [...] El yo [...] es él mismo una modificación [...].²⁰ Por último, sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*. Toda contracción [...] emite una espera o un derecho sobre lo que contrae, y se deshace en cuanto su objeto se le escapa. En todas sus novelas, Samuel Beckett ha descrito el inventario de los atributos a los cuales *sujetos larvarios se entregan con fatiga y pasión*: la serie de las piedras de Molloy, los bizcochos de Murphy, las pertenencias de Malone -se trata siempre de sonsacar una pequeña diferencia [...] a la repetición de los elementos o a la organización de los casos.²¹

Esas miles de pequeñas almas contrayentes/contemplativas (atribuibles “al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células”),²² son el sustento material del operar de las facultades en su uso activo. El yo (*moi*) es un *efecto*: su “identidad” se deshace en una multiplicidad de pequeños simulacros. “Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo (*petits moi*) que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto. No decimos «yo» más que por esos mil *testigos* que contemplan en nosotros”.²³ Ese juego de voces que *atestiguan* la existencia de una pluralidad de otros yoes es la principal característica del narrador de *El innombrable*.

²⁰ Esto remite a los “modos finitos existentes” de Spinoza, que son modificaciones de la Sustancia única, solo que Deleuze tratará de des-sustancializar a esos pequeños yoes.

²¹ DR 107-108 (131-132). Los subrayados más extensos son añadidos.

²² DR 101 (124).

²³ DR 103 (126/127). Subrayado añadido

Pero la cita que vimos es engañosa. Deleuze cita tres novelas sucesivamente, sin guiarse por el orden de su publicación (*Molloy*, *Murphy* y *Malone muere*); pero estas no son las de la *Trilogía* –como cabría esperar–. Falta la desintegración total presente en *El innombrable*, cuya voz narrativa es el vestigio de los dos episodios anteriores; donde ya “no hay Yo, ni Tener, ni Ser”.²⁴ Ni corporalidad, a menos que sea mutilada.²⁵ Esta novela dramatiza la función abstracta del narrador,²⁶ el límite de la literatura. “Lo innombrable” sería una traducción posible del francés o del inglés: *algo* que no puede ingresar en la serie de los nombres.²⁷ Esa voz se objetiva a sí misma para capturarse en el flujo de una multiplicidad de voces,²⁸ disfrazándose bajo distintos nombres posibles: Mahood o Worm, o los nombres de personajes de obras previas (*Molloy*, *Watt*, *Murphy*, *Mercier* y *Camier*...). Para Deleuze, *El innombrable* solo puede hablar de sí mismo con voces de otros:²⁹ “¿Cuántos somos, al final? ¿Y quién habla en este momento? ¿Y a quién? ¿Y de qué? Este interrogatorio no sirve para nada. [...] Pero este es mi castigo”.³⁰ En esta novela, la disolución de la subjetividad es absoluta. Entonces, ¿por qué razón la deja afuera de *Diferencia y repetición*?, ¿puede ser que no fuera eso lo que buscaba a fin de cuentas?

²⁴ Expresión de Beckett citada en Janvier, Ludovic, “L’innommable”, en *Beckett par lui même*, París, Éditions du Seuil, 1969 (sin número de página).

²⁵ Beckett proporciona la imagen de un torso sin miembros (“salvo el viril, que ya no lo es”), coronado por una cabeza y metido en un jarrón hondo (Beckett, *El innombrable*, *op. cit.*, p. 49), al menos provisoriamente en la novela.

²⁶ Cf. García Landa, José Ángel, “El centro ausente: El innombrable de Beckett” en *Atlantis*, Vol. 12, No. 2, 1991, p. 49.

²⁷ E 68. Según la clasificación que Deleuze otorga en ese texto, hay tres niveles o tipos de Lenguas en la producción beckettiana: la de los nombres puestos en serie (Lengua I), la de las voces de otros y sus narraciones (Lengua II) y la de la singularidad de una imagen “afásica”, en el límite de lo sensible (Lengua III, E 65-71). Imágenes que, siguiendo esa secuencia, se desprenden de sus lazos con las facultades de la memoria y la razón, en un proceso de *disipación* por el que las obras de Beckett *agotan* lo posible, generando nuevas visiones y audiciones.

²⁸ García Landa, *op. cit.*, p. 51.

²⁹ E 68-69.

³⁰ Beckett, *El innombrable*, *op. cit.*, p 99-100 (citado en E 69).

Quizás nos estaría aconsejando, anticipadamente, que aprendamos a cuidar de nuestros estratos.³¹

*

Anteriormente sostuve que las novelas citadas introducen, cada una, las tres síntesis pasivas temporales.³² Esto da cuenta de un uso muy preciso de la fuente por parte de Deleuze, que en 1968 no podía desconocer la obra beckettiana (tras las repercusiones del estreno de *Esperando a Godot* en 1953 –obra escrita en 1948 y publicada en 1952–, contemporánea a *El innombrable*). De ello podemos inferir que ella está aludida por omisión. Metodológicamente este es un recurso del que no hay que abusar. Pero sigo una propuesta de Uhlmann, quien dice que cuando la filosofía se encuentra con la literatura se produce una suerte de “tráfico de imágenes”. Los filósofos recurrirían a las imágenes para cubrir las fallas de sus sistemas, pero éstas terminarían amplificando la comprensión y los sentidos aludidos.³³ ¿Cuál es la función de esta cita disimulada? Pienso que *El innombrable* le aporta a Deleuze el medio para dramatizar e instanciar la otredad y la fisura del yo contenida en el *cogito para un yo disuelto*. Una

³¹ MP 199 (165).

³² Cf. Heffesse, Solange, “Samuel Beckett en *Diferencia y repetición*” en Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad. Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2022, pp. 71-89. El episodio de las piedras que chupa Molloy sería el nivel más bajo y estúpido de la repetición al nivel de lo actual en el presente; seguido por la escena de Murphy y sus biscochos –como disfraz intertextual de la magdalena de Proust que, por lo tanto, remite a la memoria involuntaria, pieza fundamental en la arquitectura conceptual de la segunda síntesis del tiempo, donde aparece como medio de exploración del pasado puro–; y finalmente, *Malone muere* (la bisagra de la *Trilogía*), donde Malone, postrado en su cama, se entretiene inventariando sus pertenencias y contándose historias para pasar el tiempo mientras espera la muerte, razón por la que lo vinculaba con *Tánatos* –como pulsión de muerte– y la tercera síntesis del futuro (Cf., para este último punto: Kretschel, Verónica, “Eterno retorno” en Ferreyra y Soich, *op. cit.*, pp. 117-132).

³³ Uhlmann, Anthony, “Beckett’s Intertexts”, *op. cit.*, pp. 245-263 (versión E-book), donde el autor analiza la relación de Beckett con Descartes y Geulincx –filósofo ocasionalista–, y Uhlmann, Anthony, *Samuel Beckett and the Philosophical Image*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

imagen que permite explorar las paradojas y confusiones del yo empírico con el yo trascendental,³⁴ a veces trágicamente, a veces cómica e irónicamente, y a veces, todo eso junto a la vez.

Luego, el problema que se plantea en la obra deleuziana es la continuidad de la temporalidad y de la subjetividad larvaria que definimos, con la teoría de los agenciamientos y los devenires de *Mil mesetas* (1980),³⁵ donde las citas a Beckett son muy escuetas. Sin embargo, se nota que lo aman. Interviene en relación a las nociones de *estilo* (definido como agenciamiento colectivo de enunciación en “Postulados de lingüística”) y de *novela* (en “Rostridad”).³⁶ Luego hay una cita muy breve,³⁷ relevante por su contexto: el análisis de *El crack up* de Fitzgerald, donde vuelve a vincularse con la *fisura* del yo. La novedad es la teoría de las líneas, que podría pensarse como continuación de las síntesis temporales. Beckett se relaciona con las “líneas flexibles” y “de ruptura” –líneas moleculares y líneas de fuga– en contraposición con las líneas de segmentaridad dura o molar.³⁸ También se lo relaciona con un devenir “imperceptible y clandestino en un

³⁴ Ackerley, C. J. y Gontarski S. E., *The Grove Companion to Samuel Beckett*, New York, Grove Press, 2004, pp. 263-266 (versión E-book). El *abismo* que se abre en esta exploración de lo trascendental vendría a ser el escenario de la *Trilogía*, y especialmente, de *El innombrable*. Pero mientras algunxs equiparan la fisura que resulta de la estructura reflexiva del yo con una “nada” (*Ibid.*, p. 265), para Deleuze la fisura introduce en cambio al pensamiento de la *diferencia*.

³⁵ Las mediaciones en ese tránsito son: *El Anti-Edipo* (1972), donde Beckett interviene en la conformación de los conceptos de *esquizofrenia*, *producción deseante* y *síntesis disyuntiva*, y *Kafka. Por una literatura menor* (1975), donde se lo incluye como referente de este tipo de literatura (una literatura que subvierte las significaciones dominantes y abre espacio para la enunciación colectiva).

³⁶ Los autores no analizan la novela beckettiana en profundidad, como sí ocurre con otrxs escritorxs y movimientos estéticos: la literatura angloamericana, las novelas cortas o el *nouveau roman* –aunque a todas ellas se lo podría intentar aproximar. En los *Diálogos* con Claire Parnet sí se lo asocia a la literatura norteamericana [D 89-91 (84-86)], pero esto no es explícito en *Mil mesetas*.

³⁷ La cita dice que “sobre todos los viajes pesa la frase inolvidable de Beckett: «*Que yo sepa, no viajamos por el placer de viajar; somos imbéciles pero no hasta ese punto*»”. MP 244 (203). No contiene la referencia, y no pude localizarla en la obra de Beckett, pero recupera el tópico de los viajes, que está muy presente en AO.

³⁸ MP 242-243 (202-203).

viaje inmóvil”,³⁹ haciendo referencia al “viaje” intensivo de *El innombrable* –donde no se termina de entender si el avance del lenguaje incluye o no traslados en un sentido extensivo–, y al viaje de Molloy y su contraparte, Moran. Y se replica la idea beckettiana del yo fracturado que llega muerto al cumplimiento de su deseo.⁴⁰ Por último, Beckett es citado en la definición de *Agenciamiento* de la conclusión, un concepto complejo que recorre el libro entero. Lo que me lleva a preguntar nuevamente: ¿por qué no tiene Beckett una presencia mayor en esta obra? ¿Por qué no citan –por ejemplo– en la meseta de los devenires a las criaturas beckettianas, esa especie de manada de seres sin nombre, de nombres sin centro ni identidad?⁴¹ La pequeña frase de la conclusión de *Mil mesetas* dice: “En su basurero o en su banco, los personajes de Beckett se hacen un territorio” (sin explicar nada aún sobre cómo y para qué estos territorios se construirían).⁴²

Como balance rápido de estas menciones, podemos afirmar que Beckett les sirve a los autores para pensar dimensiones inseparables e inmanentes en los agenciamientos: tanto el aspecto territorial (lo molar), como su aspecto de desterritorialización (relativa y absoluta, las líneas molecular y de fuga), indisociables de sus re-territorializaciones.⁴³

*

³⁹ MP 244 (204) énfasis añadido.

⁴⁰ Cf. nota 18. “¿Qué ha pasado? Nada asignable ni perceptible en verdad; cambios moleculares, redistribuciones de deseo que hacen que, cuando algo sucede, el yo que lo esperaba esté ya muerto, o el que tendría que esperarlo, todavía no haya llegado”. MP 243 (203).

⁴¹ Avanzando por esta senda, Wilmer, S. E. y Žukauskaitė sostienen que, a la luz de los conceptos deleuzianos, los personajes de Beckett dejan de expresar una soledad o desesperación privadas para pasar a ser el índice de una multiplicidad de agenciamientos heterogéneos (Wilmer, Stephen Elliot y Žukauskaitė, Audrone (eds.), *Deleuze and Beckett*, Londres/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 18).

⁴² MM 629 (513). El basurero tiene que ser el de Naggy y Nell en *Final de partida* (1957). El banco podría ser el de uno de los episodios de la novela *Watt* (compuesta en 1942 y publicada en inglés en 1953).

⁴³ Advirtiendo que no hay que entender a estos procesos como opuestos, MP 248 (207).

La afinidad entre Beckett y Deleuze en torno a la fluidez de la subjetividad se manifiesta tanto en la errancia de los vagabundos indistinguibles que plagan la obra beckettiana, como en la noción deleuziana de *devenir*. Para Deleuze “el problema beckettiano por excelencia es cómo llegar a no ser percibido y a no percibir”:⁴⁴ *devenir-imperceptible* que encuentra graficado en *Film* (1965).⁴⁵ También habría un *bloque de devenir* entre Molloy y Moran –donde cada uno deviene otra cosa al entrar en relación, sin imitarse, o entre el “yo” de *El innombrable* y sus pseudónimos.

Otra coincidencia es el combate contra la representación, y la desconfianza de las palabras como medio que permite expresar y conocer la realidad. Razón por la cual, se aplicaría el lema del comienzo de *Rizoma*: que “en un libro no hay nada que comprender”,⁴⁶ y así no habría más que decir. Pero el imperativo beckettiano es *continuar*: intentar desentrañar cómo ese libro-máquina funciona, qué intensidades y multiplicidades moviliza y permite pensar, ante la dificultad de leer sin buscar el cobijo de alguna interpretación (aunque sea mínima). Más aún frente a *El innombrable*, una novela que busca romper tan abiertamente con nuestros hábitos de lectura: ese monólogo que suponemos “interior”, donde cuesta registrar el avance de esa –también supuesta– trama. Quizás la única manera de dar cuenta de su operar sea citarla. Porque, en cierta medida, toda lectura parece una imposición y un exceso.

Por ejemplo, hay lecturas que buscan explicaciones biográficas (la mala relación de Beckett con su madre, su descontento general hacia la existencia,⁴⁷ su breve experiencia con el psicoanálisis, etc.). Pero

⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 46.

⁴⁵ En este cortometraje, la única película de Beckett, las distintas modalidades de la percepción se van extinguiendo sucesivamente. Cf. *La imagen movimiento* (1983) y “La mayor película irlandesa («Película» de Beckett)” en *Critica y clínica* (1993). Trabajé este tema en Heffesse, Solange, “Samuel Beckett por Gilles Deleuze: acontecimiento y construcción de posibles” publicado en la revista *Beckettiana*, n° 19, 2022, pp. 39-52.

⁴⁶ MP 10 (10).

⁴⁷ “Las ganas cada día

el modo en que “la vida” ingresa en “la obra” en su caso es muy sutil, y no admite lecturas fáciles. Otrxs sostienen que *la palabra* es el personaje principal,⁴⁸ en su espejado metalenguaje. Otra posibilidad (mejor) es la lectura blanchotiana, según la cual la *Trilogía* muestra la progresiva despersonalización de unx yo-escritorx: “un Yo poroso y agonizante” situado ante la experiencia de *escribir*, que para Blanchot se vincula con la muerte, y donde el vacío se vuelve palabras.⁴⁹

El problema de la significación de su obra conduce a despejar algunas categorías críticas para una estética difícil de encasillar: si es un modernista tardío o un posmoderno adelantado; si le corresponde el absurdo, el nihilismo, el existencialismo, o un “deconstructivismo”.⁵⁰ Las más precisas proceden del propio Beckett. Primero, la “estética del fracaso” (lejana a las banalizaciones del “fracasá mejor”).⁵¹ Para Beckett fracasar es lo propio del arte.⁵² Esta idea resalta *lo inacabado de cualquier intento* que se pretenda realizar. La segunda es la “literatura de la *despalabra (Unwort)*”: las palabras serían para Beckett un velo que debe rasgarse para mostrar lo que hay detrás.⁵³ Una actitud irónica hacia las palabras desde las pala-

De estar vivo un día más

Claro que no sin el pesar

De haber nacido un día.” Beckett, Samuel, *Obra poética completa* (Edición trilingüe), Talens, J. (edición, trad., estudio preliminar y notas), Madrid, Hiperión, 2000, p. 199.

⁴⁸ Cf. Arias, Mariano, «Beckett y la imaginación muerta», *Eikasia. Revista de Filosofía*, n° 4, 2006, pp. 1-19.

⁴⁹ Blanchot, Maurice, “¿Y ahora dónde? ¿Y ahora quién?” en *El libro que vendrá*, trad. Pierre de Place, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, pp. 240 y 237 respectivamente. Cabe recordar que Blanchot advierte en contra de la convención que identifica a Beckett con la voz hablante.

⁵⁰ Para la relación de la obra de Beckett con la crítica, cf.: De toro, Fernando, “Samuel Beckett, El innombrable y el fin de la modernidad” en *EPOS*, XXVI, 2010, pp. 217-244 y Cerrato, Laura, *Beckett: El primer siglo*, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 17-26.

⁵¹ Esta es una de sus frases más citadas, extraída del relato *Rumbo a peor*: “Try again. Fail again. Fail better”, Beckett, Samuel, *Worstward Ho*, Londres, Calder, 1983, p. 7.

⁵² “Ser artista es fracasar como nadie más se atreve” Beckett, Samuel, *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, London, John Calder, 1983, p. 145 (traducción propia).

⁵³ Beckett, *Disjecta...*, op. cit., pp. 51-54. Deleuze cita esta idea al comienzo de *Crítica y clínica*, y recupera la imagen del “horadar” agujeros en la superficie del lenguaje en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (1981).

bras.⁵⁴ Así, el lenguaje beckettiano “se encamina hacia el menos”,⁵⁵ hacia la *sobriedad* de un estilo que nunca abandona la experimentación formal.

Beckett también rechaza el simbolismo que se le impone a su obra desde marcos conceptuales parodiados o criticados por ella. Por ejemplo, las lecturas que enfatizan el lugar que tiene en ella la religión o el psicoanálisis. Particularmente en *Molloy* (donde los dos personajes, Molloy y el detective Moran, son conducidos a la decrepitud mediante peripecias similares, en trayectorias que simulan la *búsqueda de un yo* por dos vías: primero, en la búsqueda de la madre –por parte de Molloy– y luego en la búsqueda policiaca donde Moran persigue a Molloy por encargo sin encontrarlo). Así, Beckett subvierte “desde adentro” a la novela tradicional, partiendo de las estructuras novelísticas del camino del héroe y de la novela policial. La *Trilogía* entera puede leerse como una burla hacia la desesperada búsqueda de una identidad que emprende un yo insignificante, y como un recorrido por las escenas de ese viaje en intensidad, del cual *El innombrable* sería la amarga conclusión.

En esto se apoyan Deleuze y Guattari cuando proponen una hipótesis muy divertida sobre las novelas beckettianas –*Molloy* en particular–: la *Trilogía* no marcaría el final del género, sino que serían *novelas de aventuras*,⁵⁶ como la caballerescas (algo sorprendente para cualquiera que se haya asomado a su lectura, por la dificultad para identificar en todo momento qué está sucediendo, hacia dónde se va, si los otrxs son tales⁵⁷ o

⁵⁴ Este carácter de su obra se plasma en “Tres diálogos”, un texto crítico importante porque es contemporáneo a *El innombrable*, y porque condensa una idea central en dicha novela y en su estética posterior: “La expresión de que no hay nada que expresar, nada con lo que expresar, nada desde lo que expresar, ningún poder de expresar, ningún deseo de expresar, junto con la obligación de expresar”. Beckett, *Disjecta...*, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁵ Cerrato, Laura, *Génesis de la poética de Samuel Beckett*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, p. 16.

⁵⁶ Sin citarlos, este texto sugiere una hipótesis similar, aunque señala que se trataría de aventuras “internas”: García Nieto, Rebeca, “Samuel Beckett o el agonizar de las palabras” en *FRENIA*, Vol. XI, 2011, 149-170.

⁵⁷ E 68.

meras voces que se escuchan o se escriben... aspectos que nunca reciben una respuesta definitiva).

Es falso ver en las novelas de Beckett el final de la novela en general, alegando los agujeros negros, la línea de desterritorialización de los personajes, los paseos esquizofrénicos de Molloy o del *Innombrable*, su pérdida de nombre, de memoria o de proyecto. [...] La novela no ha cesado de definirse por la aventura de personajes perdidos, que ya no saben su nombre, lo que buscan y lo que hacen, amnésicos y atarásicos, catatónicos. [...] *Molloy es el principio del género novelesco*.⁵⁸

La dimensión desterritorializante y esquizofrénica de las novelas beckettianas sería la génesis de toda novela: el carácter *afásico* de las imágenes, la catatonía de sus personajes. El *agotamiento* de nombres y quehaceres se retoma en *El agotado* (1993), donde Deleuze insiste en la necesidad de buscar nuevas maneras de posibilitar, en un contexto donde deja de ser posible vincularse con lo real bajo el modo del *proyecto*. El comienzo de *El innombrable* da cuenta de la indeterminación de las dimensiones espaciotemporales y “personales” de esas aventuras:

¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora? Sin preguntármelo. Decir yo. Sin creerlo. Llamar a eso preguntas, hipótesis. Seguir avanzando, llamar a eso seguir, llamar a eso avanzar. [...] *Esto pudo haber comenzado así. No voy a hacerme más preguntas*. Uno piensa que solamente está descansando, para poder actuar mejor después [...], y resulta que al poco tiempo uno se encuentra en la *imposibilidad de volver a hacer nada nunca*. No importa cómo pasó eso. Eso, decir eso, sin saber qué. [...] *Parece que hablo, no soy yo, de mí, no viene de mí*. [...] ¿Cómo hacer [...] en la situación en la que me encuentro, cómo proceder? Por pura aporía o por afirmaciones y negaciones anuladas a medida que se las va postulando [...]. El hecho parece ser, si es que en la situación en la que me encuentro puede hablarse de hechos, no solo que voy a tener que hablar de cosas de las que no puedo

⁵⁸ MP 213 (179), énfasis añadido.

hablar, sino además, lo que es todavía más interesante, que yo, lo que es todavía más interesante, que yo, ya no sé, da igual. *Sin embargo, estoy obligado a hablar. No me callaré nunca. Nunca.*⁵⁹

Vemos en funcionamiento los recursos de la afirmación y negación en el flujo de las palabras, la repetición, la situación de enunciación oculta, y la *imposibilidad* como motor junto con la *obligación* de seguir. El impulso narrativo deviene fuerza vital.⁶⁰ Esa conjunción de imposibilidad y necesidad muestra que Deleuze y Beckett comparten, finalmente, una obsesión: la de hacer ingresar en sus escrituras algo de lo ininteligible de la vida, en toda su crudeza. Por eso desafían el imperativo de hacerla significar. Un vitalismo oscuro habita la escritura beckettiana (y quizás también la deleuziana).

Y así culmina la novela: su voz se apaga, volcándose hacia el silencio.

Hay que seguir, no puedo seguir, hay que seguir, entonces voy a seguir, hay que decir palabras, mientras las haya, hay que decir las, hasta que ellos me encuentren, hasta que me digan, qué esfuerzo extraño, qué pecado extraño, hay que seguir, quizás ya se hizo, quizás ya me lo dijeron, quizás me trajeron hasta el umbral de mi historia, delante de la puerta que se abre a mi historia, eso me sorprendería, que se abriera, voy a ser yo, va a ser el silencio, en el que estoy, no sé, no lo sabré nunca, en el silencio no se sabe, hay que seguir, no puedo seguir, voy a seguir.⁶¹

Lo que expresarían esas búsquedas imposibles, esos naufragios de incompreensión que nos envuelven al leerlos, tiene más que ver con la vitalidad que con la muerte o la nada: expresa, en cambio, ese irracional, infundado e inescapable impulso de *seguir* por el que la vida traza sus salidas y sus fugas.

⁵⁹ Beckett, *El innumerable*, op. cit., pp. 5-6.

⁶⁰ Ya lo era en *Malone muere* pero eso retorna con ímpetu en *El innumerable*.

⁶¹ Beckett, *El innumerable*, op. cit., p. 155.

Experimentación y vida: Deleuze y el *nouveau roman*

Esteban Cobasky y Juan Rocchi

Toda la teorización exasperada de la escritura a la que se ha asistido en el decenio de los '60 no era sin duda más que el canto del cisne: el escritor se debatía en ella para mantener su privilegio político.

MICHEL FOUCAULT¹

Hay algo paradójico en escribir sobre la escuela del *nouveau roman* como una fuente de *Diferencia y repetición* o de *Mil mesetas*, ya que nunca fue una escuela, sino solo el nombre bajo el que se agrupó un conjunto dispar de escritores que siempre renegaron de serlo. Sin embargo, es el propio Deleuze quien hace referencia a ellos, y de un modo que nos resulta significativo para preguntarnos por su concepción del arte y la literatura y de su relación con lo político. En lo que sigue, intentaremos dar cuenta de esto.²

Historia de un falso movimiento

A mediados de los '50, *Éditions du Minuit* –bajo la dirección de Jérôme Lindon y con Alain Robbe-Grillet como consultor principal– comenzó a publicar a un grupo dispar de escritores que –salvo por una vocación profundamente innovadora– no tenían demasiado en común. Su única identidad

¹ Foucault, Michel, “Verdad y poder” en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 184.

² Nuestro trabajo se limitará, sin embargo, a las obras de Alain Robbe-Grillet, Michel Butor y Nathalie Sarraute como referentes del *nouveau roman* en Deleuze.

era editorial –razón por la cual fueron conocidos como *Escuela de Minuit*– y la que se fue forjando a partir de los debates que sus obras generaron en la prensa a raíz de lo disruptivas que resultaban para la crítica tradicional. De hecho, el término *nouveau roman* fue inventado involuntariamente por el crítico Émile Henriot en una nota salida en *Le Monde* en el '57, donde rechazaba duramente la “técnica” y la “doctrina” de Robbe-Grillet y Sarraute. El nombre fue rápidamente adoptado por todos. A pesar de no ser un movimiento, ni un grupo literario, los *néo-romanciers* compartían cierta conciencia vanguardista, una concepción procedimental de la escritura y la vocación ensayística de teorizar acerca de su propia obra. En cualquier caso, sea como fenómeno sociológico –al decir de Barthes–,³ editorial o crítico, el *nouveau roman* tuvo una existencia efectiva en el campo literario francés de los '50 y '60.

La historia del *nouveau roman* comienza en 1953 cuando Robbe-Grillet publica *Las gomas*, a la que le siguen *El mirón* (1955), *La celosía* (1957), *En el laberinto* (1959) y otras. En el '55 también comienza a publicar una columna sobre literatura en *L'Express*. Cuando, en 1963, estos ensayos sean reunidos y publicados con el título de *Por una nueva novela*, la crítica los recibirá como una suerte de manifiesto del grupo, aumentando el malentendido. Los límites del fantasmagórico movimiento son difusos, pero, sin duda, escritores como Nathalie Sarraute, Michel Butor, Claude Simon, Claude Ollier y Jean Ricardeau lo integraron; e incluso, en sus márgenes, también Samuel Beckett,⁴ Margarite Duras o Philippe Sollers, entre otros.

Del fenómeno del *nouveau roman* también forma parte su recepción por parte de algunos famosos teóricos de la literatura. Roland Barthes publica en los '50 una serie de textos ya clásicos donde señala la

³ Cf. Barthes, Roland, “La literatura hoy” en *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Planeta, 2003 (entrevista publicada originalmente en 1961 en el número 7 de *Tel Quel*).

⁴ Si bien no incluimos a Samuel Beckett en nuestro análisis, su importancia en la obra de Deleuze es significativa; véase al respecto el excelente trabajo de Solange Heffesse en Heffesse, Solange, “Samuel Beckett en *Diferencia y repetición*” en Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII*, Buenos Aires, RAGIF, 2022, pp. 75-94.

trascendencia de esta nueva forma de escritura. Su ensayo *Literatura objetiva*, de 1954, se vuelve una referencia ineludible del movimiento que, en consecuencia, también fue llamado *literatura objetivista*; y es a partir de él que, ya a fines de los '50, en Estados Unidos, se comienza a relacionar la nueva novela francesa con ciertas vanguardias artísticas norteamericanas, como el *Pop-Art*.⁵ Phillippe Sollers publica en 1960, en el segundo número de *Tel Quel*, “Siete proposiciones sobre Alain Robbe-Grillet”, y Michel Foucault “Distancia, aspecto y origen” en 1962, entre otros incontables ejemplos. Sin embargo, a partir del '63 la escuela comienza a perder fuerza como movimiento y relevancia para la nueva crítica. Oficialmente termina en ocasión del Coloquio Cerisy-la-Salle de 1971, “*Nouveau Roman: hier et aujourd'hui*”. Allí, Alain Robbe-Grillet, Nathalie Saurraute, Claude Simon, Michel Butor, Claude Ollier y Jean Ricardou lo declaran agotado.

Conceptos centrales de los *néo-romanciers*

Los integrantes del *nouveau roman* fueron escritores y críticos a la vez. Es decir que, para la mayoría de ellos, hacer literatura no era solo escribir ficción, sino también reflexionar acerca de ella. Sin ser demasiado sofisticados en su conceptualización —es decir, sin pertenecer a la institución de la crítica literaria— dedicaron parte importante de su obra a la ensayística en torno a la literatura.

Uno de sus principales objetivos como teóricos fue delimitar el campo de la nueva novela y distinguirla de otras. Su primer blanco fue la novela clásica francesa y, particularmente, Balzac. Todos coinciden en un diagnóstico: el mundo de los novelistas clásicos franceses es un mundo de sentido; un mundo donde cada sentimiento, cada objeto, cada actitud

⁵ Cf. Santana Pérez, Sandra, “Contra la profundidad: la recepción de Roland Barthes y Alain Robbe-Grillet en la sensibilidad minimalista” en *Escritura e Imagen*, 15, Ediciones Complutense, 2019 [en línea] p. 28. Consultado el 20/08/2023. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/66725>.

es representativo de un estereotipo y tiene su correlato en la sociedad burguesa de su época. El problema es que el mundo que dio lugar a ese tipo de ficción ya no existe. La lectura de la novela clásica que hacen los *néo-romanciers*, si bien algo caricaturesca, está justificada en su núcleo crítico: la novela balzaciana dejó de funcionar para el presente.

Un segundo punto común entre estos autores es que sostienen que la novela contemporánea tiene como principal objetivo ser un campo de experimentación. Dado que el mundo de sentido de la novela clásica no está disponible y que la experiencia principal de la vida contemporánea es el absurdo, la novela debe experimentar. La experimentación es entendida como la búsqueda de nuevas formas ajenas al sobreentendido, a la manera burguesa de clasificar y comprender la realidad según conceptos afianzados y transparentes. Para ellos, experimentar quiere decir ensayar procedimientos; no hay una valoración de la espontaneidad, de la emoción o del inconsciente. De lo que se trata es de la investigación sistemática del material literario.

Esta noción de experimentación no sólo separa a los *néo-romanciers* de la concepción clásica de la novela, sino que es una plataforma para la crítica de las demás novelas contemporáneas. Robbe-Grillet hace una categorización simple pero exhaustiva en *Por una nueva novela*, dividiendo la producción novelística francesa de su época en tres grupos.⁶ El primero es el de las novelas francesas contemporáneas que rechazan de plano la experimentación, resultando en copias estériles de la novela clásica que simulan participar de un mundo de sentido ya inaccesible. Son ellas quienes condenan a la novela al campo más frívolo posible: el entretenimiento. En segundo lugar, aparecen las novelas existencialistas. Ellas mantienen el mismo tipo de relación con el sentido que la novela clásica: son novelas que representan la angustia por la falta de sentido, pero sin explorar formalmente ningún tipo de innovación expresiva. Como última

⁶ Cf. Robbe-Grillet, Alain, "Sobre algunas nociones perimidas" en *Por una nueva novela*, Buenos Aires, Cactus, 2010 (texto original de 1957).

categoría, Robbe-Grillet presenta las novelas del realismo socialista, que subordinan la novela a una noción de compromiso que la banaliza, limitándola a la función de mero instrumento de la transformación social.

Al considerar estos dos puntos críticos podemos ver la preocupación de los *néo-romanciers* por defender la especificidad de la nueva novela y el trabajo del novelista. La experimentación formal a nivel del tratamiento del material artístico era para ellos tanto una tarea prescrita por la época, como el modo de defender la autonomía y la especificidad de la literatura frente a cualquier otra disciplina. Estos diagnósticos se manifiestan en una serie de cuestiones que son necesarias para comprender lo que dice Deleuze de ellos.

En primer lugar, la afirmación de que la falta de sentido del mundo contemporáneo es una falta de sentido para el ser humano, es decir, una falla de la comprensión propiamente humana de la experiencia. En consecuencia, los escritores del *nouveau roman* van a concentrarse en los objetos y la descripción objetiva, dejando de lado la percepción humana y la reflexión interior. Por esta razón, frecuentemente se relacionó su estilo con la producción cinematográfica y fotográfica, vinculando la descripción detallista y estática con la forma que tiene una cámara de recorrer el espacio en un tiempo detenido.⁷ Dentro de las reflexiones de Robbe-Grillet, esta cuestión aparece tematizada como un enaltecimiento de la *medida* de las cosas, algo que es propio de ellas e indiferente a la semantización humana. Esta especie de obsesión por lo medido, por las distancias y bordes, será una fuente frecuente de críticas a la nueva novela, una que Deleuze y Guattari retomarán en *Mil mesetas*.

En segundo lugar, hay un interés en el uso de la repetición como técnica –de la narración de un mismo evento, de la aparición de un objeto en diferentes situaciones, de perspectivas distintas de un mismo acontecimiento, etc. Este procedimiento será un componente explícito de

⁷ Cf. Barthes, Roland, "Literatura objetiva" en Barthes, *Ensayos críticos*, op. cit., p. 45.

la literatura de los *néo-romanciers*, analizado, a su vez, por Robbe-Grillet en sus ensayos, y retomado por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Con él se buscaba producir una desviación respecto de la comprensión humana, mostrar el funcionamiento maquinal de la realidad desligado de la comprensión psicológica. Todo esto forma parte esencial del objetivismo que postula Roland Barthes.⁸

Este privilegio absoluto de los aspectos formales fue la marca distintiva del *nouveau roman*, pero también la causa de su agotamiento. Barthes, que en 1955 lo caracterizaba –ya con cierta ambigüedad– como un “formalismo radical [...] que tiene el valor de postular tendencialmente una novela sin contenido”⁹ dirá, unos años después, que su proyecto estaba condenado al fracaso, ya que “no hay grado cero de la forma, la negatividad siempre se vuelve positividad”.¹⁰ Philippe Sollers, que en 1960 había publicado el elogioso “Siete proposiciones sobre Alain Robbe-Grillet”, en 1964 afirma que su estética le parecía un naturalismo más propio del siglo XIX que de las vanguardias contemporáneas.¹¹ En cierta manera, el programa robbegrilletiano de la nueva novela se vuelve, para la *nouvelle critique* o el espacio *Tel Quel* de los '60, un formalismo vacío, demasiado realista, algo llano, anclado en recursos casi gramaticales. Y, particularmente, uno que rechazaba la reflexión sobre la experiencia –no ya psicológica– sino del lenguaje, de la escritura como autorreflexión sobre su propia producción.¹²

⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹ Barthes, “Literatura literal” en *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ Barthes, “No hay una escuela Robbe-Grillet” en *Ibid.*, p. 135.

¹¹ Cf. Asensi Pérez, Manuel, *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2006, p. 68.

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 68-98 y 255, así como Marx-Scouras, Danielle, “The Nouveau Roman and Tel Quel” en Bray, Joe, Gibbons, Alison y McHale, Brian (eds.), *The Routledge Companion to Experimental Literature*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012, p. 95.

El *nouveau roman* en *Diferencia y repetición*

La primera referencia que Deleuze hace al *nouveau roman* está en la primera sección del capítulo dos, dedicada a la primera síntesis del tiempo. En su último párrafo –como una suerte de conclusión–, escribe: “Sin duda, una de las intenciones más profundas de la *nueva novela* es la de alcanzar, más acá de la síntesis activa, el campo de las síntesis pasivas que nos constituyen, *modificaciones, tropismos y pequeños atributos*”.¹³ Más allá de la mención a la nueva novela, lo que nos interesa es la enumeración que le sigue. En ella, los títulos exactos de las obras de Michel Butor (*La Modification*) y de Nathalie Sarraute (*Tropismes*) devienen –junto a una posible referencia a Beckett–¹⁴ verdaderos nombres de las síntesis pasivas; sugiriendo cierta potencia del *nouveau roman* para inscribir en el espacio literario repeticiones desnudas –o *habitus*– de tipo no lingüístico: pequeñas percepciones, contracciones materiales o contemplaciones presubjetivas.

En el mismo capítulo, al final de la cuarta sección –dedicada al vínculo entre la repetición y el inconsciente freudiano– encontramos una segunda referencia, levemente disfrazada, a la obra de Robbe-Grillet:

Es preciso volver a estas tres síntesis, como constitutivas del inconsciente. Corresponden a las figuras de la repetición, tales como aparecen en la obra de un gran novelista: *el lazo, el cordel* siempre renovado; *la mancha sobre la pared*, siempre desplazada; *la goma*, siempre borrada. La repetición-lazo, la repetición-mancha, la repetición-goma: las tres más allá del principio de placer.¹⁵

El cordel, la mancha y la goma son objetos repetidos a lo largo de cada una de las tres primeras novelas de Robbe-Grillet: la mancha de un ciempiés aplastado en *La Jalousie* (1957), el cordel guardado en *Le Voyeur*

¹³ DR 108 (132), la cursiva es nuestra.

¹⁴ Nos referimos a los “pequeños atributos [*petites propriétés*]”.

¹⁵ DR 150 (180).

(1955) y las gomas de borrar en *Les Gommages* (1953). Deleuze encuentra en un procedimiento formal las figuras de los tres tipos de repetición de su ontología: repetición desnuda, repetición vestida, repetición ontológica o eterno retorno. Si la localización de esta cita nos parece importante, es porque ella se encuentra en el lugar preciso en que el filósofo pasa de tratar las tres síntesis a tratar su articulación en lo que llama *sistemas afectados por el eterno retorno o simulacros*.

Ellos son sistemas compuestos por series heterogéneas e inconexas “cada una de las cuales está definida por las diferencias entre los términos que la componen”.¹⁶ Y en donde estas series se relacionan entre sí, no por semejanzas entre ellas, sino por una *fuerza* —un diferenciante—que comunica las diferencias de unas con las de las otras. Deleuze llama “precursor oscuro” a esta diferencia de segundo orden que hace entrar en resonancia las series. Él es una determinación del sistema, en sí mismo es completamente indeterminado, no tiene identidad, sino que “se desplaza perpetuamente en sí mismo y se disfraza perpetuamente en las series”.¹⁷ La importancia de estos sistemas no podría ser mayor: ellos son los sistemas intensivos donde las Ideas se actualizan; el lugar del pasaje de lo virtual a lo actual.

Entre estos sistemas, Deleuze destaca algunos “ejemplos tomados de sistemas literarios muy diferentes”:¹⁸ los de Roussel, Joyce, Gombrowicz y Carroll. Si bien ningún *néo-romancier* es mencionado allí, los dos fragmentos que citamos nos llevan a creer que, al menos, la obra de Robbe-Grillet es pensada como un caso significativo de ellos. Y uno que nos sirve para señalar la cuestión que nos interesa: la de la relación entre *formalismo* y literatura en la obra del filósofo. Si bien este término no aparece en *Diferencia y repetición*, sí lo hace en *Lógica del sentido*, donde los sistemas literarios son caracterizados como los de “autores que han

¹⁶ DR 154 (184).

¹⁷ DR 157 (187).

¹⁸ DR 158 (188).

sabido crear *técnicas seriales* de un *formalismo ejemplar*”.¹⁹ Y allí, la obra de Robbe-Grillet –y la de Klossowski– son explícitamente agregadas a la de los cuatro autores anteriores. En ambos libros la cuestión es la misma: la constitución de un sistema –como puesta en comunicación de series heterogéneas –para los casos de series verbales o literarias; en ellas, el precursor sombrío es de índole lingüística, es una palabra –que Deleuze llama esotérica, estribillo,²⁰ o casilla vacía–²¹ que aparece en las series como un no-sentido, siempre desplazado y disfrazado. Y que distribuye las figuras de la repetición –vestida y desnuda, significante y significada– entre las series.

El acercamiento de Deleuze a la literatura en el '68 parece articular dos aspectos: por un lado, un análisis estructural nítido de las obras en tanto sistemas intensivos afectados por el eterno retorno. Por el otro, la presencia del *formalismo serial* entendido como procedimiento y técnica efectiva de escritura. Si el primero es una suerte de método crítico, el segundo es un mecanismo de selección. Deleuze construye su canon con autores que hacen de la explicitación de sus procedimientos seriales y de la innovación formal el centro de su obra. Estas técnicas y procedimientos se orientan, en Deleuze, siempre hacia un mismo fin: hacer del juego de las repeticiones el material y el tema de toda escritura. Lo que el filósofo francés dice de Joyce –que en todos sus procedimientos “se trata siempre de reunir un máximo de series dispares [...] haciendo funcionar precursores sombríos de índole lingüística”– parece ser la cifra de lo literario.²² Podemos afirmar que, en *Diferencia y repetición*, la literatura es pensada exclusivamente bajo las figuras de la repetición; y que esto solo es posible si ella misma es formalista y serial.

En la conclusión de *Diferencia y repetición*, Deleuze desarrolla lo que podríamos llamar una breve teoría estética. Afirma allí que “el objeto más alto del arte es hacer actuar simultáneamente todas [las]

¹⁹ LS 53 (59), la cursiva es nuestra.

²⁰ DR 160 (190).

²¹ LS 56 (61).

²² DR 159 (189).

repeticiones”,²³ es decir, crear simulacros, desfundar lo fundado, o más precisamente, volver simulacro toda representación e imitación ilusorias. La afirmación del eterno retorno deviene así una verdadera tarea para el arte. Pero una que involucra, particularmente, aspectos de la vida social: “hasta la repetición más mecánica, más habitual, [...] más estereotipada encuentra su lugar en la obra de arte”, afirma Deleuze, “pues no hay otro problema estético que el de la inserción del arte en la vida cotidiana”.²⁴

Es en las descripciones objetivas de Robbe-Grillet,²⁵ en las cámaras lentas de Sarraute, en los itinerarios de Butor o en las “series habituales de consumo” del *pop-art* donde las series más estereotipadas de la vida cotidiana se vuelven obra. Las técnicas del formalismo serial se revelan ahora como aquello que permite poner al arte en comunicación con las series heterogéneas de los automatismos sociales, y al hacerlo, expresar verdaderos problemas. La tarea del arte excede el campo de la estética para volverse inmediatamente política, incluso revolucionaria:

el arte debe reproducir estéticamente las ilusiones y mistificaciones que constituyen la esencia real de esta civilización, para que finalmente la Diferencia se exprese, con una fuerza en sí misma repetitiva, llena de cólera, capaz de introducir la más extraña selección, aunque no sea sino una contracción aquí o allá, es decir, una libertad para el fin de un mundo. Cada arte tiene sus técnicas de repetición imbricadas, cuyo poder crítico y revolucionario puede alcanzar el más alto punto.²⁶

Más que un programa o una nueva tarea para el arte, lo que Deleuze propone aquí es dar una inscripción político-revolucionaria a los diversos movimientos formalistas de las décadas anteriores. Una

²³ DR 374 (431).

²⁴ DR 375 (431).

²⁵ De “objetos extraídos del decorado urbano [...] o del decorado cotidiano”, Barthes, “Literatura objetiva”, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ DR 375 (432).

suerte de afirmación retrospectiva de su politicidad intrínseca. Por eso no sorprenden los ejemplos que siguen: Alban Berg, Andy Warhol y los *néo-romanciers*:

La manera novelesca como las repeticiones brutas y mecánicas de la costumbre se dejan arrancar pequeñas modificaciones que animan, a su vez, repeticiones de la memoria, para una repetición ultimísima donde la vida y la muerte están en juego, a riesgo de reaccionar sobre el conjunto introduciendo en él una nueva selección [...]. *La modificación*, de Butor, o bien *El año pasado en Marienbad*, son la prueba de técnicas particulares de repetición.²⁷

Pero, ¿qué potencia implica este poder crítico y revolucionario? Deleuze lo indica con claridad: el juego de reproducciones estéticas en el que el arte debe hacer entrar la vida es un auténtico sistema intensivo, es decir, el proceso mismo a través del cual las Ideas virtuales se expresan en lo actual. La “cólera” es el aspecto de la Idea que determina los procesos intensivos a través de los cuales ella se actualiza. Y aquello en que la Idea se encarna es, precisamente, la obra de arte singular como simulacro. La tarea del arte es, entonces, la de expresar esta cólera haciendo *estallar* la Idea en lo actual; es decir, haciendo del instante –*Kairós*– de su inscripción en lo actual “algo brusco, brutal y revolucionario”.²⁸ De alguna manera, lo que Deleuze está indicado aquí es que el “deber” del arte es provocar conmociones, desestabilizar y sacudir los hábitos y los conceptos de una sociedad. Su politicidad radicaría en su potencia disruptiva.

Esta caracterización da cuenta de cierta especificidad de los sistemas artísticos o, más bien, del criterio de selección que se les aplica. Sin embargo, nos sigue pareciendo demasiado anclada en una concepción formalista del arte. Quizá es cierto –como dice Barthes– que las técnicas del formalismo son una fuerza capaz de suspender el sentido del mundo

²⁷ DR 375 (432).

²⁸ DR 246 (288).

manteniendo abierta la pregunta por él;²⁹ es decir, que contienen en sí mismas algo de esa potencia *desfundante* propia del eterno retorno. Pero, nos parece que hay en ellas demasiada negatividad: más que volver simulacro la vida cotidiana, la vuelven mero artificio. Carecen de la positividad del eterno retorno, no son creadoras, ni emancipadoras, solo desmitificantes. La fuerza disruptiva del arte expresa simplemente su potencia para fragmentar y desnaturalizar, para –como dice Deleuze– “descubrir bajo el consumo un crujido psicótico de mandíbula”.³⁰ La vida que es invocada aquí es pensada como un correlato formal, como una totalidad genérica en la que el arte selecciona, aquí y allá, algunos fragmentos para develar su naturaleza ilusoria. Si, como afirmamos, el formalismo es el modo en que Deleuze busca en *Diferencia y repetición* establecer una relación entre literatura y vida, nos parece que esa relación se mantiene aún demasiado abstracta y negativa.

La novela francesa en *Mil mesetas*

En la lectura de *Mil mesetas* se hace patente que la nueva novela deja de ser una referencia fuerte para pasar a un lugar cercano al comentario. Podríamos decir que pierde el sentido estricto de la palabra *fuerza*, no solo en la frecuencia y profundidad de las menciones, sino también en su potencia explicativa dentro de la red de conceptos de la obra. Este cambio, vista la valoración que se tenía de estos autores en *Diferencia y repetición*, sugiere varias preguntas alrededor de las continuidades y rupturas conceptuales entre ambos libros. A su vez, esta lectura nos permite comparar la función del arte y la literatura en ambas obras. Comencemos analizando la primera cita en que se hace referencia al *nouveau roman*, que aparece en la meseta “Año cero – Rostridad”:

¿Cómo salir del agujero negro? [...] Cualquiera que sea el genio de la novela francesa, ese no es su problema. Está demasiado ocupada en medir la pared [...]. La novela francesa es

²⁹ Barthes, “¿Resumen de Robbe-Grillet?”, en Barthes, *op. cit.*, p. 281.

³⁰ DR 375 (432).

profundamente pesimista, idealista, “crítica de la vida más bien que creadora de la vida”. No concibe más viajes que los organizados, ni más redención que la que proporciona el arte.³¹

En primer lugar, lo que salta la vista es el cambio en la valoración de estas obras. Si bien la mención de “la novela francesa” parece general, el “medir la pared” especifica directamente como su referente al *nouveau roman*. Los críticos ya habían discutido mucho la cuestión de la medición y la descripción; medir la pared era casi una caricatura de Robbe-Grillet y su tropa: los largos párrafos describiendo habitaciones vacías y los objetos que las poblaban habían sido suficientemente puestos en duda. Pero, curiosamente, el problema al que apuntan Deleuze y Guattari coincide con lo que Deleuze había aplaudido años antes en *Diferencia y repetición*: el foco en los procedimientos.

Por otra parte, la crítica introduce la cuestión de la vida en relación con el arte. En *Diferencia y repetición*, el arte contemporáneo trabajaba con la vida como un material genérico, su objetivo se cumplía dentro de las propias reglas del arte como innovación formal; no había necesidad de que algo sucediera por fuera. Eso mismo, para Deleuze y Guattari en 1980, implica no formar líneas de fuga, cerrarse a la posibilidad de concretar el tercer término –en *Diferencia y repetición*, el eterno retorno–. Esta falla en el proyecto de la nueva novela se agudiza, en *Mil mesetas*, al compararla con la literatura anglosajona: “La novela angloamericana es totalmente distinta. «Partir, partir, evadirse... atravesar el horizonte»”.³² El problema de los *néo-romanciers* pasa a ser su exceso de formalismo, su renuncia a que la obra intervenga y exprese la vida; el problema de medir la mesa es el de desligar la forma de la experiencia.

La cuestión de las líneas de fuga se desarrolla implícitamente en una segunda consideración sobre los autores de la nueva novela. Es

³¹ MP 228 (190), la cursiva es nuestra.

³² *Ibidem*.

el caso de Nathalie Sarraute, que en su ensayo “Conversación y subconversación” muestra dos niveles del diálogo en literatura, uno de segmentariedades fijas y otro de micromovimientos, en lo que Deleuze y Guattari llaman “toda una subconversación en la conversación, [...] es decir, una micropolítica de la conversación”.³³ Esto nos remite a un procedimiento filosófico ya conocido en Deleuze: la nueva novela no va lo suficientemente lejos. Si bien Sarraute descubre en la literatura el ámbito ontológico de los micromovimientos, de lo molecular, no alcanza a descubrir las líneas de fuga –como sí lo hace Henry Miller–. Esta objeción es, por otra parte, algo con lo que creemos que los *néo-romanciers* estarían de acuerdo; como vimos anteriormente, su interés estaba totalmente orientado a los procedimientos artísticos, postulando incluso la figura del novelista comprometido únicamente con su disciplina y una revalorización de *l'art pour l'art*.

El hecho de que la misma caracterización del *nouveau roman* produzca juicios contrarios en *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas* expresa una transformación en la estructura conceptual de un libro al otro. Esta transformación en la relación entre arte y vida se ve en este fragmento:

Por supuesto, se necesitan todos los recursos del arte, y del arte más elevado [...]. Pero el arte nunca es un fin, sólo es un instrumento para trazar líneas de vida, es decir, todos esos devenires reales, que no se producen simplemente en el arte, [...] que no van a reterritorializarse en el arte, sino más bien arrastrarlo con ellas hacia el terreno de lo asignificante, de lo asubjetivo y de lo sin-rostro.³⁴

Nos encontramos con un concepto difuso de vida –relacionado en este párrafo con lo asignificante, lo asubjetivo y lo sin-rostro– que, sin embargo, propone una dirección clara para la lectura filosófica del arte: hay valor en plenificar los contenidos. Creemos que el movimiento general que se da en *Mil mesetas* –que obviamente excede el análisis que

³³ MP 240 (201).

³⁴ MP 229 (191).

podemos hacer en este trabajo— se muestra en el triunfo de la experiencia vital por sobre el formalismo en la literatura. Del muy formal eterno retorno a la línea de fuga hay una apuesta por lo concreto, por el contenido: proliferación de ejemplos, de casos, de oportunidades. A nivel del estilo, esto es muy claro en la cantidad de recaudos que toma Deleuze en el '68 para señalarmos que de lo que estamos hablando nunca es *exactamente* del eterno retorno. Las líneas de fuga se multiplican a lo largo de *Mil mesetas*, mientras que el eterno retorno aparece en *Diferencia y repetición* como una forma algo vacía y difícil de explicar.

Conclusión

Seguir el rastro del *nouveau roman* a lo largo de ambas obras deleuzianas nos lleva a una situación ambivalente. En primer lugar, podemos decir que nos hallamos ante un terreno infértil: el entusiasmo de Deleuze por los procedimientos formales de sus compatriotas se extingue, y desaparece todo rasgo de politicidad en el plano formal de sus obras. El vínculo que se construye en *Diferencia y repetición* entre el desvelamiento de las mistificaciones de la vida cotidiana —propio de la nueva novela o del arte pop— y la revolución ya no existe en *Mil mesetas*. Y, sin embargo, los argumentos se entrelazan con la recuperación de una segunda literatura, la inglesa y norteamericana, que enciende la curiosidad por todo un campo nuevo de autores y textos. Por esta razón, nuestras conclusiones no pueden ser más que proyectivas: vemos el agotamiento de nuestra fuente original, pero vislumbramos, ahí mismo, nuevas oportunidades para seguir pensando.

