



**RANDY HAYMAL ARNES,
VERÓNICA KRETSCHEL E IVÁN PAZ (EDS.)**

ENTRE MUNDOS POSIBLES

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 4



RAGIF
EDICIONES

RANDY HAYMAL ARNES es Profesor y Licenciado por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Actualmente se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía como becario 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.

VERÓNICA KRETSCHEL es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta en el CONICET. Es docente en Filosofía Contemporánea (UBA) y ha dictado seminarios de grado y posgrado. Publicó artículos y capítulos en su especialidad, además de editar libros académicos. Su investigación se centra en fenomenología y filosofía deleuziana, con un proyecto actual sobre una fenomenología de la gestación y el nacimiento. Integra los grupos La Deleuziana y Grupo Husserl, y participa en sus proyectos institucionales. Es parte del comité editor de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, y miembro de RAGIF y Clafen. Realizó estancias en los Archivos Husserl de Colonia y Freiburg.

IVÁN PAZ es estudiante avanzado del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía (UBA). Fue adscripto en Estética, investigando cine e inmanencia en Deleuze, y participó en proyectos UBACyT sobre estética, filosofía política y literatura argentina, dirigidos por Silvia Schwarzböck y Julián Ferreyra. Fue becario UBAINT en la UNAM (2019) y del CIN, con investigaciones sobre Deleuze, Leibniz y Rodolfo Walsh. Ha presentado trabajos en jornadas de filosofía, cine y género desde 2019. Su investigación actual aborda los conceptos de devenir, pueblo y minoridad en Deleuze y Guattari a partir de la literatura argentina. Es Secretario de Redacción de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*.

RANDY HAYMAL ARNES,
VERÓNICA KRETSCHEL
E IVÁN PAZ (EDS.)

ENTRE MUNDOS POSIBLES

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 4

**RANDY HAYMAL ARNES,
VERÓNICA KRETSCHEL
E IVÁN PAZ (EDS.)**

ENTRE MUNDOS POSIBLES

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 4



RAGIF
EDICIONES



VOLUMEN 4 DE LA SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA
dirigida por Rafael Mc Namara.

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos: PIP-CONICET 2022-2024 11220210100393CO, "Deleuze 1968-1980: Sobre el impacto práctico de sostener una continuidad ontológica" PICT-2019-1692, "Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes" UBACYT 20020220400083BA «Aportes al análisis concreto en fenomenología»). Subsidios para Reuniones Científicas del FONCyT (01-RC 2023-2023-01-00091), de la Universidad de Buenos Aires (EX-2024-02283469-UBA-DECR#REC) y del CONICET (20420230100003CO).

RAGIF EDICIONES

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

EDICIÓN

Verónica Kretschel, Randy Haymal Arnes
e Iván Paz

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Buster Keaton y Sybil Seely
1949: Dominio público, Archivo de
The International Buster Keaton Society
busterkeaton.org

IMÁGENES DE CARÁTULAS

One week (1920) cortometraje escrito y
dirigido por Buster Keaton y Edward F.
Cline y protagonizado por Buster Keaton
y Sybil Seely

Entre mundos posibles / Jean-Christophe Goddard ... [et al.] ; Editado por Verónica
Kretschel ; Randy Haymal ; Iván Paz. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
RAGIF Ediciones, 2025.

352 p. ; 20 x 14 cm. - (Deleuze: ontología práctica / Rafael Mc Namara ; 4)

ISBN : 978-631-90455-9-8

1. Filosofía. I. Goddard, Jean-Christophe II. Kretschel, Verónica, ed. III. Haymal, Randy, ed. IV.
Paz, Iván, ed.
CDD 190



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.

Devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear una multitud, es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y sus zonas de indiscernibilidad. El Cosmos como máquina abstracta, y cada mundo como agenciamiento concreto que la efectúa. Reducirse a una o varias líneas abstractas que van a continuarse y conjugarse con otras, para producir inmediatamente, directamente, un mundo, en el que lo que deviene es el mundo, se deviene todo el mundo.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI, *MIL MESETAS*



ÍNDICE

Página 9	PRÓLOGO
Página 25	ABREVIATURAS
Página 28	1 Robinsonadas del siglo XXI. JULIÁN FERREYRA
Página 40	2 Perspectivismo amazónico y perspectivismo barroco. Una traducción deleuziana equívoca de la cosmopraxis amazónica. JEAN-CHRISTOPHE GODDARD
Página 50	3 El mercado como superficie metafísica. GONZALO SANTAYA
Página 64	4 Poderes e intensidades de los cuerpos/almas. Resistencia y creación. GILDA MUSSANO
Página 76	5 Deleuze y la filosofía latinoamericana. RAFAEL MC NAMARA
Página 92	6 El nacimiento de la clínica en Deleuze y Guattari. PATRICIO LANDAETA
Página 104	7 El ejercicio de la crítica a otras escalas. CRISTINA PÓSLEMAN
Página 118	8 Determinación e indeterminación: sentido y sensibilidad. DOROTHEA OLKOWSKI
Página 134	9 Filum maquínico, biotecnología y filiación. GEORGINA BERTAZZO
Página 150	10 Metafísica del embarazo. Contribuciones desde una perspectiva deleuziana. VERÓNICA KRETSCHEL y VALERIA SONNA
Página 162	11 La tierra: etosignos de un pensamiento animal. OLGA DEL PILAR LÓPEZ

Página 174	12	¿Cómo hacer cosas con imágenes? Desde y después de los estudios sobre cine deleuzianos. BELÉN CIANCIO
Página 192	13	Dar vuelta la lingüística. Sobre la convergencia entre la pragmática de Deleuze y Guattari y el análisis del discurso. MATÍAS SOICH
Página 212	14	Deleuze y la performance. O el desvío de la teatralidad. NICOLÁS PERRONE
Página 224	15	“Un continuum de inhallables e innombrables”. La alegría disyuntiva de H.P. Lovecraft. CRISTÓBAL DURÁN ROJAS
Página 240	16	Una poética del agotamiento, entre Beckett y Deleuze. SOLANGE HEFFESSE
Página 256	17	El <i>Urstaat</i> . ANDREW CULP
Página 276	18	Multitudes trastornadas. Apuntes sobre Deleuze y los Estudios Locos. EMILIANO EXPOSTO
Página 290	19	Capitalismo e individuo triangulado. RANDY HAYMAL ARNES
Página 304	20	Los saberes sobre lo social y lo humano en <i>El Anti Edipo</i> . FERNANDO M. GALLEGÓ
Página 321		BLOQUES DE SENSACIÓN: FILOSOFÍA Y PRÁCTICA
Página 323		Un vórtice flotante de residuos plásticos. MACARENA RIOSECO CASTILLO
Página 333		Volver audibles las fuerzas del territorio en el que la música ocurre. SANTIAGO ASTABURUAGA PEÑA
Página 341		ACERCA DE LXS AUTORXS

PRÓLOGO

Por mucho esfuerzo que se haga por perseverar, aumentar la potencia de acción, experimentar pasiones alegres, llevar al máximo el poder de ser afectado, no se sale uno con la suya sino en la medida en que se esfuerza uno por organizar sus propios encuentros: es decir, por encontrar entre los otros modos aquellos que convienen a la propia naturaleza y armonizan con uno mismo, y por encontrarlos bajo aquellos aspectos en que precisamente convienen y armonizan.

GILLES DELEUZE, *SPINOZA: FILOSOFÍA PRÁCTICA*

Cabe preguntarse, sin más, ¿qué es una colección? ¿Es acaso una discusión entre personas que, cada una desde su perspectiva, su conocimiento y su interés, propone una lectura? ¿O es, tal vez, la manifestación de la potencia colectiva en el pensamiento y el trabajo en común? Eso es, quizás, lo que intentamos explorar en este libro, la cuarta edición de la serie *Deleuze: Ontología práctica* dirigida por Rafael Mc Namara. Los textos que dan vida a esta colección fueron presentados y adquirieron forma en las IV Jornadas Deleuze: Ontología práctica y las VI Jornadas de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, organizadas en conjunto, por primera vez, por el grupo amistosamente conocido como *La Deleuziana*¹ y la Red de

¹ Formalmente llamado “Deleuze: Ontología práctica”, el grupo conducido por Julián Ferreyra se acerca ya a sus 20 años de existencia. En momentos de intenso trabajo y renovación, lxs invitamos a conocer más acerca del mismo y de sus producciones en <http://deleuziana.com.ar/>

Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari,² un hito en la historia de estos eventos colectivos. Ambas jornadas se llevaron a cabo en marzo de 2024, a solo tres meses de iniciada la nueva noche fascista en la República Argentina, en un contexto de constante bombardeo y desprestigio a la educación pública que, desde entonces, solo ha ido en aumento.

Cuando las puertas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se abrieron para dar espacio a estos eventos, en medio de una creciente ola de ataques sin sentido a la actividad académica, nos sumergimos en lo que más valoramos: la producción colectiva de pensamiento. Creemos firmemente que la mejor manera de combatir el desarraigo y la desidia es no detenerse, producir, crear y pensar. En el prólogo al trabajo anterior de esta serie, *Las potencias del continuo*, lxs editorxs se preguntaban sobre los desafíos en la construcción de lo común. Hoy, la Argentina de 2024 se presenta como un territorio donde se tensionan los cuerpos, los deseos y los poderes. Aquí, las propuestas políticas no sólo invocan el orden económico, sino que desatan fuerzas que desterritorializan el tejido social, en una búsqueda de “libertad” que amenaza con disolver los ensamblajes colectivos. En un país donde la individualidad se eleva como el valor supremo, resuena la advertencia de Deleuze y Guattari: la libertad sin territorio es un vacío; en un contexto donde las fronteras entre libertad y control, deseo y poder, se delinean y borran constantemente, invocar las potencias del continuo implica reconocer que la realidad está compuesta por flujos y fuerzas que escapan a la rigidez de las instituciones y las normas. Comprendemos que la transformación social no se logra al imponer límites, sino al habilitar nuevas conexiones, permitiendo que los deseos, los cuerpos y los colectivos encuentren sus propios ensamblajes, sin ser forzados a seguir líneas rectas. Sin embargo, vivimos en un contexto donde la afirmación de este mundo como el único posible bloquea nuestra imaginación y amenaza con imposibilitar otros mundos. Estas Jornadas, y los trabajos que componen esta colección, son una invitación a concebir un espacio no solo de resistencia, sino de creación: a buscar, en medio de la desterritorialización

² Creada en Chile en el año 2016 y coordinada por Patricio Landaeta Mardones, la Red está compuesta por grupos de investigación de diversas partes de América Latina y el mundo, tales como México, Colombia, Ecuador, Brasil, Argentina, Chile y Australia.

constante, una multiplicidad en el devenir. Aquí, las potencias del continuo esperan ser habitadas, exploradas y encarnadas por quienes se atreven a imaginar nuevas formas de vida colectiva, desafiando las condiciones que hacen difícil, sino imposible, pensar en futuros alternativos.