Como ya dijimos, *Diferencia y repetición* politiza la creación artística sin salir realmente del ámbito de las obras; esto, en *Mil mesetas*, no se concede. Sí se descubre, en cambio, una politización del arte en dos sentidos diferentes, aunque próximos: en la cuestión del rostro y de su traspasamiento, y en la relación entre vida y pueblo. La noción de rostridad provee el contexto conceptual en el que aparece la literatura norteamericana: “el

rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el europeo tipo”.³⁵

Aunque no podemos detenernos demasiado en este tema, queremos señalar que la cuestión del rostro –y la posibilidad de deshacerlo– es eminentemente política en un sentido poscolonial y emancipatorio. Pero, también lo es en tanto implica una crítica a la noción clásica de sujeto y a los procesos de subjetivación. Y es en relación con esto que la literatura norteamericana aparece en *Mil mesetas* como una salida “del agujero negro de la subjetividad”. De un lado, del del rostro, quedan los *néo romanciers* franceses, junto a los demás europeos. Del otro, del de la posibilidad de deshacerlo, la literatura norteamericana. Esta extraña serie de polaridades geográficas, políticas y literarias adquiere sentido por el modo en que Deleuze caracteriza la literatura norteamericana –tanto por su matriz histórica federal, como por ser la de un pueblo de emigrantes– en su relación con la lo fragmentario:

Los europeos tienen un sentido innato de la totalidad orgánica, o de la composición, pero tienen que adquirir el sentido del fragmento, y sólo pueden hacerlo a través de una reflexión trágica o una experiencia del desastre. Los americanos, por el contrario, tienen un sentido natural del fragmento, y lo que tienen que conquistar es el sentimiento de la totalidad, de la composición hermosa.³⁶

Esta caracterización es la que permite articular, dentro de la literatura norteamericana, las nociones de vida y pueblo: “La literatura norteamericana tiene ese poder excepcional de producir escritores que pueden contar sus propios recuerdos, pero como los de un pueblo universal compuesto por los emigrantes de todos los países”.³⁷ La vida ya no es una

³⁵ MP 216 (181).

³⁶ CC 75 (82).

³⁷ CC 14 (15).

totalidad genérica, ni la esencia real de la civilización, sino la vida de un pueblo. La potencia que Deleuze había adjudicado al formalismo francés para desarticular totalidades es reemplazada por la tríada conceptual rostro-vida-pueblo, por la potencia de una literatura que compone, en cada caso, la vida singular de un pueblo por inventarse.

De esta manera, creemos que el movimiento que hace Deleuze cuando saca a la nueva novela francesa del lugar que ocupaba en *Diferencia y repetición* y la reemplaza por la literatura norteamericana es mucho más que un cambio de gustos o modas. Expresa una nueva manera de pensar el arte y su relación con lo político. Podemos ir un poco más allá, incluso, y preguntarnos si la recriminación que Deleuze arroja al *nouveau roman* de ser una literatura demasiado europea y formalista, no se extiende mucho más allá del campo literario. O, acaso, cuando dice que la nueva novela es crítica de la vida más que creadora de la vida, ¿no estaría implícitamente achacándole lo mismo a *Diferencia y repetición* en su conjunto? Si la valoración de los *néo-romanciers* –y del formalismo– era tan explícita, y tan absoluta la coincidencia entre sus técnicas y los conceptos deleuzianos, ¿cómo sale *Diferencia y repetición* indemne de esta ruptura? Visto desde *Mil mesetas*, podemos decir que la tesis doctoral de Deleuze es, al menos en su concepción de la relación entre arte y vida, demasiado europea.

Henry Miller: la muerte del artista

Teo Iovine

No disponemos de conceptos particulares que nos permitan articular una relación entre la escritura de Henry Miller y las nebulosas que existen en *Diferencia y Repetición* y *Mil Mesetas*. Quizás sea esto más una alegría que una tristeza. Si el concepto es una creación, si lo concebimos como tal, eso es justamente lo que hace de Miller una gran fuente. Fuente de una concepción de la creación: la vida. Ya sea arte, ya filosofía, en ambos se disuelve la escisión entre ellos y la vida; forman un quásar, rotan tan rápido entre sí que es imposible separarlos. ¿Y por qué hacerlo? Uno puede buscar sin éxito un concepto, una idea particular de Miller que Deleuze le haya sustraído; uno puede insistir todo lo que quiera con China y la hierba.¹ Pero no es eso. Es el gesto total de la obra, la manera de hacerla lo que reaparece en Deleuze. De una brevísima y mutilada cita en *Diferencia y Repetición*, a una tímida proliferación en su trabajo con Guattari, la obra de Deleuze cita, de algún modo, toda la obra de Miller.

La cuestión principal sería, en ellos, la vida. Según Miller, “el propósito de la vida es vivir, y vivir significa estar atento, jovial, ebria, serena y divinamente atento”.² El proceso en el que el artista está metido tiene que ver con *otra dimensión de la vida* y al identificarse con ese proceso intensifica la vida. Es decir que el fondo de todo es la vida misma, o su

¹ MP 29 (23).

² Miller, Henry, *The Wisdom of the Heart*, Nueva York, New Directions Books, 2016, p. 2. Las traducciones de las obras de Miller son nuestras. Traducimos *aware* por “atento” porque creemos que es una atención a lo que está sucediendo. No tiene tanto que ver con un sentido reflexivo que se podría volcar en “consciente”, sino más bien en percibir lo que sucede.

íntima relación con cierto proceso que el artista atraviesa. Ese proceso, creemos, es el de la creación. Hay en él un esfuerzo y una preocupación: estos elementos, creación y vida, están, en su época, escindidos. La vida no significaría inmediatamente arte o creación en general; se viviría de manera no creativa, una clara contradicción; el artista sería un sujeto separado, más allá de la vida. El esfuerzo es una lucha por dar ese gran salto, superar la división entre humano y artista, entre vida y arte. La vida volvería a ser arte.³

Queremos hacer intentos de mostrar dos concepciones de la creación en Deleuze –la de *Diferencia y Repetición* y la de *Mil Mesetas*– con dos momentos de la vida de Henry Miller. Primero, el desfundamiento en la tercera síntesis del tiempo, la disolución de las formas de lo Idéntico y lo Mismo en la muerte, con su “pequeña muerte en París”. Segundo, la apertura de la tierra al cosmos con su regreso a y su viaje por los Estados Unidos.

Muerte en París

Comencemos, entonces, con su emigración a París. Henry Miller trabajaba en Western Union como gerente de personal en una oficina de Manhattan. La llamaba la “Cosmodemónica Compañía de Telégrafos”. Estaba casado con Beatrice (Maude la llama en sus textos) y tenían una hija. En *Sexus* se presenta como alguien que podía muy bien encantar con palabras, lograr que todo un restaurante lo escuche y lo aplauda. En alguno de sus merodeos por el Times Square, comienza a frecuentar un salón de baile, donde conoce a June Mansfield (Mara o Mona), de quien se enamora y con quien comienza una intensa relación amorosa. A la vez, se hace más distante de su esposa e hija, hasta que las abandona. Una vez que se une finalmente con June, abandona su trabajo y decide volcarse por completo a la

³ “Ningún hombre *quiere* ser artista –es llevado a serlo”, Miller, Henry, *Tropic of Capricorn*, Londres, Penguin, 2015, p. 272.

escritura. Los textos escritos en esta época eran un fracaso: o simplemente no le gustaban, o se publicaban parcialmente con el nombre de June, para que alguno de sus admiradores se lo financiara. Con el auspicio del mismo admirador, ambos se van algunos meses a París. A su regreso a Nueva York, June comienza a enamorarse de otra mujer. Eventualmente, Henry y June se separan, y él decide irse indefinidamente a París. Allí lo intenta de nuevo, de cero. Comienza a escribir *Trópico de Cáncer*, su “primer” libro, publicado en 1934 y censurado casi inmediatamente en Estados Unidos y Gran Bretaña. A partir de allí comienza su trabajo de escritura sin frenos, como si él se hubiese destrabado por completo. “Mi pequeña muerte” llama a este momento: “Antes de poder empezar tuve que atravesar mi pequeña muerte”.⁴ En el 1940 vuelve a los Estados Unidos pero ya está, ya no es el mismo, ahora es Henry Miller, escritor.

Hablemos, entonces, de la muerte, y para eso vayamos a aquella breve cita de *Diferencia y Repetición*: “Cuando finalmente la quilla reventó y anduve a la deriva en el mar abierto, comprendí que era libre, que la muerte que había atravesado me había liberado”.⁵ La cita se ubica en la introducción, sobre el tema del doble carácter de la repetición, la repetición que encadena y la repetición que libera. El interlocutor principal es allí Freud con su concepto de pulsión de muerte; con él sí se establece una relación conceptual. Miller será quizás, no un ejemplo, sino un caso o un simulacro para esta repetición. Si seguimos el hilo, nos llevará a las tres síntesis del tiempo, en particular a la tercera, la síntesis del porvenir.

¿Cuál es el problema de esta tercera síntesis? Mejor, ¿por qué es necesaria una tercera síntesis? Las síntesis precedentes mostraban una limitación fundamental, que es que no pueden dar una repetición que no sea, en última instancia de lo idéntico o lo Mismo. Ya sea la primera síntesis del presente vivo, que no puede hacer diferencia más que sonsacándola a

⁴ Miller, Henry, *The World of Sex*, Londres, Penguin, p. 10.

⁵ Miller, Henry, *The Time of the Assassins*, Nueva York, New Directions Books, 1956, p. 3. Citado en DR 30 (47).

la repetición; ya sea la segunda, del pasado puro, que no puede dejar de tomar los caracteres de aquello mismo que funda, quedando atrapada en una rueda.⁶ La tercera síntesis del tiempo, del porvenir, opera este *desfondamiento* del tiempo, abre o despliega la rueda del tiempo en una línea tendida.⁷ Las figuras que utiliza Deleuze son las de Edipo y Hamlet. Frente al tiempo cíclico, en el que una acción que desborda, un exceso, siempre tiene una reacción contraria que restablece el equilibrio (la rueda de lo Mismo), se plantea un tiempo lineal, desequilibrado: el pasado y el futuro no son proporcionales entre sí, y se encuentran divididos por una cesura que es el presente.

Profundicemos un poco más. ¿Cómo es que el pasado y el futuro son incongruentes? ¿Qué significa que el presente sea una cesura? Pensemos esta tercera síntesis como compuesta de tres tiempos o momentos, sin olvidar que ella nos debería dar la clave para aquél desfondamiento, para salir de la rueda. Tenemos entonces un primer momento en el que aún estamos muy encerrados en el círculo. En las figuras de Edipo y Hamlet se presenta esto como esa preparación o investigación: las indagaciones de Edipo, las sospechas de Hamlet.⁸ Conceptualmente, es la repetición compulsiva de Freud, esa que encadena: soy llevado a actuar, pero mis acciones son siempre identificadas con algo que subyace por debajo, un objeto virtual al que apuntan todas ellas. ¿Sería Miller una figura también? ¿O quizás una encarnación, un actor? El, con sus impulsos de escritor, pero que todavía trabaja en la Cosmodemónica Compañía de Telégrafos, aún no puede ser escritor, aunque añora algo más, quiere ir más allá. Digamos que aquí aún falta la capacidad de actuar, de una acción diferenciante: Edipo no hace otra cosa que lo que su destino predijo; Hamlet aún no es capaz

⁶ Cf. DR 125-126 (151-152). Para mayor detalle, Cf. Osswald, Andrés, "Síntesis pasiva" y Kretschel, Verónica, "Eterno Retorno" en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Introducción en Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 83-96 y pp. 115-132.

⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 48 y ss. Cf. también DR 122 (148).

⁸ DR 121 (146).

de dar el ataque a Claudio; en Freud, la acción no deja de ser sintomática; Miller aún no escribe. Por eso cae del lado del pasado, de la repetición bruta; la acción predestinada, el fantasma del padre, un trauma originario, una Compañía Demoníaca.

Hay luego un segundo momento. Es el momento de identificación con la acción, en el que se hace capaz de la acción. Puede ser luego de haberla llevado a cabo, como Edipo (oh no, fui yo); puede ser antes, Hamlet (seré yo). Es el momento de una repetición, pero que esta vez libera, porque destraba al tiempo de esa forma cíclica, “sale de sus goznes”. De alguna manera, prepara el porvenir. Miller abandona su trabajo, abandona su vida anterior, comienza a quemar los puentes que conectan con su vida anterior. Pero, ¿qué nos queda? Esta identificación está ligada estrechamente con la muerte. Edipo se identifica con la transgresión, él es la mácula de Tebas, él ha matado, y sólo devendrá algo afirmativo al morir, hacia el final de *Edipo en Colono*. Hamlet logra su cometido, pero muere él también. Entonces, la pequeña muerte, atravesar la muerte para liberarse. Es ese el segundo momento, la cesura. La acción que se lleva a cabo es la que establece la verdadera diferencia entre el antes y el después. Sólo puede destrabar el tiempo por medio de una cesura que deja desiguales a ambas partes. ¿Qué forma toma esa cesura en Miller? Similar a Hamlet, un viaje en barco, pero a París, solo.

Finalmente, tercer momento. Disolución. Aquí aparece el porvenir, lo nuevo, la diferencia. No es hasta que emigra que puede dar ese gran salto, tan sólo una acción nos hace superar el ciclo, ir hacia el porvenir: “se puede trascender la rueda del destino en cualquier momento, pues cada punto de su superficie se toca con el mundo real, y tan sólo una chispa de iluminación es necesaria para hacer advenir lo milagroso, para transformar al patinador en un nadador y al nadador en una roca”.⁹ Si la acción del segundo momento introducía una diferencia, si ese era su resultado,

⁹ Miller, *Tropic of Capricorn*, op. cit., p. 284.

entonces este tercer momento es el de lo nuevo, la creación. Las figuras que nos encadenaban al círculo han sido destruidas por nuestro acto, se trata ahora de crear figuras nuevas.

Vemos, por tanto, que entre vida, creación, arte y muerte, tan sólo permanece una distinción de razón. Distinción que es llevada, según Miller, a una realidad en su época. Esta tercera síntesis replica, multiplica, expande la vida, a costa de morir una y otra vez.¹⁰ Es esta concepción la que creemos que toma Deleuze. Pero la apuesta es distinta. En Miller, no es tan sólo una concepción, es una ética; *hace*, no sólo concibe la tercera síntesis. La lleva a todo aspecto de su vida y logra así hacer desaparecer aquella figura espuria del artista.¹¹ Ya no patina, nada, nada a través de los ojos, nada en la vida, en el volcán. Si somos muy deleuzianos, si nos llamamos a la prudencia, quizás sea esto demasiado, quizás vaya Miller demasiado lejos, demasiado rápido; quizás sea disuelva, muera demasiado. Pero si somos muy millerianos, quizás sea Deleuze todavía muy serio, muy filósofo.

Esta fue, entonces, algo así como una interpretación temporal de la obra y vida de Henry Miller. La desplegamos como una relación de momentos, exaltamos uno de ellos como un momento crucial. Pero, ¿es esta la única forma de verlo?

El pueblo de los Estados Unidos

Quizás exista otra forma más espacial, territorial, de verlo.¹² Hagamos el mismo movimiento, y usemos de nuevo otro momento de su vida. Corría

¹⁰ “El brío por la vida es tan poderoso, tan voraz, que lo fuerza a uno a matarse una y otra vez. Muere muchas veces para poder vivir incontables vidas”, Miller, *The Wisdom of the Heart*, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ “[Hay] un conflicto entre el escritor resuelto a llevar a cabo su tarea y el hombre que en el fondo sabe que el deseo de expresarse nunca debe limitarse a un solo medio, sino ser llevado a toda fase de la vida.”, Miller, *The World of Sex*, *op. cit.*, p. 11.

¹² No por ello excluyente.

el año 1940. Luego de una larga estancia en París, y una corta estancia en Grecia, llega el momento de volver a los Estados Unidos, su “patria”. En sus planes, era una gira de despedida, ver su ciudad natal por última vez, irse de su país con un lindo recuerdo. Se sube a un barco en Grecia y se baja en Boston. No sucedió lo que él esperaba. Apenas baja, vuelve a sentir ese asco con el que se fue.¹³ Pero tenía un plan: quería recorrer Estados Unidos en auto, conocerla bien. Entonces llega, se consigue un compañero y un auto, arrancan en Nueva York, terminan en Big Sur, California e irónicamente se queda allí el resto de su vida. ¿Qué sucede aquí? ¿Acaso veremos una nueva muerte, un nuevo renacer?

Ya exploramos este camino. Lo que encuentra en este viaje es que el aburrimiento alcanza su cumbre.¹⁴ En Estados Unidos, la escisión entre la figura del artista y la figura de lo humano, entre lo humano y la naturaleza está completamente realizada. Sólo hay lugar para la creatividad utilitaria, ingenieril. En semejantes condiciones el artista se debe crear una realidad propia en donde desplegarse.¹⁵ Es su realidad y la conoce a la manera en que se conoce un terreno. Lo sondea, lo cartografía a fuerza de arrastrarse por él. Lo que hace, entonces, son los mapas de su propia obra, su propia vida. Es por esto que ninguno de sus libros es conclusivo. No empiezan por el principio, no terminan en el final, no siguen una secuencia rígida. ¿Qué viene primero, sus *Trópicos* o *Sexus*? Lo que serían las conclusiones de las obras son tan sólo cambios de posición de un movimiento más grande.¹⁶ El mapa une cualquier punto con cualquier otro, permite hacer canales y túneles, tender puentes.¹⁷ ¿Será esa su sobriedad? No hace falta agregar nada, no hay que inventar tanto, tan sólo trazar un mapa, conectar los puntos, ir de acá para allá. Emborracharse con agua pura. Así

¹³ Tanto es así, que apenas comienza la narración necesita decir que él “no es un partidario de tal o cual país, sino [...] un habitante del planeta”. Cf. Miller, *The Air-Conditioned Nightmare*, op. cit., p. 17.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 20.

¹⁵ Cf. Miller, *The Wisdom of the Heart*, op. cit., p. 4.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 27.

¹⁷ Cf. *ibidem*. También MP 397 (328).

haría multiplicidad a la n-1. Sólo hace falta volver, explorar, como decía Miller, “ser la hierba que crece entre...”.

Este viaje a través de los Estados Unidos está compuesto de encuentros con esos creadores, pero de esos que le gustan a él. Esos que son locos según el cálculo utilitario, que piensan menos en ingeniería civil y más en cómo hacer una pirámide para el futuro.¹⁸ Pareciera que tanto a él como a estos artistas les faltara alguien que los escuche, un público o, mejor, un pueblo. ¿Sería ese pueblo venidero del que tanto hablan Deleuze y Guattari?¹⁹ Debe haber una nueva disolución. Así como teníamos antes, en el tiempo, una disolución de las formas, de los sujetos; tendríamos aquí una disolución de los territorios, de los mapas, una apertura hacia el cosmos mismo: “es necesario que el pueblo y la tierra sean como los vectores de un cosmos que los arrastra; entonces el propio cosmos será arte”.²⁰ Y de nuevo Miller con una idea muy parecida: “Aporto al desarrollo, al enriquecimiento, a la evolución e involución del cosmos, todos los días de todas las maneras”.²¹

Detengámonos un poco más aquí. El lugar donde Deleuze y Guattari dan su concepción territorial del arte es en la meseta “Del Ritornelo”. Vamos a tomar un esquema general de este concepto para, de nuevo, ilustrarlo con su obra. El ritornelo, también, tiene tres aristas o caras.

Primero, el canturreo de un niño que se hace compañía a sí mismo en la oscuridad. “Es el esbozo de un centro estable y tranquilo”.²² A partir del caos, extraer unos rudimentos, medios y ritmos. Pasando de un medio al otro se forma un ritmo. Cuando estos medios devienen expresivos, es decir que adquieren “constancia temporal y un alcance especial”,

¹⁸ Esto está narrado en “Arkansas and the Great Pyramid” en Miller, *The Air-Conditioned Nightmare*, *op. cit.*, pp. 134-150.

¹⁹ Cf. QQP 167 (178) y también MP 416 (342).

²⁰ MP 427 (349).

²¹ Miller, *The Wisdom of the Heart*, *op. cit.*, p. 21.

²² MP 382 (318).

comienzan a marcar territorio.²³ En París, ciudad desconocida, vacía, solo, se canturrea. Los medios, que en Nueva York eran solamente “direccionales”, en París pasan a ser “dimensionales”: marcan un territorio, un terreno. Es el primer intento de una expresión, no podía hacer un territorio en su ciudad natal, necesitó otro lugar.

Eso nos lleva a lo segundo, la casa. Los medios y ritmos, por sí solos, generaban centros momentáneos, pero, al devenir expresivos, delimitan territorios. Se mantienen a raya las fuerzas del caos, quedan por fuera, formando una especie de invernadero, para que germinen las fuerzas de una tarea a cumplir.²⁴ El acto de la escritura le da un piso firme a Miller donde hacer crecer sus fuerzas artísticas, creadoras. Lo que permanecía en el miedo, en las tinieblas, en un mero silbido neoyorquino, deviene aquí un campo fértil. Pero el territorio no puede permanecer cerrado, siempre se arma con otros territorios, se abre.

Por último, tercero. Uno se lanza hacia afuera, quizás en barco.²⁵ Abre el territorio, se abre a un futuro, las mismas fuerzas que uno alberga lo abren a las fuerzas cósmicas. Se abre al futuro, al pueblo venidero. Huye de Nueva York, pero se adentra más y más en los Estados Unidos, abre su territorio a otros.

Entonces, este viaje suyo también será uno donde hace amigos, hace un pueblo. Se hace amigo de aquellos que nadie oye ni ve, porque para hacerlo hay que estar consciente, ebriamente consciente. Aquellos que no hacían arte por el arte, sino a los que buscaban ir más allá, superar esa división. Buscaba artesanos y no artistas, creadores y fundadores.²⁶ Similar a como vimos antes, que para vivir, crear, había que adentrarse en la muerte,

²³ MP 386 (321).

²⁴ “Las fuerzas del caos son, pues, mantenidas en el exterior en la medida de lo posible, y el espacio interior protege las fuerzas germinativas de una tarea a cumplir, de una obra a realizar” MP 382 (318).

²⁵ Cf. *ibidem*.

²⁶ MP 426 (348).

gestarse de nuevo allí, para salir al cosmos hay que hundirse, hay que enterrarse en la tierra. Crear ese pueblo que aún no existe, llamarlo, es tarea del artista. Aún somos demasiado *inconscientes*:²⁷ “Nada podría detener el avance de una humanidad consciente. Nada lo hará”.²⁸

Pero, ¿cómo se hace uno consciente, según Miller? Lo primero es lo difícil: se sufre más. Pero se abandona la indiferencia, la insensibilidad. Se desea cada vez más aceptarlo todo, decirle sí a todo. Según él, es acercarse a ser como Dios. Los que se hacen conscientes a medias son los creadores. Pero los que lo logran por completo son dioses, que se mueven entre nosotros, silenciosos, desconocidos, imperceptibles. La función del artista es, entonces, la de despertarnos. Nos mantienen con vida, son esos gérmenes vitales del eterno proceso del devenir. Nos marcan el camino o “toman el camino para convertirse ellos mismos en el camino”.

Coda

Para vivir creativamente, hace falta morir. Para habitar la tierra y abrirla al cosmos, hay que disolverse en ella. Todo es siempre más simple en Miller, siempre n-1. No hay grandes afectos ni grandes conceptos en su obra. Todo está más acá, solo hacen falta algunas pequeñas percepciones aquí y allá para salir volando, ser dinamita. ¿Qué es lo que insiste? La vida, la simple inmanencia de la vida. Se vive para vivir, se crea para vivir. Hubo primero que morir para llegar a ser algo, un escritor, pero, ¿no hizo falta morir al menos una vez más para vivir, para auténticamente *vivir*? “Me volví cada vez más indiferente a mi *hado* como escritor, y más y más seguro de mi *destino* como hombre”²⁹ En ese “des-divorcio” de las dos figuras, la del escritor y la del humano, reside la más alta prueba y el más profundo fracaso:

²⁷ Cf. nota 2.

²⁸ Miller, *The Air-Conditioned Nightmare*, op. cit., p. 167.

²⁹ Miller, *The Wisdom of the Heart*, op. cit., p. 20.

“fracasar como escritor era fracasar como hombre”, llegar al borde, dar el salto al vacío. Tercera síntesis, hacer la tierra, salir al cosmos, nunca se dijo otra cosa. No hay solamente una disolución de formas y agentes en esa síntesis, también se disuelve la tierra, todo un devenir-cósmico. Lo que aquí separamos en dos momentos o dos modos de verlo, es siempre lo mismo: la vida creativa. El arte llega a ser tan sólo un medio para esta vida creadora: “Yo firmemente creo que un día, todo arte desaparecerá. Pero el artista permanecerá, y la vida misma será, no un arte, sino que el *arte* usurpará el campo, de una vez y para siempre”.³⁰ Todo el universo, el cosmos, el tiempo, sigue así una lógica del atrevimiento: ¿y qué es atreverse? Crear desde el soporte más débil, más pequeño, más endeble.³¹

La vida se trata de vivir. Esta pequeña aunque explosiva afirmación nos entrega la obra de Henry Miller. Podría entenderse también que es gracias a ella que tal obra fue posible o necesaria. Poco importa. De sus textos la vida sale aumentada y lo rapta a uno, lo fuerza, no a pensar, sino a vivir. Uno quisiera ser el volcán y la roca; el avión y el piloto; el auto y la dinamita; la cascada, el agua, el clavadista, el nadador. Pero también uno puede apabullarse, asustarse: no es tan grande, tan inmenso, simplemente veloz, simple, concreto. A fuerza de velocidad uno puede llegar demasiado rápido, irse demasiado lejos. Su obra yace en esta ambigüedad, a su vez externa a ella. No es un monumento, es un rascacielos erigido con los escombros de esa guerra de la humanidad consigo misma, que hace aparecer la figura del artista como un renegado, un exiliado, un emigrante. Miller no es ni un pensador, ni un escritor: es una línea, una velocidad infinita. No conoce frenos, solo acelera, acelera, y uno se agarra fuerte de sus apoyabrazos, mientras siente el sillón convertirse en cabina. ¿Podremos seguirle el ritmo?

³⁰ *Ibid.*, p. 24. Si bien dice que el artista permanecerá, este también dejará de serlo una vez que una ambos aspectos de la vida. “El artista que llega a ser plenamente consciente deja de serlo” (*Ibid.*, p. 25).

³¹ *Ibid.*, p. 30.

¿Qué pasó con Joyce en Deleuze?

German E. Di Iorio

“Su escritura no es sobre algo;
es ese algo mismo”.

SAMUEL BECKETT

Recirculación del caosmos

Desde la primera página de *Diferencia y repetición* Gilles Deleuze nos anuncia que, en una serie de espacios heterogéneos, “el clima de época” (*l'air du temps*) está expresando signos de la insistencia por pensar la diferencia y la repetición como conceptos irreductibles a la identidad y a la negatividad. La propuesta de la filosofía deleuziana consiste en explorar la interconexión ontológica de estos espacios enunciados en el prefacio del libro, uno de los cuales es “el arte de la novela contemporánea”.¹ Resulta inevitable ubicar a James Joyce dentro de esta categoría, siendo que sus dos grandes novelas constituyen hitos colosales en las técnicas literarias del siglo XX. En efecto, incluso si luego de él se continúa narrando como en la época “pre-joyceana”, a partir de su escritura la novela ya no podrá ser la misma: su nombre señala una disyunción epocal en el arte de novelar.

En consonancia con ello, la primera mención explícita de Joyce en *Diferencia y repetición* aparece luego de la presentación del “empirismo trascendental” a partir de la obra de arte moderna (*i.e.*, que rehúye

¹ DR 1 (15).

del campo de la representación).² Se trata de una aparición violenta, pues Deleuze introduce sin mediación la escritura joyceana desde su texto más hostil. Concretamente, recupera dos expresiones en “inglés” de *Finnegans* y afirma que “Joyce presentaba el *vicus of recirculation* como haciendo girar el *chaosmos*”.³ El “vicus de recirculación” corresponde a la primera oración de la novela, mientras que el “caosmos” al quinto capítulo de la primera parte. Según la introducción que Michel Butor hizo para la traducción parcial al francés, es en ese capítulo donde efectivamente comienza la novela, cuando se intenta descifrar la carta de Anna Livia Plurabelle encontrada en un estercolero;⁴ carta que, en definitiva, es el mismo *Finnegans* que, como un caos cósmico, se autocontiene en microcosmos.⁵

¿Cómo podemos interpretar esa compleja formulación joyceana de Deleuze? Por un lado, “*vicus*” es una palabra latina que, entre sus varias acepciones, refiere a un pequeño asentamiento de la Antigua Roma. La “recirculación” apunta a que el vicus –tan provinciano como provisional– se conforma como un pueblo nómada que repite su campamento

² Cf. DR 79 (101). Deleuze ubica la novela contemporánea dentro de la obra de arte moderna, particularmente el “*nouveau roman*”. Sobre esta otra vertiente de la literatura, cf. el capítulo de Juan Rocchi y Esteban Cobasky incluido en este libro.

³ DR 80 (102). Las palabras “caos” y “cosmos” se escriben igual en inglés que en francés, por lo que en rigor no se puede discernir si el sintagma está en su *lingua original* o traducido; problema acorde a la extranjería que constituye *Finnegans* incluso para un hablante nativo del inglés.

⁴ Cf. Michel Butor, “Introduction” en James Joyce, *Finnegans Wake*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25. Esta edición de fragmentos adaptados y traducidos por André du Bouchet también contiene la conclusión de la primera parte del libro. Referida como “Anna Livia Plurabelle”, se trata de la sección más conocida y la primera que empezó a traducirse a otra lengua; labor que había comenzado Samuel Beckett con la ayuda de Joyce en París cuando antes de terminar la novela se la conocía bajo el título de “*Work in progress*”. Joyce tenía un gran interés por la pronta traducción y divulgación de su obra al francés. No obstante, la traducción completa de *Finnegans*, llevada a cabo por Philippe Lavergne, sólo se alcanza en 1982, esto es, luego de *Mil mesetas*.

⁵ Siguiendo a Umberto Eco, tal pretensión medievalista de encontrar orden en el caos laberíntico es característica de la escritura joyceana (cf. *Las poéticas de Joyce*, trad. H. Lozano Miralles, Buenos Aires, Sudamericana, 2013, pp. 22-29). Asimismo, la narración de una estructura que se autocontiene ya había sido desplegada por otros medios en el capítulo X del *Ulises*: sus 18 secciones (más su *coda*) espejan los 18 capítulos de la novela. A lo que podemos sumar que el autor mismo, oculto e innombrado bajo su *macintosh* marrón, figsonea por las páginas del libro. En esa dirección, el caosmos también expresa la “autolectura” tan distintiva de Joyce, a la espera de críticos literarios como él; gesto que sólo se amplifica en *Finnegans*.

rodeando el fuerte romano. Por el otro lado, “caosmos” señala una mezcla entre el caos, lo desordenado, y el cosmos, el orden. Esta unidad de los antónimos no es estática, sino que está en constante movimiento. Es decir, la recirculación del vicus, a falta de representación última, es una eterna repetición en la que, dado que no hay identidad desde la que se los pueda oponer, se afirman simultáneamente el caos y el cosmos. *Finnegans* resulta así una obra que se toma a sí misma como objeto, pero que siempre está en proceso de construcción (*work in progress*) porque en vez de representar una identidad, repite la diferencia.⁶

Por todo ello, a pesar de la proximidad entre el “vicus de recirculación” y la temporalidad cíclica de Giambattista Vico que habían establecido Samuel Beckett y Umberto Eco,⁷ Deleuze prefiere enfatizar aquí la afinidad entre Joyce y el “eterno retorno” de Friedrich Nietzsche. No podemos desarrollar aquí la lectura deleuziana de la temporalidad nietzscheana, pero lo significativo para nuestro trabajo está en atender de qué manera tanto para Joyce como para Nietzsche el tiempo consiste en una repetición circular que, lejos de cerrarse sobre sí, se constituye perdiendo su centro. Dado este constante desplazamiento se pasa de la coherencia (*cohérence*) de la representación a la “caos-errancia” (*chao-errance*) de la repetición.⁸ En contraposición a la armonía divina de aquélla, ésta es *monstruosa*, en tanto lo que se repite en el círculo descentrado es justamente lo irrepitable: la diferencia en-sí. Por lo demás, la errancia como afirmación del caos es patente en la escritura y los personajes joyceanos, así como en la vida del novelista.

⁶ Hipótesis propuesta en la Tesis doctoral de Hélène Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Grasset, París, 1968. Deleuze leyó este libro, pero probablemente luego de *Diferencia y repetición* (cf. ID 320 (295)). Resulta elocuente que la primera lectura integral de Joyce en francés haya sido realizada por una argelina. Como se ha dicho tantas veces, la lectura del novelista dublinés se siente con mayor intensidad desde la extranjería y habiendo experimentado el colonialismo. Cf. Carlos Gamarro, *Ulises. Claves de lectura*, Buenos Aires, Interzona, 2015.

⁷ Cf. Samuel Beckett, “Dante... Bruno. Vico... Joyce” en Samuel Beckett et al., *Our Examination Round His Factification for Incamination of Work in Progress*, Shakespeare and Company, París, 1929, pp. 1-22; y Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 122-126.

⁸ Nótese la cuasi-homonimia del neologismo deleuziano, recurso poco frecuente en esta filosofía, aunque acorde al estilo joyceano.

La relación entre el vicus de recirculación, el caosmos y el eterno retorno nietzscheano ya se planteaba en “Renverser le platonisme”, donde Deleuze menciona por primera vez a Joyce.⁹ Por eso no debe sorprendernos cuando en la conclusión del primer capítulo de *Diferencia y repetición*, luego de explicar por qué la filosofía moderna consiste en invertir o derrocar al platonismo –como doctrina de lo original y de sus copias legítimas–, Deleuze vuelve a la obra de arte moderna y a Joyce. Allí recupera la conceptualidad de Eco, explicando que, mientras la obra de arte “clásica” permite diversas interpretaciones a partir de un centro que las ordena, la obra de arte “moderna” como *Finnegans* conlleva un perspectivismo a partir de su falta de centro, de modo que cada lectura genera una obra nueva.¹⁰ En esta novela de Joyce se trata más que nunca de la constante proliferación de simulacros de narraciones, por lo que a medida que vamos percibiendo sus juegos de sentido se producen nuevas obras, sin poder nunca unificarlas ni siquiera en el lector porque no hay una narración original sobre la que las series de lecturas converjan. Por eso nos dice Deleuze que “la identidad de la cosa leída se disuelve realmente en las series divergentes definidas por las palabras esotéricas, así como la identidad del sujeto lector se disuelve en los círculos descentrados de la multi-lectura posible”.¹¹ Aquí Deleuze equipara la escritura joyceana a la mallarmeana en tanto ambas usan “palabras esotéricas” para provocar la proliferación de simulacros de sentido sin que sea posible la representación de una única narración. En otras palabras, la falta de centro construye un entramado textual donde no hay lugar para la identidad ni del objeto ni del sujeto, siendo ambos efectos de la lectura que acontece en la reafirmación impersonal del caosmos diferencial.

⁹ Cf. Gilles Deleuze, “Renverser le platonisme (Les simulacres)” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. 71, N.º 4, 1966, p. 436.

¹⁰ Cf. Umberto Eco, “El valor estético y las dos «aperturas»” en *Obra abierta*, trad. R. Berdagué, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 126-131. Mientras que en este libro Eco expone su estructuralismo epistémico como clave exegética del arte contemporáneo, en *Las poéticas de Joyce* analiza la obra del novelista como caso ejemplar. Ambos textos constituyen una unidad, pero Deleuze se remite sólo al primero en tanto la separación corresponde a la segunda edición.

¹¹ DR 95 (118).

El sistema joyceano

La siguiente mención a Joyce en *Diferencia y repetición* tiene lugar en el segundo capítulo, al momento de desarrollar el concepto de “sistema” desde su vertiente literaria. Resumidamente, el sistema deleuziano es una estructura en la que se comunican dos o más series, cada una de las cuales está conformada por elementos heterogéneos. Lo decisivo es que la serie, tanto hacia su interior como en su vínculo con otras del sistema, no se relacionan desde sus semejanzas, sino desde sus diferencias. Para ello es necesaria una diferencia en-sí, irreductible a la identidad o a la negatividad, que establezca la comunicación diferencial del sistema. De este modo, las diferencias se relacionan desde un diferenciante que no sólo comunica las series, sino que también las hace resonar entre sí, poniendo en movimiento la estructura y haciendo que el sistema sea intensivo. Dada la propuesta de nuestro escrito, podemos decir que se trata nuevamente de la recirculación intensiva del caosmos diferencial. En el caso de *Finnegans*, un diferenciante que moviliza el sistema joyceano es la carta cósmica de Anna Livia Plurabelle que, dependiendo de cómo sea leída, produce series divergentes de obras-lectores. La novela resulta así una estructura *complicada* cuya *explicación* requiere de nuestra *implicación* en ella (y viceversa).¹²

Ahora bien, Deleuze no se limita aquí a la última novela de Joyce ni tampoco al sistema obra-lector, sino que sostiene que la obra joyceana *misma* ya constituye un sistema literario a partir del uso de palabras esotéricas o “palabras-valija” (*mot-valise*).¹³ Éstas, en tanto diferencias en-sí,

¹² Por eso Deleuze enfatiza en varias oportunidades la relación entre la metafísica de Joyce y la *complicatio* de Giordano Bruno.

¹³ El concepto de “*portmanteau word*” es acuñado por Lewis Carroll. Nominalmente consiste en la contracción de varias palabras, pero lo que a Deleuze le importa es su “función ramificante” (cf. LS 59-62 (65-67)). Quien establece el uso de las palabras-valija como clave de *Finnegans* es Butor (cf. *op. cit.*, pp. 10-13). Jean Paris critica desde el formalismo ruso a Butor en este punto, afirmando que confunde la función lexical con la semántica, llevando a un relativismo de la lectura (cf. “*Finnegans, Wake!*” en *Tel Quel*, N.º 30, 1967, pp. 58-66). Deleuze tiene en cuenta esta crítica, pero tiende a priorizar la interpretación butoriana.

hacen del sistema joyceano una inagotable búsqueda por el máximo de divergencia o *ramificación* de las series que lo componen. Tal afirmación del caos está más allá de todo horizonte de convergencia, siendo un cosmos en perpetua apertura. Así, el uso joyceano de las palabras las saca de su horizonte lingüístico, dando lugar a “epifanías”. Con ese nombre Joyce caracteriza sus primeros escritos, en los que concibe una manifestación espiritual de objetos o gestos banales. Éstos son mediados por el artista que con el uso esotérico de las palabras les otorga una significación excesiva, hasta el punto de superponerse a —e incluso tornarse indistinguible de— aquello que inició la experiencia. En última instancia, Deleuze toma las epifanías de las palabras esotéricas como el “precursor sombrío” de los movimientos intensivos del sistema joyceano.¹⁴

Bajo esta tesitura, encontramos un sistema literario con dos series iniciales: la escritura y la vida. Esto se debe a que la escritura joyceana es extremadamente autobiográfica, por lo que, retomando la herencia de los poetas simbolistas, hay una intensa resonancia entre vida y obra. Más aún, este sistema se *complica* al considerar que el simulacro autobiográfico de Joyce tiene pretensiones de universalidad, por lo que le yuxtapone elementos de: la mitología y la épica de la Antigua Grecia; las religiones del Libro; la historia y política de Irlanda en general y de Dublín en particular; la tradición literaria de autores como Shakespeare, Dante, Goethe, Flaubert, Ibsen, pero también de la “novela rosa”; la música académica europea y la popular irlandesa; la disputa entre el platonismo y el aristotelismo, y su recepción en la filosofía medieval (sobre todo desde la escolástica tomista); y un infinito etcétera. Este sinfín de elementos heterogéneos que sólo se expande a medida que (re)leemos sus textos hace del sistema joyceano una

¹⁴ Para un análisis del sentido deleuziano de las epifanías y su relación con el empirismo trascendental, cf. Pablo Pachilla, “El concepto de «epifanía» en la lectura deleuzeana de Joyce” en *Viso. Cuadernos de estética aplicada* [en línea], N.º 14, 2013. Consultado el 16/05/2022: <http://revistavisos.com.br/article/167>. Asimismo, es posible que Deleuze tome *Stephen Hero* como el “precursor sombrío” del sistema joyceano, al igual que hace unas páginas atrás con el “Proyecto” freudiano. De ser así, resulta llamativo dado que se trata en ambos casos de manuscritos tempranos, inconclusos y póstumos que sus autores quisieron destruir.

compleja estructura *enciclopédica* cargada de un máximo de intertextualidad, cuyas referencias resultan indecidibles dado que dependen de las palabras esotéricas. A lo que hay que sumar su *estilo* en constante variación, que no sólo incorpora la totalidad de las técnicas narrativas disponibles en su época, sino que también está gestando sin cesar nuevas, empezando con el narrador “fílmico” de “Los muertos” y el “flujo de la conciencia” de la primera parte del *Ulises*, pasando por el “soliloquio” de Molly Bloom, y llegando a esa *fermentación* de las lenguas que es *Finnegans*.¹⁵

Dada esta configuración, Deleuze lee el “no” de Stephen Dedalus –primer *alter ego* literario de Joyce,¹⁶ y también de Telémaco en *Ulises*– como una palabra esotérica que, lejos de señalar un mero rechazo al Estado, la Iglesia o el nacionalismo gaélico, afirma la alegría y el sufrimiento de la errancia artística.¹⁷ A este “no” le corresponde el “sí” de Molly Bloom –*alter ego* de Penélope y de Nora Barnacle, la pareja de Joyce–, que no consiste en la simple respuesta a una pregunta, sino en una exploración de su corporalidad femenina incluso sin salir de su hogar.¹⁸

Los problemas

A continuación de aquellas referencias a Stephen y a Molly hay una nota al pie sobre el vínculo entre las epifanías joyceanas y las experiencias proustianas. Esta deriva es significativa porque el cruce entre ambos escritores será un rasgo de la lectura deleuziana a partir de la segunda edición de *Proust y los signos*. No podemos detenernos sobre ello en el presente escrito,

¹⁵ Por eso en *Finnegans* las palabras-valija no se limitan al inglés, sino apuntan a una destrucción de la identidad cerrada de la lengua.

¹⁶ Previamente había usado el *alter ego* actoral “Gordon Brown”, alusión a “*el Nolano*” (ver nota 12).

¹⁷ También habría que sumar que, luego de exponer su polémica hipótesis sobre la relación entre *Hamlet* y la vida de Shakespeare en el capítulo IX del *Ulises*, cuando le preguntan si cree en su propia teoría, Stephen responde directamente “no”. Bajo la perspectiva que estamos reconstruyendo, este gesto irónico y gorgiano puede leerse como la afirmación del simulacro que invierte el platonismo.

¹⁸ Cf. DR 159-160 (189-190).

así como tampoco en la relación con las palabras-valija de Carroll, o en la remisión de las técnicas literarias de Borges y Gombrowicz al “caosmos” joyceano, o en la referencia a la *complicatio* de Bruno, ni tampoco en la “metempsicosis” del *Ulises* como fuente espectral. En cambio, para concluir con Joyce en *Diferencia y repetición* atendamos a su última mención. Ésta tiene lugar en “La síntesis ideal de la diferencia”, el capítulo donde Deleuze desarrolla su concepto de Idea. Este concepto diferencial se explica a partir de su teoría de las multiplicidades, pero también otorgando un estatuto ontológico al complejo “pregunta-problema”. Es decir, la Idea requiere que dejemos de comprender la pregunta como una carencia subjetiva (imagen propia de la representación del saber), para captar cómo ella insiste virtualmente más allá de toda respuesta posible.

En torno a esa concepción ontológica de la pregunta, Deleuze remarca la complicidad entre la filosofía y el arte contemporáneo, sosteniendo que “[l]a obra se desarrolla a partir, alrededor, de una fisura que nunca puede colmar”.¹⁹ Esto es particularmente cierto en la novela tal como es transformada luego de Joyce. Sea en *Ulises*, sea en *Finnegans*, hay en la escritura joyceana una serie de preguntas sobre las que se pliega la lectura, pero que sin importar qué respuesta actual demos, la obra nunca se cierra. Joyce es pionero en esta concepción “de la pregunta como horizonte trascendental”, así como del “descubrimiento novelesco de la Idea”.²⁰ En efecto, después de él ya no podemos pretender responder certeramente a la pregunta sobre qué significa novelar. Pero esto no desemboca en un mutismo, sino en que toda novela plantea un modo de responder a ese problema sin solución definitiva. Leer a Joyce es reescribirlo, asumiendo la imposibilidad de que en algún momento su escritura circular sea representable.

¹⁹ DR 252 (295).

²⁰ *Ibidem*. El caso más concreto es el método escolástico con el que desarrolla el anteúltimo capítulo del *Ulises*, aunque en general resulta imposible leer a Joyce sin preguntarse qué está pasando. Asimismo, es pertinente recordar que los “sí” de Molly del último capítulo no responden nada: son nuevas instancias de problematización de la novela.

En síntesis, lo que nos interesa subrayar es por qué resulta tan significativa la transformación joyceana del novelar para el entramado ontológico de *Diferencia y repetición*. Más aún, aunque no podamos desarrollarlo, la potencia de esta fuente deleuziana sólo se acrecienta en *Lógica del sentido*, donde se insiste sobre la relación entre Joyce y Carroll, y se explicita su vínculo con Jacques Lacan. De igual modo, en la reedición de *Proust y los signos*, Deleuze despliega la nota al pie de *Diferencia y repetición* sobre la proximidad ontológica entre ambos novelistas.²¹ Hay una temporalidad en estado puro, un pasado inmemorial que escapa a toda fenomenología, cuya investigación ontológica es deudora de ellos. Por todo esto, en 1972 Jean Paris publica, con la aprobación de Deleuze, “Joyce indirect”: un compilado con cinco pasajes de esos tres libros en los que se escribe sobre Joyce.²² Es decir, la lectura deleuziana del escritor dublinés estaba convirtiéndose en un punto de referencia notable en Francia; no con el mismo grado de intensidad que la de Nietzsche, Proust o Spinoza, pero sí en esa dirección. Sin embargo, a partir de este punto, Joyce comienza a desaparecer de la escritura deleuziana.

Hubiera sido esperable que, con toda la importancia que tienen allí sus fuentes literarias, en *El anti-Edipo* Joyce surja –más allá de la presunta esquizofrenia del autor– como un referente del esquizoanálisis. Empero, salvo por dos referencias superficiales que repiten desarrollos de libros deleuzianos previos, no se le presta gran relevancia.²³ Y en el *Kafka* de Deleuze y Guattari no encontramos más que una única referencia a Joyce. No obstante, ésta resulta decisiva para vislumbrar el desplazamiento del escritor dublinés en la filosofía deleuziana. Ocurre que en el tercer capítulo

²¹ Nótese que recién en la primera reedición de 1970 (posterior a *Diferencia y repetición*, y a *Lógica del sentido*) –y luego en la segunda de 1973 (posterior a *El anti-Edipo*)– se incorpora Joyce a *Proust y los signos*.

²² Jean Paris (comp.), “Joyce indirect” en *Change* N.º 11, 1972, pp. 54-59. Sobre la importancia de este compilado para el proyecto joyceano, ver nota 4.

²³ Quizá se deba a que la exploración joyceana del inconsciente y la locura sea desde cierta “hiperconsciencia”, por lo que su distancia con el psicoanálisis no se condice con el proyecto esquizoanalítico.

del libro se analiza qué es “la literatura menor”, y las tres características que atribuyen a ese concepto (*i.e.*, desterritorialización de la lengua, politicidad de lo individual, y enunciación colectiva) se encuentran muy presentes en la escritura joyceana. Desde su minoridad irlandesa, Joyce revoluciona la literatura mayor inglesa. Si rechaza el gaélico (o al nacionalismo en general) es porque su resistencia al colonialismo inglés consiste en apropiarse de su lengua extranjerizándola.

Ahora bien, Deleuze y Guattari distinguen aquí dos modos de revolucionar una lengua: por un lado, está la exuberancia y sobredeterminación; por el otro, está la sobriedad y la pobreza. El problema con la primera es que a partir de un significativo secreto se termina por producir una reterritorialización de la lengua, mientras que la segunda nos lleva a la desterritorialización. Bajo esta perspectiva, hay una preferencia de Beckett por sobre su maestro, Joyce.²⁴ La sobredeterminación joyceana, al depender de un significativo secreto o de palabras esotéricas, deriva en un formalismo literario que bloquea la intensidad ontológica buscada ahora en la filosofía deleuziana. Por sólo traer a colación unos de los tantos ejemplos de ello, tengamos en cuenta la abismal diferencia que hay entre los *leitmotivs* y la polifonía *quasi* cacofónica de las sirenas joyceanas, y el silencio de las kafkeanas; o la multiplicación de nombres en *Finnegans* frente a lo innombrable beckettiano.

El sistema caosmos-raicilla

Teniendo en cuenta aquella inflexión de la filosofía deleuziana, pasemos entonces a “Rizoma”, texto publicado por Deleuze y Guattari el año posterior a su *Kafka* y que funciona como introducción a *Mil mesetas*. Allí se nos anuncia que “[u]n libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias

²⁴ Cf. K 35 (33). Es interesante notar que la sobredeterminación también es un rasgo de la escritura proustiana, pero que Deleuze la sigue recuperando como fuente de su filosofía. Esta diferencia entre la extranjería de la lengua en Proust y en Joyce requiere de análisis suplementarios.

diversamente formadas, de fechas y de velocidad muy diferentes”.²⁵ Esta sentencia de apertura está muy en sintonía con la escritura joyceana, así como cuando afirman que “no hay diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho”.²⁶ Sin embargo, la tipificación ontológica de libros que hay en “Rizoma” nos lleva por otro camino.

En primer lugar, está el “libro-raíz”. En su nivel básico, se trata del clásico libro donde el sujeto parte de un momento original que luego expande orgánicamente por dicotomías, dando lugar a una coherente y bella interioridad. La imagen del mundo es la de un árbol enraizado, y el libro-raíz un objeto que debe imitarlo e incluso perfeccionarlo. Asimismo, esta ley subjetiva del libro puede tornarse menos espiritual, admitiendo según la naturaleza del objeto que las raíces son pivotantes y permiten ramificaciones laterales o circulares que no responden a la reflexión dicotómica, sino a relaciones biunívocas. Así, en vez del Uno que deviene dos, dos en cuatro, etc., hay un pasaje directo del Uno al tres, al cinco, etc. Empero, lo esencial en ambos casos es que haya una fuerte unidad principal. Sea el método espiritual del sujeto (raíz dicotómica), sea el método natural del objeto (raíz pivotante), poco cambia esa variación a nivel ontológico, pues el libro sigue siendo una imagen del mundo. Es cierto que Joyce juega desde lo autobiográfico con ese tipo de libro representativo, pero sería imprudente considerar, por ejemplo, que en *Ulises*, con su precisión milimétrica, anhela una copia fiel del Dublín del 16 de junio de 1904. Si desde la extranjería busca la reconstrucción tan obsesiva de un tiempo-espacio es asumiendo que lo acontecido es irrepresentable. En ese sentido, el “hiperrealismo” joyceano ni siquiera está al servicio de una narración pivotante, sino que forma parte de un delirio narrativo que se transforma de capítulo a capítulo, con diferentes materias y velocidad. Joyce escribe el *Ulises* asumiendo la necesidad de exilio que demanda la existencia artística. No

²⁵ MP 9 (9).

²⁶ MP 10 (10). Tal es la famosa caracterización que Beckett hace de *Work in progres* (cf. *op. cit.*, p. 14).

hay un *desarraigo* por Dublín: no se busca calcarlo, sino producirle un mapa intensivo.²⁷

Aunque sin pretensiones axiológicas, el tipo de libro al que apuntan Deleuze y Guattari para *Mil mesetas* es el rizoma. Empero, existe una figura del libro que no es la raíz dicotómica ni pivotante sin por ello ser rizomática. Esta instancia intermedia, bastante omitida por los estudios deleuzianos, es el “sistema-raicilla”. Dicha segunda figura implica que la raíz principal aborta su unidad objetiva en pos del desarrollo de una multiplicidad de raíces secundarias. Podemos decir que se trata de la “obra abierta” de Eco recuperada en la modernidad y que Deleuze rescataba en *Diferencia y repetición*. Ahora bien, en “Rizoma” se señala que el aborto de la objetividad termina dando lugar a una raíz fasciculada que refuerza la unidad espiritual y subjetiva. No hay más bella interioridad orgánica, pero porque en vez de la unidad declarada de la ley del libro hay una secreta que resulta aún más totalizante. Lo llamativo en esta figura, asociada a la obra de arte total wagneriana, es que se mencionan autores muy pregnantes para la filosofía deleuziana, como lo son Burroughs, Nietzsche y el mismo Joyce.