¿Qué es, entonces, aquí, una colección? Es un encuentro donde las ideas y los afectos fluyen sin límites individuales, formando una multiplicidad, un territorio común, un cuerpo sin órganos. En este espacio, y desde una perspectiva nuestroamericana, donde la producción filosófica deleuziana se entrelaza inevitablemente con nuestras realidades, cada voz se conecta rizomáticamente con las demás, creando un saber colectivo que trasciende lo individual. La libertad de cada quien no existe sino como potencia colectiva, y el encuentro se convierte en un acto de creación continua, una resistencia viva que desafía la jerarquía. Este encuentro surge de una urgencia compartida. En este cuarto volumen de la serie *Deleuze: Ontología práctica*, no proponemos buscar respuestas ni dogmas, sino mapear las líneas de fuga y las zonas de resistencia que atraviesan nuestras vidas cotidianas y que permiten explorar la posibilidad de otros mundos. Ante un modelo que exalta el mercado como solución última, nos preguntamos: ¿qué formas de vida quedan atrapadas, desarticuladas o marginadas en este proceso de desterritorialización constante? ¿Desde qué lugar nosotrxs, como académicxs, productores de pensamiento, habitantes de Nuestra América, reterritorializamos y reconfiguramos las fuerzas de lo social? Toda sociedad lleva en sí misma su deseo de orden, pero también su potencia de ruptura. Desde este espacio, buscamos explorar no solo lo que se rompe, sino lo que puede ser creado: los nuevos territorios, las conexiones inéditas, los ensamblajes colectivos que, en este contexto de incertidumbre, nos permitan redescubrirnos.

En este volumen, acompañamos la propuesta de lxs editorxs del primero y el tercero, es decir, no agrupamos los escritos que lo componen en grandes secciones o islas, sino que esperamos que su lectura genere un flujo ininterrumpido, un recorrido a través de nuestras producciones (ancladas en nuestras realidades) y las infinitas posibilidades que emergen de nuestras reflexiones. Estos textos no solo buscan transmitir ideas, sino también convocar encuentros: entre pensamientos, entre autorxs y experiencias colectivas

compartidas. Al sumergirse en estas páginas, lxs invitamos a participar en un diálogo abierto, a cuestionar, conectar y dejarse afectar por las potencias que surgen. ¿Qué nuevas visiones pueden nacer de esta interrelación? ¿Qué caminos se abren en la búsqueda de un pensamiento que resista y transforme? Es nuestra esperanza que este viaje conjunto impulse la creación de nuevas formas de existencia y que, al final, cada quien encuentre su propio hilo en esta red de conexiones.

*

Si el siglo XXI es deleuziano, no lo es tanto por su capacidad de diferir y crear, sino, ante todo, por casi convencernos de que tal capacidad puede distinguirse nítidamente del ser de los modos de poder y control contemporáneos. Como mencionamos antes, las fronteras entre libertad y control, deseo y poder, se trazan y desdibujan constantemente, todo está envuelto en un manto de sospecha y ambigüedad, solitaria soledad... momento en que Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, ubicaban la emergencia del pensamiento: “si tienes un amigo aquí abajo, no confíes en él en esta hora, incluso si es amable de vista y de palabra, pues sueña con la guerra desde una paz hipócrita”.³ Si el encuentro amistoso con el pensamiento de Deleuze y Guattari nos ha permitido pensar, ha sido porque desconfiamos de ellos como de la peste. Es en esta hora, en este límite, en “la noche donde todas las vacas son negras”, en el punto en que nuestra potencia creativa está fuertemente comprometida, cuando surge con urgencia la necesidad de pensar en otros mundos. ¿Acaso la filosofía no tiene, como una de sus tareas mayores, el intento siempre renovado de darle consistencia a través de conceptos a otros mundos posibles? La ausencia de otros mundos posibles, que tiene por corolario la afirmación de este mundo como el único de los mundos posibles, es uno de los modos de nombrar este límite. De este modo, delineamos una zona de encuentro que atraviesa y conecta los trabajos de este volumen, reunidos bajo la preocupación común por la posibilidad de otros mundos, allí donde el pensamiento puede aún resistir y crear.

³ MP 420 (334, nota 41)

La imposibilidad de otros mundos se presenta en el escrito de **Julían Ferreyra** bajo la forma de un investimento libidinal fantasioso de un mundo sin *Autrui*: deseo nihilista que se erige como característico de nuestra época. Ferreyra prosigue con su labor de pensar un Estado deleuziano. En esta ocasión, se interroga sobre las robinsonadas que el capitalismo produce en el siglo XXI, a partir de una relectura de la interpretación propuesta por Deleuze en *Lógica del Sentido* de la gran novela de su querido amigo Michel Tournier, *Viernes o los limbos del pacífico*. Las robinsonadas del siglo XVIII, que tuvo como contrincante fundamental a Karl Marx, ya no son nuestras robinsonadas. Esto exige una nueva conceptualización que permita replantear la función del Estado frente a las complejidades contemporáneas. Individuación y pliegue se presentan como instrumentos ontológicos fundamentales para operar las torsiones conceptuales necesarias para pensar un Estado que contrarreste las tendencias del capitalismo en su producción de “islas desiertas”: en la disolución de nuestra capacidad social y la identificación plena con la isla del capital. Ferreyra plantea un Estado cuya función no se piensa meramente en términos de captura, una conceptualización que en gran medida resulta añeja, deudora de las líneas mayores de la filosofía política europea y que, como contracara, induciría lecturas anarcocapitalistas de Deleuze. Para el autor, no se trata de plantear un Estado ideal que busque restaurar un orden perdido; su tarea es plegar las heterogeneidades sociales, amplificando nuestras existencias en común, e individuando nuestras vidas en una multitud unida por el deseo de otro mundo posible contra esta fantasía abominable de un mundo liso y desértico.

En el escrito de **Jean-Christophe Goddard**, la ausencia de otros mundos posibles se establece como la condición del dominio y la lucha de Europa contra los pueblos indígenas. Siguiendo especialmente a la antropología comparativa de Viveiros de Castro, quien la concibe como un proceso de traducción equívoca controlada, Goddard considera el perspectivismo lebniziano, penetrado por la lectura deleuziana, como un candidato excelente para una comparativa con el perspectivismo amazónico-amerindio. En la medida en que el equívoco puede ser controlado, evidencia las distancias sobre la que se monta la traducción: dos perspectivismos anclados en dos ontologías diferentes, una monorealista y la otra multirrealista,

bajo la forma de una predación caníbal de los puntos de vista. La eficacia de este método reside, según Goddard, en poder canalizar la crítica indígena al mundo blanco europeo: llevar la lucha de los pueblos al campo de la teoría. En esta línea, el perspectivismo leibniziano es situado como respuesta ante la ruptura con la teología clásica y el impacto del contacto con “el Nuevo Mundo”, que implicaría un cambio radical del sentido de la superficie, que en lugar de conformarse como un espacio de contacto o frontera entre un adentro y un afuera, se convierte en un simple “*facies*”, de modo que el canibalismo entre las mónadas no es posible. Europa hace de la ausencia de contacto la construcción misma de un contacto viable con el mundo. Por esta razón, afirma que basta con escuchar a Davi Kopenawa para entender que occidente es una banda de chicos armados y arrogantes cuyo poder se reduce a su capacidad de destrucción, su “propósito se reduce al gesto de apuntar un arma de fuego en dirección de sus supuestos enemigos”. En definitiva, lo que caracteriza al hombre blanco es su pobreza de mundos.

Considerábamos que una de las tareas neurales de la filosofía reside en dar consistencia a través de conceptos a otros mundos posibles. Una labor que adquiere contundencia y concreción manifiesta en el trabajo de **Gonzalo Santaya**, quien despliega algunas determinaciones que abrirían la posibilidad de imaginar un mundo post-capitalista a partir de la creación de un concepto deleuziano de mercado. ¿Qué más evidente para nuestro tiempo que el mercado?! Tan cercano y lejano, tan bueno y malvado, contra estas fluctuaciones extremas, indaga sobre la posibilidad de plantear un concepto deleuziano del mismo, lo suficientemente abstracto como para superar los desarrollos polares a los que nos somete, que no hacen más que alimentar la moralidad de la *doxa* que se impone con la fuerza de la evidencia. Para ello, despliega dos determinaciones: el mercado como superficie metafísica en la que los signos abstractos (precios) se organizan y definen el valor de manera contingente e impredecible; y la axiomática que requiere apropiarse del Estado como agente de axiomatización que inscribe los signos monetarios (como la deuda) en el mercado global. De este modo, el autor argumenta que la construcción de otro mundo posible tiene como terreno fundamental

la lucha por una nueva axiomática que no tenga por finalidad la valorización incesante del valor, lo que habilitaría la posibilidad de nuevos mercados y, con ello, formas inéditas de estatalidad.

Gilda Mussano aborda tópicos esenciales para nuestro hilo conductor sobre la posibilidad de otros mundos: resistencia y creación, vida y pensamiento. No es cualquier vida la que aquí se juega. En las primeras líneas, la autora refiere a su experiencia vital con la muerte y “el proceso de curación del cuerpo/alma” como fuente del escrito. Esta vivencia, afirma Mussano, se entrelaza con el pensamiento de Deleuze y Guattari, permitiéndole desterritorializar sus conceptos, liberándolos de su comprensión académica y abstracta para volcarlos y hacerlos vibrar en la vida. Es así como emprende una revalorización de aquella línea de pensamiento que reivindica al cuerpo y lo rescata frente a otra que ha asumido que, para abrir paso a la Razón, es necesaria su supresión. Mussano inicia su recorrido con Spinoza, quien, al cuestionar el dualismo tradicional de cuerpo y alma, ofrece una perspectiva monista e inmanente. Continúa con Nietzsche, que amplía esta perspectiva al reinterpretar el cuerpo como una “gran Razón”. Este itinerario filosófico encuentra su destino en Deleuze y Guattari, en particular en el concepto que recogen de Antonin Artaud: cuerpo sin órganos. Aquí, el cuerpo se percibe como una red de relaciones de movimiento y reposo, animado por intensidades que lo dotan de vida y potencia. Mussano nos recuerda, finalmente, la relevancia de pensar aquello que, en los márgenes de lo tolerable, no solo resiste, sino que lo hace en la medida en que se manifiesta como fuerza activa que siempre se expresa como creación.

Rafael Mc Namara se pregunta cómo leer a Deleuze desde Nuestra América y en qué medida los conceptos deleuzianos pueden ser insertados en el contexto de la filosofía latinoamericana. Comienza por destacar la noción de geofilosofía propuesta por Deleuze, para enseguida resaltar la escasa presencia de ejemplos filosóficos que no sean intra-europeos y la nula referencia a América Latina. Resulta problemático, en ese sentido, que una filosofía como la deleuziana, que ha resaltado el lugar de lo menor para la literatura, no haya pensado la potencia de lo menor para la filosofía. Frente a esta consideración, Mc Namara señala que los filósofos desde acá sí deben hacerlo y ensaya una

geofilosofía actualizada para nuestro territorio, recuperando fuentes como Dussel, Kusch, Glissant, Anzaldúa y Astrada. En tanto el pensamiento deleuziano se revela como un pensamiento del centro, afirma Mc Namara la necesidad de invertir la perspectiva y hacer de esta periferia nuestro centro, como una reterritorialización de la filosofía que habilite el pensamiento de un pueblo futuro y una tierra nueva.