En cierta medida, la limitación del sistema-raicilla es que depende de la sobredeterminación criticada en *Kafka*. Lo que desarrolla “Rizoma” es que la ramificación de las series sólo alcanza una multiplicidad lineal, y a condición de mantener una identidad suplementaria circular o cíclica; es decir, mediante una reterritorialización. Así es que “[s]iempre que una multiplicidad está incluida en una estructura, su crecimiento queda compensando por una reducción de las leyes de la combinación”.²⁸ Si los abortistas de raíces naturales terminan siendo “creadores de ángeles” (*faisseurs d'anges*) o “doctores angelici”²⁹ es porque han cambiado la ley humana

²⁷ Quizá desde esta perspectiva se podría repensar el festejo de “*Bloomsday*”, así como Péguy lo hizo con la “Fiesta de la Federación”.

²⁸ MP 12 (12). Esto es lo que Jean Paris rescata de *Finnegans* (cf. *op. cit.*); cuestión con la que Deleuze no tenía inconvenientes (ver nota 13 y 22).

²⁹ Posible referencia a Tomás de Aquino, el “*Doctoris Angelici*” según la encíclica de Pío X del 28 de junio de 1914 (año que inicia la escritura del *Ulises*). En “Rizoma” se escribe “doctores” en vez

del libro-raíz por las leyes divinas del sistema-raicilla. Es sabido que Joyce se apropia de la escolástica tomista para el desarrollo de su teoría estética: reemplaza a Dios por el Arte, y para ello busca hacer de la novela la obra de arte total. Pero esto no había sido una restricción en *Diferencia y repetición*, sino todo lo contrario: era la producción de lo monstruoso. Ahora, en cambio, a pesar de su herejía, el laberinto cretense de la obra joyceana acaba siendo la expresión del deseo totalizador; deseo secreto, en tanto es una obra fragmentaria, pero por ello mismo tanto más totalizante. No podemos evitar preguntarnos, entonces, qué pasó con Joyce en Deleuze.

Antes que nada, debemos atender a que el Seminario 23 de Lacan, *El sinthome*, dictado en 1975-1976 se articula a partir de la lectura de Joyce. Más aún, no se trata puntualmente de este Seminario, sino de que gran cantidad de psicoanalistas franceses están pensando lo inconsciente a partir de Joyce cuando se escribe “Rizoma”. Dado el distanciamiento respecto del psicoanálisis que desde *El anti-Edipo* caracteriza a la filosofía deleuziana, encontramos allí un elemento sugestivo. No obstante, desde nuestra reconstrucción del vínculo con Joyce, hallamos que esta crítica a la sobredeterminación es hacia una parte de la ontología propuesta en *Diferencia y repetición*.³⁰ Para apreciar esto, atendamos a la caracterización textual que se hace del sistema-raicilla:

El mundo ha perdido su pivote, el sujeto ya no puede ni siquiera hacer dicotomía, pero accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto. El mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo,

de “*doctoris*”, pero Deleuze suele cometer erratas cuando trabaja Joyce: más allá del habitual equívoco de poner un apóstrofe en “*Finnegan’s Wake*”, o de figurar “*Faker*” como la editorial de la novela en *Diferencia y repetición*, en su reescritura de “*Renverser le platonisme*” para *Lógica del sentido* deja una negación inconclusa (lo que lleva a que en la traducción diga lo contrario de lo que está diciendo) (cf. LS 305 (265)). Se trata de un desliz menor, aunque nos permite recordar que, en la discusión sobre Shakespeare del *Ulises*, Stephen afirma que el hombre de genio no comete equívocos, sino que sus errores son voluntarios y portales de descubrimiento.

³⁰ Aunque también consideramos que la enseñanza tardía de Lacan, con su énfasis en lo “real” como fragmentario, responde al sistema-raicilla.

caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz. Extraña mitificación la del libro, tanto más total cuanto más fragmentado.³¹

Lo que emerge es un distanciamiento respecto de una serie de conceptos que hacen a gran parte del entramado ontológico de *Diferencia y repetición*. Por eso Joyce y Nietzsche reaparecen juntos. Hay en “Rizoma” una autocrítica de la filosofía deleuziana, a la vez que se está anunciando la necesidad de repensar la multiplicidad desde la sobriedad. Mientras que otrora se enaltecían las palabras joyceanas “de raíces múltiples”, aquí se sostiene que presuponen una estructura temporal que, si bien está más allá de los objetos, funciona como una dimensión suplementaria de la subjetividad. Si, como dice Eco, Joyce es un pensador medieval sin Dios,³² el problema es qué se termina construyendo en torno a ese vacío religioso. Sus palabras esotéricas acaban siendo raíces fasciculadas en tanto las epifanías presuponen al lector ideal que conozca todos los secretos de la novela. Este sujeto no es ni siquiera el autor, pero su posibilidad divina es lo que despliega este sistema “caosmos-raicilla” que tanto obsesiona a los críticos literarios modernos. Por eso el novelista desterrado y de la errancia acaba siendo una institución como las que tanto despreció en vida. De ahí el contratiempo con Joyce: *radicaliza* las lenguas, corrompe sus raíces, pero su caosmos-raicilla no hace rizoma.

Para concluir, retomo la pregunta que hizo Julián Ferreyra al momento de exponer este escrito: ¿Es *Diferencia y repetición* un sistema-raicilla? El análisis de Joyce como fuente de la filosofía deleuziana nos permite atender a una transformación que acontece durante el pasaje de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*. Sería imprudente afirmar una discontinuidad, pero lo cierto es que Joyce va desapareciendo de la escritura deleuziana; movimiento que podemos comprender como parte de una crítica

³¹ MP 12-13 (12).

³² Ver nota 5.

interna al sistema ontológico. Ahora bien, aunque se trate de otro tipo, el rizoma también es un sistema. Frente a la sobredeterminación de la raíz fasciculada, el rizoma se hace con un sistema donde la unidad se imposibilita por sustracción. Todo indica que en los siete años que separan *Diferencia y repetición* de “Rizoma” el clima de época ha mutado, pues la marca de la multiplicidad está ahora en la sobriedad. Sin embargo, ya en aquella oportunidad se nos recordaba que lo monstruoso no se produce tanto por sobredeterminación, como por la disolución intensiva de las formas.³³ En ese sentido, nuestra posición es que se trata de un desplazamiento en el sistema de la ontología deleuziana, y el lugar que Joyce ocupa en ambos momentos nos permite comprender un aspecto decisivo de ese movimiento.

³³ Cf. DR 44 (62).

Husserl entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*: tiempo, espacio y multiplicidad

Verónica Kretschel y Andrés M. Osswald

La presencia de Husserl en las dos obras estudiadas es sumamente consistente en cuanto a los temas en los que se lo reconoce como fuente. Así, cuando Deleuze primero en soledad y luego con Guattari trabaja las nociones de tiempo y multiplicidad, Husserl es señalado como antecedente de su pensamiento. La recepción en una y otra obra, sin embargo, sigue caminos próximos y divergentes a la vez. Mientras que, en la teoría del tiempo desplegada en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, las referencias a Husserl son más bien elípticas –y muchas veces eclipsadas por la figura de Bergson–, en *Mil Mesetas* sí se lo menciona como fuente e, incluso, se presenta una versión del famoso esquema de la conciencia temporal de las *Lecciones* de 1904/05. Pero, ante todo, la teoría del tiempo husserliana es utilizada en la obra de 1980 para pensar el “sistema de la memoria”, concebido como un “sistema puntual” y contrapuesto con el “sistema multilineal” propio del devenir. El tópico de la multiplicidad –y más precisamente la “multiplicidad plana”–, por su parte, que en la obra de 1968 servía principalmente para describir la ontología de la Idea, es usada en *Mil mesetas* para caracterizar el devenir temporal y la forma lisa del espacio: el viaje nómada es aquí el caso paradigmático de articulación entre tiempo y espacio. En ese marco, Deleuze y Guattari recuperan el tratamiento de la medición de cantidades “divisibles” (extensivas) y “no-divisibles” (intensivas), que ya había sido explorado en *Diferencia y repetición*, pero ahora se lo pone en relación con el problema del “estriaje” del espacio, por obra de la medición y del desarrollo de un sistema de coordenadas. En relación al proceso de *territorialización*, donde las formas ideales

geométricas desempeñan un papel central, Husserl y su análisis sobre el origen de la geometría son retomados nuevamente. En este contexto, los autores hacen un uso novedoso de la noción husserliana de “esencia morfológica” –una esencia rigurosa pero vaga e inexacta– para caracterizar el momento de transición entre la cosa material y la forma ideal; vale decir, una clase de conceptualidad que se ubica en la frontera materia/forma.

En este apretado resumen se advierte que Husserl es retomado por nuestro filósofo tanto como fuente conceptual como metodológica. Así, por un lado, se reconocen las contribuciones de la fenomenología en el debate contemporáneo sobre la teoría del tiempo y el espacio y, en particular, se subraya la relevancia del enfoque husserliano en el análisis de esos fenómenos en términos de multiplicidades. En este sentido, Deleuze parece hacer propia la “ontología formal” que Husserl desarrolla en la tercera de las *Investigaciones lógicas*; vale decir: en su teoría sobre el todo y las partes. Por otro lado, Husserl funciona como referencia para pensar una “filosofía menor” –una ciencia nómada– que, sin renunciar al concepto, pretende subordinarlo a la materialidad que informa. Veamos, entonces, qué se dice concretamente sobre nuestra fuente.

1. El tiempo como esquema puntual

En *Diferencia y repetición* había podido establecerse un cruce implícito entre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl y el tratamiento de las síntesis temporales del Capítulo 2. Deleuze parecía estar retomando la teoría husserliana para desplegar el funcionamiento de la primera y la segunda síntesis: allí resonaba la fenomenología del tiempo. A su vez, la filosofía husserliana se mostraba deleuziana en la permanente superación de sus límites. El esfuerzo puesto por Husserl en representar mediante gráficos la conciencia del tiempo ponía de manifiesto los límites de su propuesta metodológica. Ahora bien, en *Mil mesetas* contamos con una referencia explícita al tema. En la nota 69 de la “Meseta de los

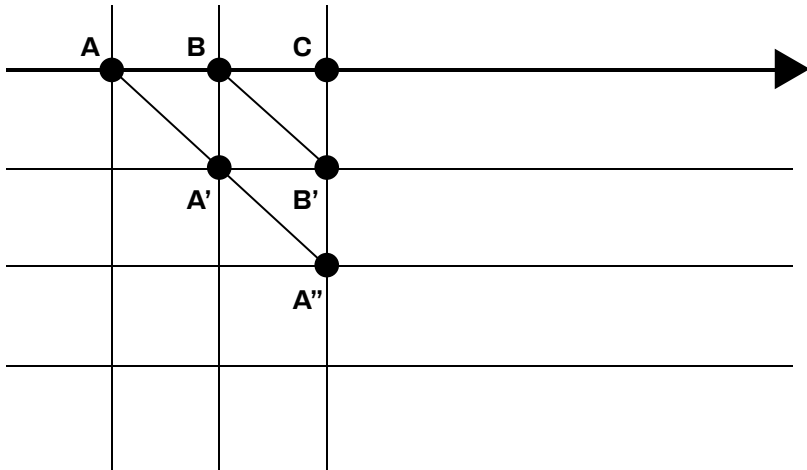
devenires”, Deleuze y Guattari toman como modelo del sistema de la memoria un gráfico de la conciencia del tiempo propuesto por Husserl en las *Lecciones* de 1904/05. Esta referencia confirmaría que la interpretación sostenida respecto al segundo capítulo de *Diferencia y repetición* era correcta. Husserl acierta a describir la relación presente-pasado (o sistema de la memoria), lo cual implica, en el marco conceptual de *Mil Mesetas*, la identificación de la fenomenología con un “sistema puntual”.

La fenomenología del tiempo de las *Lecciones* toma como hilo conductor la percepción de un objeto temporal. En el marco de una restricción a la inmanencia de la conciencia, la temporalidad del objeto no puede tener un origen trascendente, sino que debe tener un fundamento inmanente. Afirma Husserl que el “dato” fenomenológico es la duración y reconduce la posibilidad de percibir un objeto que dura a la duración del acto de percibir. Esto implica que el propósito de la fenomenología del tiempo se desplazará desde la descripción de la temporalidad del objeto a la de la temporalidad del acto que lo intenciona; o, en otras palabras, que la duración de los objetos presupone la duración de la conciencia o sostener la tesis de que la sucesión de la conciencia presupone la conciencia de la sucesión.

Dar cuenta de la conciencia de la sucesión exige distinguir entre dos dimensiones del presente: un presente puntual y un presente extendido. El presente de la percepción incluye no solamente lo dado impresionalmente, sino también lo recién sido –o retencionado– y lo por venir –o protencionado–. Los diagramas husserlianos apuntan, en este marco, a dar cuenta del proceso de modificación que sufre la impresión originaria y la capacidad de acción que posee el pasado sobre el presente. El lugar central de la representación lo ocupa, entonces, el ahora, fuente ininterrumpida de impresiones originarias que devienen, en un proceso de constante modificación, retenciones y retenciones de retenciones.

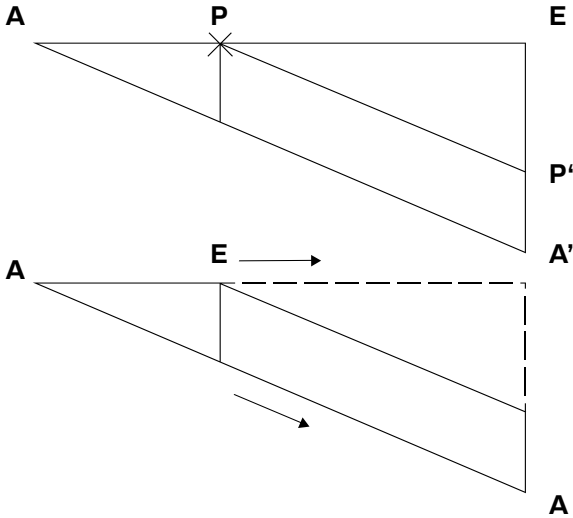
El gráfico de la nota de *Mil Mesetas* refiere a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Sin embargo, el diagrama

incluido no es ninguno de los presentes en esta obra, ni tampoco en los escritos posteriores, sino que podemos considerarlo una versión libre de la famosa representación del parágrafo 10.



Ese parágrafo, junto con el 8, 9 y el 20 de las *Lecciones*, son extractos de un texto escrito por Husserl entre el 10 y el 13 de noviembre de 1911. Se trata de un estudio explícitamente producido para ser publicado junto con las *Lecciones* en el que aparece una distinción clave de la fenomenología del tiempo: los tres niveles de la temporalidad. Por una parte, Husserl afirma que es posible describir algo objetivo en tanto tal. Por otra, también es posible describirlo a través de sus modos de aparecer y, por último, subyace la descripción de la conciencia que constituye estos modos de aparecer. Tenemos, entonces, primero, el tiempo objetivo, segundo, el tiempo de las vivencias a través de las cuales el objeto aparece y, por último, la conciencia absoluta como instancia *quasi*-temporal y auto-constituyente. Además, se describen en este texto determinaciones esenciales de la conciencia que se articulan con la forma propia del flujo: el carácter fijo

y a la vez la modificación permanente. Se plantea un espejamiento entre la manifestación de los modos de la conciencia y las apariciones que refieren a la objetividad. Ya la posibilidad de establecer el modo de tematizar, por decirlo de algún modo, “la conciencia de la conciencia” le impone a Husserl dificultades terminológicas. Sin embargo, le alcanza para distinguir el carácter voluntario y libre de la conciencia de acto, de la percatación que atañe a las fases de la conciencia, de las cuales somos meramente “testigos”, conscientes por afección.



HUA X, 28

AE: Serie de puntos de ahora

AA': Hundimiento

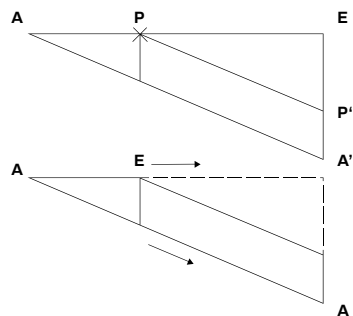
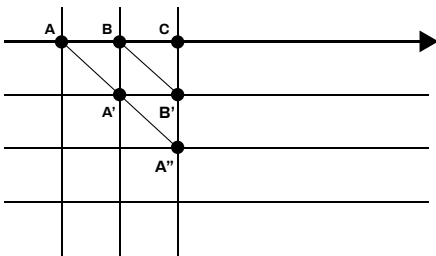
EA': Continuo de fases (puntos de ahora con horizonte de pasado)

E >: Serie de los ahoras llenos en su caso con otros objetos

Dos esquemas similares publicados en las *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl¹

¹ Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 50.

En el diagrama observamos que el segmento horizontal indica los puntos ahora, cuyo comienzo (A) representa el ahora actual, las diagonales señalan el hundirse en el pasado de cada uno de esos puntos y las verticales la conciencia que en cada uno de los ahora tenemos del pasado hundido. El diagrama permite poner en evidencia que, conforme pasa el tiempo, la vida de la conciencia se complejiza. En este sentido, en el ahora actual la línea perpendicular que representa el pasado retenido es más larga que en un ahora anterior, en la medida en que en el ahora anterior hay “menos” pasado retenido. Por su parte, el diagrama se propone reproducir el carácter fijo de la modificación retencional, la conservación del lugar temporal de cada ahora en la sucesión de conciencia, y el espejamiento entre la ordenación del devenir temporal inmanente y la constitución del tiempo objetivo. Las distancias que se establecen en una y otra dimensión se presentan como proporcionales.



Como podemos observar, el gráfico incluido en *Mil mesetas* (izquierda) no es exactamente el mismo que se encuentra en las *Lecciones* (derecha). Y es relevante agregar que tampoco en ningún otro texto de Husserl, dado que el esfuerzo por graficar la conciencia del tiempo tuvo como resultado la realización de una docena de esquemas en el marco de los escritos tempranos (los que estamos tratando aquí: 1893-1917) y de casi cuarenta durante el periodo genético (en los *Manuscritos de Bernau* de 1917-1918). Ahora bien, Deleuze y Guattari emplean esta versión del gráfico

husserliano con el fin de ilustrar cómo funciona el sistema de la memoria, en tanto un caso de “sistema puntual”.

Un sistema puntual se define por la subordinación de la línea al punto. Se emplaza como un sistema de coordenadas en el que las líneas verticales y horizontales sirven para establecer la localización de un punto. Incluso si se trazan diagonales, sugieren los autores, éstas poseen también la función de unir puntos, proponiendo resonancias entre puntos de distinto nivel. En el caso del sistema de la memoria, puede identificarse en el eje horizontal el “curso del tiempo” (es decir: la sucesión de presentes desde el presente actual a los presentes pasados) y en el eje vertical el orden del tiempo “que va del presente al pasado o a la representación del antiguo presente”. La subordinación de la línea al punto propia del sistema puntual se asocia con la contraposición, por un lado, entre memoria y devenir y, por otro, entre recuerdo y bloque. En términos temporales, el devenir no se piensa según el futuro ni el pasado, sino que se determina como un “bloque de coexistencia”. Esta caracterización del devenir está en relación con otra contraposición entre concepciones del tiempo: la de *Aion* y *Chronos*.

Aion, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que solo conoce velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y *Chronos*, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.²

La identificación de *Chronos* con el sistema puntual de la memoria está dada por el propio empleo de un sistema de coordenadas, toda vez que concebimos este tipo de sistema como una modalidad de la medida y la fijeza. Las coordenadas permiten determinar de manera fija los eventos en el tiempo (localizarlos) y establecer entre ellos relaciones que pueden

² MP 320 (265).

ser medidas. Frente a esto, *Aion* da cuenta de la simultaneidad propia del devenir, donde las instancias temporales coexisten, se confunden y superponen. La nota distintiva de *Aion* es la velocidad, característica también del movimiento del devenir. En este sentido, el devenir es una “anti-memoria”, porque se opone a algo establecido de modo fijo. Pero también, puesto que el devenir no recupera lo ya pasado ni se determina a partir de él, no es un tipo de movimiento evolutivo, ni de regresión: no opera por filiación. Debe decirse que el devenir es involutivo, en la medida en que no procede según un orden ya establecido, sino que se caracteriza por relacionar términos heterogéneos. En este sentido, el devenir es creativo. “Involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea «entre» los términos empleados, y bajo las relaciones asignables”³

El sistema del devenir no es, entonces, el sistema puntual, sino un sistema lineal en el que la línea está liberada del punto. A diferencia del sistema puntual que se orientaba a partir del punto, el devenir no tiene un punto central, sino que las líneas que lo componen pasan *entre* los puntos y hacen que estos se vuelvan indiscernibles. El devenir es también caracterizado como una multiplicidad que “no se define por sus elementos, ni por su centro de unificación, o de comprensión”.⁴ Esto significa que un devenir no se define por extensión (a partir de la enumeración de sus elementos heterogéneos), ni a partir de un elemento central que los unifique (eso lo transformaría en un sistema puntual), ni por un motivo de tipo racional. Los elementos se vinculan entre sí, hacen bloque y se desplazan siguiendo el sentido de las líneas que se establecen. “Pero una línea de devenir no tiene ni principio ni fin, ni salida ni llegada, ni origen ni destino [...] Una línea de devenir solo tiene un medio”.⁵ Una multiplicidad se sigue de otra y no hay un orden lógico que responda por esa sucesión.

³ MP 292 (245).

⁴ MP 305 (254).

⁵ MP 359 (293).

Como vemos, la discusión sobre el tiempo está atravesada por la noción de multiplicidad. En este sentido, y al igual que en *Diferencia y repetición*, Deleuze y Guattari reconocen la influencia de la temprana recepción husserliana del concepto de multiplicidad, desarrollada originariamente por el matemático Bernhard Riemann. En *Diferencia y repetición*, Deleuze escribe:

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En ese empleo riemanniano de la palabra “multiplicidad” (retomado por Husserl y también retomado por Bergson) es menester otorgar máxima 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 como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema.⁶

Y también:

El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es “multiplicidad”, que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. Que lo uno sea *una* multiplicidad (como también en este caso mostraron Bergson y Husserl) basta para desechar juntas las proposiciones de adjetivos del tipo lo uno-múltiple y lo múltiple-uno.⁷

Como es fácil advertir, en la obra del '68 la noción de multiplicidad es utilizada para describir la ontología de la Idea concebida como una multiplicidad diferencial.⁸ En *Mil mesetas*, por su parte, los autores agregan nuevos nombres al tándem Bergson-Husserl como fuentes de su teoría de la multiplicidad. Los autores escriben:

⁶ DR 236 (276/277).

⁷ DR 236 (277).

⁸ Sobre el uso de Husserl en esa obra, cf. “Síntesis y multiplicidad. Algunas indicaciones husserlianas sobre la ontología de *Diferencia y repetición*” en Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía I*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 48-58.

Por eso creemos que Bergson (mucho más aún que Husserl, o incluso Meinong y Russell) ha tenido una gran importancia en el desarrollo de la teoría de las multiplicidades. Pues, a partir del *Essai sur les données immédiates*, la duración es presentada como un tipo de multiplicidad, que se opone a la multiplicidad métrica o de tamaño. La duración no es en modo alguno lo indivisible, sino lo que no se divide sin cambiar de naturaleza en cada división...⁹

En términos temporales, entonces, el devenir supone un pasaje de una multiplicidad a otra conducida por la zona de entorno, el umbral dado por un límite imperceptible entre una multiplicidad y otra. “Si el devenir es un bloque (bloque-línea) es porque constituye una zona de entorno y de indiscernibilidad, un *no man’s land*, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva uno al entorno del otro, y el entorno frontera es indiferente tanto a la contigüidad como a la distancia”.¹⁰ Frente al carácter conservador del sistema puntual de la memoria (o de cualquier otro sistema puntual), un sistema lineal es siempre revolucionario, ya que implica el carácter creativo del devenir: anti-memoria, transhistoria y acontecimiento.

2. Espacio y medida

De manera consistente con los análisis sobre el tiempo, la noción de multiplicidad es utilizada en la meseta “Lo liso y lo estriado” para describir dos formas de la espacialidad (precisamente: el espacio liso y el estriado) y, en este contexto, la referencia a Alexius Meinong –y a través de él a Bertrand Russell– cobran especial relevancia. Ya en *Diferencia y repetición* el artículo “*Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens*” (1896),¹¹ junto con la reseña que Russell realizara

⁹ MP 603-604 (491).

¹⁰ MP 360 (293).

¹¹ El artículo fue publicado en el N° 11 de la revista *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*.

de aquel texto,¹² son señalados como la fuente principal de la noción de “cantidad intensiva”, que Deleuze asocia en el quinto capítulo de la obra del ’68 con la dimensión trascendental del espacio o “*spatium* intensivo”.¹³ La ley de Weber-Flechner referida en el título del texto de Meinong, por su parte, busca establecer una correlación entre dos variables que el estudio psicológico de la percepción de cantidades pone en juego: la serie de los estímulos y la de las percepciones.

Téngase en cuenta que la naciente psicología científica de la segunda mitad del siglo XIX poseía una fuerte impronta empírica y experimental. En ese contexto, el problema de la medición de las pruebas en el laboratorio –en su mayoría test perceptivos (visuales y auditivos, sobre todo) como los realizados por Von Helmholtz o el primer Wundt– cobraba una especial relevancia, pues de la exactitud de los resultados dependía el reconocimiento mismo de la disciplina como ciencia. Y es que la psicología sólo había podido ganar su frágil científicidad a fuerza de someter su objeto al método experimental de las ciencias naturales. En particular, la investigación experimental de la percepción (la altura de un sonido, el incremento de un peso, la intensidad de un color, etc.) planteaba un problema novedoso para la medición científica, pues no era posible establecer una correlación directa entre la variación cuantitativa de un estímulo –controlable por el experimentador– y la diferencia mínima perceptible por el sujeto estudiado. Vale decir: no todo cambio en la cantidad del estímulo se expresa en un cambio perceptible. La ley de Weber-Flechner, justamente, busca establecer un criterio para vincular esas dos series heterogéneas.

¹² La reseña, oportunamente titulada “Review of Meinong’s *Über die Bedeutung des Weber’schen Gesetzes*”, apareció en la revista *Mind* en 1899. Russell vuelve sobre el tema en *The Principles of Mathematics* (1903).

¹³ En *Diferencia y repetición* puede leerse: “Alois [sic] Meinong, *Über die Bedeutung* [...] y Bertrand Russell (*The Principles of Mathematics*, 1903, cap. 31) han señalado muy bien la distinción entre las longitudes o extensiones y las diferencias o distancias. Unas son cantidades extensivas divisibles en partes iguales; las otras son cantidades de origen intensivo, relativamente indivisibles, es decir, no se dividen sin cambiar de naturaleza” DR 356 (306), nota al pie. En esa misma página, Deleuze escribe: “Diferencia, distancia, desigualdad; esos son los caracteres positivos de la profundidad como *spatium* intensivo”.

El interés de Meinong por estos estudios experimentales reside en que en ellos se ponen en relación dos tipos diferentes de cantidades: por un lado, “cantidades divisibles”, caracterizadas como aquellas que pueden ser particionadas en otras magnitudes de la misma naturaleza (por ejemplo, los números enteros o las extensiones materiales y geométricas) y, por otro, “cantidades indivisibles” cuyas partes, al dividirse, no tienen la misma naturaleza que el todo del que provienen. El caso paradigmático de estas últimas son las cantidades físicas estudiadas por la psicología. El ejemplo de Meinong es ilustrativo: en la percepción del sonido no tiene sentido decir que un sonido fuerte está compuesto por sonidos más débiles de la misma naturaleza que el sonido total, pues las partes que componen un sonido fuerte no son otros sonidos fuertes. A su vez, la diferente naturaleza de las dos clases de cantidades se manifiesta en la forma de medirlas. En términos generales, Meinong señala que la medida es un tipo de comparación entre partes (*Teilvergleichung*). La comparación, a su vez, es una acción que culmina en un juicio respecto de la similitud o disimilitud de los elementos considerados, de manera que los elementos comparados son ordenados según una relación del tipo “igual, mayor o menor”.

En el caso de las cantidades divisibles, la comparación entre magnitudes compuestas por partes homogéneas entre sí se denomina “diferencia” (*Unterschied/Differenz*). En este tipo de medición, el todo y las partes conservan siempre la misma naturaleza y las partes mantienen entre sí diferencias constantes. En contraste, las relaciones entre partes de cantidades indivisibles no son reductibles a unidades homogéneas, porque las partes se definen por relaciones diferenciales unas con otras –son relaciones–. A este tipo de relación entre las partes, Meinong la denomina “disimilitud” (*Verschiedenheit*). El autor propone el siguiente ejemplo para ilustrar los dos tipos de relaciones que las partes mantienen con el todo. Si consideramos la serie de los números naturales

{1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10}, advertimos que mientras 2 es 100% mayor que 1, 10 es sólo 10% mayor que 9. Esto es, la relación “el doble de” sólo se da entre 1 y 2, aun cuando el “segmento” o “tramo” (*Strecke*) que los separa sea siempre equivalente a un entero en términos cuantitativos. Pero la misma relación entre {1, 2} y {9, 10} considerada ahora en términos *intensivos* arroja una diferencia de distancia (*Distanz*) que varía entre un 100% y un 10%.¹⁴

Ahora bien, si aplicamos este análisis al estudio experimental de la percepción, la medición deberá distribuirse también en dos series: la de los estímulos y la de las percepciones. Tomemos como ejemplo el estudio experimental de la percepción del peso. Mientras, por un lado, la serie de los estímulos varían según una regla fija (por ejemplo, se suman 10 g cada vez), conformando la “progresión geométrica” 10, 20, 30, etc., donde la diferencia o “segmento” entre sus elementos expresa una cantidad idéntica. Por otro lado, las variaciones en la percepción de esos estímulos no siguen una progresión homogénea sino que la percepción de una diferencia en el peso es relativa a las magnitudes consideradas. Así, un incremento de 10 g en una magnitud base de 20 g podría superar el “umbral diferencial” y volverse perceptible mientras que un incremento similar sobre una magnitud base de 1000 g pasaría inadvertida. Sobre la base de esta constatación empírica se basa la ley de Weber-Flechner, que constituye el caso testigo para la reflexión *meiningiana* sobre la medida. Vale decir, los psicólogos advierten que para conformar la serie de las percepciones es preciso determinar una “constante” definida por la relación entre el incremento y la magnitud base. Esta relación diferencial –conocida como “constante de Weber”– expresa la distancia que debe existir entre el incremento y la magnitud base

¹⁴ En este punto vale hacer la siguiente aclaración terminológica: en términos de *Meinong* la “disimilitud” (*Verschiedenheit*) expresa lo que *Deleuze* llamará *distancia intensiva*, mientras que el concepto de “diferencia” (*Unterschied/Differenz*) es reservado por el filósofo alemán para referirse a una *distancia extensiva*. Más allá de eso, entendemos que se trata de la misma diferencia conceptual.

para ser perceptible, lo que determina que la serie de las percepciones se ordene según una “progresión aritmética” definida por esa constante.¹⁵

Ahora bien, resulta patente que existe una asimetría entre la exactitud que caracteriza a la medición de cantidades divisibles, que pueden descomponerse en unidades homogéneas y convergen en un punto cero, y el carácter relativo de las cantidades indivisibles donde la distancia entre los valores de la escala depende de la magnitud considerada. En este sentido, Husserl señala en *Crisis*:

También esas cualidades [las cualidades sensibles de los cuerpos] se presentan gradualmente, y en cierto modo también a ellas pertenece la medida, ella pertenece a todas las gradaciones, “evaluación” de la “magnitud” del frío y del calor, de la aspereza y de la lisura, de la claridad y la oscuridad, etc. Pero aquí no hay una medida exacta, ningún incremento de la exactitud y del método de medir. Cuando hablamos de medida, de magnitudes de medida, de métodos de medición, o simplemente de magnitudes, por lo regular siempre ya mentamos magnitudes “exactas”, referidas a idealidades...¹⁶

La solución que Meinong explora para darle exactitud a las cantidades indivisibles consiste en poner en relación la cantidad indivisible con una magnitud que sí admita divisibilidad. El procedimiento resultante es una “medición sustitutiva” (*surrogative Messung*): se toma una

¹⁵ La ley de Weber-Flechner se expresa en la ecuación diferencial:

$$dp = k \frac{dS}{S}$$

Donde “ dp ” expresa el umbral de perceptibilidad -esto es, la diferencia mínima perceptible-, “ dS ” remite al incremento diferencial en el estímulo, “ S ” a la magnitud del estímulo y “ k ” a la “constante de Weber”, que se obtiene observacionalmente y que expresa la relación entre el incremento del estímulo y su perceptibilidad (por ejemplo: “el incremento debe ser de al menos de un 5% de “ S ” para ser perceptible”).

¹⁶ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 76-77.

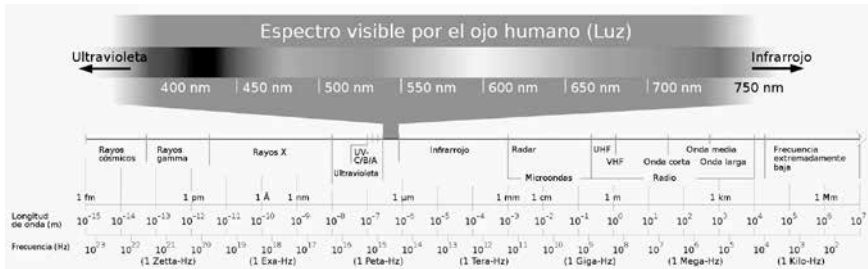
magnitud divisible (por ejemplo, la altura de la barra de mercurio del termómetro) como “sustituto” de una magnitud indivisible (por ejemplo, la temperatura). De esta manera, es posible asignarle un valor exacto a la medición de fenómenos que, en sí mismos, no la admitirían. En igual sentido, Husserl sostiene que las cualidades sensibles son el caso paradigmático de la “matematización indirecta” de los contenidos de la experiencia sensible.¹⁷ Esta medición indirecta responde al hecho de que no existe para los contenidos sensibles una forma ideal análoga a las que las figuras geométricas proveen para la forma de la cosa material. Esto es, la ontología husserliana de la cosa física recupera la distinción empirista entre propiedades primarias y secundarias. Así, se habla de la extensión espacial como la cualidad primaria de los objetos perceptivos.¹⁸

En términos concretos, sin embargo, la extensión nunca se da sin un contenido sensible pues, como señala en *Investigaciones lógicas*, la extensión y el color (así como el resto de las cualidades sensibles) conforman un todo cuyas partes no son independientes.¹⁹ La cosa espacial, por tanto, es una extensión (cualidad primaria) plenificada por contenidos sensibles o cualidades “reales” (cualidades secundarias). Ahora bien, el espacio objetivo de la física moderna, que resulta de la aplicación de la matemática pura a la naturaleza dada intuitivamente, preserva el carácter extensional de la espacialidad que está a su base, pero se desentiende de las propiedades cualitativas de las cosas. Por esa razón, la medición de las propiedades secundarias es indirecta, mientras que la que atañe a la forma espacial es “directa”, en tanto resulta del “reemplazo” de una extensión concreta (por ejemplo, la tabla de una mesa) por su forma ideal (el rectángulo).

¹⁷ *Ibíd.*, p. 77 (Hua VI, 33).

¹⁸ Ver el párrafo 13 y siguientes de Husserl, Edmund, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952.

¹⁹ Ver la Tercera Investigación: “Teoría del todo y las partes”.



Medición indirecta del color a través de la correlación entre la cualidad perceptiva y la longitud de la “onda electromagnética” de la luz.²⁰

La sustitución de las formas concretas espacio-temporales por su contraparte ideal supone, para Husserl, un proceso gradual emprendido a lo largo de generaciones, que comienza con la agrimensura egipcia y culmina con la física galileana. En *Mil mesetas*, los autores toman como fuente de este análisis el texto “El origen de la geometría” (1936) y, en particular, la traducción al francés, acompañada por un extenso y célebre estudio introductorio realizada por Jacques Derrida y aparecida en Francia en 1962.²¹ Como es de esperarse, el punto de partida del análisis husserliano es el mundo intuitivamente dado, donde los sujetos habitan corporalmente y donde tiene lugar una “praxis real”. En tales circunstancias, las cosas del entorno perceptivo se presentan con propiedades “oscilantes” dentro de su “tipo genérico”, de manera que “su ser-igual-en-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal es meramente aproximada”.²² En este contexto, el arte de la medida desempeña un papel central porque permite darle carácter intersubjetivo a fenómenos intuitivos; con ello, además, se

²⁰ Imagen bajo licencia CC BY-SA 3.0, tomada de: https://es.wikipedia.org/wiki/Espectro_visible#/media/Archivo:Electromagnetic_spectrum-es.svg

²¹ Con todo, los pasajes que componen esa obra fueron incluidos también en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, puntualmente en el parágrafo “9a” y en el apéndice III.

²² Husserl, *Crisis...*, op. cit., p. 67.

garantiza su iterabilidad (la comunicabilidad de la medida está a la base de múltiples fenómenos, desde transmitir una receta culinaria o diseñar un experimento). La figura extensional de estos objetos puede abstraerse, a su vez, dando lugar a formas inexactas que admiten una gradación de menor a mayor perfección.²³ Esto es, a partir de ciertos objetos dados se abstraen formas-límite que se orientan en una serie de perfeccionamiento ideal. Pero, mientras las formas ideales son tema de la geometría que opera con conceptos exactos, las formas vagas son operativas en la práctica y se vuelven tema de los “conceptos morfológicos” de las ciencias naturales, inexactos por principio. En *Ideas I*, Husserl escribe que

[los] conceptos morfológicos de vagos tipos de formas [...] se captan directamente sobre la base de intuiciones sensibles y son fijados, como lo son, de un modo conceptual o terminológicamente vago. La *vaguedad* de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera de conocimientos a la que sirve son simplemente indispensables o son los únicos.²⁴

En este sentido, Deleuze y Guattari consideran que “Husserl ha hecho que el pensamiento dé un paso decisivo al descubrir una región de esencias *materiales y difusas*, es decir vagabundas, anexas y sin embargo rigurosas, distinguiéndolas de las esencias fijas, métricas y formales”.²⁵ Las esencias morfológicas no están completamente desprendidas de la materialidad que está a su base y, por ello, no pueden ser exactas pero sí rigurosas porque, dice Husserl, es suficiente para el investigador de la naturaleza utilizar términos como “dentado”, “aserrado” o “lenticulado” para volverse comprensible.²⁶ De manera que, frente al modelo hilemórfico, que concibe la forma y la materia como dos términos definidos cada uno por

²³ *Ibidem*.

²⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos, México, FCE, 1949, p. 139.

²⁵ MP 507 (408).

²⁶ Husserl, *Ideas I*, *op. cit.*, p. 242.

su lado y su relación como un modelado de la materia según la forma, la esencia morfológica define un espacio intermedio entre ambas, “energético y molecular”, que modela la materia según las *singularidades* o *haecceidades* presentes en ella y sigue sus “formas implícitas, topológicas más que geométricas”.²⁷ Sobre la base de la distinción entre esencias exactas y morfológicas, Deleuze y Guattari, a su vez, desarrollan las nociones de “ciencia real” y “ciencia nómada”. La ciencia real, asociada al poder estatal, ocupa el territorio midiéndolo y distribuyendo a los seres humanos según un modelo sedentario: en un espacio cerrado, donde cada cual tiene su parte asignada y donde las partes se comunican entre sí según una codificación previamente determinada. La ciencia nómada, por el contrario, se vale de conceptos morfológicos para habitar un espacio abierto –sin muros ni lindes– donde las marcas en el territorio son trazos que se “borran y se desplazan con el trayecto”.²⁸ Se definen así dos formas de la espacialidad: el espacio estriado y el liso, y es justamente aquí que nuestros autores recuperan la noción de multiplicidad.

En particular, la noción es utilizada para resaltar la distinción entre cantidades divisibles y no divisibles, que conforman, respectivamente, multiplicidades espaciales “métricas” y “no métricas”.²⁹ Así, las multiplicidades no métricas conforman “espacios lisos”, caracterizados por una variación continua, mientras que la medida “compartimenta” el espacio, estabilizándolo y volviéndolo homogéneo. El arquetipo del espacio liso es el mar, pero también entornos terrestres como la estepa o la pradera. Espacio liso es también el cielo y el aire. Esta espacialidad abierta acoge un habitar nómada que, más que imponer una forma sobre el medio (*milieu*), se pliega a su materialidad y se acopla, así, a sus flujos naturales. En este sentido, el espacio liso es una “multiplicidad plana” pues carece de una dimensión

²⁷ MP 508 (409).

²⁸ MP 472 (385).

²⁹ MP 596 (486).

suplementaria que fungiría como centro y perspectiva privilegiada del todo.³⁰ Conforme con ello, el viaje nómada no se traza en un mapa desde un punto a otro –como si se tratara de un sistema puntual– sino que se realiza sobre el territorio mismo, dejándose llevar por sus signos: el camino a través del desierto es señalado por las marcas en el paisaje entre un oasis y otro –la acumulación de vegetación que indica la presencia de agua, por ejemplo– y no por una ruta prefijada de antemano. A esos puntos que marcan el terreno los separan distancias –esto es, relaciones diferenciales entre las partes– y no *Strecken* de un espacio homogéneo y ya objetivado. Así, y contrariamente al espacio de la física y de la geometría –que está ya todo dado de antemano–, las partes que componen esta espacialidad se agregan una a una –como en un *patchwork*– y mantienen entre sí relaciones recíprocas de fundamentación por “contacto” o “si recuperamos el lenguaje utilizado más arriba para describir al tiempo” su “zona de entorno”. En términos de la ontología formal husserliana, este tipo de multiplicidad recibe el nombre de “todo” (*Ganze*):

Por todo entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos en una fundamentación unitaria y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de fundamentación unitaria significan que todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido. Y esto puede ser de manera que todos estos contenidos estén fundados unos en otros inmediata o mediatamente, sin auxilio exterior; o también de manera que, inversamente, todos juntos funden un nuevo contenido, asimismo sin auxilio exterior.³¹

³⁰ MP 609 (495).

³¹ Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, trad. José Gaos y Manuel García Morente, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976, p. 421.

En contrapartida, en los espacios estriados la forma opera como principio trascendente de organización, de manera que la trama inmanente que entrelaza el espacio liso es reemplazada por una grilla geoméricamente definida. No es casualidad que sea el sistema de coordenadas –cuyo punto cero se proyecta imaginariamente sobre la metrópoli imperial– lo que posibilita el estriaje del mar, que fue “donde primero se dominó el espacio liso, y donde se encontró un modelo de organización, de imposición del espacio, válido para otros sitios”.³² En este sentido, los autores resaltan cómo la conformación del Estado se enlaza intrínsecamente con la medición métrica del espacio y el habitar sedentario que encuentra en la ciudad su medio propicio de desarrollo: un espacio centrado que, en nuestra versión local, condensa en la “plaza del pueblo” la reunión del poder estatal (la municipalidad), el económico (el banco) y el espiritual (la iglesia), además, claro, de servir como punto cero de orientación geográfica. Desde ese centro se conquista la periferia: “*la ciudad inventa la agricultura*”, se lee en *Mil mesetas*.³³ Pero, si bien la distinción liso/estriado constituye una diferencia conceptual que merece ser explorada, en los hechos los dos espacios sólo existen gracias a la combinación entre ambos,³⁴ de manera que en su forma concreta lo liso y lo estriado designan, más que formas puras, fuerzas de *territorialización* y de *desterritorialización* operantes en los espacios efectivamente existentes.

³² MP 599 (488).

³³ MP 601 (489).

³⁴ MP 593 (484).



Zona fronteriza entre el espacio liso del asentamiento (arriba) y el espacio estriado del barrio cerrado (abajo). La imagen satelital corresponde a la zona norte del conurbano bonaerense.³⁵

Y es en los márgenes del espacio estriado, en el punto de contacto con lo liso, donde las potencias desterritorializantes encuentran terreno propicio para prosperar. En este sentido, el conurbano, con sus “inmensos suburbios cambiantes, provisionales, de nómadas y trogloditas, residuos de metal y de tejido, *patchwork*, que ya ni siquiera son afectados por los estriajes de la moneda, del trabajo y de la vivienda”,³⁶ ofrecen el substrato para el desarrollo de máquinas de guerra que corroen desde afuera hacia adentro el espacio estriado de la ciudad. En la zona fronteriza entre el “barrio bien” “donde el Estado provee servicios y seguridad” y el suburbio marginal “ubicado en el borde mismo de la zona de influencia estatal”, la distinción entre la medición métrica y la distancia diferencial cobra especial relevancia pues allí acontece la máxima separación entre un pequeño trayecto extensivo y una enorme distancia intensiva (podríamos decir que *mientras que el trecho tiende a cero la distancia a infinito*). Otro

³⁵ Imagen tomada de Google Earth el 19/10/2023; URL: <https://earth.google.com/web/@-34.47411582,-58.5450709,12.65681742a,413.67652833d,30y,0h,0t,0r/data=OgMKATA>

³⁶ MP 601 (490).

tanto puede mencionarse del carácter no-reversible de la distancia que separa al centro de la periferia: métricamente idénticos, la distancia que va de la periferia al centro "recorrida a diario por millones de trabajadores" es menor que la que separa al centro de la ciudad de sus suburbios –*non plus ultra* del habitar ciudadano–. En igual sentido, lugares lejanos en términos extensivos pueden estar intensivamente próximos –¿a qué distancia queda Puerto Madero de Miami?–. Como vemos, el entrelazamiento entre los espacios lisos y estriados no se limita a definir una zona fronteriza entre dos universos separados, sino que determina el modo mismo en que el espacio se da concretamente. De igual modo que la ciudad, arquetipo del espacio estriado, puede ser recorrida de manera nómada (ya sea como los recolectores urbanos, que siguen el camino de los desechos, o el *flâneur*, que hace lo propio con las librerías, los bares, etc.), el mar, espacio liso por excelencia, está surcado por rutas aéreas y acuáticas, trazadas conforme a un sistema de coordenadas.

3. Algunas consideraciones finales

En términos generales, nos parece que el trabajo sobre el pensamiento de Husserl en *Mil mesetas* constituye una profundización de los tópicos ya presentes en *Diferencia y repetición*, pero expuestos de manera novedosa. Ante todo, hay que señalar que el uso que se hace de la noción de multiplicidad en la obra del '80 permite articular los desarrollos sobre el tiempo y el espacio de manera más integral y consistente. Respecto al tiempo, la lectura de Deleuze y Guattari tiende a identificar la teoría husserliana con un sistema puntual –proximidad enfatizada por las representaciones gráficas del tiempo que Husserl presenta en sus esquemas, característicos de los estudios tempranos (reunidos en las *Lecciones*) y del período posterior, conocidos como *Manuscritos de Bernau*.³⁷ Sin embargo, el estudio husserliano

³⁷ Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein: (1917/18)*, Kluwer, Dordrecht, 2001.

del tiempo podría ser compatible con un análisis del fenómeno en clave de multiplicidad. En las *Lecciones*, por caso, Husserl ya caracterizaba las fases de la conciencia temporal como “momentos” de un todo, esto es, como partes no-independientes dentro del proceso de “modificación retencional”. Según esto, la conciencia se constituye como un “entramado” donde cada momento está compenetrado con todos los demás –están imbricados “unos en otros” porque son modificaciones de modificaciones. Un análisis concreto del tiempo debería rechazar, entonces, que los momentos temporales sean puntos discretos –átomos de tiempo– y pensarlos, mejor, en los términos de un continuo, cuyas fases se producen por un “incremento de múltiples incrementos infinitos (cada uno de los cuales es él mismo incremento infinitamente pequeño)”.³⁸ El carácter fluyente del tiempo será luego destacado por Husserl en los textos de los años '30,³⁹ donde el énfasis en el carácter “fluyente” y “viviente” del presente coincidirá con el abandono de los intentos por dar con una representación gráfica del fenómeno.

En los análisis sobre el espacio, por su parte, la noción de multiplicidad es usada en conjunto con la de “esencia morfológica” para caracterizar dos maneras contrapuestas y complementarias de pensar el espacio. En ese contexto, la recuperación del tópico de la medida permite articular los conceptos de espacialidad intensiva y extensiva, al tiempo que opera como potencia de *territorialización* del espacio liso. Así, la recuperación de los estudios husserlianos sobre el origen de la geometría permite pensar tanto la génesis del concepto espacial –en tanto “forma-límite” geométrica– a partir de la experiencia material, como la incidencia de las formas ideales sobre el espacio liso, que lo convierten en un sistema puntual (un sistema de coordenadas). Se delinean así dos maneras de habitar el espacio y de surcarlo: ya sea entendiendo el movimiento como un cambio de posición

³⁸ Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 120.

³⁹ Husserl, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Nueva York, Springer, 2006.

entre puntos (viaje sedentario) o como un devenir que pone en contacto multiplicidades diversas (viaje nómada).

Fieles a su búsqueda de leer “a contrapelo” la historia de la filosofía, Deleuze y Guattari nos ofrecen una apropiación de Husserl que escapa del lugar común –que tiende a emparentar su pensamiento únicamente con la conciencia o la intencionalidad– para mostrar un aspecto menos conocido pero de máxima importancia: Husserl no era filósofo de formación sino matemático. No por casualidad, entonces, el matemático devenido filósofo es no sólo un receptor de primera mano de la teoría de la multiplicidad riemanniana sino también uno de los primeros –si no el primero– en utilizar esta noción para crear conceptos filosóficos. Deleuze, el filósofo devenido matemático, debe también a Riemann y al cálculo diferencial⁴⁰ muchos de los principios que articulan la ontología de *Diferencia y repetición* y los análisis estudiados aquí de *Mil mesetas*.

⁴⁰ Como Gonzalo Santaya muestra en *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF, 2023.

Las multiplicidades y el problema de la medida.

Meinong como fuente de
Diferencia y repetición y Mil mesetas

Gonzalo Santaya

Hay una relación esencial entre medir, ordenar y dividir. Se debe separar o distinguir entre partes, adoptando un criterio de comparación entre ellas, con el fin de establecer un orden, una organización global en un todo. De hecho, ningún todo se constituye independientemente de sus partes, reales o posibles, actuales o potenciales, ni del criterio métrico que las conjuga jerárquica u ordenadamente. En lo fragmentario, en lo disperso, no hay totalización posible. El caos no es totalizable. Por eso, de estar subtendido por el caos, ningún orden podría ser cabalmente tal. Este es el sentido del concepto de *caosmosis*: no hay totalidades cerradas, no hay orden que no esté siempre ya en contacto con un afuera, una fuerza disolutiva que lo trabaja (incluso, paradójicamente, desde adentro), quebrando su totalización, acaso mientras planta el germen de un “orden por venir”. Lo fragmentario, lo disperso está así comunicado por un *continuum* paradójico, capaz de establecer en su seno una comunicación aberrante, y constituir una agrupación de sus elementos como partes de un nuevo todo, de maneras siempre dinámicas y variables. Y un orden ya establecido podría modificarse, una métrica redefinirse, una jerarquía subvertirse, en función de un cambio en el método de división, comparación y agrupamiento entre sus partes (que podrán entonces interactuar de otro modo, o bien rehacerse y reconfigurarse completamente).

Poner orden, hacer un orden... cuestiones en apariencia muy alejadas del deleuzismo y su encomio del caos, de lo confuso, de la *hybris* o la desmesura. Sin embargo, la cuestión de la medida es fundamental en Deleuze. La distinción entre tipos de multiplicidades –que, desde *Diferencia*

y *repetición* hasta *Mil mesetas*, es acaso *el* problema filosófico— se asocia a una distinción entre *tipos de orden*, una tipología de órdenes más o menos heterogéneos (ya entre sí, ya internamente heterogéneos) en comunicación e interacción. Baste recordar la definición de la intensidad, ese concepto clave del campo trascendental de *Diferencia y repetición* y del espacio liso de *Mil mesetas*, como una serie de diferencias ordenadas, o como una comunicación entre órdenes de magnitud dispares.¹

Si bien esta última noción remite directamente a la enorme influencia simondoniana sobre Deleuze,² las reflexiones de Alexius Meinong (y Bertrand Russell, quien acompaña en segundo término a aquél en las referencias deleuzo-guattarianas) vuelven en dos momentos muy puntuales pero muy significativos de aquellas obras deleuzianas, en torno a la cuestión de las nociones de medida y de magnitud. Más allá de las notables variaciones de terminología y estilo, el problema se mantiene en lo esencial, del 68 al 80: se trata de distinguir entre las propiedades características de órdenes y métricas propios de las multiplicidades extensivas, empíricas, o de segmentariedad (que *Mil mesetas* define como modos del espacio “estriado”), y tipos de órdenes asimétricos, propios de las multiplicidades intensivas, trascendentales, o como Deleuze también las llama, multiplicidades de distancia (propias de los espacios “lisos”). Un tipo de orden extensivo, homogéneo e improductivo, contra un tipo de orden intensivo, heterogéneo y productivo, y que se vuelve precisamente tal por no darle la espalda al afuera caótico que amenaza las formas rígidas y exactas del plano de lo empírico-extensivo. Meinong es la referencia clave para esta distinción entre las distancias y las longitudes y, por lo tanto, para afinar la distinción entre lo intensivo y lo extensivo.

¹ Cf., por ejemplo, DR 287, 306, 317 (334, 355, 367), MP 76 (64); veremos otras en el transcurso de este artículo.

² De la cual se ocupa Pablo Pachilla en el presente volumen.

A qué le llaman distancia...

Así retoman Deleuze y Guattari el concepto meinongiano de distancia en la obra de 1980:

La distancia es entonces un conjunto de diferencias ordenadas, es decir envueltas las unas en las otras, de tal modo que se puede juzgar acerca de la más grande o la más pequeña independientemente de un valor exacto. Se dividirá, por ejemplo, el movimiento en galope, trote y paso, pero de tal manera que lo dividido cambie de naturaleza en cada momento de la división, sin que uno de estos momentos entre en la composición del otro.³

El movimiento se divide, pero las partes procedentes de su división parecen ser independientes, relativamente autónomas las unas de las otras, movimientos heterogéneos. La caracterización de “el movimiento” como dividido en “galope, trote y paso” (la cual bien puede remitirnos, en el contexto de la obra, al agenciamiento del jinete nómada) nos sugiere ya algo importante: desde el punto de vista de las distancias intensivas, todo movimiento está concretamente cualificado (caballo-jinete) y, a la vez, contiene diferencias cualitativas (galope, trote, paso); o bien, todo movimiento es concreto e intrínsecamente heterogéneo (no hay movimiento uniforme de un móvil ideal en el espacio homogéneo sino desde el punto de vista extensivo).

Galope, trote y paso son, cada uno, una suerte de *hecceidad*, una individualidad irreductible, un determinado régimen de movimiento (o de movimiento y reposo). Y, sin embargo, cada uno *envuelve* o está *envuelto* en los otros. El galope no es una mera suma de pasos, o algo así como “más pasos por unidad de tiempo” (si así fuera, el caballo galopando haría el mismo movimiento que el caballo caminando, sólo que más aceleradamente, como en esos videos graciosos donde todo pasa en cámara

³ MP 603 (491).

rápida). Los pasos no están “adentro” del galope, pero están envueltos en él; y el pasaje de uno al otro implica un *cambio de régimen cualitativo* en el movimiento del móvil, que pasa a través del galope. El aporte de Meinong permitirá indagar en ese concepto de envolvimiento como agrupamiento no-inclusivo, formado por distancias que constituyen una suerte de escala graduada, con un criterio de comparación entre un más y un menos, un mayor y un menor que determinan alzas y caídas, pero tales que sus partes son heterogéneas entre sí.

De acuerdo con la tesis meinongiana, todas las escalas que utilizamos para *medir* fenómenos físicos resultan de una multiplicidad intensiva transportada a una escala extensiva. Sólo así el movimiento del caballo puede asimilarse al del móvil “cualquiera”, en un espacio extensivo y abstracto. Y esto ocurre para otras cantidades intensivas. La velocidad y el velocímetro, la temperatura y el termómetro, por ejemplo. La relación entre términos heterogéneos ordenados por el más y el menos (rapidez, calor) se traduce a una relación entre segmentos de una línea recta o arco de ángulo (donde, ahora sí, cada parte se compone de partes homogéneas más pequeñas).

Los logaritmos son una de las herramientas matemáticas privilegiadas para realizar esta operatoria de traducción. Al “invertir”, por así decirlo, una relación de potencia, el logaritmo vuelve “representables” –en una escala gráficamente manejable– una serie de diferencias exponenciales que de otro modo quedarían más allá de la representación para la escala humana. La escala de Richter, por ejemplo, es una escala logarítmica que permite ordenar, en una misma línea, desde la intensidad de las vibraciones mínimas e imperceptibles de la tierra hasta la de los terremotos más terribles. De nuevo, la diferencia ahí no es meramente cuantitativa: un terremoto no es una suma de muchas pequeñas vibraciones, aunque esas pequeñas vibraciones sean “menores” y puedan considerarse envueltas en aquél. Un sismo leve no es el resultado de “dividir” un gran terremoto en partes, pero es una parte de él: una parte intensiva. *Una vibración, una*

temperatura, *una* velocidad, son partes intensivas por que, por un lado, son un ser único, individuado, completo en sí mismo e indivisible, y por otro lado, remiten necesariamente a otras vibraciones, temperaturas, velocidades que sólo mediante traducción o transporte a una escala homogénea se vuelven medibles y manejables bajo un criterio “exacto”.⁴

En *Diferencia y repetición*, el proyecto de una estética de las intensidades traza una distinción fundamental entre multiplicidades explícitas e implícitas: “aquellas cuya métrica cambia con la división, y aquellas que llevan consigo el principio invariable de su métrica”.⁵ Lo propio de las explícitas, o extensivas, es que son divisibles indefinidamente en partes homogéneas o indiferenciadas, mediante la determinación arbitraria de una unidad que funciona como “patrón” para todas las partes (como el centímetro). Si la métrica es aquello que, en una multiplicidad dada, permite homogeneizar las partes, comparándolas y ordenándolas en una escala extensiva, una multiplicidad implícita, cuya métrica “varía con la división”, parecería algo imposible de ordenar, y condenado entonces a la confusión y al caos. De hecho –siguiendo el hilo de la ontología de *Diferencia y repetición*–, las multiplicidades implícitas, que son el núcleo de la síntesis *asimétrica* de lo sensible, conducen al caos del *spatium* intensivo. Pero el caos del *spatium* no se define como una mera “ausencia de orden”.⁶ Al contrario,

⁴ El ejemplo del dinero es elocuente en este sentido. No es el mismo *tipo* de transacciones económicas las que se dan en el orden de los intercambios por, digamos, \$1.000, y el que se da en el orden de intercambios por \$1.000.000.000. De una a otra cifra, no cambia únicamente un valor numérico: cambian los agentes, cambian las relaciones de poder en juego, en suma, cambia el agenciamiento. Vale aclarar que en este caso, la segunda cifra opera en un régimen de potencia de las cantidades que subordina al primero. Al respecto, puede verse Holland, Eugene, “Market Theory and Capitalist Axiomatics”, en *Deleuze and Guattari Studies*, n° 13(3), 2019, pp. 309-330.

⁵ DR 306-7 (356).

⁶ De hecho, si tenemos en cuenta el origen leibniziano del concepto de *spatium*, encontraremos que remite a la “idea innata que expresa el orden intelectual de los posibles (coexistentes)” (Gueroult, Martial, “El espacio, el punto y el vacío en Leibniz”, trad. Victoria Rusconi, en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo, *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, p. 252; este es el artículo desde el cual Deleuze rescata en el ‘68 el concepto de Leibniz. Ver también el comentario de Ferreyra, Julián, “Un mapa del espacio intensivo-extensivo: *extensum*, *extensio*, *qualitas* y *spatium* según Martial Gueroult”, en *ibíd.*, pp. 237-250).

deberíamos pensarlo como un espacio hiper-poblado, rebotante, excedido de órdenes (disímiles o aún incompatibles), razón suficiente de los órdenes y las métricas de las multiplicidades explícitas.

Es para definir la relación entre unas y otras, y el tipo de orden propio de las implícitas, que intervienen Meinong y Russell. Ellos

han marcado bien la distinción entre longitudes o extensiones y diferencias o distancias. Unas son cantidades extensivas divisibles en partes iguales; las otras son cantidades de origen intensivo, relativamente indivisibles, es decir que no se dividen sin cambiar de naturaleza.⁷

Algo similar dicen en *Mil mesetas*:

Meinong y Russell invocaban la noción de *distancia* y la oponían a la de *cantidad* (magnitud). Las distancias no son, hablando propiamente, indivisibles: ellas se dejan dividir, precisamente cuando una está en situación de ser una parte de la otra. Pero, contrariamente a las cantidades, *ellas no se dividen sin cambiar de naturaleza cada vez*. [...] cada intensidad, siendo ella misma una distancia, se divide siguiendo un orden donde cada término de la división se distingue en naturaleza del otro.⁸

Como vemos, el aspecto rescatado en ambos casos es el mismo, primero para definir el orden *implícito* de la intensidad, luego el espacio *liso*, pero siempre bajo el objetivo de determinar una dimensión *internamente* heterogénea y, sin embargo, ordenada.

La distancia en Meinong y Russell

El excéntrico filósofo y psicólogo ucraniano Alexius Meinong (1853-1920) introduce este concepto de distancia (*Distanz*) en un estudio sobre la ley de

⁷ DR 306 (356).

⁸ MP 603 (491).

Weber publicado en 1896 (*Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes*).⁹ Si bien Meinong no es lo que podríamos considerar una figura *mainstream* en la historia de la filosofía, no por ello deja de ser importante: fue discípulo de Brentano, fundó el Instituto de Psicología y la Escuela de Psicología Experimental de Graz (Austria), dirigió la tesis doctoral de Christian von Ehrenfels (fundador de la *Gestalttheorie*), mantuvo polémicas con Frege, y su singular teoría de los objetos es recuperada hoy en día por algunos autores del materialismo especulativo. El texto que cita Deleuze, sin embargo, pasó bastante desapercibido, con la excepción de su recepción por parte de Bertrand Russell. Además de una pormenorizada reseña que el británico le dedica en la revista *Mind* (1899), las partes III y IV de su magna obra *The Principles of Mathematics* (1903) están explícitamente fundadas sobre la noción meinongiana de distancia (aunque Russell hará algunas adaptaciones y, como veremos, pretenderá simplificar lo que él considera ciertas “complicaciones innecesarias” que encuentra en las formulaciones matemáticas de la teoría de Meinong).

Decíamos que el punto de partida de las reflexiones de Meinong en torno al problema de la medida es un análisis de la ley de Weber (más tarde retrabajada por Fechner). Esta es una de las leyes fundamentales de la psicofísica, que aborda el complejo problema de medir, en una escala “objetiva”, las sensaciones de un sujeto afectado por un determinado estímulo. Se trata de una relación de proporcionalidad entre la variación de la intensidad de un estímulo y la variación de la intensidad de la sensación concomitante. Russell, siguiendo a Meinong, señala que: “el verdadero significado de la ley de Weber es que disimilitudes [*Verschiedenheiten*] iguales en el estímulo corresponden a disimilitudes iguales en las sensaciones

⁹ Cf. Meinong, Alexius, *Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes: Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens*, Hamburgo y Leipzig, L. Voss, 1896. Para la reconstrucción general del problema, sigo el artículo de Guigon, Ghislain, “Meinong on Magnitudes and Measurement”, en *Meinong Studies*, n° 1, 2005, pp. 255-296, así como un trabajo inédito de Andrés Osswald (a quien agradecemos la gentileza de compartirlo) titulado “Breve comentario sobre la distinción *Distanz-Strecke* en *Über die Bedeutung des Werberschen Gesetzes* de A. Meinong” (presentado en las II Jornadas “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, el 24 de noviembre de 2016 en la FFyL-UBA).

correspondientes; mientras que la disimilitud de dos magnitudes mensurables del mismo tipo debe ser vista como medida por la diferencia entre los logaritmos de estas magnitudes”.¹⁰ Es decir que, entre dos magnitudes “de un mismo tipo” (dos grados diferentes de calor, por ejemplo), su diferencia es medida en una escala logarítmica, mientras que, entre dos magnitudes de distinto tipo, o dos órdenes de magnitud heterogéneos (dos grados de calor, por un lado, y sus sensaciones correspondientes en un sujeto, por el otro), la diferencia se mide extensivamente por medio de una relación de proporcionalidad entre las dos escalas en juego.

El interés principal de este asunto, sin embargo, no pasa por la cuestión psicofísica, sino por la teoría general que, a partir de esta ley, Meinong despliega en torno a las nociones de “medida” y de “magnitud”. Se trata de un paso atrás, hacia las nociones elementales del problema. Partiendo de la base de que, cuando medimos, comparamos magnitudes, la pregunta de Meinong es: ¿qué es aquello que llamamos magnitud? Y su respuesta es que el concepto de magnitud no depende del concepto de número, no está en una relación esencial con el número, sino con las comparaciones y relaciones de orden relativas al más y al menos, o mayor y menor. La define así: “Magnitud es [...] aquello que admite la interpolación de términos entre sí misma y su opuesto contrario [*kontradiktorisches Gegenteil*]”.¹¹ Esta definición está en la estela del principio kantiano de las anticipaciones de la percepción. Kant definía lo real en un fenómeno como una cantidad intensiva, un grado determinado que “llena” la sensación y admite una aproximación infinita hasta el cero.¹² Meinong reemplaza la noción de “aproximación” (que le resultaba problemática) por la de “interpolación de términos”, que “yacen en la misma dirección que no-*x*”, entendiéndose por no-*x* la negación como ausencia total de *esa* magnitud.

¹⁰ Russell, Bertrand, “Review of Meinong”, en *Mind*, n° 8, abril de 1899, p. 251 (en línea, URL: <https://users.drew.edu/jlenz/br-meinong-1899.html>, consultado el 20 de agosto de 2023).

¹¹ Meinong, Alexius, *op. cit.*, p. 219.

¹² Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 262-270 [A166, B207 - A176-B218]; cf. Guigon, Ghislain, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

El aporte principal de Meinong en cuanto a su teoría de la distancia está en su distinción entre magnitudes divisibles e indivisibles. Mientras que las primeras pueden ser divididas en partes que son de la misma naturaleza que el todo, las otras no gozan de esta propiedad. Magnitudes como el sonido o la temperatura son indivisibles: cada grado de calor o cada ruido percibido es una individualidad perfecta, no compuesta por otros individuos del mismo género. “No tiene sentido decir de un sonido fuerte que contiene como una de sus partes un sonido débil de la misma cualidad”,¹³ así como una temperatura no está compuesta por otras temperaturas contenidas en ella, ni una velocidad por velocidades, etc. Todas ellas son indivisibles, y sin embargo son magnitudes, porque admiten una ordenación serial, una interpolación con respecto a un *cero*. Entre un sonido fuerte S_1 y el silencio absoluto pueden interpolarse otros sonidos más débiles S_2, S_3, \dots ; entre un calor T_1 y la ausencia de calor (el “cero absoluto”) pueden interpolarse otros calores más débiles, T_2, T_3, \dots ; entre el galope y el reposo pueden interpolarse el trote y el paso...; entre un tono de rojo R_1 y la ausencia de rojo pueden interpolarse infinitos rojos, R_2, R_3, \dots, R_n . Los términos interpolados “yacen en la misma *dirección* que no- x ”.¹⁴

En este decrecimiento, todo ocurre como si cada orden de magnitud tuviera su “cero” específico, con respecto al cual la serie infinita de distancias envueltas (los términos interpolables) se orienta y organiza. Es “evidente” que hay *ceros diferentes*, que magnitudes diferentes “no convergen a un mismo cero”.¹⁵ Un rojo, un calor, una velocidad, un sonido, son ejemplos de distancias intensivas, envueltas en una multiplicidad *implícita*. Y es una multiplicidad implícita, justamente, porque los términos envueltos no están actualmente presentes en ella, como elementos pertenecientes a un conjunto, pero están de algún modo supuestos, superados o elididos. Las distancias no están las unas *en* las otras, sino que cada

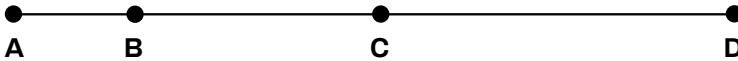
¹³ Meinong, Alexius, *op. cit.*, pp. 232-233.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵ Guigon, *op. cit.*, p. 18.

una está, de algún modo, *entre* las otras: remite a las otras en una serie ordenada de términos heterogéneos, todos ellos convergentes a un “cero”, con respecto al cual se ordenan y se definen como magnitudes “de un cierto tipo” (color, sonido, movimiento, etc.).¹⁶

Si trasladamos esta idea a una línea recta, la diferencia entre magnitudes divisibles e indivisibles puede definirse más cabalmente. Meinong llama “trecho” (*Strecke*), a toda magnitud que pueda hacerse corresponder directamente a un segmento de recta. La diferencia entre dos segmentos AB y BC es un segmento menor, una resta $AC-BC=AB$, así como la adición de dos segmentos da un segmento mayor $AB+BC=AC$. Esta es una magnitud divisible, porque el segmento es infinitamente divisible en segmentos homogéneos pasibles de adicionarse o de sustraerse sin que se modifique la cualidad del objeto final (siempre se trata de segmentos de recta).



En cambio, la *distancia* entre los puntos A y C no se iguala *inmediatamente* a la suma entre la distancia entre A y B y la distancia entre B y C. Suponer esta igualdad implica ya haber traducido las distancias en longitudes. Pero al hablar de distancias, en lugar de poner el acento en las *cantidades* que traducen en un número el valor del segmento comprendido entre dos puntos, se enfatiza la *relación* entre los puntos mismos, a la cual puede (secundariamente) hacerse corresponder una cantidad. Esto implica atribuir un valor extensivo, métrico, exacto, a los segmentos AB, BC, y CD. La relación de distancia entre A y B es única, en sí misma indivisible (no puedo dividir una relación en relaciones más pequeñas de la misma

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 8-18.

naturaleza), mientras que el segmento AB es equivalente a cualquier otro segmento del mismo valor extensivo, e infinitamente divisible (sin que ninguna de las partes obtenidas deje de ser un segmento).

De hecho, estamos obligados a traducir a longitudes extensivas las relaciones entre puntos que definen una distancia para poder medirlas (por lo que toda medición de distancias supone una operación de “medición sustitutiva”).¹⁷ Cada distancia es una relación entre puntos, y no una composición o yuxtaposición de segmentos. En esto entran en juego únicamente los *términos* de los segmentos, sus puntos extremos. Se trata de una magnitud indivisible, precisamente, porque es una relación, y una relación no se compone de relaciones sino de términos.¹⁸ Hablando “en deleuziano”, podríamos decir que las distancias relacionan *puntos singulares*, los cuales, a su vez, las estructuran; y, que esos puntos estructurantes de distancias determinan *umbrales* en las escalas intensivas correspondientes. Hay un umbral que separa el trote del galope, otro el sismo y el terremoto, otro el calor agradable y uno insoportable... en cada caso, cruzar ese umbral implica un cambio en las relaciones que determinan el fenómeno, un “cambio de agenciamiento”, una modificación general cualitativa de las relaciones que componen su estructura.

En su reseña, Russell indica que las condiciones para la construcción de una fórmula o función de distancia conducen al campo de las geometrías no euclidianas:

Para buscar una función que mida la disimilitud, algunos requisitos deben imponerse. 1) la disimilitud debe desaparecer cuando las magnitudes son iguales; 2) debe ser infinita cuando

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 23-25.

¹⁸ Aquí, de nuevo Leibniz es la fuente remota de este asunto: “Esto puede apreciarse inmediatamente por la relación de distancia; esta relación, en efecto, se establece entre dos puntos, pero estos puntos no son en absoluto partes de la relación, son simplemente términos posibles para estas relaciones posibles [...]. Ninguna relación de distancia está entonces constituida por la suma de relaciones más pequeñas y no debe ni siquiera, por consiguiente, ser concebida como divisible en partes.” (Gueroult, “El espacio, el punto y el vacío en Leibniz”, *op. cit.*, p. 257).

una de las magnitudes es cero o infinita; 3) la disimilitud entre A y B *más* aquella entre B y C debe ser igual a aquélla entre A y C. Estas condiciones son esencialmente similares a aquellas que, en la geometría no euclidiana, regulan la expresión de la distancia en términos de coordenadas, y el Sr. Meinong pudo haber simplificado una parte matemática innecesariamente complicada por referencia a este caso análogo. La conclusión es que la función requerida es el logaritmo de la razón, así como, en geometría no euclidiana, es el logaritmo de la razón anarmónica.¹⁹

Esta opinión de Russell no tendría mayor sentido en general para nosotros si no fuera porque liga directamente el tratamiento de las multiplicidades implícitas, o de distancia, con otra fuente esencial de la teoría deleuziana de las multiplicidades y del espacio: la geometría riemanniana.

Lo implicado y lo perpicado

No entraré en mayores detalles sobre algo que ya fue trabajado en esta colección,²⁰ pero es necesario indicar que, así como la aparición de la dupla Meinong-Russell (tanto en *Diferencia y repetición* como en *Mil mesetas*) aporta a la construcción del concepto de “intensidad”, la aparición de Riemann aporta a la construcción del concepto de lo virtual, la multiplicidad *perpicada* (hablando en vocabulario de *Diferencia y repetición*), o el diagrama (hablando en vocabulario de *Mil mesetas*). Si las relaciones de distancia se definen como multiplicidades ordenadas de series de términos heterogéneos, las relaciones ideales-diagramáticas se definen por una multiplicidad de modos de conexión (no dados *a priori*) entre vecindades de

¹⁹ Russell, *op. cit.*, p. 255.

²⁰ Cf. Santaya, Gonzalo, “Riemann y Deleuze: la multiplicidad en los repliegues ideal-intensivos”, en Osswald, Andrés, y Mc Namara, Rafael, *El enigma de lo trascendental: La relación Idea-intensidad*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, pp. 17-38.

puntos singulares, donde las relaciones priman sobre los términos y donde las cantidades no son ya ni intensivas, ni extensivas, sino tragadas por un fondo disolutivo de variación continua que funciona como “elemento puro de la cuantitabilidad”, plano de génesis de la cantidad.²¹ Mi hipótesis es que el “cero” de la distancia, que Meinong postulaba (como el “opuesto contradictorio” de una magnitud), Deleuze lo conceptualiza en ese plano que, en *Diferencia y repetición*, llama Idea. Se trata de un “cero” en el sentido del “no”-ser, ?-ser o *extra*-ser problemático,²² que emite los puntos singulares expresados en las distancias intensivas. “Por ejemplo, la Idea de color es como la luz blanca que perpluca en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los colores diversos y sus espacios respectivos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco.”²³

Cada color es una distancia, una individualidad única e indivisible, una magnitud que puede compararse con otras análogas (otros colores) en virtud de que todas se orientan en la *dirección* a un “mismo” *no*-ser que contiene (perpluca) la multiplicidad posible de sus órdenes (hay muchas maneras, infinitas maneras, en las que podemos ordenar los colores, así como hay infinitos términos posibles en cada una de esas ordenaciones). Ese *no*-ser no es una mera “ausencia de color” o “contrario del color”, sino la Idea de color, “como la luz blanca” que contiene en coexistencia la totalidad de las relaciones genéticas entre los diferenciales (los “ceros”) de los colores. La Idea –que está hecha de relaciones y puntos, no de materiales, ni de colores, ni de magnitud alguna– es la razón genética de las determinaciones expresadas en cada caso por los órdenes de distancias intensivas implícitos en el aparecer de un fenómeno. A la inversa, el límite de las distancias intensivas es la Idea como grado cero de la intensidad, donde la caída intensiva da lugar al ámbito de las puras relaciones diferenciales

²¹ Cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, pp. 132-142.

²² Nociones que son también, en parte, de inspiración meignoniana: cf. LS 30 (23).

²³ DR 266-267 (311).

que perplican una multiplicidad de órdenes coexistentes en caótica interferencia, y en el cual nuevas determinaciones, correspondientes a un nuevo agenciamiento, pueden surgir.

Esta relación entre lo virtual y lo intensivo (que tantos enigmas nos planteó),²⁴ entre multiplicidades implícitas de la intensidad y las multiplicidades perplicadas ideales, es pensada en *Diferencia y repetición* como las “dos mitades” de la diferencia, y en *Mil mesetas*, como los dos aspectos del espacio liso.

Definimos pues un doble carácter positivo del espacio liso en general; por un lado, cuando las determinaciones que forman parte unas de otras reenvían a distancias envueltas o a diferencias ordenadas, independientemente de la cantidad; por otra parte, cuando surgen determinaciones que no pueden formar parte una de otra, y que se conectan por procesos de frecuencia y acumulación independientemente de la métrica. Son los dos aspectos del *nomos* del espacio liso.²⁵

El paralelismo que intento plantear es el siguiente: si, en *Diferencia y repetición*, las multiplicidades perplicadas son expresadas por multiplicidades implícitas en un proceso por el cual lo intensivo se “extiende” en una multiplicidad explícita, en *Mil mesetas* los dos aspectos del espacio liso (distancias envueltas y determinaciones heterogéneas conectadas por fuera de toda métrica) se desarrollan en un espacio estriado, siguiendo “siempre una necesidad disimétrica que nos hace pasar siempre de lo liso a lo estriado, como de lo estriado a lo liso”.²⁶ “Fuera” del orden de las distancias envueltas –independientes de la cantidad– del espacio liso, y a través de la línea de desterritorialización que lo caracteriza, encontramos el plano de las determinaciones incompatibles pero conectables “independientemente de la métrica”. En este último punto, jugará un rol esencial

²⁴ Cf. Osswald, Andrés, y Mc Namara, Rafael, *El enigma de lo trascendental*, op. cit.

²⁵ MP 606 (493).

²⁶ *Ibidem*.

la máquina abstracta, o diagrama, como el plano de las “funciones no formales” correlativo al plano de “materia-movimiento” propio de las singularidades o *hecceidades*.²⁷

En todos los casos, la independencia de la cantidad (extensiva) y la independencia de la métrica es la condición de emergencia del espacio liso, de la diferencia “en sí misma”, del devenir y el rizoma: los ámbitos *productores de nuevos órdenes*, pasibles de expresarse en el plano de lo extensivo, métrico, arborescente o segmentario. Así como la multiplicidad explícita, o el espacio estriado, encuentran la razón genética de sus determinaciones en las multiplicidades implícitas o en los espacios lisos, a su vez el espacio liso necesita del estriaje, “como la máscara sin la cual no podría encontrar respiración, ni forma general de expresión”.²⁸ Las tesis de Meinong respecto a la primacía de las magnitudes de distancia, y a su correspondencia con trechos, aporta a la lectura que ve en Deleuze un “ida y vuelta” permanente, una necesaria inseparabilidad de los términos y relaciones propias de las multiplicidades virtuales, intensivas y extensivas, o lisas y estriadas, todas ellas entrelazadas en la constitución de los espacios, cualidades y movimientos que componen lo real.

²⁷ Cf. MP 638 (519-520).

²⁸ MP 607 (494).

Las *haecceidades* como valor lógico de la Idea deleuziana.

Un aporte ontológico de Hegel como fuente entre *Mil mesetas* y *Diferencia y repetición*

Julián Ferreyra

Cuando consideramos la decena de menciones que Deleuze y Guattari hacen de Hegel a lo largo de *Mil mesetas*, vemos que el estilo, el tono y el marco conceptual son claramente los de ese gran libro publicado en 1980, los cuales rompen (o parecen romper) con los que caracterizaban *Diferencia y repetición*, firmado por Deleuze en solitario en 1968. Sin embargo, una reconstrucción atenta permite observar que la constelación de menciones a Hegel que encontramos en una y otra obra presentan un perfil del filósofo alemán sumamente similar. Justamente por ello, resulta un caso ejemplar de la tarea que nos proponemos en este libro: pensar las continuidades de Deleuze entre 1968 y 1980 a partir de sus fuentes. No se trata pues en estas páginas tanto de *Hegel*, ni de la relación entre Hegel y Deleuze (que hemos tratado en otra parte),¹ sino de cómo la *continuidad* en la presencia de Hegel marca la continuidad del tejido ontológico que se arma de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*, y en cómo conceptos y desarrollos claves de 1980 complementan y profundizan los conceptos, desarrollos (y problemas) de 1968. A brocha gorda: los devenires, *haecceidades* y agenciamientos vienen a darle espesor al valor de lo *determinable* en la Idea deleuziana de 1968, y al hacerlo contribuyen fuertemente a la indagación sobre “el enigma de lo trascendental”, es decir, a la compleja relación que en *Diferencia y repetición* se establece entre los conceptos de Idea e intensidad –y el rol clave que la extensión cumple en la constitución de tal enigma–.²

¹ Cfr. Ferreyra, Julián, *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze*, Adrogué, La Cebra, 2022.

² Cfr. Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

Tomemos como punto de partida “la causa material”, siguiendo las cuatro causas de Matías Soich que sistematizan la metodología de las fuentes –hasta el momento–.³ La “causa material” en *Mil mesetas* parece marcar una discontinuidad con *Diferencia y repetición* ya que “lo que dice concretamente Deleuze” sobre Hegel es predominantemente político (cuando en 1968 lo era sólo marginalmente). En efecto, la abrumadora mayoría del espacio que Hegel ocupa en 1980 gira en torno a su concepción del Estado, desde una perspectiva que Deleuze y Guattari explícitamente asumen como vinculada al “hegelianismo de derecha”: “Hay un hegelianismo de derecha que sigue viviendo en la filosofía política oficial, y que suelda el destino del pensamiento con el del Estado”.⁴ El Estado está vinculado al sometimiento y la opresión y es todo lo que está mal en la organización social del mundo.

No hay sin embargo que precipitarse. Así como la división de escuelas hegelianas entre izquierda y derecha dependía de que se leyera la célebre consigna “lo real es racional” haciendo énfasis sea en “*real*”, sea en “*racional*”, aquí el tipo de filosofía política que implica el deleuzianismo se juega en el énfasis entre “pensamiento” y “Estado” cuando Deleuze y Guattari dicen que el hegelianismo de derecha “suela el destino del *pensamiento* con el del *Estado*”. ¿El problema es el Estado o la imagen del pensamiento que está detrás?

³ Causa material: qué dice concretamente Deleuze sobre esa fuente; causa formal: con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze esa fuente; causa eficiente: qué dice concretamente esa fuente que suscita el interés de Deleuze; causa final: para qué leer a esa fuente con Deleuze.

⁴ MP 465 (425). “La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitada por la esencial ambigüedad de las «superaciones» dialécticas de Hegel, que podían ser interpretadas tanto de manera conservadora como revolucionaria [...]. La división de la escuela hegeliana, por tanto, descansa en el hecho de que en Hegel las proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, unidas en un sólo punto metafísico, se consideraron aisladamente, según las direcciones de derecha o de izquierda, en primer lugar en la cuestión acerca de la religión y, en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la izquierda de que sólo lo racional es real”. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 101-102.

Si ponemos el énfasis en “pensamiento”, podemos ver una primera continuidad a partir de las fuentes. El problema es, de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*, la imagen dogmática del pensamiento y el “sentido común” que ella instala en nosotros. En *Mil mesetas*, Hegel aparece explícitamente como representante de aquel pensamiento que, en *Diferencia y repetición* “reencuentra al Estado [...] reencuentra todos los valores de su tiempo”.⁵ Sin entrar en el detalle de esas características, el punto clave para el argumento de estas páginas es la distinción entre el par Uno/múltiple, por un lado, y la multiplicidad, por el otro. El “pensamiento” que hace que el Estado sea “la filosofía política oficial” (conservadora, de derecha) es aquel que considera que hay un fundamento trascendente y unitario (sea Dios, sea un *Deus mortalis*). El Uno subsume a lo múltiple (“Lo Uno se ha subordinado lo múltiple”),⁶ y lo múltiple no puede ser pensado sin lo Uno. Y justamente, Hegel aparece en *Diferencia y repetición* en el largo pasaje del capítulo 1 donde se establece su forma de *representación* como modo de subyugar la diferencia, como uno de los casos de trampa entre lo Uno y lo múltiple (que no es otra cosa que uno de los avatares de la conjura de la diferencia, lo múltiple siendo la diferencia encadenada a lo Uno). Lo Uno funciona allí como aquello que contiene lo múltiple, en “esencia”, “esencialmente”.⁷ En *Mil mesetas*, Hegel representa “la identidad de lo Uno y de lo múltiple como una unidad dialéctica, y que reduce lo múltiple remitiéndolo a lo Uno”.⁸ La continuidad es clara.

⁵ DR 177 (210).

⁶ DR 152 (181).

⁷ DR 65 (85). Simplifico aquí la causa material. Allí la relación Uno/múltiple está vinculada con lo “esencial” y lo “inesencial”, lo “esencial” apareciendo como género que contiene a lo otro (la especie y las partes) en esencia. “Lo esencial y lo inesencial son inseparables, como lo uno y lo múltiple, lo igual y lo desigual, lo idéntico y lo diferente. Pero Hegel parte de lo esencial como género; y lo infinito es lo que pone la escisión en el género, y la supresión de la escisión en la especie. El género es entonces él mismo y la especie, el todo es él mismo y la parte. Así, contiene a lo otro *en esencia*, lo contiene esencialmente” (*ibidem*).

⁸ MP 196 (171). Escribo “representa” porque Deleuze y Guattari están hablando de Artaud y, tras la frase que cito, dice “esto hace de Heliogábalo un tipo de hegeliano”. Se trata de una nota a pie donde admiten que en la letra Artaud todavía presenta la identidad de lo Uno y de lo múltiple, pero indican que es sólo una forma de hablar ya que lo que prima es la anarquía coronada.

Esta *subsunción* de lo múltiple a lo Uno es lo que está detrás de la crítica de Deleuze y Guattari al Estado, particularmente en Hegel: “todo Estado lleva en él los momentos esenciales de su existencia”, es la frase que Deleuze y Guattari repiten en *tres* ocasiones en este mismo libro.⁹ Y esta es “la verdad que hay en la filosofía política de Hegel”.¹⁰ Y esto porque todo Estado no es otra cosa que la subsunción de lo múltiple por parte de lo Uno, un Uno que contiene todo lo múltiple y que no permite pensar al Estado como “esa *extraña unidad* que se dice de lo múltiple”.¹¹

Las Ideas deleuzianas como extraña unidad que se dice de lo múltiple

Esta cuestión de lo Uno y lo múltiple, para no quedar como mera fórmula simpática, debe remitirse a la ontología fundamental de Deleuze. En efecto, Hegel como fuente nos permite volver al tópico donde con el grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica (*la deleuziana*)” empezamos a encontrar algún punto de apoyo en la ontología de *Diferencia y repetición*, esto es, los tres valores de la Idea deleuziana con la que arranca el capítulo cuatro. La causa final de nuestra metodología de las fuentes aparece así en todo su esplendor... *¿para qué leer a Hegel con Deleuze?* Retomo brevemente cosas que ya he escrito innumerables veces, abrevando siempre en nuestro trabajo de pensamiento colectivo del mentado grupo de investigación.¹² La Idea es “la unidad objetiva problemática interna de lo indeterminado, lo determinable y la determinación”,¹³ y la cuestión es cómo lo indeterminado es

⁹ MP 478 (389), 532 (435) y 575 (464). El original en alemán reza: “*Jeder Staat [...] hat immer [...] die wesentlichen Momenten seiner Existenz in sich*”, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke, Band 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 403-404 (§258, agregado).

¹⁰ MP 478 (389).

¹¹ MP 196 (163), yo subrayo.

¹² Cfr. Ferreyra, Julián, *Deleuze*, Buenos Aires, Galerna, 2021, pp. 63-72; Ferreyra, Julián, *Hegel y Deleuze*, op. cit., pp. 67-83. Cfr. también Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, pp. 127-170.

¹³ DR 220 (260).

determinable por la determinación. En este marco, Hegel aparece como un dogmático, es decir, como uno de aquellos (los poskantianos) que *colman* la grieta entre la determinación y lo indeterminado, es decir, piensan lo determinable como campo de amalgama y no como lugar de la creación y la proliferación de la multiplicidad (la “hormigas” que habitan la grieta de la Idea).¹⁴ Volviendo al problema de lo Uno y lo múltiple del que hablaba recién, la determinación es pensada como lo Uno y lo indeterminado como lo múltiple, mientras que lo determinable no es más que el “desarrollo de la Forma”,¹⁵ que asegura que la existencia se mantenga apegada a la esencia, que mi existencia se acomode a mi pensamiento lógico, individual, cierto e inmutable (volviendo al origen cartesiano de la historia de los valores lógicos de la Idea deleuziana):¹⁶ la determinación (la esencia) tiene a lo indeterminado (la existencia) siempre en sí.

Hegel no aplica, como Descartes, la determinación directamente sobre lo indeterminado, sino que no cesa de intentar pensar lo determinable y, más aún, lo determinable como valor genético (y tal es su genio: alcanzar el punto de vista de la génesis, rozando así el “verdadero

¹⁴ “Es evidente que la Idea recupera aquí los tres aspectos del Cogito: el Yo soy como existencia indeterminada, el tiempo como forma bajo la cual esta existencia es determinable, el Yo pienso como determinación. Las Ideas son exactamente los pensamientos del Cogito, las diferenciales del pensamiento. Y en la medida en que el Cogito remite a un Yo fisurado, escindido de un lado al otro por la forma del tiempo que lo atraviesa, hay que decir que las Ideas [de Deleuze] hormiguean en la grieta, que emergen constantemente a través de los bordes de esta grieta, saliendo y entrando sin cesar, componiéndose de mil maneras diversas. De esa manera, no es necesario colmar lo que no puede ser colmado. Pero en la misma medida que la diferencia reúne y articula inmediatamente lo que distingue y la fisura retiene lo que fisura, las Ideas contienen también sus momentos desgarrados. La Idea es la que interioriza la fisura y sus habitantes, sus hormigas. En la Idea no hay identificación ni confusión, sino unidad objetiva problemática interna de lo indeterminado, de lo determinable y de la determinación [...]. Si el error del dogmatismo es siempre colmar lo que separa, el del empirismo es dejar exterior lo separado; en ese sentido, hay todavía demasiado empirismo en la Crítica (y demasiado dogmatismo en los poskantianos). El horizonte, el foco, el punto «crítico» donde la diferencia realiza la función de reunir, en tanto diferencia, no está todavía asignado”, DR 220-221 (260).

¹⁵ MP 328 (271).

¹⁶ “Todo ocurre como si el cogito de Descartes operara con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, porque «para pensar hay que ser»”, DR 116 (141).

movimiento del pensamiento”).¹⁷ Sin embargo, la empresa hegeliana, en ese sentido, fracasa. Su creación es *falsa creación*, como su movimiento es falso movimiento.¹⁸ Lo determinable no es en Hegel un verdadero valor genético porque sólo es un mecanismo al servicio de la subordinación de lo múltiple a lo Uno, un desarrollo de formas, diversas y geniales, pero que funcionan como un cebo a la multiplicidad (el ritmo y la sucesión de las figuras de la *Ciencia de la lógica* es voluptuoso y rico, pero no deja de ser necesario y armonioso). La propuesta deleuziana es pensar un verdadero determinable, y por tanto una verdadera génesis, para concebir Ideas “que emergen constantemente a través de los bordes de esta grieta, saliendo y entrando sin cesar, componiéndose de mil maneras diversas”.¹⁹

Pensar *ese* movimiento de la Diferencia es el esfuerzo titánico de *Diferencia y repetición*, que tocamos, intuimos, esbozamos, pero que no deja de escapársenos entre los pliegues del cerebro. Hay que sumar lecturas y herramientas. *Mil mesetas* nos permite avanzar en esa senda sin término cuando observamos qué es lo que contraponen allí Deleuze y Guattari al pensamiento hegeliano, y conjeturar que eso que contraponen ocupa el lugar de lo determinable, un determinable *genético* que *no colma* la fisura y, en cambio, deja que se propaguen sus hormigas, es decir, la multiplicidad. Reitero intentando clarificar la operación: si en ambas obras existen objeciones análogas al pensamiento de Hegel, las propuestas positivas de Deleuze en cada una de esas obras *también* deben ser análogas. Por lo tanto, lo determinable genético de *Diferencia y repetición* puede complementarse con el elemento que, en *Mil mesetas*, se propone contra la imagen del pensamiento hegeliano (donde lo Uno subsume a lo múltiple). ¡Albricias! Lo que allí aparece son las *haecceidades*, es decir, la forma mesetiana de

¹⁷ “Este camino roza al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero también es el que lo traiciona al máximo”, DR 254 (298). Ciertamente Deleuze se refiere al “movimiento de la filosofía, de Platón a Fichte o a Hegel, pasando por Descartes”, pero vale para el caso que nos ocupa aquí, esto es, Hegel.

¹⁸ DR 18-19 (34).

¹⁹ DR 220 (260).

individuación o, en términos más generales, de la intensidad (“la individuación [... es] un aspecto de la intensidad misma”).²⁰

En efecto, si vamos a *Mil mesetas*, particularmente a un pasaje de la meseta sobre los devenires donde está contraponiendo a Hegel y Goethe, por un lado, y Nietzsche, por el otro, vemos allí que la “resolución” de la insuficiencia de Hegel y Goethe²¹ se cifra en Nietzsche en la cuestión de las “velocidades y lentitudes”.²² Como vimos, en Hegel el desarrollo de las formas y figuras de su sistema “colman lo que separa”, destruyendo dogmáticamente la capacidad creativa de lo múltiple y la riqueza de la multiplicidad, esto es, la Diferencia, como *prius*. “Las velocidades y las lentitudes”, que se le contraponen, deberían ergo reunir sin colmar, reunir como diferencia. De eso se trataría entonces el *verdadero movimiento del pensamiento*: concebir lo determinable como producción de velocidades y lentitudes entre partículas.

El paisaje de la indi-diferenc/tiación se ilumina

¡Velocidades y lentitudes! Es una fórmula, como muchas deleuzianas, reiterada, seductora y misteriosa. En *Mil mesetas*, encuentra su lugar riguroso como una de las coordenadas del concepto de *haecceidad*, la forma peculiar, bella y precisa de individuación que nos regala ese libro. La individuación, que en *Diferencia y repetición* aparece ligada al concepto de intensidad,

²⁰ Ferreyra, Julián, “Individuación”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián, *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 104. Allí vinculo el concepto de “individuación” de *Diferencia y repetición* con las *haecceidades* de *Mil mesetas*, lo cual pone a este texto en serie con aquel.

²¹ “Para ellos [Goethe y Hegel] el plan debe ser indisolublemente tanto desarrollo armonioso de la Forma como formación regulada del Sujeto, personaje o carácter (la educación sentimental, la solidez sustancial e interior del carácter, la armonía o la analogía de las formas y la continuidad del desarrollo, el culto al Estado, etc.)”. MP 328-329 (271).

²² MP 329 (271). “Nos parece que en Nietzsche el problema no es el de una escritura fragmentaria. Es más bien el de las velocidades o las lentitudes: no escribir lentamente o rápidamente, sino que la escritura, y todo el resto, sean producción de velocidades y lentitudes entre partículas”. *Ibidem*.

ocupa en 1980 –siguiendo la veta de Hegel como fuente– el lugar de uno de los valores lógicos de la Idea. Es fascinante, también, porque permite entrelazar los dos conceptos clave del libro del '68: Idea e intensidad, a cuyo enigma dedicamos, como señalé más arriba, el tomo VIII de esta colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*.

¡La noción de “*indi-différenciation*”²³ se ilumina de pronto! En efecto, la diferenciación (con “t”) como desarrollo diferencial de la Idea virtual se entrelaza con la individuación no sólo en tanto *también* debe diferenciarse (con “c”, es decir, actualizarse) sino porque las *haecceidades* son la forma en la cual lo indiferenciado es determinable por la determinación. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha,²⁴ son lo que reúne sin colmar la determinación y lo indeterminado.

Ahora bien, detengamos nuestro entusiasmo por un momento. Ya que el verdadero movimiento del pensamiento, que Nietzsche encarna, en este pasaje de *Mil mesetas*, frente a Hegel, remite sólo a *un* aspecto de la individuación como *haecceidad*. En efecto, las nociones de velocidad y lentitud constituyen sólo uno de los ejes, una de las coordenadas de la superficie: la longitud. “Llamamos *longitud* de un cuerpo al conjunto de partículas que pertenecen bajo tal o cual relación; esos conjuntos son ellos mismos partes los unos de los otros, de acuerdo a una composición de la relación que define el agenciamiento individuado de ese cuerpo”.²⁵ Se trata, entonces, del conjunto de “partículas” que pertenecen a cierto “agenciamiento individuado” bajo una *relación*. ¿Y cómo aparece lo “determinable” en la Idea en *Diferencia y repetición*? ¡También como una relación, una relación diferencial dy/dx !

Y yo toda la vida convencido e insistente en que las relaciones diferenciales virtuales pertenecían a otro plano ontológico que las relaciones extensivas en el mundo. Nunca hasta ahora había tenido dudas de que las

²³ DR 317 (368).

²⁴ MM 318 (264).

²⁵ MP 313 (260).

“partes extensivas” sometidas a la entropía no debían confundirse con los diferenciales indeterminados (dy , dx) en la Idea. ¡Pero esa interpretación quebraba la inmanencia! Es cierto que con las mejores intenciones, ya que distinguir los planos ayuda siempre a evitar que todo equivalga, que el pensamiento de Deleuze devenga una sopa negra donde todo se confunde. Por suerte en esta oportunidad, a la luz de este rastreo de Hegel como fuente entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, la inmanencia se reinstaura. Si las relaciones de velocidad y lentitud *son* lo determinable, y por lo tanto las relaciones diferenciales dy/dx , entonces dy y dx —aquello que no es nada sin su relación—, *son* las partículas o partes extensivas. Hermoso, fascinante. Todo el segundo género de conocimiento de Spinoza tal como Deleuze lo interpreta (las nociones comunes como relaciones características que definen la esencia de un cuerpo) es válido para las relaciones diferenciales en la Idea y *por lo tanto* se replica en el tercer género de conocimiento. Finalmente, y siguiendo esta lógica implacable (aunque por eso, justamente por eso, debemos desconfiar de ella), el tercer valor de la Idea, los *valores* como determinación de dy/dx , sólo pueden estar ligados al otro eje de la *haecceidad*, esto es, la latitud (los afectos de los que es capaz un cuerpo de acuerdo a su grado de potencia).

Conclusión

Pero más allá de estas correspondencias, siempre móviles, siempre inestables, que contribuyen a la comprensión pero al mismo tiempo amenazan con destruirla, voy a retomar, a modo de conclusión, la cuestión central. Hegel aparece como la cifra de una denuncia: el sometimiento de lo múltiple a lo Uno. El dogmatismo que Deleuze le atribuye en *Diferencia y repetición* liga este problema con su tendencia a colmar la grieta, a totalizar en un movimiento armónico que integra en el todo los objetos en los cuales se va diferenciando.²⁶ Lo determinable es un valor en Hegel, y es un elemento

²⁶ Me desvío acá brevemente hacia otra obra de los '80, *La imagen-tiempo* de 1985, donde Deleuze trae a colación a Hegel (o, más rigurosamente, a Eisenstein como “Hegel cinematográfico”)

genético, y roza por lo tanto el verdadero movimiento del pensamiento, pero no sin traicionarlo al funcionar como un instrumento de plegado de lo múltiple a lo Uno. Esto se observa particularmente en la crítica de Deleuze y Guattari al Estado de Hegel. La burocracia es lo determinable que somete a la multitud a valores y leyes trascendentes, que se hacen sin ella. El verdadero movimiento de la política en Deleuze no consiste en desentenderse del problema de lo Uno y lo múltiple en favor de una multitud misteriosamente autogestiva, milagrosamente armónica e ingenuamente virtuosa. Se trata de re-pensar lo determinable, de manera tal que sea verdaderamente genético y creativo. Lo determinable no es dispersión, sino unidad: “unidad objetiva problemática interna”, en términos de *Diferencia y repetición*,²⁷ “esa *extraña unidad* que se dice de lo múltiple”, en términos de *Mil mesetas*.²⁸ La política no es otra cosa que la búsqueda de esa unidad en términos sociales.

A mí me gusta llamar a esa unidad *Estado*. Pero no un Estado hegeliano, cuya esencia debe contener ya los momentos de su existencia, sino un Estado deleuziano, que reconoce el problema de la infinidad de *pueblos* que brota cuando las fantasías coloniales de unificación total se han derrumbado,²⁹ y que por ello, en lugar de someter a las multitudes, se extiende capilarmente a las miríadas de *haecceidades* que pueblan el mundo, garantizando sus condiciones genéticas y evitando, justamente, que las minorías caigan sobre las diversas formas de lo Uno, sea el poder del Déspota, sea el poder, mucho más complejo y huidizo, del Capital.

para caracterizar la ley del concepto como “integración y diferenciación”: “[La ley del concepto] constituye el movimiento como integrándose sin cesar en un todo del cual expresa el cambio, y como diferenciándose sin cesar de acuerdo a objetos entre los cuales ese movimiento se establece”, IT 273 (278).

²⁷ DR 220 (260).

²⁸ MP 196 (163).

²⁹ “El colonizado se choca contra una detención en todas las direcciones [...]. No hay pueblo, sino infinidad de pueblos, que faltaba unir, o que no hacía falta unir, para que el problema cambie. Es así que el cine del tercer mundo es un cine de minorías, porque el pueblo no existe más que en estado de minoría y es por ello que falta. En las minorías la cuestión privada es inmediatamente política”, IT 286 (291).

Deleuze como huésped de Simondon

Pablo N. Pachilla

La dificultad para decir algo sobre Simondon y Deleuze es similar a la que se presenta a la hora de hablar sobre Deleuze y la tan mentada tríada Spinoza-Nietzsche-Bergson. Deleuze está demasiado pegado a ellos, y ese pegote trae muchas complicaciones. Por otra parte, la cercanía epocal y geográfica entre estos dos filósofos no contribuye sino con un halo de extrañeza. Al leer el gran libro de Simondon, *La individuación*, da la impresión de estar leyendo al propio Deleuze, o a un *Doppelgänger* suyo menos fan de Nietzsche –aunque de hecho lo fuera– y más versado en cibernética, química y electrónica; igual de arduo y confuso, y no menos interesante. Tal vez lx lectorx conozca esa sensación que producen ciertos cursos de Deleuze sobre otros filósofos, donde parece que casi todo lo que dice es *su propia filosofía*. El mismo efecto produce la lectura de Simondon, con la pequeña y sutilmente ominosa diferencia de que ya no se trata del mismo cuerpo biológico –bautizado Gilles Deleuze– utilizando un “intercesor”, sino de *otro* individuo vital creando su propio camino filosófico. Eso me lleva a la pregunta: ¿cómo se individúa un pensamiento? ¿Coincide necesariamente con *un* cuerpo?

* * *

Hago un pequeño mapa de la relación. Existen tres textos fundamentales para ver el Simondon de Deleuze, la “presencia de Simondon en Deleuze”, o los gérmenes cristalinos simondonianos en el sistema deleuziano: la reseña de *La individuación*, la serie “De las singularidades” de *Lógica del*

sentido, y el Capítulo 5 de *Diferencia y repetición*. En la obra posterior de Deleuze, con y sin Guattari, pueden señalarse otros tres momentos: uno corresponde a la “Geología de la moral” y al “Tratado de nomadología” de *Mil mesetas*, otro al capítulo de *La imagen-tiempo* (1985) sobre la imagen-cristal, y el último a la “Posdata sobre las sociedades de control” (1990). Estos momentos posteriores, no obstante, parecen ser subsidiarios en la medida en que ahí Simondon ya está incorporado. El lugar más “vivo” de un cristal, para Simondon, no es el exterior (con su energía potencial) ni el interior (ya constituido), sino la membrana, porque es ahí donde crece. Es ahí donde podemos captar el poder constituyente en acto, el proceso mismo de cristalización mediante el contacto de un germen con un medio propicio.¹ Las membranas de *Mil mesetas* son otras.

En la materia, el cristal es más ubicuo de lo que solemos pensar: con la excepción de algunas sustancias amorfas o isotrópicas como el vidrio, todos los sólidos se encuentran en estado cristalino, e incluso muchos líquidos tienen un estado intermedio entre el amorfo y el cristalino, como las pantallas LCD (*liquid-crystal display*). Pero, para pensar el sistema Simondon-Deleuze, la imagen tiene sus límites, porque el cristal produce una estructura regular. Lo que hay en Deleuze, en cambio, es un policristal, un collage de diferentes gérmenes cristalinos, en el cual Simondon es uno de los colores más importantes de la paleta, pero no el único. Hay un sistema Simondon-Deleuze, así como hay también un sistema Nietzsche-Deleuze y varios más. Con sus filósofos, Deleuze es un embrión que soporta torsiones imposibles para un individuo constituido, movimientos monstruosos o “aberrantes”, pudiendo actuar como medio adecuado para varias cristalizaciones simultáneas. Se requiere una metaestabilidad muy grande para ponerle el cuerpo a eso.² La filosofía de Deleuze, en este sentido,

¹ Si me remito a la cristalización es porque el proceso de individuación de un cristal posee en Simondon un valor paradigmático. Cf., al respecto, Combes, Muriel, Simondon. Una filosofía de lo transindividual, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017, pp. 49-42.

² “Durante el tiempo en que el sistema está en estado de equilibrio metaestable”, afirma Simondon, “es modulable por las singularidades y es el teatro de procesos de amplificación, de adición, de

tiene que ser pensada desde la teratología, y si se hiciera una escultura de su filosofía al estilo de Tinguely, debería tener cabeza de choncho, patas de caballo, cola de pez y una escoba por columna.