La ausencia de otros mundos posibles se presenta de la mano de **Patricio Landaeta** a través del problema de la ética en Deleuze y Guattari. Como apunta el autor, la ética forma uno de los puntos medulares sobre los que se monta cierta recepción crítica (Badiou, Žižek, Jameson). Estos críticos, además de denunciar la inconsistencia política o la falta de política de los filósofos, que se cristalizan en una ausencia de planteamientos propositivos que señalen una alternativa al capitalismo, menosprecian las consideraciones éticas vistas como mera resistencia impotente frente a él. Repensar el lugar de la ética en el corpus deleuziano y deleuzo-guattariano deviene la preocupación mayor de Landaeta. Particularmente, es a partir de la reconstrucción de un proyecto crítico clínico en la obra de los autores que intenta mostrar cómo la ética no refiere a un campo particular del conocimiento, sino más bien a una “especie de efecto que retroalimenta la praxis de la ontología de los autores”. Para ello, Landaeta emprende un recorrido en el cual mapea las continuidades y discontinuidades del proyecto clínico desde los primeros textos de Deleuze hasta su encuentro con Guattari, centrado en autores clave del corpus deleuzo-guattariano: Hume, Spinoza y Nietzsche. El recorrido culmina con *El Anti Edipo*, donde la crítica gana otras determinaciones como la identidad entre economía política y libidinal y el carácter productivo del deseo, conformándose con ello un diagnóstico clínico del capitalismo que hace del deseo reaccionario uno de los problemas fundamentales en la medida en que impide la creación de otros mundos posibles.

La crítica como un espacio de creación y resistencia se vuelve frágil en un mundo donde las fuerzas de control parecen haber capturado incluso la capacidad de diferir. **Cristina Póseman** investiga esta fragilidad crítica, desentrañando las contradicciones de una filosofía que lucha por mantenerse al margen de las capturas contemporáneas. Desde la perspectiva de Deleuze y

Guattari, la crítica no puede quedarse en una defensa de lo conocido; debe ser una práctica creadora, capaz de imaginar otros mundos posibles. Pósleman recupera las ideas de Fanon y Wynter para articular una crítica que se atreva a abrir fisuras en el pensamiento dominante, enfrentando la maquinaria que normaliza las desigualdades y las exclusiones. En la “noche donde todas las vacas son negras”, emerge un llamado a resistir y crear, a no aceptar este mundo como el único, sino a imaginar formas alternativas de existencia, allí donde lo humano puede ser recreado y repensado, aún en medio de un paisaje de ambigüedad y sospecha.

La propuesta de **Dorothea Olkowski** aborda los conceptos de determinación e indeterminación a partir de la tensión entre el caos y el orden, y cómo estas fuerzas moldean nuestra capacidad creativa en un siglo atravesado por la ambigüedad entre control y libertad. En diálogo con Deleuze y Guattari, Olkowski analiza los sistemas dinámicos y los atractores extraños como metáforas de la producción de nuevos conceptos, en un espacio donde lo estable y lo contingente se entrelazan. Sin embargo, advierte que la creación no está garantizada ni puede desligarse de las estructuras de poder que intentan contenerla. De esta manera, propone ralentizar y contemplar las fallas del pensamiento habitual como vías para imaginar otros mundos posibles, donde las imágenes-cristal de Deleuze reflejan una subjetividad liberada de la percepción molar, capaz de resistir la clausura del presente. En este umbral entre lo determinable y lo imprevisible, emerge la posibilidad de una filosofía que dé consistencia a realidades alternativas, desafiando la hegemonía de este mundo como único horizonte.

Georgina Bertazzo parte de la noción de filum maquinaico explorada por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* para pensar la reproducción en el marco de la comunidad LGTBIQ+. Bertazzo señala un movimiento de apropiación de las tecnologías reproductivas por parte de la comunidad, lo cual posibilita nuevas formas de parentesco, una verdadera democratización de las relaciones familiares. El deseo de procrear se desliga del mandato social reproductivo propio de la familia tradicional para dar lugar a nuevos modos de pensar la filiación y la subjetivación. Una concepción diversa de la corporalidad que articula lo orgánico con lo maquinaico opera como condición de posibilidad para estos

procesos de transformación. La autora propone una política del deseo que dé lugar a una nueva somática en pos de poder concebir otras subjetividades.

Visto desde una ontología deleuziana, el embarazo se convierte en un proceso dinámico y no en una entidad fija en el trabajo de **Verónica Kretschel** y **Valeria Sonna**. En una era donde la biopolítica busca regular hasta la creación de la vida, las autoras reimaginan el vínculo feto-madre no como una simple relación de parte-todo, sino como un devenir donde las líneas de diferenciación y conexión se entrelazan. La figura del huevo, central en Deleuze, se despliega aquí como una metáfora para pensar la inmanencia del proceso vital. Esta visión rompe con las metáforas reductivas de la biología tradicional y propone una topología compleja, donde lo viviente es siempre un espacio de transformación. En este contexto, se plantea una existencia relacional donde la posibilidad de otros mundos se juega en cada momento del proceso gestacional, desafiando las formas de control que intentan definir y capturar la vida. La gestación, con sus intensidades y ritmos, aparece así como un espacio donde la vida puede ser pensada de manera radicalmente nueva, sugiriendo un campo de existencia que se resiste a ser delimitado y se abre a la creación de futuros diferentes.

Salir de una visión antropocéntrica y encontrar otras sabidurías, de las plantas, de los animales, constituye la posibilidad de pensar un modo diferente de habitar la Tierra. En su capítulo, **Olga del Pilar López** reconstruye las propuestas de Reza Negarastani y de Baptiste Morizot, en tanto dos esquizofrenias contrapuestas de la Tierra: la del primero que da cuenta de una Tierra porosa, atravesada por la lucha aniquilante por el petróleo; la del segundo, una Tierra cargada de vida y atravesada por los signos de quienes la habitan. Pulsión de muerte versus pulsión de vida, estas dos nociones de la Tierra dan cuenta, a su vez, de posiciones geopolíticas contrarias: el extractivismo antropocéntrico o una práctica que contemple que siempre estamos en la casa de otro.

De la mano de **Belén Ciano**, la posibilidad y la imposibilidad de otros mundos toman cuerpo en la pregunta sobre la performatividad de la imagen. Según la autora, siguiendo a Paul Preciado, lo audiovisual se ha establecido como una de las condiciones de nuestra existencia social, y si bien libera una capacidad infinita de grabación, la cuestión de cómo crear imágenes hoy

adquiere una fuerza especial. En este marco, Ciancio explora el concepto de performatividad y traza distintas dimensiones de este hacer de las imágenes. Aunque Gilles Deleuze no utiliza dicha noción en sus estudios sobre cine, la autora examina cómo sus conceptos de imagen-movimiento e imagen-tiempo ofrecen herramientas para entender las dimensiones performativas de las imágenes. Pero también yendo más allá de él, introduce las críticas feministas al concepto deleuziano de devenir-mujer por parte de teóricas como Teresa De Lauretis, así como considera el impacto de la tecnociencia en la performatividad de las imágenes contemporáneas, incorporando las ideas de Preciado sobre el régimen farmacopornográfico y la disforia mundo. Por último, la autora propone abordar la performatividad desde el cuerpo como una somateca viva, que clama por “el derecho a aparecer y por la propia vida”, especialmente en contextos de necropolítica que afectan a comunidades vulnerables.

La pragmática de Deleuze y Guattari, revisada por **Matías Soich**, se convierte en una herramienta crítica para abordar cómo el lenguaje actúa en nuestro tiempo como campo de control y creación. En un contexto donde las estructuras de poder se infiltran incluso en nuestras palabras y significados, Soich propone un análisis que no sólo desentraña las formas de captura lingüística, sino que también vislumbra modos de resistir a través del lenguaje. Las consignas, en este sentido, no son meros vehículos de información, sino “paquetes” de relaciones que pueden activar procesos de cambio. Así, el análisis del discurso se redimensiona como un acto político, un campo donde la intersección de lo social y lo lingüístico puede abrir espacios para imaginar otros mundos. En este cruce, la resistencia se encuentra en el juego entre significación y acción, donde el lenguaje puede ser usado para trazar nuevas formas de existencia, siempre en busca de alternativas que desafíen el discurso hegemónico.

La teatralidad sin representación se convierte en un campo de experimentación y resistencia en el análisis de **Nicolás Perrone**, donde el teatro de Deleuze desarticula las estructuras tradicionales de la escena. En un mundo donde la performance parece haber sido cooptada por la lógica del espectáculo y la vigilancia, Perrone nos lleva a repensar la teatralidad a través de autores como Carmelo Bene y Samuel Beckett. Aquí, la imagen no es representativa, sino intensiva; el cuerpo no se mueve por una narrativa,

sino por afectos que desafían la lógica del poder. La creación escénica se convierte en un acto filosófico, una interrupción que pone en cuestión las certezas del presente. En este espacio, donde las vacilaciones entre control y creación son constantes, surge la posibilidad de imaginar otros mundos. La presencia intensiva y la desjerarquización de la mirada se presentan como modos de existencia que no aceptan el orden establecido, abriendo la puerta a una resistencia que insiste en el potencial de la creación, incluso cuando todo parece ser envuelto en un manto de ambigüedad.

Cristóbal Durán explora el potencial de la literatura de Lovecraft para dar cuenta de ciertas nociones de la ontología deleuziana. Destaca que, pese a no haberle Deleuze dedicado al escritor ningún desarrollo extenso, las breves referencias a su obra funcionan para mostrar la profunda conexión con su universo conceptual. En particular, Durán busca mostrar en qué medida la escritura lovecraftiana permite poner en práctica una conexión entre el pensamiento y el afuera que ha resultado inaccesible para la filosofía. La literatura *Weird* de Lovecraft apuntaría hacia ese exterior que se relaciona tanto con “hacer nuevos mundos, como hacerlos desaparecer apenas son imaginados”. Junto con esto, lo propio del horror cósmico tendría que ver con esta proximidad entre elementos disyuntos en convivencia.

Solange Heffesse aborda, en su trabajo, la presencia de Beckett en la filosofía deleuziana. La clave para pensar esta relación se encuentra, según Heffesse, en la noción de devenir imperceptible y en qué medida los personajes de la obra beckettiana dan cuenta de esta noción. La autora analiza el ensayo “El agotado” y muestra cómo Deleuze desarrolla allí una teoría acerca del agotamiento de lo posible, planteado en tres dimensiones: un agotamiento del lenguaje, un agotamiento del pensamiento, un agotamiento de la corporalidad. El agotamiento no implica, sin embargo, un cese de la acción, sino, por el contrario, un imperativo para continuar que se manifiesta en la tensión entre imposibilidad y obligación. Lo nuevo surge de esta tensión y la escritura de Beckett resulta una fuente fructífera para mostrar cómo se pueden poner a prueba los límites implícitos de nuestros posibles.