* * *

La individuación es un libro extenso e intenso, plétórico de conceptos y de discusiones técnicas, pero los principales puntos de su ontología pueden resumirse aproximadamente como sigue. Simondon sostiene que todos los individuos llevamos una carga preindividual, y que la dimensión de lo colectivo no se forma con una colección de individuos, sino con ese bagaje no individuado que lleva todo individuo. Esto equivale, en primer lugar, a eliminar la noción de individuo tal como es entendida habitualmente. En segundo lugar, a pensar en términos de *fases del ser*. Para Simondon hay tres: lo preindividual, lo individuado, y lo transindividual. Lo preindividual es el ser previo a su desfase producto de la individuación, una dimensión cargada de singularidades y tensada por potenciales no comunicados, a la cual no se aplica todavía el principio de identidad. “La unidad, característica del ser individuado, y la identidad, que autoriza el principio del tercero excluido”, sostiene Simondon, “no se aplican al ser preindividual”.³ Es un campo excesivo y problemático que contiene “la potencia del devenir resolutorio”,⁴ pero no las formas ni estructuras que van a surgir: no hay preformación, sino que las líneas de solución van a aparecer “a través del devenir real de la invención resolutoria”.⁵ Lo individuado son los entes, para usar una terminología ajena a ambos autores: el ente en su determinación

comunicación.” Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2015 (2da ed.), p. 60. En adelante, LI.

³ LI 11. En ese contexto, “la individuación expresa un cambio de fase de ser de ese sistema, que evita su degradación, que incorpora bajo forma de estructuras los potenciales energéticos de dicho sistema, compatibilizando los antagonismos, resolviendo el conflicto interno del sistema” (LI 65-66).

⁴ LI 414.

⁵ LI 415.

fundamental de ser, en algún sentido, uno; lo que Deleuze llama “lo actual”. Pero Simondon habla del “individuo no sustancial”, del “carácter no unívoco de la noción de individuo”, justamente para subrayar el carácter *relativo* de la individualidad.⁶ Lo transindividual, por su parte, corresponde a la dimensión común o colectiva conformada por las singularidades preindividuales portadas por los individuos.⁷ Desde el punto de vista de la unidad sistemática del empirismo trascendental deleuziano, la individuación simondoniana se traduce de un modo directo y explícito en el momento intensivo, mientras que las fases preindividual y transindividual se amplifican con diversas elaboraciones en el campo ideal-virtual.

* * *

Deleuze escribe, dos años antes de la publicación de *Diferencia y repetición*, una reseña elogiosa de *La individuación* o, mejor dicho, de *El individuo y su génesis físico-biológica*, libro publicado en 1964 y que recogía la primera parte de la tesis doctoral de Simondon –defendida en 1958–, que hoy tenemos disponible entera y cuyo título completo es *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. La versión del ‘64 recogía, como lo dice el título, las partes sobre la individuación física y sobre la individuación biológica. Recién en 1989 se publicarían las dos siguientes, sobre la individuación psíquica y la colectiva. Ahí ya está todo. Esa breve reseña es el “paciente cero” de la individuación simondeleuziana.

El segundo texto importante, la serie “De las singularidades” de *Lógica del sentido*, es ya un cuerpo completamente tomado por la infección que, lejos de producirle reacciones adversas, funciona como una

⁶ Para Simondon, “el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación” (LI 10).

⁷ “Hay en la naturaleza dos modos de realidad que no son individuo: los dominios que no han sido el teatro de una individuación, y lo que queda de un dominio concreto luego de la individuación, cuando se retira el individuo” (LI 65). Es decir, lo preindividual y lo transindividual.

especie de simbiote. Leer ese texto después de leer a Simondon deja al lector con una hipótesis fuerte: es Simondon quien le permite a Deleuze pensar que hay singularidades preindividuales. Leemos en la serie: “No podemos aceptar la alternativa que compromete por entero a la vez a la psicología, a la cosmología y a la teología: o bien singularidades ya capturadas [*prises*] en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómades, impersonales, pre-individuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental.”⁸ Eso es Deleuze, pero está parafraseando a Simondon. No sorprende entonces que a continuación lo cite, pero no como a un autor externo, sino como formando parte del propio sistema filosófico en vías de construcción.⁹

Durante el resto de su vida filosófica, la principal obsesión de Deleuze va a ser buscar rodear, tantear, pispear desde diferentes ángulos esas singularidades, como un etólogo intentando fotografiar a sus leones en la sabana. En su “testamento filosófico” va a hablar de una “vida inmanente portadora de los acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en los sujetos y los objetos”.¹⁰ “Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de *una vida*”, leemos ahí, “[se] comunican entre sí de una manera totalmente distinta a la de los individuos. Parecería incluso que una vida singular puede prescindir de toda individualidad, o de

⁸ LS 125 (118).

⁹ “Todo el libro de Simondon nos parece de una gran importancia, porque presenta la primera teoría racionalizada de las singularidades impersonales y pre-individuales. Se propone explícitamente, a partir de esas singularidades, hacer la génesis tanto del individuo viviente como del sujeto cognoscente. Es asimismo una nueva concepción de lo trascendental. Y los cinco caracteres por los cuales intentamos definir el campo trascendental: *energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido, estatuto de lo problemático*, son todos analizados por Simondon.” LS 126 (119). No habría pues “empirismo trascendental” si Deleuze nunca hubiese leído *La individuación*. Deleuze dice que se separa de dicho libro “solamente por las conclusiones”, por lo cual entiende –asumimos– la teoría ética fundada en normas y valores tal como es presentada sobre el final de la “Conclusión”.

¹⁰ DRF 362 (349).

cualquier otro concomitante que la individualice.”¹¹ De ahí la figura de los bebés, que tienen singularidades (“una sonrisa, un gesto, una mueca”) careciendo aún de caracteres subjetivos. ¿No es incluso la beatitud spinoziana, tal como la entiende Deleuze, una conservación de singularidades con pérdida de caracteres subjetivos e incluso, hasta donde tal cosa sea posible, individuales?

Me animaría a decir que Deleuze lee a Leibniz y, a través suyo, traduce el concepto matemático de singularidad a su sistema ontológico, a partir de Simondon. Es curioso: si buscamos la palabra “singularidad” en los textos deleuzianos previos a su lectura de Simondon, casi no aparece, y cuando lo hace, no es en forma de concepto. Un elemento de prueba de esta hipótesis es lo que pasa con Nietzsche. En *Nietzsche y la filosofía* (1962), el término “singularidad” brilla por su ausencia. Y, sin embargo, en la entrevista sobre el libro publicada seis años más tarde —es decir, después de leer a Simondon—, Deleuze sostiene que Nietzsche descubre “un mundo muy rebotante hecho de *individuaciones impersonales*, o incluso de *singularidades pre-individuales*”.¹² Para 1968, Deleuze ya simondoniza todo lo que toca. ¿Quiero decir con esto que no hay originalidad deleuziana, o que toda su filosofía es una copia de Simondon? Pensar así sería tanto anti-deleuziano como anti-simondoniano. Más bien, creo que las ideas de Simondon funcionan como un germen en el cuerpo de la filosofía deleuziana, un cuerpo capaz de metabolizar un amplio pool de gérmenes.

Desde este punto de vista meta-filosófico, el procedimiento de lectura que hace Deleuze con Simondon es, a su vez, muy simondoniano. No porque Simondon haga lo mismo con otros autores, sino por el modo en que conceptualiza la amplificación de las materias formadas, lo que llama la “transducción” de singularidades.¹³ Si uno va a cortar madera, nos dice

¹¹ DRF 362 (349).

¹² ID 190 (180).

¹³ “Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación

Simondon, no da igual de qué tipo de madera se trate y qué instrumento se utilice. Una madera no es nunca una “materia pura” –nada lo es–, con lo cual la operación técnica –instrumento mediante– puede jugar más o menos con las posibilidades que le ofrece ese tipo de material. Un individuo más estable va a nacer, no de la imposición arbitraria de una forma extrínseca, sino de un proceso donde la semi-cadena material resuene con la semi-cadena formal. “La operación más perfecta”, escribe, “la que produce el individuo más estable, es la que utiliza las singularidades como información en la adquisición de forma”.¹⁴ Un ejemplo claro para quienes no sabemos mucho de carpintería ni cristalografía ni de las decenas de saberes de los que habla extensamente Simondon es el de cortar pescado: cualquiera se da cuenta de que cortándolo en determinados ejes se rompe y en otros no. Eso es seguir las vetas, las singularidades o “heccidades” –otro término usado por Simondon como sinónimo de “singularidades”– propias del material.

El pensamiento de Simondon no es un molde que Deleuze tomaría y aplicaría a distintos materiales. Pero tampoco es una materia pura que Deleuze informaría caprichosamente, como una sierra eléctrica a la cual las singularidades de la madera le son indiferentes. Precisamente, no hay que pensar la relación de Deleuze con Simondon desde el punto de vista del esquema hilemórfico. En Simondon, “la modulación de fuerzas y materiales reemplaza la oposición abstracta entre forma y materia”.¹⁵ En contraposición con el carácter definitivo de un molde, la modulación es continua, por ende la individuación es continua: estamos individuándonos a cada instante. No hay individuos hechos de una vez y para siempre.¹⁶

sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante” (LI 21).

¹⁴ LI 49.

¹⁵ Sauvagnargues, Anne, “Simondon, Deleuze, and the Construction of Transcendental Empiricism”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy, Special Volume Deleuze and Simondon*, 2012, p. 2 (trad. propia).

¹⁶ LI 39. “Según esta vía de investigación, el individuo constituido no podría aparecer como un ser

Pensemos en modular una frecuencia sonora en contraposición con hacer un flan con un molde. La primera operación es dinámica, la segunda no. Dice Simondon: “Moldear es modular de manera definitiva; modular es moldear de manera continua y perpetuamente variable.”¹⁷ Como se puede ver, la idea de modulación es la de una *variación continua*, otra noción que Deleuze va a amplificar y esculpir en diferentes obras.¹⁸ Esto no implica empero una vindicación ético-política de la modulación: hay que aclarar, en este sentido, que la prioridad de la modulación sobre el moldeado es ontológica, no axiológica. Como Deleuze deja claro en la “Posdata sobre las sociedades de control”, el moldeado propio de las sociedades disciplinarias se ve reemplazado en las sociedades de control por la modulación, y ello no implica en modo alguno una liberación.¹⁹ El concepto es, pues, descriptivo, no normativo.

En el “Tratado de nomadología”, Deleuze y Guattari subrayan, en la vena marxiana característica de su proyecto conjunto, las condiciones socio-materiales, más concretamente laborales, correspondientes al esquema hilemórfico, del cual la primacía del molde como arquetipo es subsidiaria. Para eso, toman a Simondon. Leemos ahí:

Gilbert Simondon ha llevado muy lejos el análisis y la crítica del esquema hilemórfico y de sus presupuestos sociales (“la forma corresponde a lo que el hombre que manda ha pensado [...] y que debe expresar de manera positiva cuando da sus órdenes [...]”). A ese esquema materia-forma, Simondon opone un esquema dinámico, materia provista de singularidades-fuerzas o condiciones energéticas de un sistema.²⁰

absoluto, enteramente separado, conforme al modelo de la sustancia [...]. El individuo separado es un ser parcial, incompleto” (LI 62).

¹⁷ “El molde es un dispositivo para producir una información siempre igual en cada moldeado” (LI 54).

¹⁸ La materia y la forma no se oponen, sino que “la forma es el devenir de las fuerzas materiales” (Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 4), la fluctuación intensiva de un agenciamiento.

¹⁹ Agradezco a Juan Manuel Heredia por recordarme la importancia de este punto.

²⁰ MP 457 (425).

Como sugiere la cita, pensar en términos de materia y forma está estrechamente relacionado con una concepción implícita del trabajo como una relación en la cual unos dan órdenes y otros obedecen. La crítica al esquema hilemórfico, uno de los puntos más notorios de *La individuación*, se debe a que el mismo supone “que el principio de individuación está en la forma o en la materia, pero no en su relación”.²¹ La idea-fuerza del libro, entonces, es que toda individuación es intrínsecamente *relacional*.²²

* * *

Después de pisarme los talones hablando de un texto en el que sostuve que Simondon no introducía novedades, paso ahora al tercer texto, la “Síntesis asimétrica de lo sensible”. Si bien ya en la reseña de 1966 pueden encontrarse todas las tesis clave, hay un párrafo en *Diferencia y repetición* donde Deleuze presenta a Simondon: “Gilbert Simondon mostraba recientemente que la individuación supone ante todo un estado metaestable, es decir, la existencia de una «disparación» como al menos dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas, entre las cuales se reparten potenciales.”²³ El término “disparación” (*disparation*) es un neologismo que Simondon toma de la psicofisiología de la percepción, y el ejemplo más claro es el de la visión estereoscópica.²⁴ Si solo tuviéramos

²¹ LI 44.

²² En este sentido, escribe Simondon: “hay que aceptar ir contra el hábito que nos lleva a conceder el más alto grado de ser a la sustancia concebida como realidad absoluta, es decir sin relación. La relación no es puro epifenómeno; ella es *convertible en términos sustanciales*, y esta conversión es reversible, como la de la energía potencial en energía actual” (LI 69). En la misma línea, cuando critique la permanencia del concepto de sustancia en el noumismo kantiano, sostendrá que “los noumenos no son pura sustancia, sino que consisten igualmente en *relaciones*” (LI 89) –tesis ya sostenida dos siglos antes por otro “tapado” de la historia de la filosofía, Salomon Maimon–.

²³ DR 317 (367).

²⁴ Podemos entender la palabra “disparación” relacionándola con “disparidad” y “aparición”, y contrastándola con “equiparación” y “oposición”. Si la equiparación implica la puesta en relación de dos o más términos para igualarlos, la “disparación” es un proceso emparentado que no implica igualación (“equi”) ni oposición, sino disparidad. Con la disparación, aparece algo nuevo, un elemento que antes no estaba pero que surge de la resonancia entre los elementos previos. La

un ojo, veríamos en dos dimensiones. El relieve y la tridimensionalidad son justamente un producto de la “integración” –otro concepto caro a Deleuze usado por Simondon– de las dos imágenes. Es la diferencia relativa producida por la distancia interpupilar la que produce, dispara, hace aparecer, una nueva diferencia, una nueva determinación, una nueva dimensión de lo real. La incompatibilidad inicial entre las dos imágenes dentro de una axiomática bidimensional genera una *problemática* objetiva cuya *solución* es la imagen tridimensional. Más aún, esta nueva imagen “disparada” resignifica –o, si se quiere, desterritorializa y reterritorializa– los elementos previos: los ojos dejan de ser receptores bidimensionales individuales para convertirse en los componentes relacionales de un sistema que, en su resonancia, los excede.

Deleuze sostiene en este contexto, *presentando a Simondon*, una serie de tesis que pertenecen *al mismo tiempo* a su propia filosofía.

La individuación surge como el acto de solución de un problema, o, lo que viene a ser lo mismo, como la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los dispares [*disparates*]. El acto de individuación consiste no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la disparación en un estado de acoplamiento [*couplage*] que asegura su resonancia interna. El individuo se encuentra entonces pegado a una mitad pre-individual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades.²⁵

La última frase de la cita deja entender que la *problemática* de la *bêtise*, introducida en el tercer capítulo, es un corolario del concepto de individuación tal como Deleuze lo adopta de Simondon. Ya en su reseña Deleuze aplaudía esta elevación de *lo problemático* a categoría objetiva por parte de Simondon, algo que en adelante va a permear su interpretación de

idea de la disparación es entonces la idea de una creación a través de la relación, una creación de diferencia a partir de diferencias.

²⁵ DR 317 (367-368).

las ideas kantianas —y que, nuevamente, estaba ausente en su libro sobre Kant (1963)—. Esta concepción de la vida en términos de problemas que generan soluciones es otro de los puntos que tomará Deleuze; de hecho, es probable que haya llegado al libro de Dalcq sobre el huevo y su dinamismo organizador a partir de Simondon, y no parece arriesgado afirmar que lee toda la polémica entre Cuvier y Saint-Hilaire, así como los análisis de la percepción de Paliard y otros, teniendo esta concepción problemática de la vida en mente. Pero esta concepción de lo problemático no solo se puede ver, como saben lxs lectorxs del arduo Capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, en la “mitad estética” de la diferencia, sino también en su “mitad dialéctica”: la problematización es, en efecto, un dinamismo no solo biológico sino también matemático, adecuado para pensar el movimiento de diferenciación de lo ideal-virtual. En este punto, Sauvagnargues tiene razón cuando dice que, en dicho capítulo, Deleuze lee a Kant desde Simondon.²⁶ El tan subrayado carácter problemático de las Ideas trascendentales kantianas, en efecto, no llegaba a constituirse en un concepto en su libro sobre Kant, previo a su lectura de Simondon. Deleuze amplifica y transduce la concepción simondoniana de lo problemático, usándola como un germen que se inoculara y multiplica en tres ámbitos fundamentales del sistema: la biología, la matemática y la filosofía trascendental —por no mencionar la gnoseología del aprendizaje desarrollada en el Capítulo 3—.²⁷

* * *

Una meseta donde la presencia de Simondon es fundamental es la “Geología de la moral”, donde se recurre a conceptos simondonianos ya utilizados por Deleuze como transducción, resonancia interna, cristal,

²⁶ Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 9.

²⁷ Incluso la concepción deleuziana del ser interrogante —lo que llama “?-ser”— es deudora de Simondon, quien escribe que “lo que adviene llega bajo forma de una interrogación del ser, es decir bajo forma de *elemento de una problemática abierta* que es aquella que la individuación del ser resuelve” (LI 411).

membrana y modulación. Ahora bien, puesto que Deleuze y Guattari conciben los estratos como si fueran sistemas vivos, y les atribuyen todas las características que Simondon imputa a los individuos vitales, adquiere una operatividad inédita el concepto simondoniano de “medio asociado” (*milieu associé*). Para explicar esta noción, conviene empezar por la de metaestabilidad. Los antiguos –nos dice Simondon– conocían la inestabilidad (movimiento) y la estabilidad (reposo), pero no la metaestabilidad, puesto que para definirla “es preciso hacer intervenir la noción de energía potencial de un sistema, la noción de orden y la de aumento de la entropía, la noción de información de un sistema”,²⁸ nociones que nos son aportadas, según el filósofo, por la física y la tecnología modernas.²⁹ La metaestabilidad se caracteriza por la neguentropía, es decir, por un estado relativamente constante alejado de la entropía, un equilibrio dinámico relativamente aislado del medio. Es lo que sucede, por ejemplo, con la homeostasis propia de los seres vivos. El mantenimiento de un pH y de una temperatura constantes son ejemplos de ello. Es en este sentido que la metaestabilidad “supone a la vez la presencia de dos órdenes de magnitud y la ausencia de comunicación interactiva entre ellos”.³⁰ Ahora bien, nuestros cuerpos de mamíferos necesitan consumir energía para mantenerse en ese estado independientemente del pH y la temperatura exteriores, en un relativo aislamiento que marca precisamente nuestra individualidad vital, lo que equivale a decir que nuestra “entropía negativa” viene al costo de un aumento de entropía en nuestro medio. Es por esta razón que, para Simondon, la individuación vital es siempre de la *pareja individuo-medio*, y de ahí que todo individuo vital esté inseparablemente ligado a un *medio asociado*.³¹ La casa, incluso,

²⁸ LI 11.

²⁹ Simondon sostiene que “la energía potencial aparece siempre como *ligada al estado de disimetría de un sistema*; en ese sentido, un sistema contiene energía potencial cuando no está en su estado de mayor equilibrio” (LI 72).

³⁰ LI 12.

³¹ De ahí la conexión de Simondon con la idea vonuexkülliana de *Umwelt* o mundo circundante, explorada en Heredia, Juan Manuel, *Mundología. Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*, Buenos Aires, Cactus, 2022.

es un sistema de este tipo: entramos comida, sacamos basura, pero todo para mantener un cierto equilibrio.³² La muerte es el equilibrio estático o “estado estable” del que escapamos por unos momentos, y cuando nos muramos, vamos a estar en equilibrio químico con nuestro medio –lo cual, como bien dice Simondon, no es la solución a ningún problema–.³³

Me volví a pisar los talones. Creo que me equivocaba: tal vez el germen de Simondon sí sigue produciendo cosas nuevas en *Mil mesetas*. Si otras vetas simondonianas se ven allí amplificadas, si asistimos a momentos-membrana donde cristalizan gérmenes antes ausentes, inactivos o acaso a la espera de su hora, y sin embargo todo ello no es inmediatamente evidente, se debe sin duda a que, como sostiene Combes, “una obra como *Mil mesetas*, de Deleuze y Guattari, se inspira en los trabajos de Simondon más ampliamente de lo que los cita”.³⁴ Hablamos entonces de una presencia que va más allá de las referencias explícitas.

Si seguimos las vías implícitas, se abre pues un nuevo panorama para pensar, no la presencia de Simondon en *Mil mesetas* –lo cual nunca estuvo en duda–, sino su producción de novedad en dicha obra. Incluso la dualidad entre lo *molar* y lo *molecular*, allí protagonista, podría rasirse en *La individuación*. Simondon sostiene que existe un “centro coexistente del ser”, “una misma realidad prevital y prefísica” a partir de la cual vida y materia inerte se diferenciarían debido a sus “velocidades de individuación” (LI 413). En este contexto, afirma: “Este centro coexistente del ser es el de la comunicación entre órdenes de magnitud –molar y molecular, interelemental e intraelemental–; a partir de ese centro, una individuación

³² Es también lo que pasa con el sistema-Tierra –o Gaia, como lo llamó Lovelock– en relación a su medio: toma energía lumínica proveniente del Sol a través de los organismos fotosintéticos, la transforma y la transporta, y libera una parte hacia el exterior en forma de calor a través de la atmósfera, cuya exosfera es, precisamente, la membrana del individuo Tierra. En este sentido, existe un tipo de individuación que Simondon no pudo llegar a ver y de la cual tenemos hasta el momento un solo ejemplo.

³³ “Sólo la muerte sería la resolución de todas las tensiones; y la muerte no es la solución de ningún problema” (LI 257).

³⁴ Combes, *op. cit.*, p. 22.

rápida e iterativa da a luz una realidad física; una individuación ralentizada, progresivamente organizada, da a luz lo viviente” (LI 413). Por otra parte, al señalar la importancia paradigmática que tiene para la individuación el estudio genético de los cristales, sostiene que “permitiría captar en una escala macroscópica un fenómeno que descansa sobre estados de sistema que pertenecen al dominio microfísico, molecular y no molar; captaría la actividad que *está en el límite* del cristal en vía de formación”.³⁵ Habría que hacer dos puntualizaciones a este respecto. En primer lugar, se trata de conceptos científicos que Simondon tra(ns)duce filosóficamente. En segundo lugar, no se encuentran desarrollados en dicha obra sino sólo mencionados al pasar. Se podría decir entonces que, si bien Simondon no inventa estos conceptos, sí los introduce en filosofía, y es a partir de ahí que Deleuze y Guattari los desarrollarán. Más aún, si tenemos en cuenta la analogía formal entre un cristal y una molécula, la individuación cristalina, con la importancia que conlleva para Simondon, resuena en el más alto grado con el concepto de lo molecular. En esta línea, cabe destacar asimismo que el modo en cual Simondon usa el concepto de *axiomática* parece ser otro germen que tardará varios años en hacer efecto. No es una originalidad de Simondon decir que ciertos problemas no pueden ser resueltos dentro de una axiomática aunque sí de otra, pero no era tan común –al menos en la filosofía de esa época– concebir problemáticas vitales, psíquicas y sociales desde este punto de vista.³⁶

* * *

Para concluir, vuelvo entonces a la pregunta inicial. ¿Por qué decimos “la filosofía de Deleuze”, “de Simondon”, o de quien sea? No se trata sólo ni principalmente de la pregunta por el autor, sino de la pregunta por *lo pensado por el autor*. Dice Simondon que “para saber *cómo el ser puede ser pensado*,

³⁵ LI 13.

³⁶ Podríamos agregar a ello la cuestión de la evolución técnica en Simondon, antes ausente en la obra de Deleuze en solitario, aunque ya presente en *El Anti-Edipo*.

es preciso saber cómo se individúa, puesto que dicha individuación es el soporte de la validez de toda operación lógica que deba conformarse a él”.³⁷ Para Simondon, la individuación de un pensamiento es segunda con respecto a la individuación que constituye al sujeto; “pero esta condición de existencia del sujeto no es aislada y única”, dice, “pues el sujeto no es un término aislado que ha[ya] podido constituirse por sí mismo”.³⁸ Por eso, “si el individuo es él mismo relativo, como fase del ser, y más rico que la unidad, como depositario de una situación preindividual que transmite en una actividad amplificante”,³⁹ es sólo por comodidad que hacemos coincidir un pensamiento con un sujeto sustancializado,⁴⁰ y nada impide que la individuación de un sistema filosófico sea independiente de la individualidad vital e incluso psíquica de los cuerpos pensantes, o que las condiciones de existencia de un pensamiento estén encarnadas en uno o más individuos vivientes y psíquicos. (Por cierto, esto vale también para Deleuze y Guattari y, por ende, para *Mil mesetas*.)

³⁷ LI 409.

³⁸ LI 409.

³⁹ LI 409.

⁴⁰ Escribe Simondon que “la sustancialización del sujeto como término es una comodidad que el pensamiento se concede para poder asistir a la génesis y a la justificación de sí mismo; el pensamiento busca identificarse con el sujeto, es decir identificarse con su condición de existencia para no retrasarse respecto de ella [...]. El sujeto es *sustancializado por el pensamiento* para que el pensamiento *pueda coincidir con el sujeto*.” (LI 409)

Órganos, acoplamientos y plan de consistencia: Saint-Hilaire entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*

Georgina Bertazzo

Étienne Geoffroy Saint-Hilaire como fuente aparece por primera vez en *Diferencia y repetición*, tesis de doctorado de Gilles Deleuze publicada en 1968. En el mismo año se publica *Spinoza y el problema de la expresión*, donde el filósofo neerlandés aparece como el precursor de algunas ideas que Saint-Hilaire desarrollará años más tarde como, por ejemplo, la unidad de composición. En el mismo sentido, en su texto sobre Foucault de 1986, destaca el único plano de composición que contiene todas las singularidades gracias al método del plegado. Asimismo, en su libro sobre el pliegue de 1988 Deleuze distingue a Saint-Hilaire como uno de los grandes pensadores del plegado orgánico. Las resonancias con el programa leibniziano abundan y efectivamente en esta línea Saint-Hilaire declara que existe una fuerza material, impulsiva y eléctrica que constituye a todo organismo y les añade nuevas formas y relaciones. Por último, y entrando en la temática que nos interesa, encontramos esta fuente también en *Mil mesetas*, donde Saint-Hilaire aparece como un gran exponente de la estratificación. La materia está constituida por flujos o fluidos elásticos que se pliegan y se despliegan, pero lo primordial es que la materia es la misma para todos los estratos, los mismos componentes anatómicos para todos los órganos que se van agrupando y plegando de diferente manera según lo requiera el cuerpo en cuestión.

En el contexto de la meseta de los devenires, Deleuze y Guattari retoman el proyecto de Spinoza centrado en alcanzar los elementos abstractos pero reales sin determinación de formas ni funciones. El criterio que los distingue se basa en los ritmos, velocidades y detenciones. En este

marco aparece la disputa entre dos zoólogos, el ya mencionado Saint-Hilaire y el Barón Georges Cuvier. Para el primero de los zoólogos, todos los organismos poseen una base estructural común. Es decir, existe por debajo de los órganos un plano de composición virtual que explica las diferencias genéricas entre los distintos organismos. En Cuvier, en cambio, advertimos una tesis completamente distinta: cada parte del organismo está funcionalmente conectada con las otras, siendo el sistema nervioso el principio rector. La función de cada órgano trabajando de manera conjunta es condición necesaria para su existencia y en todas las especies este sistema permanece invariable y cualquier modificación generaría saltos hacia otra especie o individuos no viables.

Aquí Deleuze y Guattari explicitan que para ellos al igual que para Saint-Hilaire existe una unidad de plan que Cuvier va a confundir con analogías.

En cualquier caso, puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición, en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad, y que entran en tal o tal agenciamiento individuado según sus conexiones, sus relaciones de movimientos. Plan fijo de la vida, en el que todo se mueve, se retrasa o se precipita. Un solo Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan. Un solo y mismo plan de consistencia o de composición para el cefalópodo y el vertebrado, puesto que al vertebrado le bastaría con plegarse muy rápidamente en dos para soldar los elementos de las mitades de su espalda, acercar su pelvis a su nuca, y reunir sus miembros en una de las extremidades del cuerpo, deviniendo así Pulpo o Sepia, como –un saltimbanqui que dobla su espalda y su cabeza hacia atrás para caminar con su cabeza y sus manos. Plicatura.¹

La contienda que hasta el día de hoy sigue vigente en la filosofía de la biología se da entre la biología funcional y lo que podríamos

¹ MP 312 (259).

llamar hoy el enfoque disposicional. La perspectiva cuveriana afirma que el rasgo principal de un órgano explica su existencia o su diseño en términos de finalidad, haciendo foco en la dimensión teleológica de la atribución funcional, mientras que, en Saint-Hilaire, el énfasis está puesto en el desarrollo del organismo y en cómo este se irá componiendo a partir de una base estructural común. Ritmos y diferentes velocidades conforman este proceso material de constitución del cuerpo. Saint-Hilaire se opone a la fórmula “a tal órgano le corresponde tal función”. El método de las causas finales confunde la causa con el efecto: “Ver primero las funciones, luego los instrumentos que las producen, es invertir el orden de las ideas”.²

No obstante, pongamos suma atención en los conceptos que se repiten cuando Deleuze y Guattari reflexionan sobre los cuerpos: composición, movimiento, reposo, velocidad, lentitud, ritmos de elementos y partículas. Hay una estructura, un plan de consistencia, pero también tenemos tipos de desarrollo y variaciones. El problema es el de la composición en donde las fisuras, los avances y retrocesos, los fracasos están contemplados.³

En el apartado de *Mil Mesetas* titulado *Recuerdos de un spinozista I*, los autores retoman el caso freudiano del pequeño Hans o Juanito para reflexionar sobre la función orgánica. Este niño en principio sólo era analizado por las manifestaciones sexuales infantiles, pero comienza un tratamiento cuando aparecen síntomas fóbicos.

Los niños son spinozistas. Cuando el pequeño Hans habla de un “hace-pipí”, no se trata de un órgano ni de una función orgánica, sobre todo se trata de un material, es decir, un conjunto de elementos que varía según sus conexiones, sus relaciones de movimiento y de reposo, los diversos agenciamientos individuados en los que entra. ¿Una niña tiene un hace-pipí? El niño dice sí, y

² Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy, *Principios de zoología, discutidos en marzo de 1830 en el seno de la academia real de las ciencias*, trad. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires, 2009, p. 176.

³ Cf. MP 312 (260).

no por analogía, ni para conjurar un temor de la castración. Evidentemente, las niñas tienen un *hace-pipí*, puesto que efectivamente hacen pipí: funcionamiento maquínico más que función orgánica. Simplemente, el mismo material no tiene las mismas conexiones, las mismas relaciones de movimiento y de reposo, no entra en el mismo agenciamiento en el niño y en la niña (una niña no hace de pie ni lejos).⁴

El pequeño Hans afirma que las niñas poseen un *“hace-pipí”* como tienen él y su padre; asimismo asegura que podría tenerlo una locomotora, una silla, dependiendo del material que se incluya en sus relaciones. Puede ser un hueso, un artefacto, cualquier elemento que componga relaciones con elementos vecinos. Siguiendo las Ideas de Saint-Hilaire en cuanto a los órganos, Deleuze y Guattari aseguran:

El órgano será exactamente lo que sus elementos hagan de él según su relación de movimiento y de reposo, y la forma en la que esa relación se compone o se descompone con la de los elementos vecinos. No estamos ante un animismo, ni tampoco ante un mecanismo, estamos ante un maquinismo universal: un plan de consistencia ocupado por una inmensa máquina abstracta de agenciamientos infinitos.⁵

La influencia de Saint-Hilaire es clara, cada cuerpo se define en función de los acoplamientos que puede establecer con otros órganos y cuerpos. Como se ha expuesto en la cita, en *Mil mesetas* aparece la noción de máquina en relación con la corporalidad; por ello es preciso atender a la disquisición entre lo mecánico y lo maquínico. María Luisa Barcalett Pérez muestra lúcidamente esta distinción:

Hay, pues, una diferencia importante entre mecánico y maquínico, mientras que el primero se refiere a una forma de funcionamiento estable, lineal, a un dispositivo determinado

⁴ MP 313 (260).

⁵ *Ibidem*.

por sus partes y su disposición; en cambio, lo maquínico hace caso omiso de la estructura y se centra en los ensamblajes, en los intercambios y acoplamientos que puede entablar con otras máquinas, con lo cual no hay estructura ni órganos determinados, cada cosa se transforma de acuerdo al fluir de sus conexiones, es un abanico de múltiples posibilidades.⁶

Examinaremos brevemente el ejemplo que nos proporciona Paul Preciado pues consideramos que es revelador y nos ayuda a reflexionar sobre los conceptos de órgano-máquina. En el *Manifiesto contrasexual* analiza el *dildo* y lo utiliza para pensar la articulación entre la naturaleza y la tecnología. El estatuto fronterizo de la prótesis, o en este caso el *dildo*, muestra la plasticidad de los cuerpos sexuados. Preciado intenta, con respecto a la dicotomía sexo/genero, poner en cuestión la falsa contradicción entre el esencialismo y el constructivismo. Este artificio como cualquier órgano es una entidad maquínica que se define por sus relaciones y acoplamientos. La tecnología social a partir del sistema heteropatriarcal fragmenta el cuerpo e identifica zonas como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual; del mismo modo, el proceso de creación de esta diferencia está basado en una operación tecnología de reducción.⁷ Estas ideas son fundamentales no solamente para comprender de qué modo estudiamos lxs cuerpos sino que además, tienen un impacto directo en nuestras vidas y corporalidades. La teoría de Saint-Hilaire y la reinterpretación deleuziana es funcional pues permite explicar la variedad corporal y la multiplicidad de funciones que puede adquirir un órgano, entre todos ellos los órganos llamados sexuales que son utilizados para categorizar a los cuerpos de manera binaria generando una patologización de aquellas corporalidades que no entran en esta taxonomía.

⁶ Bacarlett Pérez, María Luisa, *Uexküll, Deleuze y el cuerpo sin órganos: hacia una ontología del entre* Metapolítica, 79, octubre-diciembre de 2012, p. 42.

⁷ Cf. Preciado, Paul B., *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Editorial Opera Prima, 2002, p. 22.

En virtud de estos conceptos, podemos pensar en otros modos de individuar y reflexionar acerca de tópicos sumamente aceptados y sedimentados, en este caso de la historia de la ciencia. Deleuze rescata a Étienne Geoffroy Saint-Hilaire como exponente de una concepción de la anatomía olvidada y nos posibilita ir contra el determinismo biológico como también contra el feminismo radical trans-excluyente, que se encuentra en auge gracias al avance de la derecha en el mundo.

La corporalidad no aparece como un territorio fragmentado, más bien se define en *Mil mesetas* como *longitud*, un conjunto de partículas que interactúan, se conectan y según la composición que se genera, se determina el agenciamiento individuado de ese cuerpo.⁸ Lo primordial a este respecto es no definir un cuerpo por sus órganos y funciones pero tampoco por caracteres de especie o género.⁹ Deleuze y Guattari nos exhortan a preguntarnos junto a Spinoza sobre la potencia de los cuerpos, sobre sus afectos, los agenciamientos de los que forma parte. La potencia de cada corporalidad es lo que Deleuze y Guattari llaman *latitud* que está compuesta de partes intensivas, mientras que la *longitud* de partes extensivas. Esta forma de caracterizar el cuerpo se basa en la oposición al concepto de organización y al desarrollo como forma y sustancia.

La noción de cuerpo sin órganos tiene como objetivo mostrar esa oposición, Deleuze dice que el cuerpo sin órganos es un huevo, un campo de individuación que se define por umbrales y gradientes, vectores y ejes. El huevo o cuerpo sin órganos es una realidad intensiva; en él todos los pliegues son posibles, es el principio de producción. En este cuerpo los órganos se distribuyen sin orden pues las formas y funciones devienen

⁸ MP 313 (261).

⁹ Saint-Hilaire estaba interesado en analizar las transformaciones anatómicas o el origen de nuevas especies. Las transformaciones que lo interpelaban no eran las que se generaban producto de los cambios climáticos o la alimentación; más bien, le interesan los saltos, las aparentes rupturas o cambios que podrían generar la transformación de un reptil en un ave o un pez en un reptil. La condición de posibilidad de estos devenires la encuentra en las etapas embrionarias, allí donde las reorganizaciones podrían generar otras estructuras.

contingentes. Las distribuciones responden a razones intensivas, según los agenciamientos y las conexiones que demande el sistema. Lo que estos autores intentan transmitir con dicha noción es la plasticidad, la indeterminación y el inacabamiento que poseen los cuerpos. Las transformaciones y los desplazamientos son parte de las capacidades de los cuerpos ya que contienen un sin fin de formas perplicadas. Sauvagnargues señala que el huevo es una muestra vital del plano virtual de actualización.¹⁰ Es un modelo de diferenciación (*différentiation*), dramatización cinética intensiva y diferenciación de especies y partes.¹¹ “En cada etapa del problema, no hay que comparar órganos, sino poner elementos o materiales en una relación que arranca al órgano de su especificidad para hacerlo devenir «con» el otro”.¹² En este mismo sentido, resuena el ejemplo del abejorro o la avispa y la orquídea. La avispa deviene pieza del aparato reproductor de la orquídea, afirman Deleuze y Guattari dando cuenta que en el plan de consistencia cualquier elemento puede ubicarse en ese lugar y tomar las funciones reproductoras.¹³

Lo que ocurre es que están arrancados de sus estratos, desestratificados, descodificados, desterritorializados, y eso es precisamente lo que permite su proximidad y su mutua penetración en el plan de consistencia. Una danza muda. El plan de consistencia ignora las diferencias de nivel, los grados de tamaño y las distancias, ignora cualquier diferencia entre lo artificial y lo natural. Ignora la distinción entre los contenidos y las expresiones, como también entre las formas y las sustancias formadas, que sólo existen gracias a los estratos y con relación a ellos.¹⁴

¹⁰ Sauvagnargues, Anne, *Deleuze, Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 47.

¹¹ Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 50.

¹² MP 316 (262).

¹³ Esta idea también aparece en *El anti-Edipo* con el ejemplo de la abeja y el trébol rojo. Siguiendo a Samuel Butler, el hombre es el aparato reproductor de la máquina, entre ellos se forma una alianza heterogénea, una comunicación aberrante, AO 338-339 (294).

¹⁴ MP 89 (74).

En el plan de consistencia encontramos el material indiferenciado, ya no hay formas ni sustancias y no existen las dicotomías como lo natural y lo artificial.¹⁵ La sexualidad deja de estar vinculada con la norma y la ley para situarse en el terreno de la operación vital.¹⁶ Sólo existen los devenires y la convergencia de series heterogéneas. En el caso de la avispa y la orquídea tenemos un doble devenir pues la avispa “deviene una pieza liberada del aparato de reproducción de la orquídea”, pero también la orquídea “deviene el objeto de un orgasmo de la avispa liberada a su vez de su propia reproducción”.¹⁷ Vemos que siempre el devenir se da en bloque, el devenir es a-paralelo¹⁸ ya que no existe una fusión de códigos; más bien, hay una doble captura.

La captura no es un imitar sino que en el plano de consistencia se da una composición. Y en esa captura o composición acontece una zona de vecindad en donde se emiten partículas que entran en relaciones de movimiento y reposo. Es una zona de indiscernibilidad en donde se arrastran los dos puntos y hay una coexistencia de los dos movimientos asimétricos, una variable menor y una variable mayor que se desterritorializan. El concepto de zona de proximidad se vuelve central; se lo puede encontrar también como zona de entorno o de copresencia porque explica el vínculo de los dos términos y cómo esta relación constituye un todo. Los dos términos se modifican, cambian en esa copresencia que se integra a la multiplicidad del cuerpo.

Todas estas nociones ya se encontraban presentes en *Diferencia y repetición*. A propósito de la Idea biológica, Deleuze decide tomar

¹⁵ La naturaleza es concebida por Deleuze y Guattari como un proceso de producción por tanto, el antiguo binomio entre lo natural y lo artificial se derrumba y este gesto se repite en toda la obra deleuziana. En *El anti-Edipo* afirman que sólo existe acoplamiento de máquinas y ellas se forman por recurrencia y comunicación, AO 464 (396).

¹⁶ Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 80.

¹⁷ MP 360 (293).

¹⁸ Rémy Chauvin, entomólogo francés, según Deleuze y Guattari, nos habla del mimetismo animal y cómo la alianza de linajes biológicos heterogéneos. Este biólogo es quien introduce el concepto de evolución a-paralela para dos seres dispares.

a Saint-Hilaire como su naturalista estrella pues su teoría le permite ensamblar las nociones de variabilidad y estructura. Los materiales y piezas de los que habla Saint-Hilaire se repiten en todos los cuerpos, permiten que exista unidad en la variedad y generan un sistema de composición o plan de consistencia.

Un organismo es un conjunto de términos y de relaciones reales (dimensión, posición, número) que actualiza, por su cuenta, a determinado grado de desarrollo, las relaciones entre elementos diferenciales: por ejemplo, el hioides del gato tiene nueve huecillos, mientras que el del hombre sólo tiene cinco; encontrándose los otros cuatro cerca del cráneo, fuera del órgano así reducido por la posición vertical. La génesis o el desarrollo de los organismos deben, por consiguiente, ser concebidos como actualización de la esencia, según velocidades y razones variadas determinadas por el medio, según aceleraciones o detenciones, pero independientemente de todo pasaje transformista de un término actual a otro término actual.¹⁹

Los elementos diferenciales que componen cada órgano constituyen el sistema de relaciones múltiples Ideales que serán determinantes en el proceso de actualización. La constitución del individuo como Idea biológica acontece con la actualización de la esencia virtual del animal abstracto. Esta animalidad es un continuo de materiales y elementos indeterminados. Allí se establecen las relaciones que generan variaciones; Saint-Hilaire diría que se establecen gracias al principio de conexiones, y luego entran en un proceso de determinación recíproca con las diferentes variables implicadas. La determinación completa aparece donde se pueden ubicar los puntos singulares que dan cuenta de las particularidades de esa corporalidad o individuo.

No obstante, las modificaciones no se dan solo desde lo virtual hacia lo actual. No hay en estos dos ámbitos un vínculo causal, no existe

¹⁹ DR 280-281 (239-240).

un buen sentido que vaya desde lo virtual a lo actual. Este es un proceso que no tiene principio ni fin, sino un devenir constante en donde las distintas singularidades preindividuales se van actualizando en base a las determinadas condiciones de lo actual y viceversa. Hay un doble movimiento en donde se modifica tanto la Idea como el objeto, la multiplicidad que la caracteriza permite que algunas condiciones no sean actualizadas y que configuren posteriormente otras relaciones diferenciales en base a nuevas configuraciones en lo actual. Estas reorganizaciones tanto en la Idea como en el ámbito actual son las que nos permiten entender la corporalidad y el organismo por fuera de los dualismos.

En esta tónica seguimos las enseñanzas de Descola y Pálsson pues es fundamental la tarea de construir alternativas conceptuales con el fin de desbaratar los argumentos reduccionistas y esencialistas:

Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación.²⁰

Los sistemas cerrados, el binarismo y las conceptualizaciones totalizantes no son sólo un problema teórico pues dichas ideas tienen un impacto directo en los cuerpos de quienes no pueden entrar en las categorías instauradas por el sistema biomédico. Debemos ir más allá de las categorías heredadas y desarmar la máquina dual para configurar otros modos de existencia que generen una apertura a la multiplicidad.

²⁰ Descola, Philippe y Pálsson, Gísli, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, 2001, "Introducción", p. 23.

Plegarse a la consigna. Saussure, entre *Diferencia* y *repetición* y *Mil mesetas*

Matías Soich

El hombre que pretendiera componer una lengua inmutable, que la posteridad debiera aceptar tal cual, se parecería a la gallina que ha incubado un huevo de pato: la lengua creada por él sería llevada, le guste o no, por la corriente que arrastra a todas las lenguas.¹

A mediados del siglo veinte, en la localidad bonaerense de Rivera, mi abuela materna Rosa –migrante judía de origen polaco– implementaba un curioso método para optimizar la cría de las llamadas aves de corral. Dicho método respondía a un problema muy concreto. La cría se realizaba en libertad, sin un perímetro cercado; en verano, las aves salían con sus polluelos al campo, para alimentarse de los restos del grano recién cosechado. Pero las hembras de pato y de pavo no se destacaban por ser buenas cuidadoras. No era raro que, tras internarse en el campo con varios polluelos, volvieran con apenas uno o dos: el resto se había perdido entre los tallos altos. Las gallinas, en cambio, eran mucho más atentas con el cuidado de sus pollitos. Así pues, con avezado espíritu práctico y siguiendo una tradición campesina europea, Rosa tomaba los huevos de pavo y de pato y se los ponía a las gallinas, que los incubaban y criaban.

¹ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 102. La traducción ha sido modificada cotejando con la edición francesa: Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, ed. crítica Tullio de Mauro, París, Payot, 1995, p. 111. En adelante, las referencias a esta obra se abreviarán del siguiente modo: “CLG 111 (102)”. El primer número indica la página de la edición francesa y el número entre paréntesis, la página correspondiente de la edición castellana.

Los resultados satisfacían de sobra a mi abuela, aunque probablemente no tanto a las patas y pavas. Mientras tanto, algunas gallinas daban vueltas alrededor del estanque, torciendo el pescuezo para contemplar, intrigadas, a sus hijos *katchkalej*,² repentinamente dados a la natación.

Además de evocar esta historia de mi abuela, la cita del epígrafe ilustra la situación del propio Saussure como fuente deleuziana. En efecto, el objetivo de este capítulo es conectar, a través del concepto de lengua (*langue*), los mapas conceptuales de *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. Sin embargo, más que de la mano de Saussure, esta tarea debe hacerse a su pesar. Sucede con el ginebrino como con la gallina que ha incubado un huevo de pato: en manos de Deleuze y Guattari, su propio vástago es arrastrado irremediabilmente en otra dirección, ya no sólo por el paso del tiempo, sino también por las exigencias de una dinámica conceptual diferente, que lo sumerge en aguas inquietantes.

Para comenzar, apelamos nuevamente al método de las cuatro causas.³ En primer lugar, la causa material: ¿qué dice concretamente Deleuze sobre Saussure? En *Diferencia y repetición*, el ginebrino era citado una sola vez.⁴ En *Mil mesetas*, directamente no es citado, sino sólo mencionado, una vez, por su nombre. En la sexta nota al pie de la cuarta meseta, “20 noviembre 1923 – Postulados de la lingüística”, Deleuze y Guattari citan a Labov para señalar una paradoja de la lingüística estructuralista en torno a la distinción lengua-habla. La paradoja consiste en que, mientras que la lengua (definida por Saussure como la parte social del lenguaje) puede ser estudiada por cada quien en la soledad de su despacho, el estudio del

² En idish, “patitos”.

³ Sobre las cuatro causas como método para abordar el estudio de las fuentes deleuzianas, cf. la p. 5 de este libro.

⁴ En lo que sigue, sólo retomaré lo esencial del tratamiento deleuziano de Saussure en *Diferencia y repetición*. Para un tratamiento más extenso, cf. Soich, Matías, “Las «masas amorfas» y el misterio de la implicación. Una lectura heterodoxa de Saussure como fuente de *Diferencia y repetición*” en Mc Namara, Rafael y Osswald, Andrés (eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación Idea-intensidad*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, pp. 55-72.

habla (la ejecución individual de la lengua) exige salir a observar el uso del lenguaje en la comunidad. Nuestros autores acotan: “de Saussure a Chomsky, es la misma paradoja”.⁵ Sacando esta breve mención, sólo aluden a Saussure mediante expresiones generales como “ciertos lingüistas”, “la lingüística” o “el estructuralismo”, o utilizando distinciones conceptuales (lengua-habla, significado-significante, etc.) que remiten a él tácitamente. Como causa material, Saussure es una presencia constante pero implícita: una atmósfera que recorre las mil mesetas.

Yendo a la causa formal, ¿cuál es la inserción temática de Saussure en la cuarta meseta? La atmósfera ginebrina parece instalar un clima irrespirable. En *Diferencia y repetición*, Saussure era presentado como el gran desnaturalizador del lenguaje, por haber introducido la negatividad de la oposición en el seno de la Idea lingüística. En *Mil mesetas*, la distinción lengua-habla será la piedra angular de una desnaturalización aún más abarcativa. Ya no se trata de una región de la ontología –la Idea– despojada de uno de sus caracteres fundamentales –la positividad–; sino, como veremos a continuación, del funcionamiento de todo el sistema virtual-intensivo-actual.

La lingüística occidental moderna parte de la separación de la lengua y el habla. Para establecer como su objeto de estudio la lengua –sistema de signos internamente homogéneo–, Saussure aparta todos los componentes estilísticos y contextuales del lenguaje, que considera propios de la esfera heterogénea y no sistematizable del habla. Este es el gesto fundante que tanto molesta a Deleuze y Guattari, porque implica desconocer intencionalmente el carácter social de la lengua. En efecto, Saussure afirma explícitamente que la naturaleza social de la lengua “es uno de sus caracteres internos”.⁶ Los cambios a través de los cuales una lengua llega a ser lo que es, se explican por la acción conjunta de la masa hablante y el paso

⁵ MP 99 (113).

⁶ CLG 112 (103).

del tiempo; sin embargo, Saussure excluye ambos factores del estudio científico del sistema lingüístico. Se trata de la paradoja ya señalada: la lengua, producto social por excelencia, sólo podría estudiarse seriamente abstraendo de ella sus factores (sociales) de producción y cambio.⁷

Los “postulados de la lingüística” son las consecuencias políticas que Deleuze y Guattari deducen de ese gesto teórico, al cual contraponen el suyo propio. Un gesto doble: en lo político, se trata de reinstalar a la masa hablante en el corazón de la lengua; y en lo ontológico, de reinstalar la pragmática—definida como la relación entre enunciados lingüísticos, mezclas de cuerpos y transformaciones incorporales— en el corazón del lenguaje. Es decir que, si nos adentramos en el lenguaje, no encontraremos en él un sistema internamente homogéneo, sino *algo más*; no sólo enunciados y estructuras gramaticales, sino también consignas, máquinas, agenciamientos colectivos de enunciación. El lenguaje se relaciona inmediatamente con el afuera; y el precio de su consistencia ontológica es la imposibilidad de su autosuficiencia. Como corolario, no hay ciencia pura del lenguaje (ni, en rigor, de cosa alguna). Sólo hay ciencia pura a costa de segregar la diferencia y sus procesos. En este sentido, la fuente-Saussure se inscribe en uno de los grandes movimientos de *Mil mesetas*: aquel por el cual la ontología politiza la epistemología.

⁷ Cf. CLG 30, 112 ss. (41, 102 ss.). Las notas autógrafas de Saussure confirman lo apuntado por sus alumnos en el *Curso*: “Primeramente se puede entender por *vida del lenguaje* el hecho de que el lenguaje vive a través del tiempo, es decir, es susceptible de transmitirse. Puede decirse que este hecho es un elemento vital del lenguaje, porque nada hay en el lenguaje que no sea transmitido; pero es más bien absolutamente ajeno al lenguaje. O bien el signo es *paso de tiempo*, pero entonces nada de IDEA en el signo. Es lo que se llama fonética. O bien SIGNO e IDEA: pero entonces, a la inversa, nada de *paso de tiempo*; necesidad de respetar completamente el instante y únicamente el instante. Es el ámbito de la morfología, de la sintaxis, de la sinonimia, etcétera. [...] [N]o es posible comprender lo que es la lengua sin conocer primeramente las vicisitudes por las que atraviesa de una época a otra: pero, hecho esto, nada hay más necesario, así lo creemos, que restablecer una separación absoluta entre el ser «lengua» siempre momentáneo y el hecho contingente de que este ser «lengua» generalmente esté destinado a transmitirse a través del tiempo”. Saussure, Ferdinand de, *Escritos sobre lingüística general*, trad. Clara Ubaldina Lorda Mur, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 57-58, los énfasis son del original.