A partir del ejemplo de la antigua ciudad de *Ur*, **Andrew Culp** aborda la noción de *Urstaat* y, en particular, la afirmación deleuzo-guattariana de que

no hubo un proceso a partir del cual el Estado surgiera, sino que el Estado se instituyó de una vez. El estandarte recuperado de *Ur* pone en evidencia la complejidad de la estructura estatal y la jerarquía social. El rol del soberano, habitualmente asociado a funciones de guerra y paz, puede resignificarse en términos de guerra y fertilidad, funciones que se encuentran en restos arqueológicos de todas las culturas. Mientras que el *Urstaat* se destaca por su unicidad, su *arkhé*, el soberano, tiene dos caras: el conquistador y el sacerdote. Estas caras operan como dos polos de la nación que se alternan y complementan, adquiriendo distintas firmas (signatura) según la preponderancia de uno u otro polo. La noción de sujeto –sujetado– resulta, en esta interpretación, derivada de la concepción del Estado, en contraposición a la concepción clásica asociada a la actividad. El poder subjetivador del Estado se camufla en los sujetos aparentemente empoderados, pero completamente desappropriados de las cosas, el tiempo, los cuerpos y la misma vida.

El malestar, en la reflexión de **Emiliano Exposto**, se convierte en un potencial revolucionario en un siglo XXI marcado por un capitalismo que desarma y reconstituye subjetividades. Este malestar no es solo un síntoma a ser aliviado; es, según Exposto, un espacio donde la política y la resistencia se vuelven posibles. Inspirándose en Deleuze y Guattari, el autor explora la locura como una línea de fuga, un devenir que se niega a ser capturado por las fuerzas del orden y el control. En una época donde el deseo es instrumentalizado y convertido en herramienta de reproducción capitalista, Exposto plantea que el desafío es transformar ese malestar en un espacio donde la creación de otros mundos aún pueda suceder. En esta ambigüedad donde el control y la libertad se entrelazan, el pensamiento se convierte en un acto de resistencia, una insistencia en la posibilidad de imaginar realidades alternativas, comunidades que rechazan la lógica de la atomización y se unen en un deseo colectivo por un futuro diferente.

El capitalismo contemporáneo, con su capacidad de producir subjetividades fragmentadas y trianguladas, se examina bajo una lente crítica en el trabajo de **Randy Haymal**. En este análisis, las líneas de deseo y poder se cruzan y se confunden, revelando cómo la estructura económica moldea las relaciones humanas y privatiza la subjetividad. A través de Deleuze

y Guattari, Haymal muestra que el deseo, en lugar de ser un espacio de pura libertad, es redirigido hacia el crecimiento del capital. Este proceso no sólo produce miseria, sino que también genera una soledad que perpetúa la lógica del aislamiento. Sin embargo, en este “desierto afectivo”, emerge la necesidad de pensar en otros mundos posibles: un replanteamiento de la colectividad que desafíe la máquina capitalista. Al imaginar un futuro donde las subjetividades no se definan por las coordenadas del capital, Haymal propone una resistencia que se ancle en la creación de espacios comunes, donde el deseo pueda articularse en formas de vida que rechacen la captura y se abran a nuevas formas de existencia social.

El análisis de **Fernando Gallego** invita a detenerse en una problemática central que dialoga con nuestra preocupación por la creación de otros mundos posibles. A través de una reflexión exhaustiva y singular sobre *El Anti Edipo*, el autor plantea que todo conocimiento acerca de lo social y lo humano se enfrenta a la “cruda verdad” de que “ninguna humanidad se produce en sociedad y ninguna sociedad se produce humanamente”. Se trata, en efecto, de dos series heterogéneas que no pueden reducirse a una “oposición fundante que el decurso de la historia resolverá”. Este es, entonces, el aporte más profundo de la obra: uno que permite al autor contrarrestar las lecturas reduccionistas que interpretan *El Anti Edipo* sólo como una crítica al psicoanálisis y al marxismo, sin considerar que su núcleo es, en realidad, una apuesta radical que busca reconfigurar el conjunto de los saberes sobre lo social y lo humano. Para el autor, el adversario de la obra es un cierto pensamiento filosófico, transversal a múltiples dominios y prácticas, que, entre otras cosas, privilegia lo negativo, el sujeto como fundamento y la interpretación.

Macarena Rioseco y **Santiago Astaburuaga** exploran dos modos de relacionar la filosofía deleuziana con la práctica artística. Rioseco parte de la interpelación de la contaminación del plástico en los océanos y comienza a tejer bolsas de nylon como un modo de reutilizar y, a la vez, resignificar ese material contaminante. Ese tejido se proyecta de formas y dimensiones tales que permitirán en una muestra futura de algún modo experimentar las islas plásticas que transitan los océanos. Por su parte, Astaburuaga piensa la relación entre tiempo, música y materia y busca dar lugar a un tiempo no

pulsado, a través de piezas musicales creadas a partir de sonoridades captadas en naturalezas diversas. La intención es que, de alguna manera, las piezas resuenen con los sitios en los cuales fueron tomadas las sonoridades para poner en evidencia un cierto territorio musical.

*

Tanto la realización de las Jornadas como la producción de este volumen se dan a partir de la convocatoria de la Deleuziana (en el marco del PIP-CONICET 2022-2024 11220210100393CO, “Deleuze 1968-1980: Sobre el impacto práctico de sostener una continuidad ontológica”; PICT-2019-1692, “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes”; UBACYT 20020220400083BA “Aportes al análisis concreto en fenomenología”) y de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G; en el marco de proyecto FONDECYT Regular 1220806: “Agenciamiento de deseo: Emergencia, función y proyecciones del concepto en el sur global”), además de los subsidios para reuniones científicas de FONCyT (01-RC 2023-2023-01-00091), CONICET (20420230100003CO) y Universidad de Buenos Aires (EX-2024-02283469- -UBA-DECR#REC).

En un contexto donde la lógica de la individualidad, el mercado y el “sálvese quien pueda” predominan, sostenemos que la clave para mantener viva la lucha es continuar produciendo y creando. Esto implica respaldar constantemente los reclamos de las comunidades universitarias frente al abandono y la violencia que ha perpetuado la administración del actual Gobierno Nacional. El trabajo colectivo que realizamos, tanto en la Deleuziana como en la Red, refleja nuestra convicción en la producción conjunta de lo múltiple y en la creación de encuentros que potencian nuestras acciones y pasiones. Creemos en la verdadera libertad de pensar de manera colectiva sobre el devenir y el futuro de nuestras existencias.

Al igual que todas nuestras creaciones, este volumen está disponible para su descarga libre y gratuita bajo la tutela de RAGIF Ediciones (<https://ragifediciones.com.ar>). En las siguientes páginas, encontrarán trabajos de colegas, profesionales en el estudio de la filosofía deleuzo-guattariana,

jóvenes docentes e investigadorxs, así como prestigiosxs expertxs internacionales. Más allá de los nombres propios que con orgullo presentamos, de la academia, los proyectos y las afiliaciones, lo que realmente importa es el diálogo que estos textos generan. Cada autorx contribuye a un espacio de intercambio que desafía las jerarquías y fomenta un pensamiento colaborativo. En un contexto donde la afirmación de este mundo como el único posible amenaza con clausurar la imaginación, estos trabajos no solo enriquecen el conjunto, sino que también nos invitan a repensar nuestras experiencias y realidades desde el azar de los encuentros. Creemos firmemente que es en la tensión entre lo posible y lo aparentemente imposible donde aún podemos imaginar y gestar la posibilidad de otros mundos.

RANDY HAYMAL ARNES,
VERÓNICA KRETSCHEL E IVÁN PAZ
Buenos Aires, noviembre de 2024

ABREVIATURAS

- ES: Deleuze, Gilles, *Empirisme et Subjectivité*, París, Presses Universitaires de France, 1953. Traducción al castellano: *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.
- NP: Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1967. Traducción al castellano: *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- SPP: Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Editions de Minuit, 1968. Traducción al castellano: *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Diego Abadi, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones Isla Desierta, 2021.
- DR: Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 2017 (1ra ed. 1968). Traducción al castellano: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 (1ra 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*, París, Les Éditions de Minuit, 1990. Traducción al castellano: *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2014.
- S: Deleuze, Gilles y Carmelo, Bene, *Superpositions*, Les Editions de Minuit, París, 1979. Traducción al castellano: *Superposiciones*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2020.
- IM: Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, París, Les Editions de Minuit, París, 1983. Traducción al castellano: *La imagen-movimiento*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- 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.
- KPLM: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975. Traducción al castellano: *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge 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*. 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, PreTextos, 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 otrxs autorxs, se indican en cada caso los datos correspondientes.

1



ROBINSONADAS DEL SIGLO XXI

JULIÁN FERREYRA

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía del siglo XVIII. Robinsonadas [...]. Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor [...]. Solamente al llegar el siglo XVIII, con la «sociedad civil», las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente.¹

Los lineamientos fundamentales de *toda* filosofía política están encerrados en las palabras que recoge el epígrafe, y que son aquellas con las que arrancan los *Grundrisse* de Marx. El punto de partida del pensamiento son los individuos *en sociedad*, mientras que el individuo “solo y aislado” (que considera a las diferentes formas de conexión social —*gesellschaftlichen Zusammenhangs*— como “un simple medio para lograr sus fines privados”) es el resultado de un largo desarrollo de esas

¹ Marx, K., *Elementos fundamentales para la ontología política (Grundrisse)* 1957-1858, traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, Buenos Aires-México-Madrid, 1971, pp. 3-4. Traducción modificada.

relaciones sociales. Las *formas de socius* de *El Anti Edipo*, y la arqueología de las máquinas de guerra y los aparatos de captura de *Mil mesetas* son claras muestras de que Deleuze y Guattari suscriben estas premisas básicas. Ontológicamente: la individuación como proceso precede al individuo, que es sólo un estado precario de metaestabilidad.² Evidentemente, la especificidad de cada filosofía política particular consiste en cómo cada una de estas concibe las relaciones “universales” que constituyen “naturalmente” el punto de partida.

Mi posición general respecto a la filosofía política de Deleuze y Guattari es que no alcanza con liberar las fuerzas atrapadas por el cepo de la representación y resistir a los aparatos de captura, sino que es necesario pensar una forma de organización que fomente la mayor potencia de existir de nuestra forma de vida: un Estado deleuziano. “¿Se pueden imaginar condiciones en las cuales, habiéndose formado una fluctuación respecto de un estado dado, ya no se disipe, sino que por el contrario se amplifique de tal manera que produzca un nuevo estado?”³ Deleuze se refiere, claro está, a los estados de la materia. Pero se trate del Estado con minúscula o con mayúscula, la cuestión son las condiciones para que algo no se disipe (que no nos disipemos), sino que se amplifique (nos amplifiquemos). Evidentemente, esta perspectiva abre de inmediato un millar de interrogantes: qué es “nuestra” forma de vida, cómo se evalúa la potencia de existir, cómo se sostiene en el contexto de un capitalismo aparentemente triunfador, cómo una ontología de la multiplicidad se vincula con la forma supuestamente unitaria del Estado. En otras ocasiones me he detenido en esas preguntas, y en tratar de precisar cómo sería el Estado deleuziano, que implica —o al menos eso me gustaría pensar— una ruptura tanto respecto a las lecturas anarquizantes (que llegan al anarco-capitalismo) del deleuzianismo “flujiento” como de las principales tradiciones de la filosofía política europea.⁴ Hoy quiero detenerme en el otro polo de la cuestión: los individuos que estas formas sociales generan. Los Robinson de las robinsonadas.