Si buscamos la causa eficiente de esta fuente (¿qué de lo que dice Saussure suscita activamente el interés de Deleuze?), vemos que su impulso es puramente negativo. Se trata siempre de oponerse a o desmarcarse de lo que Saussure dijo.⁸ Sin embargo, es este movimiento de rechazo el que permite trazar una cartografía entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. Dijimos que, en la primera obra, Deleuze rechazaba la desnaturalización del lenguaje llevada a cabo por Saussure, en tanto éste planteaba que la oposición, entendida como una relación diferencial intrínsecamente negativa, determina los elementos de la lengua. Sin embargo, el concepto saussureano de *lengua* no era allí cuestionado en sí mismo; por el contrario, Deleuze lo aceptaba como un modelo posible para abordar la Idea lingüística. Doce años más tarde,⁹ al recorrer las páginas de *Mil mesetas*, podemos preguntarnos: ¿qué ha pasado con la lengua? ¿Sigue vinculada especialmente al ámbito de lo virtual?

En *Mil mesetas*, la lengua como sistema de signos “separable” remite a una máquina que no es “lo suficientemente abstracta”,¹⁰ precisamente porque se la ha aislado de su relación íntima con lo social. Restituida a lo social, en cambio, la lengua deviene un componente más del agenciamiento. Específicamente, en el esquema tetravalente del agenciamiento,¹¹ la lengua corresponde al segmento horizontal de la expresión (ver gráfico). Se trata del segmento que hace del agenciamiento, precisamente, un agenciamiento *de enunciación*. Sin embargo, no basta con la lengua para que el agenciamiento adquiera ese epíteto: sería un error “creer en la suficiencia de la forma de expresión como

⁸ O, más precisamente, de lo que dicen que Saussure dijo. La centralidad del *Curso de lingüística general* en la transmisión de esta fuente constituye un caso ejemplar de discurso indirecto. Por motivos que se comprenderán luego, esto constituye, en relación con la propuesta de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, una bella paradoja.

⁹ Años que incluyen, por supuesto, el trabajo con Guattari y sus aportes en torno a la lingüística, especialmente la de Hjelmslev: cf. Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 293-296.

¹⁰ Cf. MP 115 (95).

¹¹ Cf. MP 112-113 (92-93).

sistema lingüístico”.¹² No se trata solamente del sistema gramatical, y tampoco alcanza con sumar los enunciados concretos del habla. Para Deleuze y Guattari, la expresión comprende además actos instantáneos o transformaciones incorporales, que constituyen *lo expresado* de los enunciados y que son atribuidas a los cuerpos. A su vez, los cuerpos con su mezcla incesante de acciones y pasiones constituyen el otro segmento horizontal del agenciamiento: el de contenido, por el cual aquél es un agenciamiento *maquínico*. Por último, todo agenciamiento comprende otros dos segmentos, esta vez sobre el eje vertical: se trata de los máximos (*pointes*) de desterritorialización y de las partes (*côtes*) territoriales o reterritorializadas, que vinculan de diversas maneras los componentes de contenido y expresión. Así pues, la lengua saussureana, que en *Diferencia y repetición* sólo era considerada en relación con lo virtual, aquí se inserta en el conjunto dinámico del agenciamiento, donde las reparticiones ontológicas que distinguen cada componente se vuelven, como veremos, difíciles de apresar.

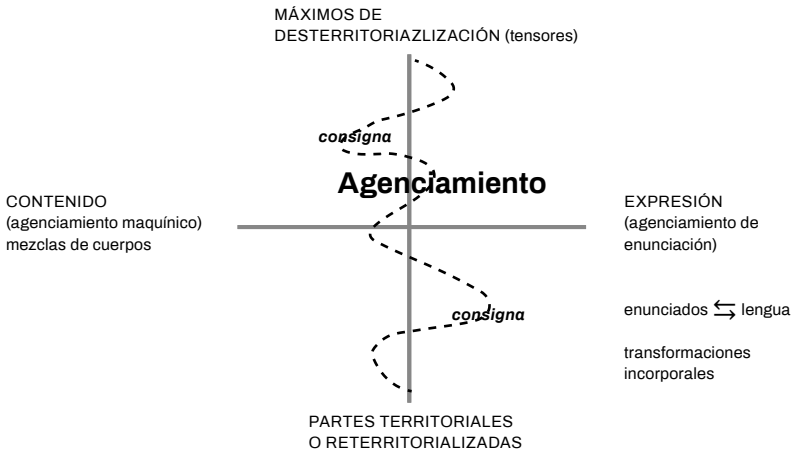


Gráfico. El esquema tetraivalente del agenciamiento. Elaboración propia.

¹² MP 114 (94).

El viaje de la consigna

Para intentar comprender estas coordenadas ontológicas de la lengua, sugiero rastrear un concepto que, en su desarrollo a lo largo de la cuarta meseta, atraviesa distintas regiones de la ontología deleuziana. Ese concepto es el de consigna (*mot d'ordre*). En primer lugar, la consigna aparece en esta meseta como *orden explícita*, en ejemplos de enunciados concretos que rápidamente desbordan la forma simple del imperativo. Son consignas, por ejemplo, “lo juro”, “te amo” y “todo el poder a los soviets”. Nos encontramos en el ámbito de lo actual.

Pero estamos, claro, en una filosofía trascendental. La consigna no refiere solamente a una categoría particular de enunciados, sino también a una *función coextensiva al lenguaje*. En ese sentido, se define como la relación de inmanencia sin identidad (redundancia) que se da entre un enunciado concreto y los actos o presupuestos implícitos –las transformaciones incorporales–. En una sociedad dada, las consignas “designan esta relación instantánea de los enunciados con las transformaciones incorporales o atributos no corporales que ellos expresan”.¹³ Deleuze y Guattari ofrecen varios ejemplos de la distinción entre los cuerpos, los enunciados y las transformaciones incorporales: la sentencia del juez, el decreto de movilización general, la declaración de amor, la transubstanciación eucarística.¹⁴ Me limito a proponer un ejemplo adicional. Durante el acto oficial por la recuperación de un avión utilizado por la dictadura argentina de 1976 en los “vuelos de la muerte”, Mabel Careaga expresó: “Cuando lo miremos, no vamos a ver un avión: vamos a ver la historia del genocidio”.¹⁵ Podemos distinguir, en esta consigna, el cuerpo del avión, el enunciado y el atributo instantáneo expresado, atribuido al cuerpo del avión y por el cual éste se transforma en una pieza de la Memoria colectiva.

¹³ MP 103 (86).

¹⁴ Cf. MP 102-103 (86).

¹⁵ https://www.youtube.com/watch?v=6jQv_Fi-do4, minuto 18. Último acceso: 22/08/2023.

Esta función coextensiva al lenguaje define a la consigna como *variable de expresión* del agenciamiento colectivo de enunciación. La consigna “es la variable que convierte la palabra [*mot*] como tal en una enunciación”.¹⁶ Esto puede suceder incluso con una sola palabra. Por ejemplo, en el grito “¡fuego!”, la palabra (*mot*) “fuego” –entidad gramaticalmente determinada en el seno de la lengua, con su composición fonológica, su morfología léxica y flexiva específicas, etc.– se convierte en un acto de enunciación a través de la función-consigna, en tanto ésta la pone en relación con la transformación incorporal que, en cada caso, se atribuirá a cierto conjunto de cuerpos (por ejemplo, la transformación de habitante a víctima de incendio, o de condenadx a muerte a fusiladx). Para Deleuze y Guattari, es muy importante que estas variables, estas relaciones entre enunciados y actos, sean *internas* a la enunciación misma. Las consignas son variables de expresión que “*ponen la lengua en relación con el afuera, pero precisamente porque son inmanentes a la lengua*”.¹⁷ Frente al gesto saussureano que separaba la lengua de la acción de la masa hablante, nuestros autores ponen la relación con el afuera como condición inmanente a la lengua, asegurando que el carácter necesariamente social de la enunciación no dependa de una asociación extrínseca entre un lenguaje “autónomo por derecho” y la sociedad. A esa condición, a ese paradójico lugar que el afuera tiene reservado en el corazón mismo de la lengua, la denominan “pragmática”, “semiótica” o “política”.¹⁸

La lengua se presenta pues como un segmento del agenciamiento. Esto, sin embargo, no agota la relación entre los agenciamientos y el lenguaje. Para Deleuze y Guattari, los agenciamientos colectivos de enunciación “no se confunden con el lenguaje. Pero efectúan su condición [...] sin ellos, el lenguaje *seguiría siendo pura virtualidad*”.¹⁹ Desde el punto

¹⁶ MP 105 (87).

¹⁷ MP 104 (87), énfasis original.

¹⁸ Cf. MP 109 (90).

¹⁹ MP 108 (89), énfasis agregado.

de vista de la ontología de *Diferencia y repetición*, podríamos decir que los agenciamientos constituyen entonces el campo intensivo de individuación que dirige la actualización del lenguaje:²⁰ sin ellos, éste permanecería en la pura virtualidad de la lengua saussureana. Un agenciamiento de enunciación no se reduce a un grupo de enunciados emitidos (lo actual); tampoco a una lengua determinada, entendida como un sistema de constantes que remiten a un conjunto virtual de elementos diferenciales. Un agenciamiento colectivo de enunciación es el *quién* de la lengua: pero “quién” siempre es una intensidad.²¹ Si en *Diferencia y repetición* leíamos que “la individuación [intensiva] precede de derecho a la diferenciación”,²² en *Mil mesetas* la individuación pragmática-colectiva precede de derecho a la formulación individual de cualquier enunciado.

Los agenciamientos colectivos, descritos también como moleculares e impersonales,²³ son pues la condición trascendental intensiva que determina la individuación del enunciado. Inferimos el carácter intensivo de los agenciamientos de aquella cita de *Mil mesetas* que afirmaba que, sin ellos, el lenguaje seguiría siendo pura virtualidad. Pero su carácter intensivo también aparece en la forma por excelencia que la consigna adopta en tanto función coextensiva al lenguaje: el *discurso indirecto libre*.²⁴ El discurso indirecto es la forma propia del lenguaje, en tanto éste no pasa de un primer hablante que ha visto algo a un segundo que no lo ha visto –es decir, no va del original a la copia (representación)–, sino “necesariamente de un segundo a un tercero, ninguno de los cuales ha visto”.²⁵ El lenguaje no procede de lo visto a lo dicho, sino de lo dicho a lo dicho, es decir, de la

²⁰ Cf. DR 314 ss. (365 ss.).

²¹ Cf. DR 317 (368).

²² DR 318 (369).

²³ Cf. MP 101, 107 (85, 89).

²⁴ “El agenciamiento de enunciación no tiene otros enunciados que los de un discurso siempre indirecto. [...] El discurso indirecto abarca a la totalidad del lenguaje. [...] La función-lenguaje es transmisión de consignas, y las consignas remiten a los agenciamientos”, MP 106-108 (88-90).

²⁵ MP 97 (83).

copia a la copia (simulacro). En este sentido, el discurso indirecto está “compuesto de voces que no podemos reducir a instancias previas. [...] no se trata de voces preestablecidas que entran en relación aludiendo una a la otra. Es una composición hecha de voces que solo toman forma en la tensión en que entran”.²⁶ Así como las relaciones diferenciales y las diferencias de intensidad preceden a los términos que relacionan, así también, en el discurso indirecto, un rumor individuante precede a las voces individuales: un rumor intenso, claro y confuso, del que extraigo mi nombre propio.²⁷ Diferencias de diferencias, voces de voces que se envuelven las unas a las otras. ¿Qué otra cosa es el discurso indirecto, si no el avatar lingüístico de los factores individuantes intensivos?

En tanto variables de expresión, las consignas participan de esta naturaleza intensiva. En efecto, éstas se definen también como los *grados de desterritorialización relativa* del agenciamiento de enunciación.²⁸ Dichos grados cuantifican las variables de expresión (factores internos de la enunciación) y las conjugan con las variables de contenido (proporciones en las mezclas de cuerpos), de distintas maneras y a distintas velocidades. Lo mismo puede decirse “en sentido inverso”, empezando por las variables de contenido y procediendo hacia la expresión. Y es que, en este momento de la “remontada trascendental” que se desarrolla en la cuarta meseta, los componentes de contenido y de expresión “pasan” los unos en los otros, se envuelven y son envueltos, justamente porque se trata de intensidades en un campo de individuación.²⁹ En términos del esquema del agenciamiento,

²⁶ Lo Vuolo, Santiago, “Discurso indirecto e ideología: Bajtín en *Mil mesetas*” en Mc Namara, Rafael y Santaya, Gonzalo (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 178-196, p. 186.

²⁷ Cf. MP 107 (89) y DR 275-276, 325-326 (321-322, 376-377). Vale recordar aquí que la afirmación deleuziana del primado de las relaciones sobre los términos es compartida con Saussure: “el enlace que establecemos entre las cosas preexiste, en este dominio [el lingüístico], a las cosas mismas, y sirve para determinarlas”, Saussure, *Escritos sobre lingüística general*, op. cit., p. 179, énfasis original, traducción modificada. Sobre esta convergencia se apoya, en buena medida, la interpretación propuesta en Soich, op. cit.

²⁸ Cf. MP 110-111 (92).

²⁹ En la ontología deleuziana, las más diversas “cosas” pueden ser o funcionar como intensidades:

la consigna designa entonces la modulación del movimiento de desterritorialización, todo a lo largo del eje vertical (ver gráfico). A través de ese movimiento, las variables entran en relación para determinarse, *cada vez*, como variables de contenido o de expresión. Llegado este punto, la consigna es un movimiento que precede y determina a lo que se mueve: lo primero no son las “partes” del esquema, sino el movimiento que, diferenciando las partes, lo hace nacer.

Hemos visto a la consigna pasar de enunciado imperativo a función-lenguaje, de función-lenguaje a variable de expresión, de variable de expresión a grado de desterritorialización relativa. El último tramo de su viaje la encuentra, finalmente, como *línea de variación continua*.³⁰ Lo que define por derecho a un sistema lingüístico no es un conjunto de constantes, sino esta línea de variación inmanente. Como variación continua, la consigna trabaja una lengua mayor para crear una lengua menor, secreta, “toda en discurso indirecto”.³¹ Si en sus avatares anteriores la consigna había pasado de lo actual (enunciados emitidos) a lo intensivo (agenciamientos como condición de individuación de los enunciados), ahora, en tanto línea de variación, es *virtual*.

No sólo hay tantos enunciados como efectuaciones, sino que el conjunto de los enunciados está presente en la efectuación de uno de ellos, de suerte que la línea de variación es virtual, es decir, real sin ser actual, continua por eso mismo y cualesquiera que sean los saltos del enunciado.³²

La línea de variación está entre dos estados de una variable cualquiera (fonológica, sintáctica, etc.) y se distingue de cualquier determinación actual de los valores de esa variable. Más allá de los saltos

por ejemplo, “las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos, los conceptos son también intensidades desde el punto de vista del sistema filosófico”, DR 155 (184).

³⁰ Cf. MP 120 (98).

³¹ MP 122 (100).

³² MP 119 (98), traducción modificada.

y discontinuidades que experimenten el enunciado o las variables que lo afectan, la línea de variación es continua en sí misma, porque comprende virtualmente todos los valores y las relaciones concernientes a la enunciación.³³

Ahora bien, llegando al final de esta meseta, el viaje ontológico de la consigna “pega la vuelta” para pasar, desde lo virtual, nuevamente a lo intensivo. En efecto, a través de la línea virtual de variación continua, “el lenguaje deviene intensivo, puro *continuum* de valores y de intensidades”.³⁴ Este “tratamiento intensivo y cromático de la lengua”³⁵ se produce a través de los *tensores*. Los tensores se identifican con los máximos de desterritorialización del agenciamiento de enunciación (ver gráfico). Si bien no coinciden con ninguna categoría lingüística particular, pueden emerger a partir de cualquiera de ellas: por ejemplo, de una expresión sintácticamente atípica (como en *he danced his did*), de una modulación fonológica (como en el pregón del vendedor ambulante) o de una estrategia discursiva (como en el uso estratégico de palabras “vacías” para mitigar los aspectos reificantes de las identidades de género trans en ciertas historias de vida).³⁶ Los tensores llevan al límite los elementos, formas y funciones del lenguaje, poniéndolos en estado de variación continua.

Este movimiento de “retorno” de lo virtual a lo intensivo nos permite aproximarnos al punto límite en que la distinción entre el plano

³³ Aquí, la lengua resuena con la matemática: la línea de variación es el elemento puro de la cuantitabilidad o causa ideal de la continuidad (dx), que “muestra lo invariable de la variación misma”. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, p. 134.

³⁴ MP 125 (102).

³⁵ MP 126 (102).

³⁶ Los dos primeros ejemplos aparecen en MP 123, 125 (100, 102). El tercero remite a mis trabajos sobre la construcción discursiva de identidades de género trans desde una perspectiva deleuziana: cf. Soich, Matías, “Sobre los índices discursivos del devenir-molecular de la sexualidad” en Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo y Schoenle, Anabella (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 299-311; y “De la esencia al proceso. Análisis lingüístico de la construcción de representaciones discursivas sobre la identidad de género en historias de vida de personas trans” en *Romanica Olomucensia*, N° 30, Vol. 1, 2018, pp. 21-42.

de contenido y el plano de expresión se relativiza: ambos conjugan sus máximos de desterritorialización en el movimiento único de lo infinitamente diferenciado. Llegamos al umbral de la desterritorialización absoluta, en el cual se libera una *materia intensa* ardiente, fluida, despojada de formas y figuras, puro continuo de variación.³⁷ En su punto de máxima desterritorialización, contenido y expresión son inseparables y están en presuposición recíproca, pero no llegan a igualarse. De alguna manera, nos recuerdan a las “masas amorfas” del pensamiento y el sonido, que Saussure postulaba para explicar la producción de la lengua.³⁸ Sin embargo, la diferencia es palpable: de la lengua como fenómeno restringido al ámbito psíquico en el *Curso de lingüística general*, hemos pasado al plano amplio de la ontología; del aislamiento estratégico del signo saussureano respecto de los cuerpos, a la inmersión de la lengua en una variación que la arrastra junto con los cuerpos que la hablan. Aquí, al final de la cuarta meseta, “la multiplicidad de los sistemas de intensidades [energéticos, físicos, lingüísticos, psíquicos, etc.] se conjuga, se rizomatiza en la totalidad del agenciamiento”.³⁹ Esa conjugación o rizomatización de los sistemas es lo que nuestros autores, desde un punto de vista predominantemente lingüístico, denominan “pragmática”.⁴⁰ Así concluye el viaje de la consigna, que partió de la lengua como sistema homogéneo “aislado” para acabar abriéndose y derramándose sobre su propio y turbulento afuera.

³⁷ Cf. MP 138 (111).

³⁸ Cf. CLG 156 (136).

³⁹ MP 139 (111).

⁴⁰ En “Rizoma”, Deleuze y Guattari aluden a “una pragmática que compone las multiplicidades o los conjuntos de intensidades”, MP 23 (20). Si bien allí parecen usar el término “pragmática” como una denominación general, esa composición de multiplicidades va adquiriendo diferentes nombres según el punto de vista. Así, en la fórmula “RIZOMÁTICA = ESQUIZOANÁLISIS = ESTRATOANÁLISIS = PRAGMÁTICA = MICROPOLÍTICA” (MP 33 [27]), cada término se corresponde más cercanamente con ciertas multiplicidades/mesetas: la mayoría de las apariciones del término “pragmática” se da en las mesetas cuarta y quinta, con un sentido preponderantemente lingüístico/discursivo.

Final e hipótesis

Utilizando el modelo embriológico del huevo, *Diferencia y repetición* presentaba un orden de las razones para la génesis de todas las cosas: diferenciación (Idea-virtual), individuación intensiva, dramatización (efectos de la individuación sobre la Idea) y diferenciación (actualización).⁴¹ Los capítulos cuarto y quinto de esa obra desarrollaban aquel orden más o menos linealmente, de lo virtual a lo actual. En ese desarrollo, el concepto saussureano de *lengua*, como estructura de elementos y relaciones diferenciales, remitía casi exclusivamente a lo virtual. En la cuarta meseta de *Mil mesetas*, en cambio, el viaje de la consigna lleva a la lengua en sentido inverso: de lo actual (enunciados concretos) a lo intensivo (agenciamientos) y de allí a lo virtual (línea de variación). De un libro a otro, la lengua “puramente virtual” saussureana ha sido restituida a su proceso completo y complejo de individuación.

Sin embargo, si bien el despliegue del concepto de *consigna* puede reconstruirse linealmente, como hemos intentado hacer aquí, también parece haber algo más (insinuación de la causa final: ¿para qué leer a Deleuze con Saussure?). Vimos que la última parte de la cuarta meseta “vuelve” de la línea virtual de variación continua hacia el tratamiento intensivo de la lengua, para liberar esa materia ardiente donde –retomando una expresión del último párrafo de *Diferencia y repetición*– “se alcanza la última extremidad de la diferencia”.⁴² Considero que ese efecto de retorno, esa vuelta de lo virtual sobre lo intensivo, es producto de un movimiento de *plegado*. Esto es, que el texto de *Mil mesetas* “pliega” el orden de las razones de 1968, aproximando entre sí las distintas zonas de la ontología. Este movimiento de plegado explica que, a lo largo de esta meseta, un mismo concepto como el de *consigna* vaya

⁴¹ Cf. DR 323 (374) y Amarilla, Sebastián, “Huevo” en Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 179-189.

⁴² DR 388 (446).

adoptando y sumando formas y denominaciones (función-lenguaje, variable de expresión, línea de variación, etc.). Tantas que, mientras leemos, comenzamos a dudar: si la consigna es todas esas cosas, ¿al final no es todo lo mismo?

Pero al final, todo es diferente. Cada definición de la consigna apunta a un pliegue particular del concepto en el plano de inmanencia: a través de los pliegues, el concepto va recorriendo la ontología. Si pensamos que las definiciones de la consigna remiten a distintas perspectivas que ese concepto nos da del orden “plegado” de las razones, podemos entender mejor por qué, al aproximarnos al umbral de la desterritorialización absoluta, las caras del concepto comienzan a volverse indiscernibles. La desterritorialización absoluta equivaldría a un movimiento vertiginoso de “des-plegamiento” que amenaza con disolver las caras del concepto, estirándolas hasta lo imposible, hasta casi tocar el caos que bulle a través del plano.⁴³ Sin embargo, tal como sugieren Deleuze y Guattari respecto del contenido y la expresión, las caras nunca llegan a identificarse completamente: la diferencia sigue ahí, como una cuña de fuego que mantiene abierto lo que debemos pensar, lo alumbraba y nos quema en el instante a la vez imposible y necesario en que lo hacemos.

Partiendo de la lengua saussureana—arrastrada hacia adelante por el tiempo, pero también, de la mano de la consigna, hacia el torrente de la pragmática—, llegamos a vislumbrar la hipótesis de un plegado que, entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, conecta lo virtual, lo actual y lo intensivo. Entre los tres habría una relación de inmanencia sin identidad, es decir, una *redundancia* que no sólo atañe al dominio lingüístico, sino a toda la ontología. Ya sea que partamos de un enunciado, un caso psicoanalítico o una formación política, si seguimos la pista de su movimiento, desembocaremos en una dinámica diferencial que a la vez

⁴³ Sobre el plegado como forma o imagen de la relación entre los conceptos y el plano de inmanencia, cf. QQP 31, 42 ss. (32, 40 ss.). Cada plano de inmanencia “retiene sólo unos movimientos que se dejan plegar juntos”, QQP 51 (53).

distingue, complica y aproxima –pliega– los puntos de vista. Cual saussureanas gallinas, contemplamos entonces cómo, del huevo del orden de las razones, nace algo –una lengua o un patito– siempre diferente de lo que esperábamos encontrar.

Devenir realidad.

Deleuze con Lévi-Strauss.

Anabella Schoenle

...qué bueno que los científicos nos expliquen el mundo,
pero qué bueno que también los poetas nos expliquen este lugar que habitamos, porque cuando salimos a la calle salimos mucho más al mundo poético que al mundo racional, salimos a pelear contra fantasmas, contra gigantes, contra nosotros mismos. Salimos a amar, salimos a llorar.

LILIANA BODOC EN CHARLA TED, MENTIR PARA DECIR LA VERDAD (2012)

Primeros pasos

¿Qué es una fuente? Un texto con el cual conversar. Cuando un texto no genera nada no es fuente, no emana de él nada ni genera en quien lee un decir. Lévi-Strauss hace decir mucho a Deleuze en *Diferencia y repetición* y a Deleuze y a Guattari en *Mil Mesetas. El totemismo en la actualidad* mismo, que aquí tomamos como fuente de Deleuze, es un texto que surge de muchas fuentes. Lévi-Strauss conversa allí con la etnología, la psicología y la filosofía. Encontramos referencias a los diferentes etnólogos que trabajaron el tema del totemismo, una cita muy explícita y específica a Sigmund Freud desde el comienzo del texto y, hacia el final, se hacen presentes las referencias filosóficas sobre Henri Bergson y Jean-Jacques Rousseau. El

texto se estructura en una introducción y 5 capítulos: “Introducción”; 1. “La ilusión totémica”; 2. “El nominalismo australiano”; 3. “Los totemismos funcionalistas”; 4. “Hacia el intelecto”; 5. “El totemismo desde dentro”. Aquí haré el ejercicio de desarrollar a Lévi-Strauss como fuente de Deleuze; por eso propongo algunos problemas específicos que considero propios de la filosofía deleuziana.

Tomo dos ejes problemáticos. En primer lugar, subrayo los conceptos de estructura y serie tal como son tomados por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil Mesetas*. Esos conceptos-problema se vinculan aquí con el totemismo. Esto nos llevará a pensar la necesidad de incluir el devenir, como problema filosófico, en la teorización sobre las organizaciones sociales. Articulo esta cuestión a partir de la siguiente pregunta: ¿De qué modo la relación entre estructura y serie abre de manera relevante el problema del totemismo hacia el problema del devenir?

En segundo lugar, tomo los conceptos de repetición y semejanza, tal como están en *Diferencia y repetición* (1968) de Gilles Deleuze. Aquí los pondré en relación con lo que Lévi-Strauss trabaja en *El totemismo en la actualidad* mediante la siguiente pregunta: ¿Cómo juegan la diferencia y la semejanza en la relación entre naturaleza y cultura como problema que tiene inserción en los diferentes modos de organización social que tenemos disponibles?

La pregunta que vuelve

Antes de abordar las preguntas elaboradas quisiera subrayar un gesto de Lévi-Strauss. El problema que aborda en *El totemismo en la actualidad* vuelve sobre la disciplina misma que lo genera. Lévi-Strauss propone que el totemismo tal como lo han planteado los etnólogos no es un problema teórico realmente existente sino un intento de comprender la realidad a partir de una categoría que no deja de ser desbordada por la realidad pero, a su vez, es difícil abandonar porque sirve para cristalizar modos de catalogación

de organizaciones sociales y de jerarquización de sociedades que son llamadas civilizadas, que son las mismas que desarrollan estas teorías.

Lévi-Strauss se pregunta ¿De qué manera intervienen los “sabios” con sus teorías científicas en el estado de civilización? ¿Acaso los hombres de ciencia bajo la idea de objetividad científica tratan de hacer que los hombres estudiados (enfermos mentales o primitivos) sean más diferentes de lo que en verdad son? “Pasa con el totemismo lo mismo que con la histeria”¹ son las primeras palabras del texto. Freud nos dice que no existe una diferencia esencial entre los estados de salud y los de enfermedad mental (criticando la histeria tal como la plantea Charcot), sólo que era más cómodo abordar esos problemas como individuales y de “otros”. Y, por lo tanto, considerar que no tenían ninguna relación con la propia sociedad, organización o moralidad. Por eso mismo, dice Lévi-Strauss que la noción de totemismo tiene un recorrido análogo al de la noción de histeria: “la noción de totemismo podía hacer posible el distinguir las sociedades de manera casi igualmente radical” porque permitía calificarlas “en función de su actitud *ante* la naturaleza”.²

Totemismos

Lévi-Strauss a lo largo del texto desarrolla de manera cuidada respuestas a las diferentes maneras en que se pensó el totemismo. Primero, ubica al totemismo como ilusión de unicidad teórica; luego, toma el nominalismo australiano que expone la multiplicidad de teorías sobre el totemismo; después, desarrolla los totemismos funcionalistas para avanzar sobre los intentos de salvar al totemismo como teoría explicativa de prácticas sociales; a continuación, expone las consecuencias y problemas de la excesiva abstracción e intelectualización que hace la teoría sobre las prácticas

¹ Lévi-Strauss, Claude, *El totemismo en la actualidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965 [1962], p. 9.

² Cf. Lévi-Strauss, “Introducción” en *Ibid.*, pp. 7-28.

culturales; y, por último, repasa usos de los abordajes del totemismo frente a algunas reflexiones teóricas de filósofos. Es llamativo que en su conclusión expresa que las posiciones de los filósofos le resultan mucho más comprometidas con la realidad que las que esbozaron los etnólogos.

Tomo aquí algunos aspectos que Lévi-Strauss señala alrededor del problema del término totemismo. Este puede referirse a una forma de combinación lógica específica. El totemismo comprende las relaciones idealmente postuladas entre dos series, una de ellas natural (categoría e individuo) y la otra cultural (grupo y persona). Hay cuatro maneras de asociar entre sí, de dos en dos, los términos provenientes de series diferentes, esto es, de satisfacer con condiciones mínimas la hipótesis de que existe una relación entre las dos series. Cada una de estas cuatro combinaciones corresponden a fenómenos observables en una o en varias poblaciones. Estas combinaciones son equivalentes, señala Lévi-Strauss, en términos lógicos. Es decir, todas fueron originadas por la misma operación y tienen las mismas posibilidades de desarrollarse en términos cuantitativos o estadísticos. Sin embargo, el totemismo como teoría tomó sólo a las dos primeras combinaciones. Podríamos decir que habría una combinatoria que es propia del totemismo. Sin embargo, la observación que hace Lévi-Strauss y llama ilusión totémica afirma que esta teoría, al tomar sólo una parte de las combinaciones posibles, deforma la relación entre el campo semántico y los fenómenos a que se refiere. Esta deformación consiste en una reducción de los fenómenos y de su significado y de la relación entre significado y fenómeno.

Otro aspecto a tener en cuenta es el origen de la palabra tótem. Esta viene de la lengua Ojibwa y expresa el parentesco entre ego y un hermano. Su función es definir el grupo exógamo. Muchos de los clanes de los Ojibwa llevan nombres de animales. Ese nombre animal fue relacionado con la observación de que, en esos clanes, cada individuo puede considerar a un animal específico su espíritu guardián. La palabra tótem y este vínculo especial entre algunos individuos y animales

fueron relacionadas intelectualmente, por eso se generó una confusión que lleva a pensar al tótem, a la necesidad de protección y a la existencia de un animal especial como elementos relacionados. Un mercader describió por primera vez al “totemismo” confundiendo el vocabulario clánico (en el que los nombres de animales corresponden a denominaciones colectivas) y las creencias asociadas a los espíritus guardianes (que son protectores individuales).

Un tercer aspecto es el del origen mítico del tótem. En diferentes poblaciones funciona un mito de origen acerca del vínculo con el tótem. Ese mito tiene como momento fundacional un hecho en el que están implicados un individuo que provoca un problema o una injusticia y se encuentra con un animal que ejerce algún castigo sobre él. La figura animal que genera el castigo se aleja del común de la sociedad y se convierte en tótem como tal. Lévi-Strauss observa que es necesaria una discontinuidad entre el tótem y los hombres y que el mito permite afirmar esa discontinuidad que habilita su poder como tótem.

Finalmente, tomo aquí la propuesta de Elkin, tal como la desarrolla Lévi-Strauss en el capítulo “El nominalismo australiano”. Lévi-Strauss dice: “La originalidad del intento de Elkin consiste precisamente en reanudar el estudio de las sociedades australianas por el lado del totemismo”.³ A continuación señala que Elkin propone criterios para definir un sistema totémico. Esos criterios serían la forma de distribución de tótems entre individuos y grupos, la significación del papel que desempeña el tótem en relación con el individuo, y la función del tótem para el grupo. Luego de definir estos criterios, Elkin subraya que hay “especies irreducibles” de totemismo. Esto permite decir que hay varios totemismos.

³ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 60.

Series y estructuras

Deleuze dice en el capítulo 2 *Diferencia y repetición*, “La repetición para sí misma”, que Lévi-Strauss muestra algunas reflexiones respecto de la siguiente frase: “Consideremos las dos proposiciones: sólo lo que se parece difiere; y sólo las diferencias se parecen”.⁴ Aquí encontramos una de las afirmaciones que nos permiten pensar la relación entre los elementos de las series que encontramos en el totemismo. Lévi-Strauss muestra de qué modo este principio se desarrolla en la formación de por lo menos dos series, donde los términos de cada serie difieren entre sí (por ejemplo, en cuanto al totemismo, la serie de las especies animales distintas y la de las posiciones sociales diferenciales); la semejanza está “entre estos dos sistemas de diferencias”.⁵ De modo que entre los elementos de una misma serie y entre elementos de una estructura hay una relación diferencial. Se asemejan en cuanto están en una misma serie o forman parte de una estructura. Sin embargo, los elementos que se parecen por ocupar un mismo lugar en una estructura son elementos diferentes. A su vez, las series expresan la diferencia entre los elementos que la componen. Entre serie y estructura pasa otra cosa. La relación no se establece entre elementos, es decir en el cruce entre elementos de la serie y elementos de la estructura; sino sobre la operación lógica que los vincula, la operación de diferir entre sí es la que los reúne bajo la idea de lo que hay entre esos elementos. Es decir, el problema sobre las funciones, roles, lugares disponibles que hay en cada organización social tiene un abordaje específico en la relación entre series y estructuras. Lévi-Strauss lo dice así:

Es posible que, desde cierto punto de vista, los animales sean comparables en general con los ancestros. Pero esta condición no es necesaria, y tampoco suficiente. Si se nos permite la expresión, *no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen*. Entendemos por esto que no hay, en primer lugar,

⁴ DR 153 (182).

⁵ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 115.

animales que se parezcan entre sí (porque todos participan del comportamiento animal), ni ancestros que se parezcan entre sí (porque participan todos del comportamiento ancestral), y luego una semejanza global entre los dos grupos, sino por una parte animales que difieren unos de otros y por otra hombres —entre los que los ancestros constituyen un caso particular— que difieren entre sí (porque están distribuidos entre segmentos de la sociedad, ocupando cada uno una posición particular en la estructura social). La semejanza que suponen las llamadas representaciones totémicas se establece *entre estos dos sistemas de diferencias*.⁶

Avancemos un poco más sobre el concepto de estructura. En *Mil Mesetas*, la referencia a Lévi-Strauss apunta directamente a lo que el mismo dice en *El totemismo en la actualidad*: ciertos intentos de comprensión de la organización social, específicamente el que intenta la etnografía con el totemismo como algo que unifica la explicación de la organización social y que tiene tintes religiosos, falla. Deleuze y Guattari subrayan:

¿Acaso es un azar que el estructuralismo haya denunciado con tanta intensidad esos prestigios de la imaginación, el establecimiento de las semejanzas a lo largo de la serie, la imitación que recorre toda la serie y la lleva hasta el final, la identificación de este último término? Nada más explícito a este respecto que los célebres textos de Lévi-Strauss relativos al totemismo: superar las semejanzas externas hacia las *homologías internas*. Ya no se trata de instaurar una organización serial de lo imaginario, sino un orden simbólico y estructural del entendimiento. Se trata de ordenar las diferencias para llegar a una correspondencia de las relaciones.⁷

⁶ *Ibidem*.

⁷ MP 288-289 (242-243).

La noción de correspondencia invita a pensar la relación entre series y estructuras de modo no lineal. Esto quiere decir que no hay relaciones de semejanza y diferencia sino de correspondencia. De modo que, en la institución totémica, no se dirá que tal grupo de hombres se identifica con tal especie animal, se dirá: lo que el grupo A es al grupo B, la especie A' lo es a la especie B'. Es decir, dados dos grupos humanos, cada uno con su animal-tótem, habrá que descubrir en qué medida los dos tótems mantienen relaciones análogas a las de los dos grupos. La cuestión deja de ser el vínculo gradual dentro de una serie con la idea que la serie cobija, por ejemplo: ¿Cómo se llega mediante una serie de semejanzas a relacionar a un tanguero X con Gardel y, por lo tanto, a cada tanguero con Gardel? ¿O a un hincha de fútbol cualquiera, y por lo tanto a cada hincha, con Maradona?

Y pasa a ser la pregunta por la relación que se expresa en este vínculo, por ejemplo, del siguiente modo: ¿Cómo se asemeja aquello que relaciona a los milongueros con Gardel y aquello que relaciona a los hinchas con Maradona? Los tangueros son a los hinchas lo que Gardel es a Maradona. Ese es el movimiento que propone pensar que no hay una imagen, idea, representación que vincula elementos (semejanza externa) sino un término que hace efectiva la equivalencia de relaciones (homología interna). No hay algo con lo que relacionarse para llegar a ser (en una serie), ni lugar que ocupar para cumplir con la identificación (en una estructura) sino una equivalencia que surge de lo que ya se es, de donde ya se está. No se es un grado de algo, en una serie o una función específica en una estructura, se es un momento-elemento en una red.

A partir de la concepción de Lévi-Strauss comenzamos a encontrar otros conceptos para nombrar aquello que parece organizar a una sociedad; gracias a ello, según Deleuze y Guattari, “el mundo entero deviene más razonable”.⁸ Ocurre que ingresamos en lo que Lévi-Strauss llama “el

⁸ MP 289 (243).

entendimiento simbólico” que genera matices en las concepciones previas. Se sustituye la seriación de las semejanzas por una estructuración de las diferencias; la identificación de los términos, por una igualdad de las relaciones; las metamorfosis de la imaginación, por metáforas en el concepto (simbólico); la gran continuidad naturaleza-cultura, por una falla profunda que distribuye correspondencias sin semejanza entre las dos.⁹

Filósofos y etnólogos

En “El totemismo desde dentro” asoma un aspecto del tema del totemismo que permite a Lévi-Strauss vincular al etnólogo Radcliffe-Brown con el filósofo Bergson. Este último ve en el totemismo una forma de afirmar la exogamia que responde al instinto que indica que hay uniones que son nocivas. Sin embargo, es contradictorio que resulte necesario afirmar por vías institucionales o reglamentarias lo que indica el instinto. Por otro lado, si cada clan se vincula con una especie animal, y los animales son endógamos porque se reproducen dentro de su especie, la exogamia no podría ser un elemento relevante del totemismo como práctica. Bergson, entonces, desarrolla que no se refiere a un instinto sin más, sino a la operación que hace la inteligencia de generar una representación de la imaginación que sigue al instinto. Esa representación refiere a una forma: la de la dualidad. Es decir, cuando dos clanes se afirman diferentes porque refieren a dos animales diferentes, no es relevante la animalidad sino la dualidad. A partir de esta, Bergson puede argumentar que se desarrolla una lógica de continuidad-discontinuidad de lo real. El dualismo no propone una elección, sino la idea de complemento. Radcliffe-Brown plantea algo similar bajo las ideas de oposición e integración. Lévi-Strauss lo dice así:

[Radcliffe Brown y Bergson] coinciden tan exactamente que parecerá sin duda menos arriesgado, después de haberlos leído, admitir que Bergson pudiera comprender lo que se oculta detrás

⁹ Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 115.

del totemismo porque su propio pensamiento, sin que lo supiese, guardaba una relación de simpatía con el de las poblaciones totémicas. [...] ¿qué es lo que nos ofrecen de común? Parece que el parentesco resulta de un mismo deseo de aprehensión global de estos dos aspectos de lo real que el filósofo designa con los nombres de *continuo* y *discontinuo*; de una misma negativa a elegir entre los dos; y de un mismo esfuerzo por hacer de ellos perspectivas complementarias, que desembocan en la misma verdad. Radcliffe-Brown seguía el mismo camino al reducir el totemismo a una forma particular de un intento universal de conciliar *oposición* e *integración*. Hay coincidencia entre un etnógrafo de campo, conocedor admirable del modo de pensar de los salvajes, y un filósofo de gabinete que en algunos aspectos piensa como un salvaje.¹⁰

Ambos científicos sociales arriban a una conclusión similar. Los dualismos que se expresan en el totemismo no responden a intentos de separación sino a movimientos de complementariedad entre los diferentes grupos. En este sentido, Lévi-Strauss abre el problema que planteó al comienzo del texto, aquel que nombró como ilusión totémica. Se puede decir que esa ilusión existe y opera en las sociedades, puesto que es independiente de lo real concreto, y a la vez, se comprueba allí mismo.

Pues la ilusión totémica consiste ante todo en que un filósofo que no sabía de etnología, como Bergson, y otro, que vivió en una época en la que la noción de totemismo todavía no había cobrado forma, hayan podido antes que los especialistas contemporáneos adentrarse en la naturaleza de creencias y costumbres con las que no estaban familiarizados, o cuya realidad nadie había tratado aún de establecer.¹¹

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 143-144.

¹¹ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 149.

El movimiento

El modo de presentar las relaciones de semejanza y diferencia desde la perspectiva leviStraussiana conmueve el pensamiento y lo saca de su zona de confort pero todavía lo reduce a condiciones de orden y claridad. La filosofía no se posiciona allí para continuar su trabajo; tiene algo para ofrecer y avanzar en diferentes direcciones. Por eso Deleuze y Guattari siguen conversando con Lévi-Strauss en una partecita más de la meseta de los devenires. Lévi-Strauss no es un etnógrafo más que produce un modo de pensar que se rige por el orden, antes bien aparece como un aliado del gesto filosófico que Deleuze y Guattari se proponen en *Mil mesetas*. Lo que se juega en una organización social, como en una identidad personal, no es un punto de llegada sino un modo de moverse. La existencia de tótems no tiene que ver con una organización sino con un modo de existir que rodea las siguientes preguntas: ¿Cómo vivimos? ¿Cómo nos relacionamos con la naturaleza? ¿Cómo nos reproducimos? ¿Entre qué vidas y muertes nos sostenemos?

Creemos en la existencia de devenires animales muy especiales que atraviesan y arrastran al hombre, y que afectan tanto al animal como al hombre. [...] es evidente que el estructuralismo no explica esos devenires, puesto que está hecho para negar, al menos desvalorizar su existencia: una correspondencia de relaciones no constituye un devenir. Por eso, cuando el estructuralismo encuentra esos devenires que recorren en todos los sentidos una sociedad, ven en ellos fenómenos de degradación que desvían el orden verdadero y tienen que ver con las aventuras de la diacronía.¹²

La correspondencia de relaciones es un paso para salir de la encerrona de series y estructuras que cae en dualismos. Sin embargo, no alcanza para plantear otra cosa. Lévi-Strauss explicita, al trabajar los mitos, que hay actos rápidos gracias a los cuales, en términos de Deleuze

¹² MP 290-291 (243-244).

y Guattari, el “hombre deviene animal al mismo tiempo que el animal deviene”.¹³ Allí, generar explicaciones por correspondencia reduce el fenómeno que se quiere desplegar.

Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, no se produce en la imaginación [...] los devenires son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trataría?¹⁴

Un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo, ni tiene término. Si hay algo que puede ser llamado término, se despliega en verdad como sujeto de otro devenir con el que coexiste. Un término es un devenir que hace bloque con otro término de otro devenir. Por eso tampoco se puede encontrar evolución en estos movimientos. Deleuze y Guattari usan la palabra alianza para referirse a los vínculos entre devenires. Aquí se trata de comunicar y contagiar, antes que de crecer en diferencias y especificidades. Estos movimientos, son antes una involución para Deleuze y Guattari; es un movimiento entre heterogéneos que crean bloques de devenir que permiten la circulación entre términos. Retomo, entonces, el comienzo del texto de Lévi-Strauss:

Pasa con el totemismo lo mismo que con la histeria. Cuando se ha empezado a dudar de que fuera posible aislar arbitrariamente algunos fenómenos, y agruparlos entre sí para hacer de ellos los signos diagnósticos de una enfermedad o de una institución objetiva, los síntomas mismos han desaparecido, o han demostrado ser rebeldes a las interpretaciones unificadoras. En el caso de lo que llamamos “gran” histeria se explica a veces este cambio como producto de la evolución social, la cual habría trasladado del terreno somático al terreno psíquico la expresión simbólica de los trastornos mentales. Pero la comparación con

¹³ MP 291 (244).

¹⁴ MP 291 (244).

el totemismo nos hace pensar en una relación de otro orden entre las teorías científicas y el estado de civilización, en la que el espíritu de los sabios intervendría tanto y más aún que el de los hombres estudiados: como si ocurriese que so capa de objetividad científica, los hombres de ciencia tratasen, inconscientemente, de hacer que los segundos, ya se trate de los enfermos mentales o de los que hemos dado en llamar “primitivos”, fuesen más diferentes de lo que en verdad son.¹⁵

En el intento por comprender de qué se trata claramente un devenir, nos cruzamos con la tentación de construir imágenes o gráficos. ¿Qué imagen podemos usar para comprender al devenir? ¿Cómo graficar un devenir? ¿Ubicamos elementos y ponemos flechitas? ¿Pero subrayamos las flechitas? Aquí puedo decir que no hace falta. El devenir está en la realidad y no se puede decir, no se puede atrapar con conceptos, se puede rodear con situaciones poéticas. Es como la curiosidad de quien investiga, como la escucha de quien trata de comprender lo que otro dice, como lo que se mueve en un cuerpo cuando lo abrazan, como las sensaciones que circulan cuando vamos a una manifestación popular, como el amor que se presenta y se desvanece en los vínculos humanos. No se trata de que devenir es llegar a algún lado: una identidad, una diferenciación, una oposición, una semejanza. Devenir no es devenir algo, sino que es en sí, la acción de lo vital creador y está en la realidad. Como tal habita toda teoría que queramos construir sobre lo que nos rodea, tomo aquí un ejemplo del Abecedario:

El 68 es la intrusión del devenir, es lo real que llega de repente, ¡la gente real al fin y al cabo! Pues bien, era el devenir, era un devenir revolucionario sin provenir de revolución. Uno siempre puede burlarse, pero fueron fenómenos de devenir de los que la gente queda prendida, si no ¿qué es ser de izquierdas entonces?¹⁶

¹⁵ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ Boutang, Pierre André, *El abecedario de Gilles Deleuze*, audiovisual.

Continuación posible

¿Será que aquí puedo intentar responder las preguntas del comienzo de este texto? Decía así: ¿Cómo juegan la diferencia y la semejanza en la relación entre naturaleza y cultura como problema que tiene inserción en los diferentes modos de organización social disponibles? Las diferencias y semejanzas nombran algo de la experiencia humana, que permite ubicar la experiencia híbrida entre la naturaleza y la cultura en la que estamos. El intento de atrapar en ese dualismo lo que sucede es desbordado por un movimiento que va más allá de la imitación, diferenciación, identificación, etc. Dar cuenta de esto resulta en la posibilidad de establecer matices en aquellos intentos de orden propuestos desde el pensamiento y el lenguaje y comenzar a habitar otras posibilidades de teorización y de propuestas de organización social. La segunda propuesta es: ¿De qué modo la relación entre estructura y serie abre de manera relevante el problema del totemismo hacia el problema del devenir? La vinculación en serie gradual de la relación humano-naturaleza se enriquece con la relación de correspondencia que aparece a partir de la estructura que organiza diferencias que se relacionan como homologías internas. Sin embargo, ambas intentan comprender lo estudiado jerarquizando el objeto intelectual creado por sobre lo que sucede: la serie es una abstracción que se superpone a lo continuo, la estructura una abstracción que se pone por sobre lo discontinuo para poder jerarquizar modos: lo sano sobre lo enfermo, lo civilizado sobre lo primitivo. Deleuze y Guattari lo dicen claro en una nota al pie: la imitación podía concebirse como una semejanza de términos que culmina en un arquetipo (serie), o bien como una correspondencia de relaciones que constituye un orden simbólico (estructura). Pero el devenir no se deja reducir a una ni a otra. El devenir permite acceder a la comprensión del despliegue de vivo más allá de los órdenes preconcebidos.

Finalizo, entonces intentando devenir, es decir desplegando un “sí mismo” que vuelve sobre las humanidades, tal como propone Lévi-Strauss. La pregunta por el vínculo entre naturaleza y cultura se vuelve

sobre las disciplinas que se hacen la pregunta y dispara la posibilidad de volver a observar nuestra escena humana. (A)parece la posibilidad de decir que nunca hubo dualismo naturaleza-cultura, quizás entonces sea preciso dar un paso atrás y preguntar: ¿Cuál es la relación que tenemos con nuestra capacidad de pensar? Es decir: ¿cómo las personas nos vinculamos con el hecho de que tenemos ideas que nos invitan a ordenar el mundo y a transformarlo, aunque a cada paso nos topemos con el caos y la imposibilidad una y otra y otra vez?

Crítica de la noción de estructura en Deleuze y Guattari.

El caso Althusser

Santiago Lo Vuolo

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari continúan el giro anti-estructuralista que aparecía ya en *El anti-Edipo*. Es un aspecto que contrasta fuertemente con *Diferencia y repetición*, ya que hacia 1968 Deleuze abrazaba y desplegaba las novedades de este movimiento para la filosofía y elaboraba su propia noción de estructura en cercanía con los aportes de los estructuralistas Lacan, Barthes, Lévi-Strauss, Foucault y Althusser.¹ Sin embargo, desde *El anti-Edipo* comienza un distanciamiento pronunciado, que resulta llamativo y que puede ser esclarecido. En este capítulo veremos cómo se formula el rechazo al concepto de estructura en *Mil mesetas* y, principalmente, nos dedicaremos a desplegar uno de sus orígenes: la crítica al modelo del teatro que Althusser habría utilizado para pensar la producción social.

1. *Mil mesetas*: las estructuras no alcanzan

La apertura del libro, titulada *Rizoma*, presenta una fuerte contraposición entre rizoma y estructura. Esta última es asociada al pensamiento arborescente. Así, afirman que tanto en una estructura como en un árbol hay “puntos o posiciones” sin unidad inmediata.² La unidad, dicen, se ubica

¹ Para la recepción del estructuralismo en Deleuze, ver principalmente la conferencia, luego publicada como artículo, “¿Cómo se reconoce el estructuralismo?”. La noción de estructura, así como los estructuralistas como fuente de Deleuze, aparecen en múltiples ocasiones a lo largo de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido*.

² MP 15 (14).

en “otra dimensión”.³ Es la dimensión de lo simbólico. Ciertamente, en la meseta de los devenires explican que la unidad es simbólica porque se trata de una “causa ausente”:⁴ la correspondencia de las relaciones “constituye un orden simbólico”.⁵ Frente a la estructura tenemos el agenciamiento, el devenir, el rizoma. La estructura, en definitiva, es arborescente: se trata de una instancia simbólica cuya unidad es añadida por fuera de sus propias relaciones.

Esta oposición retoma la que se planteara en *El anti-Edipo* (y antes en un texto de Guattari) entre *máquina* y *estructura*. El caso Althusser resulta un ejemplo paradigmático de esa oposición crítica y del cambio de paradigma que ocurre entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. La crítica al modelo del teatro para dar cuenta de la producción social se sostiene en el concepto de *estructura* como instancia *ausente*, cuyo carácter *simbólico* está dado por su *carencia*. La ejemplaridad de ese pasaje de *El anti-Edipo* es irremplazable: nos da una clave de la crítica a la noción de estructura que no se repite con la misma claridad en *Mil mesetas*. Por eso tomamos el desvío hacia ese *intermezzo* entre 1968 y 1980: el año 1972.

La raíz de la crítica: *El anti-Edipo*

Ponemos el foco en el párrafo 25 del cuarto capítulo, “Introducción al esquizoanálisis”. Allí Deleuze y Guattari arremeten contra el modelo del teatro para pensar la producción, tanto deseante como social. Afirman que Althusser, a pesar de descubrir la producción social como máquina, irreducible al mundo de la representación (*Vorstellung*), reduce la máquina a la estructura e identifica la producción con una representación estructural y

³ MP 19 (17).

⁴ MP 355 (312), nota al pie 63.

⁵ MP 374 (314), nota al pie 79.

teatral (*Darstellung*).⁶ Y señalan la consecuencia fatal: la producción, en lugar de ser captada en su *originalidad*, en su *realidad*, es *volcada, proyectada*, en un espacio de representación. Entonces, sólo tiene valor “por su propia ausencia y aparece como una carencia en ese espacio”.⁷

Los tres puntos que aparecen en ese pasaje guían la presente exposición: 1. Descubrimiento de la producción social como máquina, 2. Reducción de la máquina a la estructura: la producción como *Darstellung*, 3. Proyección de la producción en un espacio de representación. Finalmente, voy a decir en qué me parece que podría consistir la especificidad de la contrapropuesta de Deleuze y Guattari.