² Para un análisis de la ontología de Deleuze, remito principalmente a Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020.

³ Deleuze, G., *Cine IV, las imágenes del pensamiento*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2023, p. 211.

⁴ Al respecto, remito a Ferreyra, J., *Deleuze y el Estado*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones (en preparación).

Para ello, me detendré en la lectura que hace Deleuze del Robinson de Michel Tournier y lo que implica, políticamente, la diferencia entre *esta* robinsonada y la de Daniel Defoe (que es la que tiene en mente la cita de Marx que aparece como epígrafe de este texto). Es decir, trataré de pensar qué nos dice de nosotros, de nuestra individuación contemporánea y también de nuestras relaciones sociales, el Robinson de Tournier, que Deleuze analiza en uno de los apéndices de la *Lógica del sentido* (“Viernes o los limbos del pacífico”), recurriendo —quizás en forma meramente casual— en dos oportunidades al término “robinsonadas”.⁵ Eso nos ofrecerá alguna pista tenue para entender algo mejor el naufragio social y subjetivo que nos ha estrellado contra la desértica realidad de nuestra coyuntura.

Rompiendo los lazos sociales (destruyendo nuevas estructuras)

*Untergeschoss:
Dies ist ein Keller
hier lebe ich
dies hier ist dunkel
feucht und angenehm
dies hier ist ein Schoss*

EINSTÜRZENDE NEUBAUTEN.
Haus der Lüge. “Epilog”

Si bien “individuos que producen en sociedad” es “naturalmente el punto de partida” para la reflexión filosófica, el sentido común insiste, contra la sabiduría de Marx, en postular *al individuo* como punto natural de partida y a las relaciones sociales como medio para los fines privados. Una vez más, el sentido común se muestra como la verdad parcial acompañada por el sentimiento de lo absoluto.⁶ Ahora bien, que se trate de una verdad *parcial* no quiere decir que no sea *nada*. Y esa es la cuestión en estas páginas, ¿cuál es el *status* de los

⁵ LS 350-372 (301-319).

⁶ Esta definición del sentido común, tomada de Hegel (Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. por J. Chamorro Mielke, Madrid, Gredos, 2010, p. 21), aparece en *Diferencia y repetición* DR 289 (336).

individuos? Ontológicamente, en Deleuze la cuestión es clara: los individuos son un resultado precario, *metaestable*, de procesos que los exceden: individuaciones múltiples, más o menos fugaces, fruto de los pliegues de lo virtual a través de envolvimientos intensivos que actualizan tales o cuales relaciones diferenciales, atraviesan umbrales, devienen, forman bloques. Políticamente, la cuestión es más compleja ya que el foco debe ponerse en esas individualidades precarias y en ciertas individualidades personales (que llamamos por costumbre, pero no sólo por costumbre, *humanas*), y no en las individuaciones impersonales ni en las singularidades pre-individuales. Lo que da sentido a la filosofía política es la preocupación por la vida tal como se desarrolla en lo actual y es cargada por los individuos y las personas concretas, de forma bien determinada; la política es la lucha contra el hambre, el frío, la enfermedad, la violencia y la exclusión. No es sólo liberar, sino también alojar, proteger, fomentar. Hay conflicto, lucha y encrucijadas, y no una vida de pura inmanencia. Esta perspectiva, para el deleuzianismo es más incómoda, menos natural, más desafiante. No por ello menos imprescindible.

De allí que tenga sentido pensar en Robinson en su isla, cazando y pescando, solo y aislado. Quizás porque la idea le resultaba tan disparatada, Deleuze no se detiene en su texto de la *Lógica del sentido* a cuestionar si el Robinson de Crusoe está efectivamente aislado de la sociedad. Sólo una lectura muy superficial y fantasiosa del texto de 1719 podría creer que Robinson es efectivamente un individuo que debe sobrevivir aislado de toda relación social. Desde las primeras horas después del naufragio, por el contrario, el empeño de Robinson es recuperar los restos del barco, los residuos de los productos de su sociedad, y muy especialmente las herramientas. El punto de partida del breve análisis deleuziano de las robisonadas del siglo XVIII no es por lo tanto el esfuerzo individual de Robinson (como *mal* cazador y peor pescador) sino el intento de Robinson de sostener su relación con la sociedad de la que lo separó el naufragio: “Búsqueda que *parte* de la isla desierta, y que pretende reconstituir los orígenes y el orden riguroso de los trabajos y las conquistas que de éstos se desprenden con el tiempo”.⁷

⁷ LS 351 (302).

La imaginación desprovista de fantasía del individuo como punto de partida es descartada desde el inicio. La robinsonada del siglo XVIII no es por lo tanto el individuo solo y aislado, cazando y pescando, sino la búsqueda de mantenerse en el mundo humano. Que Robinson siga formando parte de la sociedad a la que pertenecía *antes* del naufragio y que pueda incluso retornar a ella: he allí la robinsonada. Es decir: la zoncera es pensar que el más alto grado de desarrollo de las relaciones sociales, una vez que ha producido al “individuo”, puede volver a incorporarlo a un todo mayor. Es absurdo pensar que “individuos que producen en sociedad” es el *origen*. Porque el origen, como tal, es algo que nunca perdemos, y que siempre está ahí para ser restaurado (la “imagen de un origen presupuesto”,⁸ es según Deleuze uno de los aspectos que falsea la búsqueda de Robinson). En términos políticos: el Estado no puede ser como el navío que rescata a Robinson, quien habría perdido temporariamente a los otros humanos pero, mediante el trabajo y el orden, puede sobrevivir en tanto individuo y ser capaz, eventualmente, de restaurar sus lazos.

Esta es justamente la innovación de Tournier: hay un quiebre respecto del cual no hay marcha atrás. “Cuando el navío al fin llegue, Robinson sabrá que no puede restaurar a los hombres”.⁹ No podemos restaurar los vínculos sociales *después* de la Isla.

El otro no existe

*Hier leben die Blinden
Die glauben was sie sehen
Und die Tauben
Die glauben was sie hören*

EINSTÜRZENDE NEUBAUTEN.
Haus der Lüge. “Haus der Lüge”

He aquí un primer pensamiento terrible, pero fundamental: los vínculos sociales que se cercenan no pueden ser restaurados. Ya no era posible, en el siglo XVIII,

⁸ LS 351 (302).

⁹ LS 359 (308).

restaurar los vínculos comunitarios, humanos, previos a la mercantilización (el fetichismo de la mercancía no es reversible). Tampoco podemos recuperar lo que los gobiernos neo-liberales y libertarios están rompiendo en América Latina. El Robinson de Tournier pone de manifiesto la peculiaridad del siglo XXI: el quiebre es a nivel trascendental. En efecto, salvo en una primera instancia, lo que Robinson pierde no es el *otro* empírico (los otros individuos con los cuales vivimos en sociedad) sino *el otro trascendental*: la estructura *Autrui*. No me voy a detener en estas páginas en los aspectos técnicos de *Autrui* (concepto que recorre toda la obra de Deleuze, desde su primer escrito de juventud hasta *¿Qué es la filosofía?*, pasando por un pasaje estratégico de *Diferencia y repetición*).¹⁰ Me limitaré a señalar que esta estructura trascendental es condición de posibilidad del otro empírico, pero también del Yo; más aún: es condición de posibilidad de la percepción, de la estructura psíquica, de la continuidad del espacio y del tiempo. En este sentido, Deleuze es en la *Lógica del sentido* mucho más extremo que en *Diferencia y repetición*. En 1968, *Autrui* era una estructura trascendental psíquica que formaba parte del entramado ontológico base (entrelazando incluso los planos virtual e intensivo). En la *Lógica del sentido*¹¹ aparece la posibilidad de *un mundo sin Autrui*, coherente con la apuesta a una superficie que emerja de la profundidad (la profundidad del mundo de las Ideas del capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, que Deleuze intenta abandonar en la *Lógica del sentido*, para luego recuperarla durante los '80).¹²

Deleuze dice: “¿Que es una robinsonada? El mundo sin *Autrui*”.¹³ En la novela de Defoe y en el primer tramo de la de Tournier, la estructura *Autrui*

¹⁰ Un análisis en detalle del concepto de *Autrui* puede encontrarse en Heffesse, S., “Autrui”, en *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 193-211. Yo me he detenido en la estructura *Autrui* en “La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze”, en *El banquete de los dioses*, vol. 4, número 6, 2016).

¹¹ Si bien el apéndice que trabajamos aquí es técnicamente previo (fue publicado en 1967 como “Une théorie d’atrui” en la revista *Critique*), conceptualmente es sin duda posterior (ya que si bien se publica en 1968, *Diferencia y repetición* es fruto de casi una década de escritura).

¹² En ese sentido, según la lectura de Pombo, esto también se extremaría a fines de la década del '80, con *El agotado*, donde Deleuze justamente supera la necesidad de el otro como expresión de un mundo posible. Agotar lo posible es suprimir a *Autrui*. Cf. Pombo Nabais, C., “Deleuze y Beckett: la imagen como agotamiento de la palabra”, trad. Solange Heffesse y Gonzalo Santaya, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N.º 19, pp. 106-130.

¹³ LS 370 (317).

no cesaba de operar, obstaculizando el trabajo de la isla y sus fuerzas elementales.¹⁴ *Autrui* es lo que hace posible que los individuos se ligen entre sí, constituyendo las dimensiones trascendentales donde se tejen las relaciones sociales. En ese sentido, aún tras el naufragio, aún aislado empíricamente del resto de los seres humanos, Robinson podía seguir ligado (trascendentalmente) a la sociedad que había perdido.

Nosotros, en cambio, los seres humanos del siglo XXI, ya no somos los mismos. En ese sentido, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* habla de *nosotros*. La novela de Tournier trata de las “aventuras” que tienen lugar en el progresivo borramiento de *Autrui* (“anuncia aventuras: ¿qué va a pasar en el mundo insular sin *Autrui*?”).¹⁵ Sin estructura *Autrui*, el pasado ya no aparece como un rasgo del sujeto (ni, *mutatis mutandis*, de lo político) y el sujeto coincide con el objeto. El pensamiento es abismal: sin *Autrui* no hay sociedad, ni tiempo, ni espacio, ni yo. No existe el tiempo de mi identidad personal (el pasado que *me* conserva), y tampoco el presente de los objetos que me rodean. No hay más trabajo (y por tanto producción) ni orden. No existe, en definitiva, la dimensión de *lo actual* (ya que *Autrui* hace posible la explicación de lo virtual en lo actual). Badiou y Halward parecen haber tenido razón: estamos *fuera del mundo* y a Deleuze le son indiferentes los esfuerzos políticos por mejorar nuestras vidas actuales.¹⁶ ¿Eso somos, entonces, en el siglo XXI? ¿Seres virtuales, sin ninguna actualidad? ¿Estamos, en ese sentido, en una realidad impolítica o pospolítica?