Descubrimiento de la producción social como máquina

Recién al final de su texto “El objeto de *El Capital*” (capítulo que abre el segundo volumen de *Lire Le Capital*), Althusser alude a la noción de máquina. Allí señala que, en algunos momentos, Marx habla del sistema capitalista como de un mecanismo, una mecánica, una maquinaria, una máquina, un montaje; o se refiere a este sistema como la complejidad de un “metabolismo social”.⁸ Althusser explica el sentido que tiene esa asimilación del sistema a una máquina con las siguientes palabras:

En todos estos casos [en los que Marx nos da el sistema capitalista como una máquina], las distinciones corrientes de lo exterior

⁶ No vamos a profundizar en la semántica de estas dos palabras alemanas (*Vorstellung* y *Darstellung*), pero basta señalar que, siguiendo la distinción que hacen Deleuze y Guattari en este pasaje, la *Vorstellung* mienta una representación simple, una suerte de calco de la realidad producido por la extracción de la esencia (empírica o ideal) de una cosa, mientras que la *Darstellung* es la representación indirecta, compleja, que implica una puesta en escena porque lo que se representa no está presente en la cosa misma, sino que constituye una totalidad en sí misma ausente. Esa totalidad sólo puede representarse en un trabajo de exposición teórico. Lo que se pone en escena es la presencia de la causa (ausente) en sus efectos (presentes).

⁷ AO 365 (316).

⁸ Cf. Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, PUF, 2006 [1965], pp. 410-411. Edición en español: *Para leer El Capital*, trad. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, p. 208.

y de lo interior desaparecen, de la misma manera que el vínculo “íntimo” de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, frente a un cuasi concepto nuevo, definitivamente liberado de las antinomias empiristas de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial, frente a un sistema objetivo regido, en sus determinaciones más concretas, por las leyes de su montaje y de su maquinaria, por las especificaciones de su concepto.⁹

Marx se libera de las antinomias del idealismo empirista, es decir, de la filosofía de la representación como *Vorstellung*, al pensar la producción social como una máquina. Para Althusser lo que descubre el teórico no es una representación del sistema capitalista, ya que no accede a su núcleo profundo desechando los fenómenos de su superficie; no obtiene una imagen del objeto, sino que *comprende los mecanismos que la hacen funcionar*, las leyes de su montaje. Lo que rige una formación social es su funcionamiento. Entendemos el sistema por sus producciones, como un mecanismo productor de efectos de toda índole.

El *sistema*, dice también Althusser, está regido por las *especificaciones* de su concepto. Tomemos, por ejemplo, el concepto de *modo de producción*: lo que enseña Althusser es que el modo de producción sólo existe en sus efectos, en las articulaciones actuales, siempre variables, de sus partes, es decir, en las relaciones de dominación y subordinación que se establecen entre las esferas de lo económico, lo político y lo ideológico de una sociedad. Así, el concepto es comprendido en sus especificaciones, en sus efectos: otra vez, por las combinaciones actuales de sus partes, que definen la coyuntura. El sistema está regido por los efectos que producen los movimientos de su maquinaria.

En definitiva, el “arjé” (lo que rige el sistema) no es un núcleo que deba ser separado por abstracción de los fenómenos (y dado en una

⁹ *Ibíd.*, p. 411.

Vorstellung). El principio rector está en la diferencia propia de las variaciones fenoménicas. Marx comprende el sistema por las leyes de sus articulaciones, por las conexiones (y desconexiones) entre sus partes, por los efectos que produce esa maquinaria de articulaciones. No interpreta el núcleo invisible a partir de los fenómenos visibles, sino que procede como un mecánico: desmontando las partes para entender su funcionamiento.

Ahora bien, para Althusser esta comprensión de lo maquínico va de la mano con el descubrimiento del sistema como un *teatro*. Deleuze y Guattari consideran que esa asociación lo arruina todo.

Reducción de la máquina a la estructura: la producción como *Darstellung*

El sistema capitalista en tanto modo de producción social resulta irreducible a una *Vorstellung* porque no se nos da en una imagen que esté en lugar de la cosa misma, pero sí es el caso que ese sistema está presente en sus efectos: es una causa ausente, porque está diseminada en sus efectos, porque está presente en ellos. En ese sentido, está representada en sus efectos. Es otra forma de representación: esta vez, es *Darstellung*. Los efectos nos dan la presencia de la estructura total, del proceso global, y la representan, no porque estén en lugar de ella, sino porque nos dejan intuirlos. La estructura global como tal excede esa forma de darse en tal o cual de sus efectos.

La máquina es reducida a estructura en la medida que se insiste en que hay una estructura total que engloba las estructuras regionales. Se trata de la *totalidad sincrónica* en la que coexisten las velocidades, ritmos y tiempos de las diferentes estructuras. Para Althusser, toda la novedad teórica de Marx reside en que esa totalidad sincrónica es *inmanente* a sus elementos. Los elementos están regidos por un todo que no los trasciende. Hay una *eficacia del todo sobre sus elementos*. Pero, entonces, vamos de la comprensión del sistema por su funcionamiento maquínico a

la búsqueda de una estructura global con rasgos de ausencia. El objetivo de la producción teórica es dar cuenta de esa *totalidad ausente*, que está presente en sus efectos; analizar las modalidades de presencia de la causa en sus efectos; encontrar la *causalidad inmanente, estructural o metonímica*.

Si la producción social es un sistema en el que sus elementos se explican como efectos de un todo inmanente a ellos, es una estructura en la que el todo como tal está ausente: sólo está presente en los efectos. Por eso la producción está representada por las formas que toma la causa ausente. Esa representación no es *Vorstellung*, es *Darstellung*. La estructura determinante está presente en sus efectos determinados y está, como tal, ausente en sí misma, en tanto determinante.

Deleuze y Guattari apuntan al hecho de que la producción, *en tanto que* una articulación de estructuras *entendida como* eficacia del todo sobre sus elementos, no es captada en sí misma; en todo caso, sólo es captada en los diferentes intereses ideológicos, políticos, económicos de una situación dada. Para los althusserianos, hay articulaciones perceptibles, pero la complejidad de base, que es la determinante en última instancia, no lo es.

Proyección de la producción en un espacio de representación

Si la producción está determinada en última instancia por una estructura que nunca se confunde con lo dado, que no es captada en sí misma, entonces será proyectada en un espacio de representación. Y en ese espacio constituye para siempre una carencia. La producción teórica se define, pues, por el acto de leer en los efectos la ausencia de la causa. En un modo de producción, el teórico marxista lee las articulaciones coyunturales como significantes de la estructura total que se sustrae. Y lee los comportamientos de los sujetos sociales como significantes del desconocimiento del proceso global, es decir, del “ausentificarse” de la causa.

El espacio de representación de la producción social es el que el teórico construye para que se refleje, a través de los efectos, la causa ausente.¹⁰ Es importante ver que la representación como proyección de la producción se restaura porque primeramente la producción es reducida a una estructura, es decir, a una totalidad sincrónica siempre ausente, construida teóricamente. Deleuze y Guattari podrían decir (*¿por qué no lo hacen?*) que lo que Althusser no advierte es que no se trata de ir tras la causa ausente que sincroniza los movimientos, porque lo que moviliza las estructuras regionales y sus ritmos es efectivamente “captable”: ya no como una forma o una estructura global, sino como una *fuerza intensiva*. La cuestión es tematizar ese orden intensivo molecular; pero Althusser piensa las variaciones molares –estructurales– a través de una determinación también molar, estructural. No puede romper ese círculo y acceder a la máquina como proceso de producción que engendra las formas.

El problema de esta representación restaurada es que, si la totalidad sincrónica se proyecta en las cosas, si las cosas son efectos de una causa ausente, entonces son como evocaciones de esa ausencia, son fantasmas que remiten a una distancia no medible entre la ausencia y la presencia. Se restaura así una *teoría de la expresión* que el mismo Althusser buscaba evitar, según la cual todo lo actual representa lo estructural. Si, en cambio, se puede captar lo absoluto, la fuerza de producción intensiva, la tarea del pensamiento es *operar en el caos de las fuerzas, trazar un plano sustrayendo lo que sobra*. En esos procesos no hay primado de lo ausente, de lo que se sustrae, sino producción material de *minorización*. Para pensar la operación que contrasta con esa proyección e interpretación de lo ausente, voy a valerme de nociones que exceden a *El anti-Edipo* y caracterizan más bien el pensamiento de Deleuze en los años ochenta.

¹⁰ En “La causalidad, la subjetividad y la historia”, Guattari observa irónicamente que el punto en el que se articulan como una sincronía los tiempos heterogéneos es el lugar del propio teórico. Cf. Guattari, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1976, p. 202.

Producir por sustracción

Deleuze y Guattari se oponen a la idea del deseo como carencia, es decir, a la idea de que lo determinante es algo necesariamente desconocido, ya que, además de tener consecuencias represivas sobre el deseo (es necesaria la carencia para que haya deseo), implica asumir que los comportamientos sociales se definen por el desconocimiento, el engaño, la ilusión. La filosofía política de *El anti-Edipo* comienza por advertir que no hay tales engaños en el origen del deseo, sino que el deseo es un proceso de producción de lo real (*las masas desearon el fascismo*). Las prácticas que en el marxismo se consideran ideológicas son prácticas materiales de producción de realidad: son máquinas deseantes y no sujetos engañados por una estructura de ausencia. Es cierto que la producción deseante y social se sustrae a la conciencia, a la representación objetiva, pero la sustracción como tal no constituye al inconsciente.

Ahora bien, el carácter productivo del deseo no implica que no sea necesario un proceso específico para orientarse en el pensamiento. Deleuze y Guattari también asumen que hay un espacio de análisis, de teoría, de pensamiento filosófico, es decir, hay que plantear problemas y crear conceptos, pero no porque lo real se sustraiga y sea preciso reconstruirlo en un espacio de representación; es necesario el dispositivo analítico porque es preciso un proceso de inmersión en el complejo de fuerzas caóticas y un proceso de sustracción que permita alcanzar el diagrama de planificación de las fuerzas (en el curso sobre pintura, Deleuze ejemplificaba este procedimiento con anotaciones de Cézanne, Klee y Bacon).¹¹

La extrema velocidad del diferencial, del precursor oscuro que pone en movimiento las estructuras, el desplazamiento constante de la diferencia que produce espacios de ideas y de series heterogéneas, no remite a una totalidad que se proyecta como ausente en el espacio donde

¹¹ Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

analizamos sus efectos. Remite a un complejo de máquinas que es preciso experimentar haciendo cartografía de las articulaciones coyunturales, de sus líneas de fuga, de sus puntos de mutación, de sus segmentariedades.

En definitiva, el procedimiento de trazar un plano de inmanencia difiere de la proyección de la producción en un espacio de representación porque el punto de partida no es la presentificación de una ausencia que se lee en los símbolos-síntomas a los que accedemos en el orden del discurso; el comienzo es, más bien, una *experimentación* del complejo de diferencias. En ese sentido, el trazado de ese plan es ya una *producción*: sólo captamos la producción social en un proceso de producción.

En ambos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* se borra la noción de estructura: porque implica totalidad, porque impide profundizar en las fuerzas intensivas, en ese absoluto que no se define como carencia. Deleuze y Guattari parecen decidir que es necesario abandonar aquel concepto, incluso si, tal como era trabajado en la época de *Diferencia y repetición*, no impedía ahondar en el campo de lo intensivo. Ciertamente, la noción de *precursor oscuro*, de *objeto paradójico* que recorre las estructuras parece introducir un elemento no estructural, definido por su velocidad, por su fuerza intensiva. Pero, en vez de valer por su ausencia en el espacio de representación, es decir, en vez de definirse como casilla vacía, ahora es afirmado en su carácter de conector de series heterogéneas.

A pesar de estas variantes, Althusser seguirá siendo una fuente de Deleuze y Guattari para pensar el sistema social, para evaluar el funcionamiento del sistema. Lo seguirá siendo porque la impronta materialista del althusserianismo es compartida por los autores de *Mil mesetas*: el materialismo definido como *primado de la producción*. Se diría que Deleuze y Guattari *intensifican el materialismo* y le borran los signos de ausencia, los fantasmas de la carencia, para sumergir el análisis y la producción teórica en lo real mismo.

Conclusiones

Tenemos claves para pensar la transición de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*: la crítica que esbozan al pensamiento althusseriano, es decir, a su noción de estructura ausente, así como a la noción complementaria de *Darstellung*, es un puente para comprender las variaciones de un cuerpo teórico al otro. La continuidad se expresa en la permanencia de la crítica a la filosofía de la representación: el complejo social no es dado a una *Vorstellung*. Además, Althusser sigue siendo una referencia para pensar el marxismo, aunque ya no tenga el privilegio de ser prácticamente la única vía de acceso al pensamiento de Marx.¹² Por otra parte, en *Mil mesetas* reconocerán que es Althusser quien descubre los procesos de subjetivación, aún si los sigue pensando en términos de ideología. Ese aspecto quedará para trabajos de la próxima serie; en esta ocasión nos concentramos en un elemento de discontinuidad: el rechazo a la práctica teórica como *Darstellung*, que constituye una fuente de la crítica general a la noción de estructura. Hemos visto que ese rechazo no implica necesariamente abandonar la idea de un espacio de problematización y creación conceptual, sólo que ahora no se lo piensa como proyección de una causa ausente. La apuesta de Deleuze y Guattari, que continúa la línea del rechazo a la negatividad, es arriesgada y es preciso elucidar con cautela de qué se trata la práctica que ellos pretenden llevar a cabo en sus libros.

¹² Para un abordaje del modo en que cambia la recepción de Marx, restando protagonismo a la lectura althusseriana, ver la contribución de Randy Haymal "Las aventuras de las Ideas sociales" en este volumen.

Las aventuras de las Ideas sociales

Randy Haymal Arnes

En cuanto al desarrollo de una teoría sobre el capitalismo, Marx es una fuente esencial para Deleuze y Guattari.¹ Sin embargo, en *Diferencia y Repetición* la mención a Marx en relación a la Idea social capitalista es oblicua y, en ocasiones, enigmática. A primera vista, se podría atribuir a la falta de precisión sobre los textos específicos de Marx implicados en los desarrollos de Deleuze. Otra posible razón podría ser la fuerte presencia de Althusser y sus colaboradores. En la primera sección de este escrito, intentaremos demostrar que ambas razones se explican por el lugar que Marx ocupa en la obra de Deleuze, donde se trata de un movimiento de lo real determinado: *de lo virtual a lo actual*.

En contraste, en *El anti-Edipo*, primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, encontramos un verdadero trabajo sobre los textos de Marx, imposible de abarcar en todas sus dimensiones en el presente capítulo. Por lo tanto, en el segundo y tercer apartado de este escrito, nos centraremos en el capítulo tercero de dicha obra, específicamente en las primeras páginas de la sección titulada “La máquina civilizada capitalista”.² Allí se despliegan los lineamientos fundamentales de la teoría sobre el capitalismo en cuanto a una elaboración ontológica de la definición marxista de capitalismo, así como de una elaboración de la teoría de la acumulación originaria de Marx a la luz de un proyecto de Historia Universal. Ambos

¹ “Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos”. P 238 (232).

² AO 229-235 (263-270). Todas las traducciones de las citas de esta obra son propias.

ejes encontrarán continuidad en *Mil mesetas*. Por esta razón, creemos que la reconstrucción de dichas páginas es fundamental para abordar adecuadamente dicha obra en trabajos futuros.³

¿Hay ideas sociales en un sentido marxista?

Nos enfocamos en la primera mención a Marx dentro del capítulo cuarto de *Diferencia y Repetición*, en el contexto de la presentación de las Ideas sociales. Si bien la obra del pensador alemán es una fuente importante para el estudio de la Idea social, esta no posee tal importancia en la reconstrucción de las conceptualizaciones acerca de la Dialéctica en su carácter universal. De hecho, la mención que analizaremos está precedida por la exposición de la teoría de la Idea como *mathesis universalis*, en la que son las fuentes matemáticas las que adquieren un papel relevante.⁴ Seguido al análisis de los aspectos de la Idea, Deleuze se detiene en distintos temas que abordan la relación de la Dialéctica con los diversos campos del conocimiento. Particularmente, lo que define el contexto en el que se introduce la Idea social es la cuestión de la evolución de la dialéctica en sus distintos dominios. Leemos:

Sin embargo, una idea surge con tantas aventuras que es posible que ya satisfaga algunas condiciones estructurales y genéticas, pero aún no otras. Por lo tanto, es necesario buscar la aplicación de estos criterios en áreas muy diferentes, casi al azar de los ejemplós.⁵

Una Idea toma tiempo, no nace ya hecha y acabada. Deleuze se propone ejemplificar las aventuras de las Ideas a partir de distintos dominios. Comienza por tratar la Idea física, continúa con la Idea de organismo y finalmente presenta la Idea social. Esta última se introduce

³ Con esto no queremos sugerir que se desconozcan las discontinuidades, y mucho menos las ampliaciones y complicaciones que sufren las elaboraciones de *El anti-Edipo* en *Mil mesetas*.

⁴ "A la universalidad de la dialéctica responde una *mathesis universalis*", DR 276 (235). Todas las traducciones de las citas de esta obra son propias.

⁵ DR 279 (238).

mediante la siguiente pregunta: “¿hay ideas sociales, en un sentido marxista?”⁶ En otras palabras, ¿hay una filosofía en Marx? No es completamente claro que haya Ideas en Marx, y mucho menos entendidas en los términos de Deleuze. De hecho, uno de los grandes temas del marxismo ha sido el rechazo de Marx por la filosofía.

Ciertamente, Marx no ha sido un entusiasta de cuestiones puramente filosóficas y, por ende, de elaborar una obra sobre el método. Algún problema en relación a esto es presentado en el prólogo a la *Contribución*.⁷ El desinterés por la elaboración de un método puede percibirse en el hecho de que, a pesar de la extensión de su obra monumental, *El capital*, Marx no le dedica ni un solo capítulo.⁸ En todo caso, sólo unas breves líneas en su epílogo a la segunda edición son dedicadas a la cuestión. En ellas, Marx marca primero una distancia respecto del método dialéctico de Hegel, pero también confiesa su coqueteo con él en los desarrollos sobre el valor. En estas breves líneas, Marx presenta su célebre denuncia al carácter mistificado de la dialéctica hegeliana, su propuesta de inversión para descubrir su núcleo racional oculto.⁹

⁶ DR 281 (240).

⁷ Allí, sugiere que la exposición del método desencarnado del desarrollo de su temática podría causar problemas para el lector. Por esta razón, afirma haber descartado el esbozo de la introducción general a dicha obra. Marx se refiere a la introducción conocida como *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Se trata de uno de los pocos textos en los que se explaya sobre su método. Acerca de esta eliminación, señala: “me ha parecido que toda anticipación de resultados que aún quedarían por demostrarse sería perturbadora, y el lector que esté dispuesto a seguirme tendrá que dedicarse a remontarse desde lo particular hacia lo general”. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scarón, Miguel Murmis y José Aricó, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2021, p. 3.

⁸ Pareciera que, sin guías previas, cada lector debe realizar el proceso de abstracción por su cuenta. Vale añadir que, incluso, puede ser interpretado como una muestra del desinterés de Marx en abordar la dialéctica como un tema en sí mismo el hecho de que, en el epílogo a la segunda edición, Marx presente extractos de un comentarista llamado Ilarión Ignátievich Kaufmann sobre su método. Cf. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política, Libro primero, Vol. I*, trad. Pedro Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pp. 17-19.

⁹ Cf. Marx, *El Capital*, op. cit., p. 19-20.

Estos breves desarrollos de Marx sobre su dialéctica no son tratados por Deleuze, pero sí por Althusser en *Pour Marx*.¹⁰ Recordemos que su proyecto consistía en disociar la dialéctica hegeliana de la marxista, la cual se encontraría en estado práctico en *El Capital*. La finalidad de esta nueva dialéctica es realizar una lectura no economicista y no historicista de dicha obra. Deleuze atribuye el logro de este proyecto a los althusserianos:

Althusser y sus colaboradores tienen profunda razón al mostrar en *El Capital* la presencia de una verdadera estructura, y de rechazar las interpretaciones historicistas del marxismo, ya que esta estructura no actúa de manera transitoria y siguiendo el orden de la sucesión temporal, sino encarnando sus variedades en diferentes sociedades y dando cuenta, en cada una de ellas cada vez, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad. Es por eso que lo económico nunca se da propiamente hablando, sino que designa una realidad diferencial a interpretar.¹¹

En efecto, Deleuze retoma los trabajos de Althusser y sus colegas como respuesta a la pregunta de si hay Ideas sociales en un sentido marxista, ya que ellos establecen las condiciones genéticas y estructurales de estas Ideas.¹²

¹⁰ Cf. el capítulo “Contradicción y sobredeterminación” en Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.

¹¹ DR 282 (241).

¹² En *Diferencia y repetición*, el estructuralismo es visto por Deleuze como el único medio para desarrollar un método genético (conciliación de estructura y génesis). En relación a la construcción de su Dialéctica, Deleuze encuentra este método en los trabajos de Lautman y Vuillemin en el ámbito de las matemáticas. Leemos: “no vemos ninguna dificultad en conciliar génesis y estructura. Conforme a los trabajos de Lautman y Vuillemin sobre matemáticas, el «estructuralismo» nos parece incluso el único medio por el cual un método genético puede lograr sus ambiciones”. DR 278 (237). En el ámbito de lo social, es Althusser y sus colegas quienes utilizan el estructuralismo como medio para producir las condiciones genéticas y estructurales de las Ideas sociales desde un punto de vista marxista. Para un análisis detallado de la relación entre Deleuze, Althusser y el marxismo en el marco de *Diferencia y repetición*, el trabajo fundamental de Santiago Lo Vuolo, *En busca del universal concreto. Los caminos cruzados de Deleuze y Althusser*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2022.

Este método genético, que busca conciliar estructura y génesis, se relaciona especialmente con el movimiento de lo real que se dirige de lo virtual a lo actual.¹³ La Dialéctica se caracteriza como una estructura, ya que es un “sistema de relaciones múltiples no localizables entre elementos diferenciales”,¹⁴ y se considera genética porque se “encarna en relaciones reales y términos actuales”.¹⁵ En relación a la Idea social capitalista esta Dialéctica se especifica como relaciones de producción y de propiedad que se establecen entre átomos portadores de fuerza de trabajo y representantes de la propiedad, cuya encarnación (actualización) se realiza en las relaciones reales de esta sociedad (jurídicas, políticas e ideológicas) y en los términos actuales de estas relaciones (capitalistas-asalariados).¹⁶

Marx en *El anti-Edipo*: la acumulación originaria en el marco de la Historia Universal

En cuanto a *El anti-Edipo* el panorama parece ser muy distinto. Deleuze, junto a Guattari, matiza su relación con Althusser y sus colegas.¹⁷ Y en estos matices se abren a un abordaje directo de los textos de Marx. El fondo del nuevo escenario es la ruptura proclamada por el dúo francés con el estructuralismo. Un rimbombante cambio se enuncia, el cual nos sumerge en nuevas oscuridades, pero también trae nuevas luces y conexiones, como lo demuestra, por ejemplo, la importancia otorgada al

¹³ Como se lee en el texto: “la génesis no va de un término actual, por pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y sus conexiones ideales a los términos actuales y a las diversas relaciones reales que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo”. DR 279 (237-238).

¹⁴ DR 278 (237).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cf. DR 282 (241).

¹⁷ Cf. el capítulo “La crítica a la noción de estructura en Deleuze y Guattari. El caso Althusser”, de Santiago Lo Vuolo, en este mismo libro.

acápite del texto de Balibar en *Lire le Capital* titulado “La acumulación primitiva: una prehistoria”.¹⁸

Aunque el estructuralismo ya no es enunciado como un medio propicio para pensar el capitalismo, es importante aclarar que en *Diferencia y Repetición* la recepción de Marx se limita a su posición en la obra, donde se examinaba la Idea desde el movimiento de lo real que va de lo virtual a lo actual. Pero justamente la complejidad de la ontología deleuziana no se reduce a este movimiento de lo real. *El anti-Edipo* nos posibilita precisar este punto en relación al dominio de lo social. Allí, como veremos, Deleuze y Guattari no comienzan por la estructura económica, sino por el ascenso del fondo: el proceso de desterritorialización y descodificación, que es una de las condiciones para la emergencia del capitalismo. Como resultado, la importancia de la obra de Althusser y sus colegas es desplazada, lo que conlleva a una recuperación de los textos de Marx y, por ende, a una apropiación singular de su obra.

Parte del nuevo panorama que se abre en *El anti-Edipo* está compuesto por estos términos nuevos como descodificación, desterritorialización, flujo. Empero, detrás de esta novedad se pueden percibir conceptos nodales de la ontología de *Diferencia y repetición*. Precisamente, estos conceptos señalan el movimiento de lo real desde el cual se vislumbra el capitalismo en *El anti-Edipo*. En efecto, en *Diferencia y repetición*, la Idea tiene por condición la emergencia del sin-fondo, la subida del fondo a la superficie. En *continuidad* con esta ontología, en *El anti-Edipo*, el capitalismo es abordado desde la disolución de los *socius* previos. “Se siente cómo la muerte sube desde dentro”.¹⁹ el fondo sube a la superficie, la superficie

¹⁸ Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer el Capital*, trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019, pp. 300-308. En ese texto, Deleuze y Guattari encuentran recursos para desplegar en el marxismo una filosofía del encuentro, de la contingencia, que permitiría radicalizar aquello contenido en Marx, dado que “el método de *El Capital* de Marx va en esta dirección, pero los presupuestos dialécticos le impiden llegar al deseo como formando parte de la infraestructura”. AO 411 (484).

¹⁹ AO 230 (265).

se desfonda, las formas se diluyen y el producto son flujos descodificados. En este proceso disolutivo, en el contexto de una ontología del deseo maquínico, el deseo manifiesta su potencia mortífera, pero también fluye en los flujos que portan virtualmente la nueva vida.²⁰ Sin embargo, la conjunción de estos flujos no está asegurada. De no darse, lo que llega es lo peor, ya sea en forma de reafirmación de las formaciones sociales actuales o en un retroceso a arcaísmos que se creían superados.²¹

En otras palabras, el producto de estas desterritorializaciones y descodificaciones puede ser nuevamente codificado: los comerciantes y usureros pueden ser devueltos a los *poros de la sociedad*; los campesinos que han sido esquilados por la usura, lo que llevaría a la liberación de la actividad subjetiva, pueden ser codificados bajo un régimen esclavista.²² Como vemos, la conjunción de estos procesos de disolución es la condición necesaria para que la nueva virtualidad que portan los flujos pueda actualizarse.

Es de este modo que Deleuze y Guattari reelaboran la llamada acumulación originaria de Marx. En el penúltimo capítulo del *Libro primero de El Capital*, el pensador alemán, tras exponer la ley general de la acumulación capitalista, revela el círculo vicioso en el que se encuentran atrapados sus planteos:

Hemos visto cómo el dinero se transforma en capital; cómo mediante el capital se produce plusvalor y del plusvalor se obtiene más capital. Con todo, la acumulación del capital presupone

²⁰ Cf. *ibidem*.

²¹ En este punto, los autores recogen las observaciones de Marx en relación a Roma y las de Dobb en relación al feudalismo. Si bien las condiciones para el surgimiento del capitalismo estaban presentes, los resultados fueron la instauración de un régimen esclavista. Cf. DR 229-230 (264).

²² "La usura que esquilma al pobre pequeño productor va de la mano de la usura que esquilma al rico terrateniente. Una vez que la usura de los patricios romanos hubo arruinado por completo a los plebeyos romanos, a los pequeños campesinos, llegó a su fin esta forma de la explotación y la economía esclavista pura asumió el lugar de la economía de los pequeños campesinos". Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro tercero, Vol. 7, trad. Pedro Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 767.

plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y ésta la preexistencia de masas de capital relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación capitalista (*previous accumulation*, como la llama Adam Smith), una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino su *punto de partida*.²³

Como otros tantos pensadores, Marx se enfrenta al problema del comienzo, cuestión, por supuesto, ampliamente explorada por Deleuze. En este capítulo, el pensador alemán comienza con una fuerte crítica a la concepción de la acumulación primitiva de la economía política, ya que supone aquello que debe pensarse y, por lo tanto, naturaliza el modo de producción capitalista. La acumulación se explica a partir del supuesto de que ciertos individuos, gracias a sus atributos subjetivos como la capacidad de ahorro y la inteligencia, y en contraposición con una multitud de holgazanes, se convierten en capitalistas a través de su trabajo. Frente a la concepción idílica de la economía política, Marx señala la violencia implicada en la irrupción del capitalismo, su carácter disolutivo, marcado por Deleuze y Guattari bajo los términos de desterritorialización y descodificación.

Estas investigaciones de Marx sobre la acumulación originaria se completan recién en el *Libro tercero*. Los capítulos relevantes son las “Consideraciones históricas sobre el capital comercial”²⁴ y las “Condiciones precapitalistas”.²⁵ Los desarrollos de estos capítulos sirven para especificar aún más los movimientos de desterritorialización y descodificación que atraviesan la historia. Marx destaca allí el efecto disolutivo de las formas históricas del capital (capital comercial y usurero), que atraviesan formaciones socioeconómicas de las más diversas. En su predominio, llevan a los modos de producción a su decadencia; y si esto no resulta en una

²³ Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Vol. 3, *op. cit.*, p. 891.

²⁴ Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro tercero, Vol. 6, *op. cit.*, pp. 413- 431.

²⁵ Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro tercero, Vol. 7, *op. cit.*, pp. 765-789.

transformación del modo de producción, las formaciones sociales no hacen más que reafirmarse o resurgir en sus versiones más arcaicas.

A su vez, esta reelaboración de la teoría marxista sobre la acumulación originaria se encuentra enmarcada en la propuesta de una Historia Universal.²⁶ Como resultado, otro texto de Marx adquiere especial importancia. Se trata de uno de sus célebres borradores: “Formas que preceden a la producción capitalista.”²⁷ Sin entrar en el análisis de esta última fuente, nos interesa remarcar que, a partir de ella, la historia en Deleuze y Guattari es “periodizada” a través de dos cortes que difieren en su conceptualización, aunque ambos se presenten como dos movimientos de desterritorialización. Uno de ellos es por sobrecodificación, que resulta en la formación del Estado despótico: desterritorialización trascendente. El otro movimiento de desterritorialización es por descodificación, que conduce al surgimiento del capitalismo: desterritorialización inmanente. Sin embargo, la conceptualización del capitalismo no se limita únicamente a la descodificación y desterritorialización generalizada, ya que no es el resultado inmediato de estos procesos, que han sido, además, una constante en la historia.²⁸ El capitalismo requiere, en la misma medida, la conjunción de los flujos.²⁹

²⁶ Este planteamiento de una Historia Universal seguirá presente en *Mil mesetas* (especialmente, en el capítulo “Aparato de Captura”), pero las formaciones sociales serán definidas por *procesos maquínicos*, concebidos como *variables de coexistencia*, que serán objeto de una *topología social* en la que las diversas formaciones sociales coexisten.

²⁷ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, trad. Pedro Scarón, Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 433- 479.

²⁸ “Deseos descodificados, deseos de descodificación, siempre ha habido, la historia está repleta”, AO 231 (265).

²⁹ En estos desarrollos se puede encontrar una de las formas que asume la ruptura con el estructuralismo. Sin embargo, esta ruptura no debe ser interpretada de manera precipitada como una discontinuidad respecto a la ontología de *Diferencia y repetición*, en la que, como hemos visto, el estructuralismo tuvo una grata acogida. Por un lado, la descodificación y desterritorialización no dan como resultado inmediato el capitalismo; por otro, la conjunción de los flujos “lleva tiempo”, y esta temporalidad es impensable para el estructuralismo. Quizás se trate, en cierta medida, de realizar de otro modo la típica crítica que se le ha hecho al estructuralismo: su anti-historicismo. El corte sincrónico es inapropiado para pensar el capitalismo. En efecto, el estructuralismo es concebido como un pensamiento despótico. Leemos: “[h]ay una gran

Hacia el movimiento del capital

Hemos visto cómo la acumulación es entendida como procesos de descodificación y desterritorialización. Si bien estos procesos son diversos, sus productos principales son dos flujos: el trabajador desterritorializado y el dinero descodificado. Cada flujo no sólo remite a una serie histórica distinta,³⁰ sino que implica procesos de descodificación y desterritorialización de orígenes muy diferentes.³¹ Sin embargo, hay dos procedimientos a los que los autores prestan especial atención, y que hacen referencia a la serie que da origen al capital: la “desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria”³² y la “descodificación de los flujos de producción por el capital mercantil”.³³

Es por esa razón, luego de enfocarse en las condiciones de emergencia del capitalismo y de enumerar velozmente la diversidad de

diferencia entre la edad despótica y la edad capitalista. Los fundadores del Estado llegan como un rayo; la máquina despótica es sincrónica, mientras que el tiempo de la máquina capitalista es diacrónico. Los capitalistas emergen uno tras otro en una serie que funda una suerte de creatividad de la historia, extraño zoológico: el tiempo esquizoide del nuevo corte creativo”. AO 230 (264).

³⁰ “Uno de los elementos depende de una transformación de las estructuras agrarias constitutivas del antiguo cuerpo social, mientras que el otro depende de una serie completamente diferente que pasa por el comerciante y el usurero, tal y como existen marginalmente en los poros de ese antiguo cuerpo”. AO 232 (266).

³¹ “[C]ada uno de estos elementos pone en juego varios procesos de descodificación y desterritorialización de muy diferente origen”. AO 232 (267). De este modo, el estudio genealógico no implica una matriz común que opere como origen, sino que se enfrenta a una divergencia de series históricas y a la reacción de estas series entre sí. Inspirados directamente en la lectura del apartado mencionado de Balibar, muestran que el análisis genealógico no presupone la “unidad” estructural de algo que ya está instalado y funcionando. De hecho, el origen de estos elementos principales no se remonta a líneas genealógicas claras, lo que los convierte en determinaciones complejas. El estatuto de flujo de estos elementos y su naturaleza indeterminada no se debe a una falta o escasez de determinaciones, sino a un exceso de ellas, o como afirma Deleuze comentando la lectura de Gueroult sobre Spinoza, la naturaleza de los elementos es la de un *abigarrado* de diferencias (ID 197 [209]). La complejidad de estos elementos y sus conexiones hacen del sistema una unidad inestable. De este modo, lo social ya no se piensa en términos de una totalidad orgánica, como se hace en Marx. Para un análisis detallado sobre la naturaleza excesiva de los elementos cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo transcendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017.

³² DR 232 (267).

³³ *Ibidem*.

procesos de descodificación y desterritorialización implicados en sus elementos principales, los autores se detienen en la mercancía y el dinero. Aunque Deleuze y Guattari no sigan un recorrido fijo y las referencias entre diversos textos se entrecrucen, sostenemos que una de las guías principales de sus desarrollos está dada por la primera y segunda sección de *El Capital*: “Mercancía y Dinero” y “La transformación del dinero en capital”. En cierta medida, invierten el sentido del *Libro primero*, ya que nos conducen desde la acumulación originaria, cuyos desarrollos concluyen en los capítulos que hemos mencionado del *Libro tercero*, hasta la primera parte de *El Capital*.

En esta diversidad de procesos de descodificación y desterritorialización, el comienzo de *El Capital* podría ser leído como el análisis de la descodificación que ejercen la mercancía y el dinero sobre los flujos antes de que se monte la máquina de producción capitalista.³⁴ Ambos procesos de descodificación son presentados como dos modos de abstracción.³⁵ Colocada así la abstracción en el centro la relación de intercambio, Deleuze y Guattari traen a colación las reflexiones de Marx sobre el método en la *Introducción*: “[c]omo dice Marx, es la relación más simple y más antigua de la actividad productiva, pero sólo aparece como tal y deviene prácticamente verdadera en la máquina capitalista moderna”.³⁶ En ese sentido, Marx comienza por esta relación simple que sólo es visible en tanto el modo de producción capitalista se vuelve dominante. Es sólo bajo estas condiciones de producción que el trabajo abstracto puede ser reconocido.³⁷

³⁴ Cf. AO 233 (268).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ AO 234 (269).

³⁷ Es menester, junto a esto, recordar uno de los postulados metodológicos centrales en dicha introducción: el capital “[d]ebe constituir el punto de partida y el punto de llegada [...]” Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Aricó y Jorge Tula, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, p. 57. Por ejemplo, según Marx, Aristóteles fue el primero en analizar la forma del valor. No obstante, debido a la imposibilidad de reconocer el trabajo abstracto, el intercambio se explicaba por el arbitrio de una necesidad eminentemente práctica. Este límite de Aristóteles se debía a que vivía en una sociedad (la griega) fundada en el trabajo esclavo. Según Marx, para que el trabajo abstracto sea reconocido, es necesario que la igualdad

Los autores buscan, en párrafos breves y condensados, reconstruir los procesos de abstracción que dan lugar a lo abstracto en sí mismo, es decir, a lo abstracto que tiende a la concretización (a la actualización). Al mencionar las fuentes de Marx que entran en juego, sin pretender aplastar con ello la multiplicidad de posibles conexiones con otras partes de *El Capital*, nuestra hipótesis es que los autores siguen el desarrollo conceptual esbozado en dichos textos. El movimiento es el siguiente: del trabajo abstracto en tanto sustancia social que se representa como valor en las relaciones de intercambio, al dinero como equivalente general, de ahí a la fórmula general del capital y, finalmente, al capital como universalidad que tiende a la concretización.³⁸

Veamos desde Marx algunos puntos de este complejo movimiento de abstracción. En la relación de intercambio lo abstraído es el trabajo como “una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma.”³⁹ El trabajo abstracto funciona como la superficie de inscripción de los productos, como la posibilidad de su intercambio. Por eso, Deleuze y Guattari afirman que “el intercambio simple inscribe los productos mercantiles como los *quanta* particulares de una unidad de trabajo abstracto”⁴⁰ y que el trabajo abstracto “se divide en los trabajos cualificados a los que corresponde tal o cual quantum determinado”.⁴¹ En la sección

tenga la firmeza de un “prejuicio popular”. Sin embargo, esto solo es posible donde los productos del trabajo adquieren la forma de mercancías en su generalidad y la relación social dominante se convierte en una relación entre poseedores de mercancías. Al respecto, véase el acápite titulado “La forma de equivalente” en *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Vol. 1, *op. cit.*

³⁸ Cuestión sobre la cual nos limitaremos a indicar, dejando para ulteriores desarrollos la profundización en este arduo punto.

³⁹ Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Vol. 1, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁰ AO 233 (268).

⁴¹ *Ibidem*. Esto significa que, en el intercambio, los productos materializan una cantidad de trabajo gastado (valor). Dado que el supuesto básico del intercambio es que se intercambian productos diferentes, la diversidad de valores de uso se corresponde con la diversidad de actividades que producen valores de uso. De esta manera, el trabajo abstracto es abstracto tanto respecto de las particularidades de los valores de uso como de la forma particular del propio trabajo. Esto supone

sobre la mercancía, Marx muestra que, en la relación de intercambio, el doble carácter de la mercancía (valor de uso y valor) se corresponde con el doble carácter del trabajo (concreto-abstracto). Este sería el proceso de abstracción propio del movimiento de la mercancía.

Sin embargo, afirman Deleuze y Guattari: “es solamente cuando un «equivalente general» aparece como moneda que se accede al reino de las *quantitas*, la cual puede tener toda suerte de valores particulares o valer por todo tipo de quanta”.⁴² En consonancia con esto, luego de analizar la mercancía en relación al trabajo abstracto, Marx se desplaza al análisis de las cuatro formas del valor (valor de cambio): las cuatro formas en que el valor se expresa, siendo la última el dinero como equivalente general. No obstante, seguido a esta referencia sobre el equivalente general, los autores observan:

Es en este sentido que la relación de intercambio une formalmente objetos parciales producidos e incluso inscritos independientemente de ella. La inscripción comercial y monetaria sigue siendo sobrecodificada, e incluso reprimida por los caracteres y los modos de inscripción previos de un *socius* considerado bajo su modo de producción específico, que no conoce ni reconoce el trabajo abstracto.⁴³

La relación de intercambio no dispone de un cuerpo propio y se inserta en los límites de un cuerpo social. De modo que todavía no hemos arribado al capital como tal, este sólo se manifiesta en alianza con las formas pre-capitalistas. A propósito, afirman los filósofos: “la máquina capitalista comienza cuando el capital deja de ser un capital de alianza para convertirse en un capital filiativo. El capital se convierte en un capital

trabajos cualitativamente diferentes que son pensados como división de la unidad de trabajo abstracto indiferenciado.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ AO 234 (269).

filiativo cuando el dinero engendra más dinero, o el valor una plusvalía.⁴⁴ De este modo, los autores se desplazan al capítulo cuarto de la sección segunda de *El Capital*, “La transformación de dinero en capital.”⁴⁵ Marx allí presenta el movimiento de autovalorización del valor en su forma propiamente capitalista: D-M-D’. Pero, todavía no sabemos de dónde brota esta capacidad del dinero para producir más dinero, es decir, su forma filiativa. En esta línea, escriben los autores:

ya no estamos en el dominio del quantum o de la quantitas, sino en el de la relación diferencial en tanto que conjunción, que define el campo social inmanente propio al capitalismo y confiere a la abstracción como tal su valor efectivamente concreto, su tendencia a la concretización. [...] Lo abstracto impone la relación más compleja en la que se va a desarrollar «como» algo concreto. Es la relación diferencial Dy/Dx , donde Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable, y donde Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante [...]. Es a partir de la *fluxión* de los flujos decodificados, de su conjunción, de donde surge la forma filiativa del capital $x + dx$.⁴⁶

Esta relación diferencial es pensada como la *fluxión* de los flujos descodificados (fuerza de trabajo y capital-dinero) de la cual brota

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Este desplazamiento se evidencia en la cita que los autores introducen de Marx. La reproducimos *in extenso*: “Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. Pero más aún. En vez de representar relaciones mercantiles, aparece, su puede decirse, en una *relación privada consigo mismo*. Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona–, puesto que sólo en virtud del plusvalor de £ 10, las £ 100 adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado y a través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, £ 110”. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Vol. 1, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁶ Para un análisis detallado Cf. Santaya, Gonzalo “El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en *El anti-Edipo*” en *Hybris, Revista de filosofía*, Vol. XIII, 2022, pp. 97-129.

la forma filiativa del capital.⁴⁷ Ya no se trata de una unidad formal entre objetos parciales producidos e incluso inscriptos independientemente del modo de producción; ahora, el capital domina la circulación en tanto ha penetrado en la producción. Debido a ello, la mercancía se establece como la relación social general, la riqueza del mundo aparece como un cúmulo de mercancías, y en ese cúmulo hallamos una muy especial: la fuerza de trabajo. En definitiva, la fuerza de trabajo es convertida en mercancía y la mercancía en trabajo materializado.⁴⁸

En conclusión, estos desarrollos ya nos muestran aquello que Marx analiza detalladamente en el libro segundo de *El Capital*. Allí, el objeto de investigación es el ciclo del capital como unidad de producción y de circulación. La mercancía, el dinero y la producción se presentan como las formas concretas que el capital asume y abandona en el movimiento de su autovaloración: D-M...P...M'-D'.

⁴⁷ El término *fluxión* curiosamente aparece en el capítulo inédito de *El Capital*. En ese texto, la plusvalía es denominada *fluxio*. En una nota al pie, los editores aclaran que el término *fluxión* se refiere al cálculo de fluxiones, que hoy se conoce como cálculo diferencial. Marx, Karl, *El Capital, Libro primero*, Capítulo VI (inédito), trad. Pedro Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2019, p. 4.

⁴⁸ En *Mil mesetas*, abocados a pensar el carácter mundial de la axiomática capitalista y a definir su potencia como la de una organización ecuménica, Deleuze y Guattari asumen el trabajo materializado (la mercancía) como un índice de la capacidad de desterritorialización que moviliza al capitalismo desde sus inicios, y que “desborda infinitamente la desterritorialización propia del Estado”. Aunque Deleuze y Guattari no comulguen con las ideas liberales más extremas y afirmen que “nunca hubo capitalismo liberal”, sostienen que el Estado pierde potencia ante esta axiomática económica, ya que el Estado se caracteriza como territorial. El Estado “es desterritorializante en la medida en que convierte la tierra en un *objeto* de su unidad superior,” pero el capitalismo, como nuevo umbral de desterritorialización, ya no tiene como objeto el territorio, sino el trabajo materializado. De este modo, su potencia de desterritorialización rebasa los estados nacionales, y el flujo de trabajo ahora es planetario. La escala de los problemas nos enfrenta a una *división internacional del trabajo*. Sobre este punto, véase MP 459 (567).

Leclaire y Deleuze: entre la pregunta vivida y la realidad del deseo

Rafael Mc Namara

Hace tiempo insistimos en una lectura integral y continuista de la obra de Deleuze. ¿Qué significa esto? Que no encontramos rupturas profundas en lo que suele ser presentado como distintos momentos de su obra.¹ Ahora bien, la continuidad general no excluye por principio la posibilidad de fracturas localizadas. La ruptura que afecta a la relación del deleuzianismo con el psicoanálisis quizá sea la más resonante de todas. Al estudiar la obra del filósofo francés, resulta imposible omitir el cambio radical que afecta a su vínculo con esta disciplina entre sus publicaciones en solitario a fines de la década del 60 y aquellas escritas junto a Félix Guattari durante la década siguiente. De este modo, al tratar este tema para explorar las relaciones entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, ingresamos en el ámbito donde la hipótesis continuista parece hacer más ruido: de la apropiación alegre de elementos psicoanalíticos en el primer libro, pasamos a una crítica despiadada en el segundo. Entre las dos publicaciones acontece la más violenta confrontación, con *El anti-Edipo*. Pareciera entonces que aquí estamos ante un ejemplo de ruptura total. Pero aun suponiendo que la cuestión sea tan clara, podemos preguntarnos si esta ruptura compromete la continuidad sistemática de la obra de Deleuze. La respuesta corta es *no*.

Para ensayar una respuesta más precisa y desarrollada, se puede hablar, al mismo tiempo, de una *continuidad* profunda en la teoría deleuziana del psiquismo y de una *discontinuidad* o *ruptura* en torno a la

¹ Para un desarrollo de este tema, en el marco de una discusión en torno de las relaciones entre el pensamiento deleuziano y la ontología, cf. Mc Namara, Rafael, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022, pp. 27 y ss.

pertinencia de ciertos elementos psicoanalíticos para pensar este asunto. Serge Leclaire es, sin dudas, una de las fuentes más fecundas para explorar los sinuosos caminos cruzados de nuestro filósofo con el psicoanálisis, sus idas y venidas, sus complicidades y sus tensiones. Aquí nos ocuparemos sólo de algunos de esos cruces. Específicamente los que acontecen en *Diferencia y repetición*, *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, en torno de algunos conceptos fundamentales para pensar las neurosis, las psicosis y, en última instancia, la naturaleza misma del inconsciente.²

El inconsciente y la pregunta

El lugar de Serge Leclaire en el tejido conceptual de *Diferencia y repetición* es clave. Aparece en el sistema de las síntesis de la “vida biopsíquica” que Deleuze despliega en el capítulo dos. Esas síntesis son presentadas como tres *más allá del principio del placer*. Se trata de otorgar al principio empírico del placer una serie de principios *trascendentales*, bajo la forma de síntesis del inconsciente. El placer es definido allí como un proceso de relajación de las tensiones producidas en el plano del deseo. El objetivo de esta sección del capítulo segundo es mostrar las *condiciones* bajo las cuales ese proceso se transforma efectivamente en principio empírico.

La primera síntesis pasiva otorga una primera condición: se trata del movimiento que inviste y vincula las excitaciones que circulan por el campo de individuación que constituye el deseo. En efecto, para que el proceso de relajación de tensiones que define al placer tenga lugar, primero es necesario un movimiento de investimento libidinal que

² Este recorrido no pretende ser exhaustivo. Leclaire tiene una presencia importante en los desarrollos psicoanalíticos de *Lógica del sentido*, que no abordaremos en este trabajo; y en cuanto a sus aportes para *El anti-Edipo*, aquí sólo desarrollaremos un tema puntual en torno de su concepción del deseo. Por otro lado, para una confrontación directa entre Leclaire y los autores de *Mil mesetas*, se pueden ver las intervenciones de este psicoanalista en la mesa de discusión sobre *El anti-Edipo* recogida en el siguiente texto: “Deleuze y Guattari se explican”, ID 301-319 (279-294).

ligue las excitaciones. Este es el rol de la primera síntesis del hábito, que constituye el campo del Ello como poblado por yoes parciales. Estos yoes contemplan las excitaciones ligadas y demandan la acción del principio de placer para su resolución. A partir de allí, se produce un desdoblamiento que engendra una doble serie de objetos: por un lado, la serie de los *objetos reales* constituidos por la *síntesis activa* del reconocimiento, objetos que podrán o no satisfacer la búsqueda de placer en el campo empírico por parte de un yo global, consciente; y, por otro lado, la serie de los *objetos virtuales*, que compensan los fracasos empíricos y dan lugar a una segunda *síntesis pasiva*. Esta segunda serie pone en escena un segundo *más allá del principio del placer*, síntesis de la memoria que produce, en el inconsciente, el terreno de lo virtual. Este campo adquiere una forma serial en la cual el objeto virtual aparece siempre desplazado y fragmentario, como un objeto que nunca se encuentra donde se lo busca y siempre falta a su lugar (características esenciales de lo simbólico en Lacan).

Deleuze saca de estos desarrollos una consecuencia crucial para pensar la naturaleza del inconsciente: este no es el escenario de un conflicto u oposición entre instintos opuestos, sino que su estructura es esencialmente *problemática* y *cuestionante*. En este contexto, la figura de Leclaire es clave. La referencia principal a este psicoanalista aparece en una nota al pie del capítulo segundo. Allí Deleuze cita sus trabajos sobre la neurosis y la psicosis, donde la noción de *pregunta* aparece como categoría fundamental para comprender lo inconsciente. Dice Deleuze: “estas investigaciones sobre la forma y el contenido de las preguntas vividas por el enfermo nos parecen de una gran importancia y dan lugar a una revisión del papel de lo negativo y del conflicto en el inconsciente en general”.³ Para sostener estas afirmaciones se apoya en dos artículos de Leclaire: “La muerte en la vida del obseso” y “En busca de principios para una psicoterapia de las psicosis”, publicados en 1956 y 1958, respectivamente.

³ DR 141 (169).

En el primero de ellos se trata, en palabras de Leclaire, de “reintroducir la *cuestión* [*question*] de la muerte, tal como ella se plantea, por ejemplo en el obseso”.⁴ De manera explícitamente heideggeriana, vincula esta cuestión con el tema de lo posible: la muerte sería reveladora de la “posible imposibilidad” de mi propia existencia y, con ella, la de “la existencia humana en general”.⁵ Leclaire despliega el problema a partir del análisis de un caso cuyos síntomas sugieren que el individuo “vive como si estuviera muerto”.⁶ Esto significa que, de acuerdo con las apreciaciones del propio paciente, su tiempo vital está completamente lleno de tareas y actividades programadas, cerrado por tanto a toda novedad y contingencia. Con todo obsesivamente planeado, el sujeto vive el campo de lo posible como si todo estuviera completamente previsto, cerrado. Claro que, como el propio Leclaire se encarga de subrayar, el hecho mismo de que el individuo se encuentre en el diván psicoanalítico es testimonio de que alguna puerta sigue abierta. A los efectos de lo que aquí interesa, basta con decir que el problema se plantea al nivel de los *síntomas* que, según Leclaire, son siempre el vehículo a través del cual se manifiestan las *preguntas* de una existencia singular. Si bien cada sujeto las tramita a su manera, estas preguntas, encarnadas por el neurótico en sus sentimientos, dichos y comportamientos, se reducen básicamente a dos. Para la histeria: ¿soy hombre o mujer? Para la obsesión: ¿estoy vivo o muerto? Mientras que en la histeria se trata del sexo, en la neurosis obsesiva se trata de la existencia. De ahí la persistencia de la muerte como tema central en esta última.

En este punto, e insistiendo en la equivalencia “pregunta = síntoma”, Leclaire hace suyas las siguientes palabras de Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*: “el síntoma sería el signo de una pulsión instintiva que

⁴ Leclaire, Serge, “La mort dans la vie de l’obsédé”, en *La psychoanalyse*, Vol. 2, PUF, 1965, p. 117, cursiva del autor.

⁵ *Ibíd.*, p. 128.

⁶ *Ibíd.*, p. 127.

permanece insatisfecha y es el sustituto de su satisfacción adecuada”.⁷ Se trata de las pulsiones de *Eros* y *Thánatos*. Pero atención: para Leclaire no se trata de una mera *oposición* entre estos dos instintos. Para pensar esto propone dos conceptos. El primero de ellos es la noción de *intrincación*,⁸ según la cual estas dos pulsiones se encuentran siempre mezcladas, asociadas, combinadas en proporciones variables. El otro es el concepto de *duplicidad*, según el cual, lejos de toda simetría, las pulsiones fundamentales serían algo así como dos caras de una misma moneda, pero dos caras entre las que hay una “*radical disimetría*”.⁹ Esto implica que “las pulsiones de muerte se oponen a las pulsiones de vida *de un modo totalmente distinto a la forma de un cambio de signo*”.¹⁰ Así, si bien las pulsiones de vida son el equivalente de una *afirmación* que busca algún modo de *unificación*, las pulsiones de muerte, en tanto *negación*, son algo más que el simple afán de destrucción. A partir del caso referido anteriormente, Leclaire muestra que las pulsiones de muerte no son simplemente destructivas, sino que *construyen* una temporalidad cadavérica, una “*gelificación del devenir*”¹¹ que pretende excluir en principio todo posible cambio. Es una temporalidad espacializada y completamente llena, que permite al obseso “vivir como si estuviera muerto”, es decir, con todas sus posibilidades realizadas. La *pregunta trascendental* del obseso, por la vida o la muerte, se podría traducir, quizá, como una pregunta por la forma del tiempo que habrá de darse una vida. Este paciente *vive* la pregunta por la existencia en una serie de síntomas obsesivos que pretenden congelar el devenir.