¹⁴ Esto es explícito en Tournier, pero también puede valer —a riesgo de anacronismo— para Defoe: en efecto, sin la estructura *Autrui* Robinson hubiera sucumbido a la desesperación inicial, ya que sin esa estructura no hubiera aparecido la posibilidad de construir el orden empírico precario que le permite sobrevivir, física y psíquicamente.

¹⁵ LS 354 (304).

¹⁶ Cf. Badiou, A., *Deleuze: El clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997 y Hallward, P., *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres / Nueva York, Verso, 2006.

Esperanza del capitalismo

Insel zu verschenken
 Nur kein Neuland mehr
 Lass' andere auf Trampelpfaden
 mit Steinchen hinterher
 Wir werden was wir sind, und:
 Ende Neu

EINSTURZENDE NEUBAUTEN.
Ende Neu

Todas estas cuestiones tienen sin embargo una dimensión política, y por lo tanto actual. La organización política que, de Marx a Deleuze, se trata de pensar a través de las aventuras de Robinson es el capitalismo. Ocurre que el capitalismo no es el naufragio (y entonces los individuos “producidos” por el capitalismo podrían ser recuperados) sino la isla. *Estamos en la isla*. No hay un *antes* al que volver. No hay orden de los trabajos y las conquistas que se desprenden de ellos a lo largo del tiempo que pueda restaurar al lazo social perdido (como creía, persistente, el Robinson de Defoe). Pero tampoco hay “individuos solos y aislados” guiados por sus intereses conscientes, como las interpretaciones extremadamente liberales del naufragio tendieron a suponer, marcando con ese carácter las *robinsonadas*. Esa es una *imaginación desprovista de fantasía*. Si no hay, por lo tanto, un *antes* al que volver, la tarea política no puede ser entonces restaurar un orden social previo al capitalismo (y por lo tanto previo también a la conquista que fue la cara de ese capitalismo en nuestras tierras colonizadas), y *tampoco* apelar a nuestros intereses individuales conscientes (después de todo, luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación).

¿Qué nos queda fuera del interés y el lazo social entre individuos? En “Michel Tournier y el mundo sin *autrui*”, Deleuze anuncia lo que tres años más tarde será la clave de *El Anti Edipo* que escribirá junto a Guattari: el “lazo social” es cuestión de deseo. En 1972 el deseo nos ligará con el cuerpo de la tierra, del déspota, del capital-dinero, del fascismo. En 1969 nos liga

con *la isla*. La crítica principal al Robinson de Crusoe es que está *desprovisto de fantasía* en el sentido literal: sexual, de deseo, de libido. En cambio, el Robinson de Tournier sexualiza la isla, como los individuos del capitalismo sexualizan el dinero.

En *Viernes o los limbos del pacífico* el momento terrible (pérdida de la estructura *Autrui* como derrumbe) da lugar al momento de salvación: la gran Salud, cuando la isla se endereza y los elementos puros se liberan. La desesperanza (tal como bautiza a la isla Defoe) se transforma en esperanza (como llama a la isla Tournier). Pero, ¡atención! Como las *sociedades de control*, la figura de Robinson debe ser considerada *sin* carga axiológica (“no hay lugar para temer o esperar, sino para buscar nuevas armas”).¹⁷ No es fácil, es cierto, cuando Tournier habla de *Esperanza*, o cuando se sumerge en la letra deleuziana: “[Robinson] descubre (lentamente) que era *Autrui* el trastorno del mundo. Era él el problema [...]. Los elementos se liberan y se retoman; todos los elementos se han vuelto celestes, y forman mil figuras caprichosas elementales”.¹⁸ Pareciera como si librarse de *Autrui* y enlazarse con los elementos fuera una consigna. Yo prefiero quitar la carga evaluativa, y evitar sobre todo romantizar toda “liberación”. Ni *Autrui* es un trastorno, ni la liberación de los elementos es deseable en sí misma. La cuestión del deleuzianismo es, para mí, de hecho: para bien o para mal, en esto estamos embarcados. Estamos en la isla, y *Autrui* se está borrando.

Mi hipótesis es que la Gran Salud de Robinson es una de las claves para pensar nuestra época. No sólo podemos observar en torno nuestro una progresiva deshumanización del otro, sino también el derrumbe de la estructura trascendental que hace al otro posible. Pensemos, por ejemplo, en la falta de sentido histórico o la posverdad. Vemos ahí los rasgos del desvanecimiento progresivo de *Autrui*: el pasado pierde sustancia, los objetos pierden su poder de choque sobre nuestro Yo, nuestro yo mismo se disuelve entre redes sociales, pantallas y algoritmos.

Desde la filosofía política, como siempre, tenemos que seguir urdiendo y tejiendo en las circunstancias que nos toca vivir. Quizás en algún momento la

¹⁷ P 242 (151).

¹⁸ LS 363 (310).

tarea fue trabajar con las robinsonadas del siglo XVIII, logrando simultáneamente que el interés y el deseo pasen por el Estado, sosteniendo el lugar del otro, consolidando el pasado, afirmando lo actual, el trabajo y la producción, mostrando que Robinson nunca fue, salvo en la imaginación desprovista de fantasía, un individuo solo y aislado, sino que sobrevivió en la isla por los objetos –principalmente técnicos– productos de las relaciones sociales de su época, y de su alianza directa con Dios.

Hoy, en cambio, la tarea es trabajar con las robinsonadas del siglo XXI. Tales son las condiciones del capitalismo supuestamente triunfador. En ese sentido, Deleuze es literal: la robinsonada del siglo XXI es pensar que puede haber un mundo sin *Autrui* (“¿Que es una robinsonada? El mundo sin *Autrui*”).¹⁹ Es entonces una *imaginación*, por muy provista de fantasía que esté. No hay sociedad sin otros empíricos, y tampoco sin *Autrui* trascendental. Individuos entrelazados desde la perspectiva trascendental, tal es naturalmente el punto de partida. Simplemente, hay que tener en mente la revolución copernicana que Deleuze propone respecto a Kant (buscar las condiciones, pero no de la experiencia posible, sino de la génesis de la experiencia real):²⁰ el otro deja de ser la expresión de un mundo *posible* (como lo plantea Deleuze cada vez que habla de *Autrui*), para ser parte de la génesis del mundo real. Las Ideas diferenciales son justamente ese elemento genético, y desde la perspectiva política se determinan como Ideas sociales. Los grados de variación, las relaciones diferenciales se hacen y se deshacen sin parar, y sus actualizaciones son fuente de creación de lo nuevo, también en política. El deseo constituye lo social y no es únicamente una perversión, como en el Robinson de Tournier (“el otro, para él, no es un objeto deseado dotado de existencia real”).²¹

Hay entonces una profundidad (el plexo virtual de las Ideas) que tiene un poder de determinación en lo actual mismo. El mundo de la superficie, por su parte, no es sólo el de los elementos desencadenados que aparecen en la novela de Tournier. Existe la individuación de un viento, de un calor²² y podría existir

¹⁹ LS 370 (317). Cf. *supra*.

²⁰ DR 95 (118).

²¹ LS 354 (304).

²² MP 264 (266)

la de un cielo, una tierra. Pero la superficie no se detiene allí: sus coordenadas (longitud, latitud), como muestra la extraordinaria meseta sobre los devenires en *Mil mesetas*, determinan formas de vida diversas y bien actuales. También *nuestra* individuación (humana, incluso, me atrevería a decir).

No hay mundo sin otro salvo en la imaginación. Incluso en la *Lógica del sentido*, donde esta hipótesis aparece, el otro persiste. En efecto, Deleuze no descarta para la isla al *pliegue* como sustituto del otro: “Robinson busca un sustituto de *autrui*, capaz de mantener a pesar de todo el pliegue que *autrui* daba a las cosas”.²³ El pliegue es en Deleuze principio de individuación (ya que el término, preponderante en la segunda mitad de los ‘80, retoma el *envolvimiento* ontológico que en *Diferencia y repetición* era, justamente, la clave de la individuación).²⁴ Plegar es entonces la tarea política. Tal es el rol del Estado deleuziano: no capturar individuos pre-formados, ni librar a cada uno a su suerte en el mercado, sino individuar a través de los pliegues estatales. El Estado no es un monstruo marítimo que intenta reconstruir un origen perdido a través de los restos dispersos que trae el océano, sino una perpetua búsqueda de aquellas olas que puedan volver a dar sentido a nuestras existencias en común, plegando nuestras vidas, elevándolas por un instante a sus formas precarias que no son nunca las de individuos solos y aislados, sino siempre una multitud ligada por el deseo —y justamente por ello la patria no es nunca un *medio* para la satisfacción de los fines privados sino que, ahora y siempre, *la patria es el otro*.

²³ LS 265 (312).

²⁴ Al respecto, cf. mi “Individuación” en *Introducción... op. cit.* pp. 99-113.

2



PERSPECTIVISMO AMAZÓNICO Y PERSPECTIVISMO BARROCO. UNA TRADUCCIÓN DELEUZIANA EQUÍVOCA DE LA COSMOPRAXIS AMAZÓNICA¹

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD

No hay perspectiva sin olores

A modo de espejo del famoso artículo de Pierre Clastres sobre lo que hace reír a los indios, y que plantea además la cuestión de saber lo que temen,² Viveiros de Castro cita un mito Taulipang de la Guayana brasileña sobre el origen del ano. Allí, el proceso de especiación mediante el cual una proto-humanidad inmanente (una humanidad de fondo, virtual y metamórfica) acaba por separarse para formar las corporalidades distintas del mundo actual se describe como residiendo en la apertura de un ano específico (diferente por el tamaño y la posición) conectado a la boca que ya poseen los seres no-especiados de esta proto-humanidad (y por la cual defecaban hasta entonces) –es decir, este proceso consiste en la formación de un *tubo digestivo*, a través del cual lo ingerido pasa y se objetiva de manera diferente, de modo que ninguna especie (ninguna humanidad) formada de esta manera, propiamente hablando, come, bajo el mismo nombre, el mismo alimento que otra especie.

Aparecida Vilaça ha dado (en el prolongamiento de la hipótesis perspectivista planteada por Viveiros de Castro)³ ejemplos Wari (del suroeste de la cuenca amazónica) de objetivación de metamorfosis chamánicas entre especies por la metamorfosis de los alimentos (de peces lobo rojos en larvas de

¹ Este texto es una versión reducida de una versión revisada y más desarrollada publicada en octubre en Francia bajo el título Goddard, Jean-Christophe, *Ce sont d'autres gens. Contre-anthropologies décoloniales du monde blanc*, Marseille, Wildproject, 2024. Traducción: Randy Haymal Arnes.

² Viveiros de Castro, Eduardo, "Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia" en *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, Hau Books, 2015.

³ Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

insectos).⁴ La especiación orgánica –tener un ano pequeño o grande, colocado más o menos alto– implica entonces (de acuerdo con la etimología misma de la palabra “especie” (*species* = vista) una diferencia de perspectiva, es decir, de punto de *vista*: una especie, es decir, una corporalidad determinada, verá y comerá larvas que otra verá y comerá como pescado. El concepto de perspectiva asocia así estrechamente el ojo a la boca, el ver al comer, tanto como la interperceptualidad a la comensalidad –verse como perteneciente a una misma especie, a una misma multiplicidad singular, depende del hecho de comer juntos los mismos alimentos, que otra especie comerá bajo otra forma.

Ahora bien, si los tres órganos –la boca, el ano y el ojo– son los órganos “transcendentales” de la existencia socio-cosmológica de la humanidad formada, también son, y precisamente por ello, los órganos de un miedo que le es consustancial. Porque si lo que varía de una especie a otra o de un punto de vista a otro es “el correlato objetivo” del punto de vista, “lo que pasa a través del nervio óptico o el tubo digestivo de cada especie”,⁵ nadie está nunca seguro de lo que ve y come aquel que tiene otro cuerpo. Es decir, no hay certeza de no ser visto uno mismo como una cosa para comer. Es por esta imbricación estrecha del complejo boca/ano y del ojo que la “especiación” orgánica constitutiva del mundo post-mítico, del tiempo presente socio-cosmológico, está en el origen de su problema fundamental, que es lograr una estabilización (relativa) de la cadena alimentaria: para cada uno, permanecer siendo el que come y no el que es comido –seguir siendo el que se ve como humano/predador y ve al otro como una presa no-humana. Nada aterroriza más a los amazónicos que el riesgo (permanente) de su predación por una perspectiva enemiga, de su captura y del aniquilamiento de su humanidad por la forma humana de un no-humano.

Sin embargo, el riesgo de ser comido es tanto más elevado –y tanto más aterrador– cuando uno mismo está obligado a comer, es decir, a ingerir y digerir lo que comemos. En verdad, los seres no-especiados del mundo pre-cosmológico, del fondo primordial de humanidad inmanente, saturado

⁴ Vilaça, Aparecida, *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, Oakland, University of California Press, 2016.

⁵ Viveiros de Castro, Eduardo, “Immanence and fear” en *op. cit.*, p. 178.

de reflexividad personal, estos humanos más acá de la división del humano y del no-humano por la cual se inaugura el tiempo cosmológico, no carecen de cuerpo ni de boca. Es particularmente el caso de los *xapiri* Yanomami (los espíritus chamánicos auxiliares que son las imágenes antropomorfas de los ancestros de los animales), cuyo concepto, escribe Viveiros de Castro, “más que designar una clase de seres distintos, remite a una región o un momento de indiscernibilidad entre lo humano y lo no-humano”,⁶ a ese “fondo de humanidad molecular” que es la humanidad primordial, y que disimula las “formas molares” de la animalidad específica. Estos, en efecto, comen y beben, tienen una boca y un ano. Ahora bien, si comen y defecan por un orificio anal, nunca se alimentan de la caza, solo de alimentos dulces y agua perfumada, de modo que “sus excrementos huelen bien” y “sus pedos esparcen un olor agradable”.⁷ Su diferencia con los humanos especiados reside, en este punto, en el hecho de que, no alimentándose de ninguna presa (de ninguna captura), ninguna carne corrompida se descompone en ellos: si la perspectiva está efectivamente en el cuerpo, es pues primero porque la especiación (la formación de una vista) reside en la constitución de una relación predatoria y digestiva hacia una alteridad carnal.⁸ La putrefacción, la fermentación de los alimentos y, por consecuencia, el hedor de los excrementos y de los gases intestinales, es la marca de la determinación perspectivista: no hay perspectiva, no hay subjetividad formada, sin malos olores.

No es sorprendente entonces que, una vez capturados los Españoles, se preocuparan en las Grandes Antillas de saber si, sí o no, su cadáver estaba sujeto a la putrefacción. No era un asunto de relativismo cultural,⁹ sino de precaución alimentaria contra-antropológica: había que verificar que el enemigo fuera comestible (es decir, que fuera un cuerpo-persona) y estar seguro

⁶ Viveiros de Castro, Eduardo, “The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits” en *Inner Asia* 9, 2007, p. 155.

⁷ Kopenawa, Davi et Albert, Bruce, “La chute du ciel. Paroles d’un chaman yanomami”, Paris, Plon, 2010, p. 112.

⁸ En una escena del muy bello film de Mariana Lacerda, *Gyuri* (2019), Davi Kopenawa y Claudia Andujar evocan juntos la necesidad que tenía el chamán, al comienzo de su relación, de saber cómo su aliada come la carne.

⁹ Levi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987, p. 22.

de poder como tal digerirlo completamente y evacuar por el ano sus carnes descompuestas –sin arriesgarse a ser intoxicado por sus restos alimenticios. La inmersión experimental de los españoles en las Antillas no es un tratamiento ordinario. No en absoluto trágico, y mucho menos barroco. Es más bien cómico. Porque hace notoria la inconsistencia metafísica de la autonomía ontogénica del Blanco y confiere a su indudable poder un valor socio-cosmológico irrisorio –mientras que, por su lado, los Españoles discuten seriamente la posibilidad de elevar a los Condenados a la dignidad de los Bienaventurados. La letalidad del hombre blanco tiene más que ver con la posesión de un arma (de un pseudópodo) mortal (arcabuz, misil, avión, libro, imagen, mercancía, alcohol...) que con la potencia predatoria de su punto de vista, que, al exceptuarse del juego de las variaciones interspectivistas, resulta eminentemente pobre en mundos. Basta con escuchar a Davi Kopenawa para entender que se trata más bien de un idiota peligroso y arrogante cuyo propósito se reduce al gesto de apuntar un arma de fuego en dirección de sus supuestos enemigos.

Tragar mónadas

Se atribuye al traductor y gran amigo del filósofo alemán Leibniz (1646-1716), Michael Gottlieb Hansch, una anécdota que se haría famosa en el siglo XVIII. Sentado en Leipzig con su amigo alrededor de una taza de café con leche (una especialidad del barroco lipseín)¹⁰, que él “apreciaba en sumo grado”, Leibniz habría dicho “que no podía determinar si en la taza, de la cual bebía la bebida caliente, no entraban mónadas que,¹¹ con el tiempo,

¹⁰ Como lo atestigua la famosa “Cantata del café” (BWV 211) compuesta en Leipzig por Bach, cuyo título expresa claramente cuál era el riesgo de la bebida: *Schweigt stille, plaudert nicht* (¡Silencio! ¡No charlen!).

¹¹ Carolyn Merchant ha mostrado en Merchant, Carolyn, *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, Wildproject, 2021, Cf. p. 367 y ss. que el término “mónada”, aparecido por primera vez en los escritos vitalistas de Anne Conway y Van Helmont y en la *Kabbalah Denudata*, fue adoptado por Leibniz a raíz de sus conversaciones con Van Helmont. Designa las “sustancias simples”, las fuerzas primitivas inmateriales, las unidades metafísicas indivisibles dotadas de percepción y actividad, que, en número infinito, son los “verdaderos átomos de la Naturaleza” (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, Paris, Gallimard, 2004).

se convertirían en almas humanas”.¹² Pues, para retomar el relato que hace Deleuze del perspectivismo leibniziano en *El pliegue*, “el punto de vista está en el cuerpo”, de modo que no solo hay “vida por todas partes”, sino “almas por todas partes en la materia”,¹³ e incluso una infinidad de ellas, la adicción (entonces orientalista) al café parece, de hecho, exponer a los dos amigos al riesgo del canibalismo. Singular discusión de bistró (¿el Café Zimmermann?) donde filósofos alemanes se plantearían una pregunta amazónica. Al relatar la anécdota en 1766 en un opúsculo,¹⁴ otro filósofo alemán, Emmanuel Kant, la vería como una broma (¿no estamos en el bistró?).

Pero sobre todo se prestará atención al hecho de que, sobre esta cuestión, Leibniz “no puede determinarse”. Es decir que no le interesa. ¿Qué le interesa a Leibniz? Primero (y esto desde los primeros años de su “experticia en legitimación” pasados junto al príncipe-obispo de Maguncia Johann-Philipp von Schönborn): la participación de Alemania, privada de acceso al Atlántico colonial, en el capitalismo mundial mediante la apertura de una vía de intercambios económicos, diplomáticos y culturales, entre Europa del Este y Asia.¹⁵ No sin recurrir a los recursos del tráfico de esclavos africanos y la esclavización de los pueblos contactados, como se ve en la nota adicional al plan de conquista de Egipto que propone en 1672 a Luis XIV, la cual preconiza formar un ejército

¹² Pelletier, Arnaud, “La réception perdue : la monadologie démontrée de Michael Gottlieb Hansch”, *Les Etudes Philosophiques*, 119(4), 475-494.

¹³ LP 16-17 (20-21).

¹⁴ Kant, Emmanuel, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 2013, p. 77. El opúsculo, enteramente dedicado a ridiculizar el valor filosófico y a cuestionar el mérito mismo de una textualización de la idea de un comercio sensible con los espíritus –sin embargo, difundida entre el “buen pueblo de campo” (p. 122) y, por supuesto, debido a su credulidad natural, entre las mujeres (p. 120)– constituye un archivo valioso de la instauración moderna de la economía escritural de la filosofía como actividad “seria”, patriarcal y urbana (en el sentido que Roy Wagner otorga a este término). Además, anuncia, mediante la descalificación que opera del ojo “carnal” (p. 132) como órgano de visión “metafísica”, la disociación naturalista entre la intuición sensible y el conocimiento de los objetos suprasensibles que sistematizará la primera *Crítica*, antes de que esta se convirtiera en el principal motivo de la invención por parte de los sucesores de Kant de una “intuición intelectual” como sustituto de la visión sensible de lo suprasensible y único órgano del conocimiento del absoluto. Heidegger resumió perfectamente esta historia (de la cual hereda) de la desaparición del ojo al comienzo de su curso de 1936 sobre “el tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana” de Schelling.

¹⁵ Cf. Cook, Daniel J., “Leibniz on «Advancing toward Greater Culture»” en *Studia Leibnitiana* 50, 2018/2 y Almond, Ian, “Leibniz, Historicism, and the «Plague of Islam»” en *Eighteenth-Century Studies*, Volume 39, Number 4, Summer 2006.

de esclavos reducidos al estado de “semi-bestias”, capturados antes de haber alcanzado la edad de doce años “en todo el mundo bárbaro y de todas las costas salvajes de África, Arabia, América, Nueva Guinea, etc.”¹⁶ Segundo: participar en el esfuerzo barroco de reconstrucción de un mundo pensable y vivible (en tanto que es pensable) tras el derrumbe de la Razón teológica europea. En una palabra, “salvar el ideal teológico”¹⁷ del monoteísmo cristiano, en el momento “en que el mundo no deja de acumular «pruebas» contra él”. Como sostiene Guillaume Sibertin-Blanc, el leibnizianismo, bajo este aspecto, “resulta de, responde a, y repite performativamente, la crisis histórica de la Europa renaciente y la transformación correlativa del racionalismo clásico y la cuestión de la alteridad provocada por el «Descubrimiento del Nuevo Mundo»”.¹⁸

Ahora bien, desde este punto de vista, hay que admitir que la respuesta que ofrece a lo que podría entenderse como una profunda crisis de contacto con la exterioridad (una crisis y una respuesta de la que Sibertin-Blanc demuestra la dimensión psicótica) no deja de evocar la imagen contra-antropológica que representa la máscara Tamok: aquella de la completa disimulación del cuerpo bajo el drapeado de las tiras de corteza y el retiro a otro lugar, sobre un sitio ausente de todo contacto, del principio inmaterial de su animación. Porque si la posibilidad de tragar mónadas predestinadas a devenir humanas no concierne al leibnizianismo, es precisamente porque su destino está sellado, encriptado en ellas, cada una formando una interioridad *sin afuera* sustraída a toda influencia externa. Una interioridad absoluta que tiene por reverso una transformación del sentido de la superficie, que ya no define propiamente el límite o el contorno de un borde de contacto (deshecho todo potencial de afinidad), sino que vale como fachada (el *facies* abstracto del jaguar sobre la cera de la máscara sin rostro), como una exterioridad autonomizada de su relación con una interioridad —una exterioridad sin

¹⁶ El título de la nota es ni más ni menos: “Un nuevo método para instituir un nuevo ejército invencible que pueda subyugar toda la Tierra, tomar fácilmente el control de Egipto o establecer colonias americanas”. Agradezco a Wolfe, Charles, “Travel as a Basis for Atheism: Free-Thinking as Deterritorialization in the Early Radical Enlightenment” en Gal, O and Zheng, Y. (eds.), *Motion and Knowledge in the Changing Early Modern World*, Studies in History and Philosophy of Science 30, Dordrecht, Springer, 2014.