El otro artículo citado por Deleuze se titula, como quedó dicho, “En busca de principios para una psicoterapia de las psicosis”. Dejaremos de lado los desarrollos que Leclaire ofrece allí en torno del estatuto de la

⁷ *Ibíd.*, p. 130.

⁸ *Cf. Ibíd.*, p. 131.

⁹ *Ibíd.*, p. 132.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 134. Cursiva del autor.

¹¹ *Ibíd.*, p. 136.

realidad y el lenguaje en las psicosis, teorización fuertemente anclada en la trilogía de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario de Lacan, para comentar brevemente el punto que interesa a Deleuze. En el último apartado, Leclaire aborda lo que llama “problemas dinámicos” y retoma la cuestión de la *pregunta* como núcleo de las neurosis, para preguntarse si es posible encontrar un movimiento análogo en el campo de las psicosis. En este punto, Leclaire es sumamente claro:

nuestra sensación, basada en la experiencia clínica, es que el psicótico ya no formula ninguna verdadera pregunta. Lo que caracteriza al psicótico es –sin que lo sepa, desde luego– haber respondido ya con su entrada en la psicosis a la pregunta específica que se le planteaba a él, y que en otro tiempo (o quizá nunca) habría podido plantearnos. Lo que el psicótico nos propone a través de su vida delirante es su propia respuesta a la interrogación que él mismo ha padecido y que atañe a su vivencia de una falta.¹²

Este plantarse ya en una respuesta saca al psicótico de todo juego dialógico para encerrarlo en su propio delirio. El problema sería, entonces, retraducir la respuesta psicótica en una pregunta capaz de ingresar en el juego dialéctico de la clínica. Dejaremos esta cuestión en suspenso, para volver sobre ella a raíz del análisis del caso freudiano del Hombre de los lobos.

Psicoanálisis caído en desgracia

Poco queda, en *Mil mesetas*, del feliz matrimonio que Deleuze formó con el psicoanálisis en la época de *Diferencia y repetición*. Incluso se podría decir que la meseta sobre el hombre de los lobos funciona como una suerte de lapidación final de esta disciplina, que los autores ubican estratégicamente

¹² Leclaire, Serge, *Escritos para el psicoanálisis II. Diabluras*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 128.

cerca del comienzo del libro, como queriendo sacársela de encima rápidamente. En las primeras líneas de ese texto, Leclaire es mencionado por única vez en esta obra, y no precisamente de la mejor manera: integra la serie de terapeutas que estaquearon al pobre hombre de los lobos en interpretaciones psicoanalíticas de su drama, cerrándole toda salida posible. Según esta perspectiva, el psicoanálisis habría escatimado una y otra vez las verdaderas formaciones del inconsciente, que tienen la forma de multiplicidades moleculares, para someterlas a grandes formas representativas molares.

Si bien en esta mención a Leclaire no se especifica un texto de referencia, la serie de nombres permite deducir con bastante certeza qué artículo tienen en mente Deleuze y Guattari. Allí dicen que, a pesar del diagnóstico final de Freud, que lo consideró curado, el hombre de los lobos “continuaría siendo eternamente tratado por Ruth, por Lacan, por Leclaire”.¹³ Ruth es Ruth Mack Brunswick, la psicoanalista que trató al Hombre de los lobos en lo que se conoce como su segundo episodio, doce años después de finalizado su tratamiento con Freud. El texto de Mack Brunswick es “Suplemento a la «Historia de una neurosis infantil» de Freud”, publicado en 1928.¹⁴ Lacan dedica parte de su seminario a este caso durante el año 1952.¹⁵ Leclaire, finalmente, escribe un texto sobre el episodio psicótico del hombre de los lobos en 1958, donde propone una lectura lacaniana del análisis de Mack Brunswick. De modo que, si bien Leclaire escribió en otras oportunidades sobre este caso, de lo anterior es posible deducir que Deleuze y Guattari están pensando en “Sobre el episodio psicótico que presentó el «Hombre de los Lobos»”.¹⁶ Este texto puede ser considerado una continuación del artículo sobre la psicosis citado en *Diferencia y repetición*

¹³ MP 39 (34).

¹⁴ Cf. VV.AA., *El hombre de los lobos por el hombre de los lobos*, trad. Marta Guastavino, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, pp. 179-221.

¹⁵ Cf. Lacan, Jacques y Miller, Jacques-Alain, *En los confines del seminario, seguido de La tercera y de Teoría de la Lengua*, trad. Gerardo Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2022.

¹⁶ Cf. Leclaire, *Escritos para el psicoanálisis II*, op. cit., pp. 147-175.

(“En busca de principios para una psicoterapia de las psicosis”) y fue publicado por Leclair en el mismo año: 1958. En esta continuación, el psicoanalista postula que el análisis del hombre de los lobos permite comprender mejor la original estructura de las psicosis. Lo hace retomando una vez más la cuestión de la *pregunta* y refiriendo explícitamente al artículo “La muerte en la vida del obseso”,¹⁷ comentado más arriba. Con esto, se forma una clara constelación textual leclairiana en el arco que separa sus apariciones en *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. Todas giran en torno de la cuestión de la *pregunta* como elemento fundamental del funcionamiento de lo inconsciente.

El texto sobre el Hombre de los Lobos contiene múltiples entradas posibles, pero hay dos aspectos especialmente relevantes para comprender su relación con Deleuze: en primer lugar, el punto de vista adoptado por Leclair no podría ser menos deleuziano: “Hemos elegido [...] considerar la historia del Hombre de los Lobos desde el punto de vista del problema de la castración”.¹⁸ Aquí Leclair se ubica por completo en todo lo que Deleuze y Guattari repudian del psicoanálisis: “Castración, castración, grita el espantajo psicoanalítico que siempre ha visto un agujero, un padre, un perro donde hay lobos, un individuo domesticado donde hay multiplicidades salvajes”.¹⁹ Por este lado no hay nada que hacer. Pero hay un segundo punto que habilita otras hipótesis de lectura.

Como vimos antes, en el artículo sobre la psicosis, Leclair planteaba la posibilidad de relacionar la estructura psicótica con el problema de la *pregunta*, tal como aparecía formulado en relación con las neurosis. Aquí vuelve a aparecer el mismo método, a partir de la siguiente alucinación relatada por el Hombre de los Lobos: cierta vez, a los cinco años, mientras jugaba en el jardín tallando madera con su cuchillo de bolsillo, observó con terror que se había cortado el dedo meñique. El dedo colgaba

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 167.

¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁹ MP 51 (43).

sostenido únicamente por un fragmento de piel. El niño no sentía ningún dolor, pero sí un terror indecible. Y así estuvo un rato, totalmente paralizado y sin atreverse a observar nuevamente su dedo. Poco después se calmó, y cuando pudo volver a mirarse la mano, no había pasado nada. Había sido una alucinación. Además de la interpretación psicoanalítica más evidente, que remite esta escena al complejo de castración, Leclair extrae de esta experiencia “la pregunta del Hombre de los Lobos, planteada en la neurosis e imaginariamente resuelta en la psicosis”.²⁰ Esa pregunta, que, de acuerdo con Leclair, implica toda la historia de su fijación al padre, es formulada en los siguientes términos: “¿Qué padre es ese del que soy hijo y cómo puedo, en tanto hijo de un padre semejante, hacerme verdaderamente poseedor de un pene?”²¹ Esta habría sido la *pregunta* formulada por toda su sintomatología neurótica durante el primer análisis, con Freud. La misma habría tenido su respuesta imaginaria en el episodio psicótico analizado años después por Mack Brunswick. Ese episodio consistió en un delirio paranoico de forma hipocondríaca. En este delirio, el sujeto invistió intensamente unas cicatrices en la nariz que lo hacían sentirse como mutilado sin remedio. Y así parece haber quedado el pobre tipo después de sus experiencias psicoanalíticas, de acuerdo con la valoración de Deleuze y Guattari: psíquicamente mutilado, acallado, derrotado. La búsqueda de las multiplicidades moleculares pululantes, intensivas, toda esa rica vida del inconsciente que la segunda meseta pone en primer plano, habría sido bloqueada por este tipo de lecturas edipizantes y castradoras, que dejaron al Hombre de los Lobos solo con su sufrimiento.

De la pregunta a la realidad del deseo

Al incluir a Leclair en la lista de victimarios psicoanalistas del Hombre de los Lobos, podemos suponer que, de acuerdo con la perspectiva de *Mil*

²⁰ Leclair, *op. cit.*, p. 164.

²¹ *Ibidem*.

mesetas, todo lo que surge de su análisis debe ir a parar al tacho de basura. Pero no nos precipitemos.

Por un lado, los conceptos aportados por Leclaire en el marco de *Diferencia y repetición* no podrían ser más importantes. Las nociones de *pregunta* y *problema* son centrales en el capítulo cuarto de esa obra, donde Deleuze construye el sistema de lo virtual, piedra angular del empirismo trascendental. Allí, no sólo la Idea es concebida como problemática, sino que la categoría de *problema* dependerá, en última instancia, de una *pregunta* fundamental arrojada por el Ser mismo. Esta noción de pregunta ontológica está ligada a todo un entramado formado por conceptos centrales de la ontología deleuziana como *azar*, *tirada de dados* y *eterno retorno*.²² En el capítulo dos de la misma obra, Leclaire es la fuente psicoanalítica que permite a Deleuze pensar la gravitación de ese campo trascendental, pensado a partir del complejo pregunta-problema, en el marco de su teoría del psiquismo. No cabe, por tanto, minimizar su aporte.

Por otro lado, vimos también que el análisis que Leclaire hace del hombre de los lobos, que descansa en gran medida sobre su concepto de *pregunta*, cae víctima de la ruptura total con el psicoanálisis. ¿Debemos inferir de eso que Deleuze renuncia a pensar el psiquismo en función del complejo pregunta-problema? Una vez más, la respuesta es *no*. La cuestión radica en la *forma* que Leclaire otorga a la pregunta: la forma edípica. Pero el hecho mismo de que haya que desentrañar una pregunta trascendental para comprender la estructura problemática de un inconsciente no parece perder su vigencia con esto. La cuestión es: ¿qué tipo de preguntas plantea exactamente el inconsciente?

Leclaire tiene una presencia relevante en *El anti-Edipo*. Allí parece esbozarse una vía alternativa a la ofrecida por los textos que Deleuze tomaba como fuentes en su tesis de 1968. En el primer tomo de

²² Para un despliegue de estos conceptos, cf. Soich, Matías y Ferreyra, Julián (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, especialmente los capítulos a cargo de Gonzalo Santaya, Verónica Kretschel, Georgina Bertazzo y Santiago Lo Vuolo.

Capitalismo y esquizofrenia, Leclaire es tomado como fuente para pensar el campo trascendental del deseo. Aparece nada menos que en la parte final del libro, como aliado para proponer la primera tarea positiva del esquizoanálisis, que consiste en descubrir la naturaleza y el funcionamiento de las *máquinas deseantes*. Para lograr esto, el análisis debe estar en condiciones de tocar los “elementos últimos del inconsciente”.²³ Deleuze y Guattari proponen pensar estos elementos últimos como “objetos parciales” no totalizables, a partir de los cuales el inconsciente puede ser comprendido como un sistema cuyas piezas, lejos de formar un todo, se encuentran en una esencial *dispersión*. En este punto preciso, Leclaire es un aliado, ya que, para él, el encuentro con estos elementos constituye el signo que permite sospechar que un análisis tocó por fin la *realidad del deseo*. Esta expresión figura como título de un artículo en donde se esboza un camino posible para construir, junto al psicoanálisis, una ontología del deseo.²⁴ Es cierto que el propio Leclaire lo hace tímidamente, al hablar del postulado de un “puro-ser-de-deseo” como si fuera una mera “ficción”.²⁵ Para Deleuze y Guattari se trata, en cambio, de mostrar el funcionamiento *real* del deseo.

Leclaire plantea que es posible acceder a la realidad del deseo a partir de ciertos signos que permiten sospechar la manifestación del inconsciente en la clínica psicoanalítica. Dichos signos presentan un discurso *radicalmente otro* con respecto al formado por el nudo entre las estructuras del consciente y el preconscious de la primera tópica freudiana. Si en este nudo es posible aislar estructuras con sentido, el inconsciente es el lugar de la ausencia de sentido. Esta primera oposición está a la base de una serie de aspectos del inconsciente que suelen ser aprehendidos por la vía negativa: es atemporal, alógico y carece por completo de relación con

²³ AO 386 (343).

²⁴ Cf. Leclaire, Serge, “La realidad del deseo (1965)”, en *Escritos para el psicoanálisis I. Moradas de otra parte (1954-1993)*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pp. 169-195. Citado en AO 387 (344).

²⁵ *Ibíd.*, p. 181.

la realidad consciente.²⁶ ¿Cómo llegar, entonces, a capturar algo de esta estructura que parece negar todas las herramientas que el pensamiento nos ofrece para concebir cualquier realidad dada? La experiencia clínica ofrece una respuesta. De acuerdo con Leclair, hay un momento en que el análisis se encuentra con la repetición de una serie de elementos que no parecen tener ninguna relación entre sí. La fijación del investimento libidinal de estos elementos, por un lado, y su aparente falta de ligazón, por otro, serían los signos de la aparición del inconsciente en persona. El análisis llega, de este modo, al descubrimiento de “*un conjunto de puras singularidades*”.²⁷ Manifestaciones positivas signadas por su atemporalidad, su sinsentido y, por lo tanto, por su falta de relación con la realidad tal como es configurada en el complejo consciente-preconsciente.

Estas singularidades pueden tomar las más diversas formas. El ejemplo que ofrece Leclair incluye el olor del cuello de una mujer a la vuelta de un paseo, una voz grave que parece decir “tí”, un dulzor acidulado, la plenitud de una mano al agarrar una pelota y un lunar. La condición para que un agrupamiento semejante sea considerado como la aparición del inconsciente radica en que los elementos se presenten juntos de manera repetida y que la relación entre ellos sea imposible de establecer. Leclair es categórico en este punto: si el analista logra articular una relación con sentido entre esos “puros instantes”,²⁸ ello significa que no se trataba de elementos originales del inconsciente. En ese caso, habrá que seguir buscando. Ahora bien, lejos de ser una mera negatividad, la “ausencia de lazo [...] constituye la fuerza específica de coherencia de ese conjunto”.²⁹ La fuerza que da cohesión a este conjunto en dispersión no es otra cosa que la realidad del deseo, fuerza insistente que queda inscripta para siempre en esa otra escena constituida por lo inconsciente.

²⁶ Cf. *ibíd.*, p. 177.

²⁷ *Ibíd.*, p. 182. Cursiva del autor.

²⁸ *Ibíd.*, p. 183.

²⁹ *Ibíd.*

Esta estructura paradójica, singular intensidad irreductible que se encontraría como una pesada piedra en el fondo de todo psiquismo, sirve a Deleuze y Guattari para pensar el funcionamiento de las *máquinas deseantes* en *El anti-Edipo*. Constituye una respuesta posible a la cuestión de la naturaleza de las preguntas encarnadas por el inconsciente, ligada a su estructura eminentemente problemática. En efecto, la noción de *problema* en *Diferencia y repetición* adquiere su *determinación completa* a partir de la emisión de *singularidades preindividuales* que, en tanto acontecimientos ideales, otorgan su forma final a la estructura de la Idea. La determinación, por parte de Leclaire, de los elementos últimos del inconsciente como “puras singularidades” podría ser una pista fecunda para pensar el campo trascendental del deseo como esencialmente *problemático*. Estas nociones están muy próximas, según creemos, a la idea de *multiplicidades moleculares* que Deleuze y Guattari proponen pensar en *Mil mesetas* como constitutivas de las formaciones del inconsciente. Al eludir la estructura dicotómica y edípica que el propio Leclaire otorgó a las preguntas fundamentales en sus textos sobre las neurosis y las psicosis, esta teorización sobre la realidad del deseo mantiene una vía abierta para continuar el diálogo con el psicoanálisis que los propios Deleuze y Guattari parecen cerrar en *Mil mesetas*. La realidad del deseo estaría determinada, en su estructura trascendental, por la multiplicidad de singularidades pre-personales que pueden aparecer expresadas en el discurso como elementos dispersos y sin-sentido que, paradójicamente, mantienen una cohesión misteriosa.

El capítulo cuarto de *Diferencia y repetición* y su dialéctica de la Idea ofrecen una clave para determinar aún más este complejo al que Leclaire parece acercarse. En efecto, la determinación completa de la Idea a partir de la emisión de singularidades preindividuales supone todo el hormigueo serial del juego entre lo indeterminado y lo determinable en la determinación recíproca (pasaje de los elementos indeterminados “ dx, dy ” a la relación diferencial “ dy/dx ”, que Deleuze tematiza a partir de un diálogo

con el cálculo diferencial).³⁰ Es por eso que la Idea expresa “la presentación del inconsciente, no la representación de la consciencia”.³¹

Encontramos de este modo una continuidad profunda entre las teorías del psiquismo en *Diferencia y repetición* y los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*. Sin embargo, no cabe exagerar la convergencia entre esta teoría y el proyecto de Leclaire. Esto aparece con claridad en *El anti-Edipo*. En efecto, en el mismo ensayo que venimos comentando en este apartado, en donde se esboza una ontología del deseo constituida por un campo poblado por singularidades pre-personales, el psicoanalista también postula que, en última instancia, el pivote alrededor del cual gira la determinación completa del inconsciente es “el significante electivo de la ausencia de lazo, el *falo*”.³² En nota al pie, Deleuze y Guattari citan *in extenso* estas líneas en las que Leclaire afirma que en “nuestra experiencia de seres humanos, sólo el falo puede marcar por su unidad, por su valor de punto de referencia, por su función de fecundidad, por su relativa evanescencia, el punto ciego de esa falta-en-ser que es la vida”.³³ A partir de allí, este autor concluye que “si el hombre puede hablar, es porque en un punto del sistema del lenguaje hay un garante de la irreductibilidad de la falta: *el significante fálico*”.³⁴ La totalidad de *El Anti-Edipo* constituye un combate sin tregua contra posturas como esta, lo que habilita a Deleuze y Guattari a comentar, simplemente: “Todo esto es raro...”.³⁵ Nos vemos obligados a multiplicar los matices: durante un instante en el desarrollo de Leclaire, se abrió un camino para pensar una convergencia posible entre el inconsciente deleuziano y el psicoanalítico, en donde éste aporte algunas herramientas clínicas concretas para una teorización del campo del deseo en clave esquizoanalítica. Pero

³⁰ Para la cuestión de la determinación del campo de lo ideal en Deleuze, a partir de sus fuentes matemáticas: cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023.

³¹ DR 248 (290-1).

³² *Ibíd.*, p. 189.

³³ *Ibídem.*

³⁴ *Ibídem.*

³⁵ AO 370 (329).

al mismo tiempo, pareciera que se cumple una vez más aquello que Deleuze y Guattari suelen denunciar en el psicoanálisis: que si bien llegó a descubrir las multiplicidades moleculares inconscientes, no dejó de reducirlas a representaciones molares y trascendentes (en este caso, la representación fálica).

Quizá se trate de detenerse antes de ese giro y volver sobre los pasos del descubrimiento inicial. Los caminos del inconsciente son laberínticos. Cabe al psicoanálisis el mérito de haber desmalezado el terreno y haber sido pionero en la exploración de regiones antes desconocidas. A pesar de sus traspies, muchas de las sendas por él abiertas siguen siendo transitables aún para el deleuzianismo más crítico. El camino sinuoso de Leclair en la obra deleuzo-guattariana parece ser un ejemplo de ello.

El deseo y la muerte de los lobos: las raíces del profesor Freud en *Mil mesetas*

Iván Paz

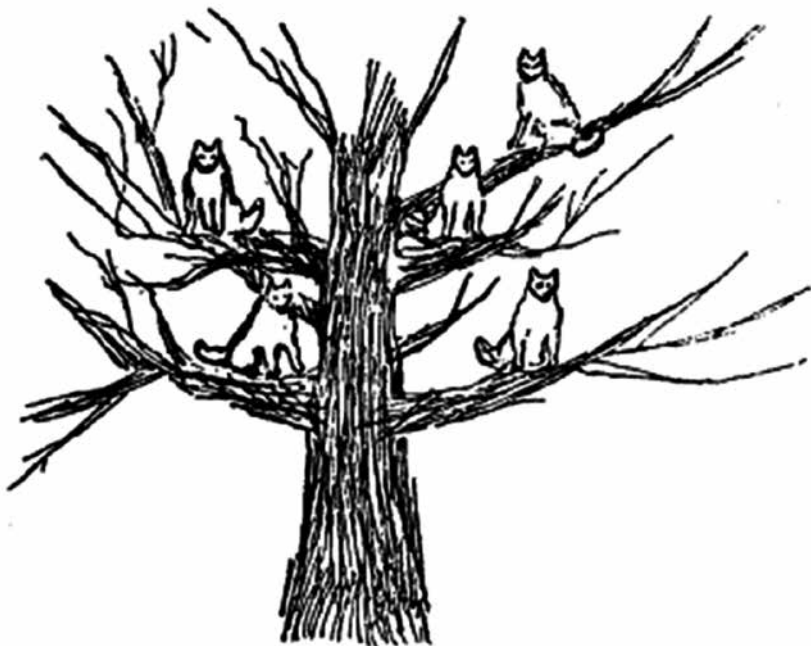
En *Mil mesetas* encontramos lo que es, quizás, una de las descripciones más claras de lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari tienen para decir sobre la terapia psicoanalítica. Para dar cuenta de esto, debemos enfocarnos en una meseta en particular. Desde ya, esta no agota ni lo que Deleuze y Guattari tienen para decir de Freud (recordamos también *El anti-Edipo*), ni la presencia de Freud en *Mil mesetas*. Me refiero a la meseta número 2, llamada “1914: ¿Uno solo o varios lobos?”. El propio título nos provee, por sí mismo, de una pista indispensable sobre aquello a lo que nos vamos a referir: la multiplicidad. Sin embargo, antes hay muchos nudos para desatar.

La figura de Sigmund Freud es de vital importancia para entender el desarrollo de la ontología práctica deleuzo-guattariana y distintos tópicos que de ella se desprenden, y está presente en varios trabajos de ellos, y también en otros varios que Deleuze escribe en soledad. Freud es, a fin de cuentas, un representante más de la metafísica de la representación, y esta meseta puede ayudarnos a entender mejor por qué. Lo primero que debemos hacer es un ejercicio de imaginación: imaginarnos al profesor Freud. Imaginarnos, también, al general Freud. Dos figuras de autoridad, ¿cierto? El profesor, a cargo de una clase; el general, a cargo de un pelotón. El profesor que imparte su sabiduría, el general que imparte orden. Ambas son formas en las que Deleuze y Guattari se refieren a Freud a lo largo del texto. ¿Podemos imaginarnos, entonces, a Freud al frente de una clase de 500 personas? ¿O de un pelotón de batalla de 100 soldados? ¿Es esto acaso lo que debemos imaginar?

La primera pregunta que debemos hacernos para ingresar a la meseta es por qué los lobos. La de los lobos es una imagen, una figura, un significante muy utilizado ya en la literatura universal, y Freud no escapa a esta lógica. Nos referimos a uno de los casos psicoanalíticos clásicos de la literatura freudiana: precisamente, el del hombre de los lobos. Es importante señalar, desde el vamos, que estamos hablando de una persona, un paciente, un ser con nombre y apellido, contexto e historia. Sin embargo, es, para nosotros, el hombre de los lobos. Y debemos retener este dato: el nombre. El poder del nombre y del que nombra, en este caso, el doctor Freud. Indaguemos en el por qué.

El hombre de los lobos, el nombre, el quién

El caso del hombre de los lobos, publicado por Freud en 1918 bajo el nombre “Historia de una neurosis infantil”, surge de un sueño de angustia que el paciente Sergei Pankejeff lleva a consulta a sus 24 años de edad. Según Sergei, el sueño, experimentado veinte años antes, era parte de una neurosis grave, la cual le producía terribles pesadillas que lo convertían en una persona incapaz y dependiente. El sueño consistía en lo siguiente: desde su cama, Sergei ve seis o siete lobos que lucen como zorros o perros. Los lobos blancos (color que, según Freud, remite a la ropa interior de los padres y las sábanas de su cama) se ubican en el árbol frente a su ventana, mirándolo fijamente. Lo que experimenta Sergei es angustia y temor a ser comido por los lobos, lo que produce que grite atemorizado y se despierte. En el sueño, destacan tres elementos: la quietud de los lobos inmóviles, la mirada fija, y el sentimiento de realidad efectiva.

Figura 1¹

Hay una mención comparativa interesante que Freud realiza respecto del papel terrorífico de los lobos, y es a cuentos folclóricos infantiles, tales como *Caperucita roja*. Según el análisis del profesor, esto puede relacionarse con la sensación de realidad con la que el sujeto experimenta el sueño, y que indica la existencia de un material latente que busca ser recordado como tal: la escena primordial. Para Freud, en este sueño se destaca la importancia de la sexualidad en el desarrollo del sujeto infante, la cual, a su vez, produce la neurosis. El sueño del hombre de los lobos, entonces, nace de un evento traumático, la escena primordial olvidada, que es el haber atestiguado el coito de los padres. A su vez, la quietud de los lobos es la transfiguración (por

¹ Freud, Sigmund, *Obras completas XVII. «De la historia de una neurosis infantil» (caso del «hombre de los lobos»), y otras obras (1917-1919)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, p. 30.

antítesis) de la violencia, las largas colas de los lobos son el elemento fálico, los lobos son el padre. Entonces, el haber presenciado la escena primordial es lo que desencadena el sueño, y el sueño es el que desencadena la neurosis. La escena sexual es una combinación de violencia y satisfacción, radicada en el deseo inconsciente del sujeto del análisis (fruto del Edipo) de ocupar el lugar de la madre, es decir, de ser sometido por su padre. Sergei niño, atemorizado por los lobos, encubre el temor al padre, la angustia de castración:

El padre de mi paciente tenía la peculiaridad de reprenderlo con el “regaño tierno” que tantas personas muestran en el trato con sus hijos, y en los primeros años, cuando ese padre, más tarde severo, solía jugar con su hijito y mimarlo, bien pudo pronunciar más de una vez la amenaza en broma: “Te como”. Una de mis pacientes me refiere que sus dos hijos no podían encariñarse con el abuelo porque este, en sus juegos tiernos, solía asustarlos con que les abriría la panza.²

Hay, en resumen, varios elementos indispensables en este análisis: la angustia ante la representación del lobo producto del desplazamiento de la angustia por el padre, guiada por su deseo de ser sometido sexualmente por éste; el deseo inconsciente que provoca la angustia y se vincula con la escena primordial; el desplazamiento del deseo negado convertido en temor por los lobos. Por otro lado, hay en Sergei, el hombre de los lobos, una tendencia homosexual fijada en la relación sadismo-analidad, cuyo correlato es la pasividad de los lobos. La lucha de Sergei contra la angustia producida por el deseo inconsciente de obtener una satisfacción homosexual se manifiesta en la fobia a los lobos: nuevamente, la angustia ante el padre y la castración.

² *Ibíd.*, p. 32.

El hombre de los lobos, la máscara, la repetición

Hay algo importante que Gilles Deleuze y Félix Guattari tienen para decir al comienzo de la meseta sobre este caso: el hombre de los lobos está cansado. Está cansado porque sabe que Freud tenía la genialidad de rozar la verdad, pasar de largo, y suplir luego el vacío con asociaciones. Sabía que Freud no entendía nada de lobos, de años tampoco. Encontramos en este comentario el primer contacto con *Diferencia y repetición*, si se quiere: la repetición, la representación y la muerte. Deleuze considera que la diferencia ha sido sometida por la tendencia del pensamiento hacia la representación, desde donde la repetición sólo puede explicarse de modo negativo. Aquí, Freud tiene una máscara: la del psicoanalista. Así como también es profesor y general, es doctor, el doctor. En *Diferencia y repetición*, el impulso de muerte es intrínseco a cada máscara que nos ponemos. Es el impulso de pasar de ella a la siguiente y así sucesivamente:

La muerte no tiene nada que ver con un modelo material. Basta comprender, por el contrario, el instinto de muerte en su relación espiritual con las máscaras y los travestimientos. La repetición es, en verdad, lo que se disfraza a medida que se constituye, lo que no se constituye más que disfrazándose.³

Así, “repetimos” porque, como máscaras, es decir, como combinaciones de objetos actuales, sensaciones, Ideas virtuales y las intensidades que las iluminan, nos vemos impulsados a interpretar diferentes aspectos de nosotros mismos de diferentes formas, una y otra vez. En términos freudianos, este juego no debe explicarse a partir de una pulsión para volver a un origen. Tampoco debe ser explicado en términos de la necesidad de renovar el placer que sentimos al resolver las tensiones del aparato psíquico en un momento destructivo. En cambio, es el resultado del hecho de que somos una combinación de actualidad y diferencias puras. La definición deleuziana de una máscara es, entonces, la de aquello que no

³ DR 28 (44).

representa nada, pero, en cambio, pone, de diversas maneras, componentes significativos de otras máscaras en nuevas obras.

Volvemos a *Mil mesetas*. Debemos preguntarnos si, cuando llegamos a este punto, Freud es no sólo víctima sino instigador de la repetición. Para el hombre de los lobos, sentirse curado no es una opción. Como afirma el texto, nunca se curará, siempre será tratado, eternamente, por Ruth, Lacan y Leclaire. La repetición en la terapia psicoanalítica es constante, sistemática y eterna, y así lo es también la pérdida del nombre propio: como decíamos, Sergei ya no es Sergei, es el hombre de los lobos. Y es nombrado así por el profesor, el general, el doctor.

Deleuze y Guattari retoman un artículo de Freud de 1915 para distinguir entre la neurosis y la psicosis.⁴ Un histérico o un obsesivo, por ejemplo, son personas capaces de comparar conscientemente una media con una vagina. Ahora bien, el acto de captar la piel eróticamente como una multiplicidad de poros y una media como una multiplicidad de mallas no es propio de la neurosis, sino de la psicosis.

Comparar un calcetín con una vagina, todavía pasa, lo hacemos a diario, pero comparar un puro conjunto de mallas con un campo de vaginas, eso sólo puede hacerlo un loco, dice Freud. Y es un descubrimiento clínico muy importante: ahí radica toda la diferencia de estilo entre neurosis y psicosis.⁵

Nos persigue nuevamente la multiplicidad. Para Deleuze y Guattari, Freud descubre en el gran arte del inconsciente el arte de las multiplicidades moleculares, pero se esfuerza incansablemente en volverlas molares. Lo molar: la familia, el padre, el pene, la vagina, la castración. Para

⁴ El artículo en cuestión, titulado "Lo inconsciente", sienta las bases sobre conceptos elementales del psicoanálisis freudiano, tales como la relación entre lo reprimido y el inconsciente, o entre la pulsión y la representación. Como vemos, esto es dado por sentado, por ejemplo, en el análisis del caso del hombre de los lobos. El texto puede encontrarse en Freud, Sigmund, *Obras completas XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 153-214.

⁵ MM 39 (34).

el psicótico, la multiplicidad de las cosas se subsume a la unidad de la palabra. Entre las medias y las vaginas, el psicótico ve una palabra: agujeros. Y retornamos al nombre propio: este contiene en sí su multiplicidad (domesticada) y se relaciona, a través de la palabra, con el objeto único, el ser que lo porta. El nombre propio es intensidad con la multiplicidad. Cuando todo se fragmenta, dice Freud, aún nos queda la palabra. Y la palabra, para él, es el nombre: el hombre de los lobos.

El hombre de los lobos, el devenir, la multiplicidad

El hombre de los lobos sueña con lobos en un árbol. Los lobos andan en manada, dicen Deleuze y Guattari, eso lo sabemos todos, salvo el profesor. Freud se pregunta cómo puede ser posible explicar que haya cinco, seis, siete lobos. El diagnóstico de la neurosis le permite escapar por la explicación más simple, la representación de las cosas. Siempre el objetivo es uno: el retorno a la unidad, a la identidad, al nombre propio, al objeto perdido. Los lobos se desembarazan de la multiplicidad. Los lobos siempre tuvieron las de perder: desde el comienzo sólo existieron para graficar el coito entre padres, o para ser representados por él. Las representaciones, otra vez, del profesor, generando raíces. Lo que Freud ignora es el llamado del devenir-lobo, ligado, indefectiblemente, a la multiplicidad. Freud no conoce a los lobos, dicen, sólo conoce a los perros: *el perro edipizado, el perro-lobo-papá castrador, el perro atado, el sí...sí del psicoanalista*.⁶

Vamos, así, a lo importante: devenir-lobo. Los lobos no son sólo y no deben ser sólo la muerte, la muerte del nombre propio, la pulsión de muerte asociada a la representación. Los lobos son devenir-lobo, la posición de masa y del propio sujeto no en la búsqueda de su uno, sino de su lugar en la manada, en la multiplicidad-lobo. El error primordial del profesor es pretender echar raíces de lo uno donde hay arborescencia de lo múltiple. Las multitudes no son

⁶ MM 41 (35).

una persona, y el propio inconsciente es, fundamentalmente, una multitud. Hay un detalle, sin embargo, que nos falta. El adentro, el afuera, el inconsciente, lo real, lo imaginario, todo se ubica en un solo lugar: el cuerpo. El árbol donde se trepan los lobos, la mirada a través de la ventana, la media y la vagina, la piel como envoltura, la media como superficie reversible, la habitación, la casa: el cuerpo lleno, el cuerpo sin órganos.

Nadie hace el amor con amor sin constituir para sí, con el otro o los otros, un cuerpo sin órganos. Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío y desprovisto de órganos, sino un cuerpo en el que lo que hace de órganos se distribuye según fenómenos de masa.⁷

El cuerpo sin órganos se opone a la organización de los órganos, al organismo. El cuerpo sin órganos es un cuerpo vivo, bullicioso, múltiple, donde la organización desaparece. Es la multiplicidad en su expresión más pura. Es población. Volvemos, entonces, a las multiplicidades que se escapan a las raíces del profesor: son rizoma. Freud reconoce la multiplicidad de las corrientes libidinales que coexisten en el hombre de los lobos, pero para él siempre habrá que reducirlo todo a lo Uno. Y el acto de creación, la multiplicidad originaria está en comprender la intensidad: el lobo es manada, es la multiplicidad, dicen Deleuze y Guattari, aprehendidas como tales en un instante por su acercamiento o alejamiento de cero. Y el cero es el cuerpo sin órganos del hombre de los lobos. Volvemos a *Diferencia y repetición*: la diferencia ha sido sometida por la tendencia del pensamiento hacia la representación, desde donde la repetición sólo puede explicarse de modo negativo. El inconsciente no es repetición y no es negación, porque no hay en él nada negativo más que los movimientos desde y hacia cero, es decir, pura positividad del cuerpo lleno. Los lobos no son muerte, los lobos son deseo: designan una intensidad, un umbral de intensidad en el cuerpo sin órganos del hombre de los lobos. Una vez más, los lobos son intensidades, nada más lejos que el único grito falso y enmascarado que oye el

⁷ MM 43 (37).

profesor: “ayúdame a no devenir lobo”. El lobo es aprehensión instantánea de una multiplicidad y, como tal, no es una representación.

El hombre de los lobos, las máquinas, el amor

Así llegamos al final, a desatar el nudo del hombre de los lobos:

Y ¿quién puede creer que la máquina anal no tiene nada que ver con la máquina de los lobos, o que ambas sólo estén unidas por el aparato edípico, por la figura demasiado humana del Padre? Pues al fin y al cabo el ano también expresa una intensidad, en este caso el acercamiento a cero de la distancia que no se descompone sin que los elementos no cambien de naturaleza. Da igual campo de anos que manada de lobos.⁸

¿Estamos en condiciones de aceptar la multiplicidad? Devenir-lobo e inhumano, desterritorialización. Nos dejamos llevar por la historia de la castración contada, dicen Deleuze y Guattari, por un idiota demasiado consciente de que no entiende nada de las multiplicidades. Un lobo, también un agujero, son producciones de partículas como elementos de multiplicidades moleculares que forman agenciamiento: las manadas en las masas y las masas en las manadas. Los árboles tienen líneas rizomáticas y el rizoma, puntos de arborescencia. El profesor echa raíces que no llevan a ningún lado más que a sí mismo. En el hombre de los lobos, no hay dos multiplicidades o máquinas, hay agenciamientos maquínicos que producen y distribuyen el todo. Hay una cosa que el psicoanálisis sabe repetir, incansablemente: Edipo. El psicoanálisis persigue lo uno que es sí mismo, porque perdió, o bien nunca tuvo, la capacidad de escuchar. Es una herramienta de eliminación continua: masas, manadas, máquinas moleculares, multiplicidad. Los lobos dejaron de ser, dicen, revolucionarios y bolcheviques, máquina social; pero para el psicoanálisis, siguen siendo una cosa: papá. Y no va a ser nunca otra cosa: amor.

⁸ MM 45 (38).

¿Qué significa amar a alguien? Captarlo en una masa, extraerlo de un grupo, buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo (y que también son el inconsciente). Juntar todo eso con las mías, hacer que penetren las mías, penetrar las suyas. Ya no es más media-vagina, ahora es ejercicio de amor como despersonalización en un cuerpo sin órganos. Y aquí se devela un aspecto indispensable de la ontología práctica deleuzo-guattariana: la constitución de lo múltiple como aquello sin sujeto, sin objeto, que sólo se sirve de determinaciones.

Y si nosotros, amados seres de la multiplicidad molecular, hemos aprendido, finalmente, a amar: ¿qué le queda al hombre de los lobos? Una máquina anal de manada, de devenir-lobo, de devenir-lo-que-sea, aparato contra-edípico, por fin un lobo en sí mismo, un lobo bolchevique y revolucionario. El enunciado individual nunca existió: todo enunciado, todo nombre propio, es producto de un agenciamiento maquínico. El individuo, amado hombre de los lobos, sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan. Sin embargo, hombre de los lobos, no te podremos salvar, y es por eso que te sentís tan cansado: permanecerás tumbado con todos sus lobos en la garganta. Cuando estalle la guerra, los lobos van a devenir bolcheviques, y el hombre de los lobos va a seguir en silencio, atormentado por todo lo que no dijo. Sin embargo, lo que podemos decir por él es todo lo que el psicoanálisis, en nosotros, nunca va a poder callar: los devenires infinitivos e intensidades de lo múltiple serán árboles en medio de cualquier desierto de raíces secas que, al final del día, nunca proliferarán más allá de las patas del escritorio del profesor.

Acerca de lxs autorxs

Georgina Bertazzo es estudiante de la licenciatura en Filosofía (98%) en la FFyL-UBA, participa del grupo de estudio “Deleuze: ontología práctica”. Fue adscripta en la materia Antropología filosófica desarrollando un proyecto titulado “La idea biológica: Como crítica a la concepción esencialista de lo humano y sus posibles aportes a la perspectiva de género”. En los últimos años fue miembro del UBACYT “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”, también del PICT “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”. Coeditora junto con Gonzalo Santaya y Sebastián Amarilla del tercer volumen de la colección Ontología práctica: *Las potencias del continuo* (2022). Actualmente se encuentra escribiendo su tesis de licenciatura en donde explorará el concepto de Idea biológica y el vínculo que se puede establecer con la corporalidad y los órganos sexuales. Sus intereses versan sobre el pensamiento de Gilles Deleuze particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y las relaciones con las temáticas de género.

Esteban Cobasky estudió la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Paralelamente a su actividad profesional centrada en tecnologías de movilidad, desde hace años forma parte del grupo de investigación “Deleuze: Ontología Práctica” dirigido por Julián Ferreyra y del PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por Pablo Pachilla. Sus temas de investigación giran en torno a las relaciones entre literatura y vida en filosofía –especialmente en la obra de Gilles Deleuze– y a las nociones de naturaleza y vida en los debates actuales en torno a la ecología.

Julián Ferreyra es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador independiente del CONICET (Argentina) y profesor adjunto regular de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la ontología de *Diferencia y repetición* (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo esta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. También trabaja el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, y la relación del filósofo francés con el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte). Conduce el grupo de investigación: “Deleuze: ontología práctica (a.k.a *La deleuziana*)” y es Director General de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), *Deleuze* (Buenos Aires, Galerna, 2021), *Hegel y Deleuze, danza turbulenta* (Adrogué, La Cebra, 2022) y “Deleuze y el Estado” (*Deus Mortalis*, Argentina).

German Di Iorio es Profesor en Filosofía y docente de Metafísica y Filosofía de la animalidad en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Su área de investigación versa sobre las filosofías de Jacques Derrida y Gilles Deleuze. Se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad con una beca UBACyT bajo la dirección de la Dra. Mónica Cragolini, y es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra, con quienes ha publicado: “Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*”, “Aprendizaje”, “Violencia en *Diferencia y repetición*” y “La interpretación derridiana del Proyecto freudiano en el sistema de *Diferencia y repetición*”.

Randy Haymal Arnes es Profesor y Licenciado por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su investigación aborda el concepto de capitalismo

en la obra de Gilles Deleuze. Sobre este autor ha escrito diversos capítulos de libros y presentado comunicaciones en eventos académicos. Es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra y participa en el PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla.

Solange Heffesse es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral de la misma universidad (UBACyT). Investiga la relación entre la filosofía de Gilles Deleuze y la obra de Samuel Beckett, en el campo de la Filosofía Contemporánea Francesa y la Filosofía Práctica. Realizó su tesis de licenciatura sobre las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze. Fue adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica, y es integrante desde 2012 del grupo de investigación “Deleuze: Ontología práctica” bajo la dirección de Julián Ferreyra. Los resultados de dicha participación se volcaron en varios capítulos de libro de libro de las colecciones “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, “Deleuze Ontología Práctica” y en la colección de libros del proyecto UBACYT “Caminos cruzados”. También ha publicado artículos en revistas especializadas. Ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía y ha publicado reseñas y crónicas. Coeditó el libro *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología práctica I* (RAGIF, 2019), en conjunto con Pablo Pachilla y Anabella Schoenle. Es integrante del Grupo Editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*.

Teo Iovine es estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Estudia el concepto de individuación entre la obra de Marx y *Diferencia y Repetición* de Deleuze en el marco de una adscripción a la materia Antropología Filosófica bajo la dirección de Julián Ferreyra. Investiga también el concepto de historia en Marx y cómo este reaparece en la obra de Deleuze en solitario y en su trabajo con Guattari. Desde 2021 forma parte de La Deleuziana.

Verónica Kretschel es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es Jefa de Trabajos Prácticos Regular en la materia Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y ha dictado seminarios, tanto en grado como en posgrado. Ha estado a cargo de la edición de libros, publicado trabajos sobre su especialidad en revistas reconocidas y capítulos de libros colectivos. Sus áreas de investigación principales son la fenomenología y la filosofía deleuziana. En la actualidad su proyecto trata sobre la posibilidad de desarrollar una fenomenología de la gestación y el nacimiento. Forma parte de los grupos de investigación La Deleuziana (<https://deleuziana.com.ar>) y el Grupo Husserl (<https://grupohusserl.ophen.org>) y de sus proyectos institucionales asociados. Es miembro del comité editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*. Forma parte de RAGIF y Clafen. Ha realizado estadias de investigación en el Archivo Husserl de Colonia y en el Archivo Husserl de Freiburg.

Santiago Lo Vuolo es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en la carrera de filosofía de la UNLitoral y en las carreras de psicología y de artes visuales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Es miembro del grupo de investigación Deleuze: ontología práctica (UBA) desde 2015, participando en muchas de las publicaciones colectivas del grupo. Su tesis doctoral versa sobre los caminos cruzados de Althusser y Deleuze, específicamente en sus producciones de los años 1960, para elucidar la recepción y resignificación del marxismo y del estructuralismo en estos autores.

Rafael Mc Namara es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Comahue. Es becario posdoctoral

CONICET en el Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI-UNCo). Es autor del libro *La ontología del espacio de Gilles Deleuze* y co-editor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* y *El enigma de lo trascendental. La relación Idea-intensidad* (RAGIF Ediciones), entre otros libros. Dirige la colección *Deleuze: ontología práctica* (RAGIF Ediciones). Es parte del Grupo Fundador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Actualmente investiga la relación entre filosofía y territorio desde una perspectiva situada en Nuestra América.

Andrés M. Osswald es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. El tema de su investigación doctoral fue la incidencia en la noción de sujeto que los estudios sobre la pasividad tuvieron en la fenomenología de Edmund Husserl. Como resultado de esa investigación publicó el libro *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, Madrid, 2016). En la actualidad se desempeña como investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su tema de investigación actual busca caracterizar a la casa desde una perspectiva fenomenológica. Ha realizado estancias de investigación en el Husserl Archiv der Universität zu Köln y en la institución hermana dependiente de la Albert-Ludwig-Universität (Alemania). Fue docente invitado de la Universidad Nacional de Córdoba, de la Pontificia Universidad Católica Argentina y dictó conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Univerzita Karlova (República Checa). Además de la fenomenología, entre sus temas de interés se cuenta la filosofía de Gilles Deleuze y la teoría psicoanalítica. Sobre esos temas ha publicado varios artículos en revistas especializadas, libros y capítulos de libro. Es editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Pablo Nicolás Pachilla es Doctor en Filosofía (UBA-Paris 8), Investigador Asistente de CONICET, Profesor Titular en la Universidad del Cine y Profesor Auxiliar de Filosofía Contemporánea en la UBA. Actualmente dirige dos proyectos de investigación: “Debates actuales en torno al posnaturalismo” (PICT-Agencia I+D+i) y “Disyunciones entre imagen visual e imagen sonora en el cine documental-ensayo” (FUC CYT). Entre sus publicaciones recientes se cuentan *POSNATURALISMOS* (RAGIF Ediciones, 2023), “The Eye is in Things. On Deleuze and Speculative Realism” (*Comparative and Continental Philosophy*, 2022) y *La rupture du sens commun* (L’Harmattan, 2020). Ha traducido *Pasteur: guerra y paz de los microbios, seguido de Irreducciones*, de Bruno Latour (Isla Desierta, 2022), coeditado *Lo que fuerza a pensar* (RAGIF Ediciones, 2019) y publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Integra el grupo editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y el comité científico asesor de *Estudios Posthumanos*. Su investigación actual se centra en el cruce entre ontología, ecología y política.

Iván Paz es estudiante del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeñó como adscripto en el Departamento de Filosofía, en la cátedra de Estética, investigando el vínculo entre inmanencia y cine en Gilles Deleuze. Fue parte del proyecto UBACyT 2018-20 “Imagen, autorretrato y materialismo. Una ampliación de los límites de la estética”, dirigido por la Dra. Silvia Schwarzböck. Participó en diversas jornadas especializadas en filosofía, cine, literatura y género. Estudió un semestre en la Universidad Nacional Autónoma de México como becario del programa UBAINTE. Fue además becario del Consejo Interuniversitario Nacional adscripto en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, en ambas instancias dirigido por Julián Ferreyra y trabajando sobre Operación Masacre de Rodolfo Walsh a partir de la lectura del Kafka de Gilles Deleuze y Félix Guattari. También participó en el proyecto UBACyT 2020-2022

“Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra. Es miembro de Deleuze: ontología práctica y Secretario de Redacción de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*.

Juan Rocchi es estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Realizó una adscripción en la materia Antropología Filosófica bajo la dirección de Julián Ferreyra, en la que estudió el posthumanismo en *Mil mesetas*. Entre sus intereses principales están la Filosofía Política y la Estética en la obra de Deleuze y Guattari. En la actualidad se dedica también a escribir crítica de literatura argentina en diferentes medios. Forma parte de La Deleuziana desde 2019.

Gonzalo Santaya es Doctor (2019), Licenciado (2015) y Profesor (2014) de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y becario posdoctoral de CONICET (2020-2023). Miembro de la deleuziana desde 2012. Su investigación gira en torno a la ontología y el empirismo trascendental de Deleuze a partir de sus fuentes matemáticas y su herencia poskantiana. Es autor de *El cálculo trascendental* (2017), y co-editor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* (junto a Rafael Mc Namara, 2017) y *Deleuze: ontología práctica 3* (junto a Sebastián Amarilla y Georgina Bertazzo, 2021). Ha publicado artículos especializados sobre su investigación en distintas revistas nacionales e internacionales, como *Ágora*, *Kriterion*, *Universitas Philosophica*, *Areté*, *Revue de métaphysique et de morale*, y en todas las entregas de las colecciones de libros colectivos de la deleuziana. Es miembro del grupo editor de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Además de la deleuziana, ha participado y participa actualmente de diferentes grupos de lectura y discusión filosófica, como el Grupo de Investigación sobre Idealismo, Círculo Sartre y Posnaturalismos, entre otros. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente en el nivel universitario

(Universidad Nacional Guillermo Brown), terciario (Instituto Superior de Formación Docente y Técnica n°24, “Bernardo Houssay”) y secundario (Colegio Ward).

Anabella Schoenle es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. Fue miembro del UBACYT 2016-2018 “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” y, anteriormente, del PICT-FONCyT 2012-2017 “Deleuze: Ontología Práctica”. Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran problemas de Metafísica, Política, y Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Sus últimas derivas vinculan el trabajo de investigación en filosofía con el trabajo y profesionalización en la gestión de archivos.

Matías Soich es Doctor en Lingüística y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente trabaja como Investigador Asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), docente en la materia “Análisis de los lenguajes de los medios masivos de comunicación” (Universidad de Buenos Aires, Departamento de Letras) y docente a cargo del seminario de posgrado “Lenguaje, discurso y discriminación” (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Maestría en Estudios y Políticas de Género). Es miembro del grupo “Deleuze: ontología práctica” (*La deleuziana*), del grupo fundador de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y de la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso de la Pobreza (REDLAD). Es militante LGBTIQ+ y socio fundador de la Asociación Civil Mocha Celis.

Otros títulos deleuzianos
(impresos) en RAGIF Ediciones

*Introducción en Diferencia y
repetición* (Deleuze: ontología
práctica 2)

Matías Soich y Julián Ferreyra (eds.)

El cálculo trascendental (Deleuze
y las fuentes de su filosofía IV)
Gonzalo Santaya

*La ontología del espacio de Gilles
Deleuze* (Deleuze y las fuentes
de su filosofía VII)

Rafael Mc Namara

*El enigma de lo trascendental: la
relación Idea-intensidad* (Deleuze
y las fuentes de su filosofía VIII)

Rafael Mc Namara y Andrés
Osswald (eds.)

Próximos títulos:

Deleuze y las fuentes de su filosofía I
Julián Ferreyra y Matías Soich (eds.)

Interferencias intelectuales
(Deleuze y las fuentes de su
filosofía IX)

Gonzalo Santaya

Deleuze y el Estado
(Deleuze: ontología práctica 4)

Julián Ferreyra

Julián Ferreyra
Pablo Pachilla (eds.)

Deleuze 1968-1980:
continuidades y rupturas

Deleuze realiza la filosofía de la diferencia. Su obra es una multiplicidad en sentido estricto: no es un ensamblaje desmontable, sino un agenciamiento de diferencias que se componen y descomponen en cada lectura, cada párrafo, cada libro. En esta entrega de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, el grupo *Deleuze: ontología práctica (la deleuziana)* trabaja por primera vez tomando dos libros, que consideramos los más importantes escritos por Deleuze, pero que son sumamente heterogéneos: *Diferencia y repetición* (1968) y *Mil mesetas* (1980). Doce años los separan en el tiempo. A la pluma individual de 1968 se contraponen el escrito a cuatro manos junto a Félix Guattari de 1980. Entre Deleuze y Deleuze-Guattari la cesura es innegable. Nos encontramos con otra textualidad, y un nuevo vocabulario. Las fuentes funcionan en este volumen como un modo de atravesar esa cesura y enlazar estas obras monumentales y heterogéneas. Meinong, el *nouveau roman* de Robbe-Grillet y compañía, Marx y Althusser, Leclair, Husserl, Miller, Beckett, Joyce, Saint-Hilaire, Saussure, Lévi-Strauss, Simondon y Hegel son el aparentemente rapsódico abanico de fuentes que, en estas páginas, van dibujando un ensamblaje no-lineal que violentará sin duda el pensamiento de lxs lectorxs.

ISBN 978-987-46996-9-7



Deleuze y las fuentes
de su filosofía X