¹⁷ LP 91 (91).

¹⁸ Sibertin-Blanc, Guillaume, *Droit de suite schizoanalytique. Contre-anthropologie et décolonisation de l'inconscient*, Toulouse, EuroPhilosophie, 2022.

adentro, cuya superficie irrealizante (*irréalisante*) del papel es, por otro lado, ejemplar: ¿no era Leibniz también adicto al café tanto como a la escritura de sus ideas en un papel?... como la de arrancar a los niños de sus madres para convertirlos en pseudópodos militares de sus proyectos de omnipotencia.

Como subraya Deleuze, las mónadas son, en Leibniz, autómatas “de los cuales cada uno extrae de su fondo el mundo entero, y trata la relación con el exterior o la relación con los demás como un despliegue de su propia fuerza interior (*ressort*), de su propia espontaneidad regulada de antemano”.¹⁹ Hansch se preocupa sin razón. Ninguna forma de predación alimentaria, de ingestión, de deglución de una mónada por otra, de entre-devoración o de cortocircuito, es siquiera posible. Las mónadas leibnizianas no son caníbales. Como en la danza del látigo, cada una solo se relaciona con la alteridad bajo la forma de una parada, manteniendo, como en la danza barroca, una distancia indivisible con las demás. La danza de las mónadas es la danza barroca, dice Deleuze, y si se quiere tener una idea de lo que esto significa desde el punto de vista del encuentro con el otro, basta con considerar, por contraste, la subversión estética y política de la escena barroca que constituye el “cimarronaje creador”²⁰ decolonial de la coreografía de Bintou Dembélé en el pasaje llamado “de los salvajes” de Las Indias Galantes de Rameau en la Ópera Bastilla en 2019: cómo los “cuerpos en rabia”²¹ del pueblo del krump (criollo antillano en el contexto francés) al introducir las acciones y reacciones improvisadas y sin distancia de una *batalla*, invierten el espacio para emborronar los automatismos, las posturas monádicas, mediante las cuales Rameau quería escenificar el contacto con los autóctonos de Luisiana. Llevar la lucha de los pueblos al barroco, introduciendo en él la potencia crítica de los cuerpos sufrientes predados por el colonialismo blanco, es también lo que habrá hecho a su manera, en arquitectura y escultura, Aleijadinho en Brasil.²²

¹⁹ LP 93 (93).

²⁰ Cf. el dossier *Baroque is burning !* de la revista *théâtre* realizada en 2022 por Pénélope Dechaufour y Marine Roussillon (<https://www.theatre.com/2022/01/07/baroque-is-burning-avant-propos/>), y especialmente la entrevista con Sylvie Chalaye y Bintou Dembélé: “Du krump à la Bastille: un marronnage créateur”.

²¹ Según la expresión de Bintou Dembélé.

²² Sobre la “corriente” alterna del Barroco literario brasileño como expresión de la diferencia en los

La clausura monádica es la respuesta a la crisis del contacto y al colapso del mundo eurocristiano que esta induce. Responde de manera perversa²³ al hacer de la irrealización patológica del contacto la condición misma de la construcción de un contacto viable con el mundo y la garantía de un mundo armonioso unificado bajo el principio del Único Dios. Solo la completitud ontológica de las unidades monádicas y su sellado mutuo es capaz de asegurar, mejor que cualquier acción real, su acuerdo, cada una expresando enteramente, aunque bajo un punto de vista singular, el orden preestablecido de un único y mismo mundo. Este perspectivismo es mono-realista. Hace del mundo relativo, que sin embargo se había desmoronado en la crisis, el único mundo existente, el que tiene la mayor realidad posible y que rechaza, descalifica ontológicamente a los otros mundos posibles. Un mundo cuyos primeros eventos compositibles, por así decirlo, principales y exclusivos, son Adán pecador, César Emperador y Cristo salvador:²⁴ la versión monoteísta e imperial de la Historia mundial, que ya contiene en sí misma a los extranjeros encontrados únicamente en la medida en que son compositibles con los acontecimientos eminentemente civilizadores mediante los cuales despliega su propia necesidad interior. Un idealismo, o más bien un irrealismo, en lucha contra los pueblos.

La antropología, esencialmente la comparativa, es, dice Viveiros de Castro, un proceso de traducción equívoca controlada. Es cierto que el término “perspectivismo” aparece en el canon textual europeo, en Nietzsche, y sobre todo en Deleuze, en *El pliegue*, para cualificar el pensamiento de Leibniz (y de algunos otros).²⁵ Eso no significa, como se ha pensado groseramente, que la propuesta de un “*perspectivismo* amerindio” hecha por Tânia Stolze Lima y Viveiros de Castro equivaldría a colonizar el universo de pensamiento amazónico por el

intersticios del código barroco eurocolonial, Cf. de Campos, Haroldo, *De la raison anthropophage et autres textes*, Caen, Nous, 2018, p. 70 ss. e *Id.*, *O sequestro do Barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*, Salvador de Bahía, Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

²³ Cf. Sibertin-Blanc, Guillaume, *op. cit.*

²⁴ Cf. LP 80 (82).

²⁵ Gilles Deleuze habla del “perspectivismo en Leibniz, y también en Nietzsche, en William y en Henry James, en Whitehead...” (*Ibid.*, 27 (31)), Viveiros de Castro de “tesis filosóficas asociadas a [la etiqueta « perspectivismo »] como aquellas que se pueden encontrar en Leibniz o en Nietzsche, en Whitehead o en Deleuze” (*Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 19).

imaginario conceptual europeo. Reconozcamos que los principales elementos constitutivos del concepto leibniziano de perspectivismo y los móviles histórico-psíquicos de su creación lo hacen más bien un excelente candidato a la traducción equívoca de la cosmopraxis de la alteridad amerindia —a su mala/buena (¿la mejor?) traducción teórica en la economía escrituraria del colonizador. Una buena traducción en la medida en que pone en relación las metafísicas que compara únicamente por el malentendido que crea entre ellas.²⁶ El perspectivismo es tanto el método practicado por la contra-antropología indígena del hombre blanco como el concepto por el cual se nombra su propia manera de diferir de la diferencia indígena: el perspectivismo es la perspectiva del Otro y la perspectiva del Otro es otro perspectivismo —el perspectivismo del Otro.²⁷ Del mismo modo que para poder acercar la visión chamánica amazónica de la Selva y la visión “proto-leibniziana” del mundo inteligible en Plotino, “«todo» lo que se necesita, es reemplazar la metafísica solar y molar neoplatónica del Uno por la metafísica indígena de las multiplicidades estelares y moleculares”,²⁸ es decir, cambiar radicalmente de ontología, “todo lo que se necesita” para acercar el perspectivismo amerindio al perspectivismo leibniziano-deleuziano es reemplazar la metafísica barroca de la expresión monádica del mundo europeo por la metafísica autóctona multirrealista de la predación caníbal de los puntos de vista —no beber ni un solo sorbo de café sin preocuparse por una predación potencial por las mónadas que se tragan. “Perspectivismo” es un término adecuado únicamente bajo esta condición —y porque es un buen medio de implementar la “potencia de perturbación intelectual”²⁹ de la crítica indígena del mundo blanco— es decir, llevar la lucha de los pueblos a la teoría.

²⁶ Cf. Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” en *The Relative Native*, Chicago, Haubooks, 2015, p. 62 ss.

²⁷ En otras palabras: la monadología “vitalista” europea elaborada en oposición a la concepción mecanicista/científica de la Naturaleza (o como complemento de ella, como en el caso de Leibniz), mediante la composición de elementos neoplatónicos y hebraicos, no es evidentemente la “monadología” de los amazónicos. Por lo tanto, la ecología política occidental, en la medida en que se ha construido sobre la base de este legado monadológico (del cual Carolyn Merchant ha hecho la historia, Cf. en Merchant, Carolyn, *op. cit.*), no es la “ecología” amazónica (hablar de “ecología” en su caso es, además, una equivocación).

²⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, “The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits”, *Inner Asia*, 9 (2), p. 164”.

²⁹ Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 13.

3



EL MERCADO COMO SUPERFICIE METAFÍSICA

GONZALO SANTAYA

¿Qué es el mercado?

La pregunta me suscita un reflejo agustiniano: si nadie me lo pregunta, lo sé, o al menos imagino saberlo. Pero si tengo que contestarle a quien me lo pregunta, no lo sé. Parece difícil en el estado actual de las cosas tomar la distancia necesaria para pensarlo filosóficamente. El sintagma “mercado” se disemina por doquier en el discurso contemporáneo. Es el campo de batalla para una intensa disputa teórica y política en la que se encuentran la economía, las ciencias y las luchas sociales, los medios de comunicación y las redes sociales, el feminismo, la ecología, el derecho... Esa inflación del término a menudo responde —para decirlo althusserianamente— a inquietudes netamente ideológicas, que conducen a posturas dogmáticas. Nuestra imagen del pensamiento, imbuida de mercado, está partida en dos extremos; por un lado, en la idealización de un medio de encuentro para individuos libres e iguales en el que todos accederían a la satisfacción de sus necesidades de manera eficiente y equilibrada; por el otro, en la denuncia de un ámbito de codicia, ambición e irresponsabilidad sin fin, fuente de todos los males y miserias de la humanidad contemporánea, y que debe ser limitado *desde afuera* por un poder trascendente (generalmente el Estado, que se piensa en relación de oposición simple y directa con aquél, como se deduce de la fórmula “Estado o corporaciones”).

Por supuesto, ninguna de estas visiones está exenta de moralismo. ¿Es posible abstraer, alcanzar un concepto filosófico *abstracto* del mercado? Digo “abstracto” en el buen sentido, en el sentido deleuze-guattariano, de una

máquina abstracta, un diagrama teórico-funcional, que no reduzca al mercado ni a las personas ni a los objetos que lo instancian, sino que defina regímenes de funcionamiento para un plano de inmanencia que genera las determinaciones de esas personas y esos objetos. Si efectivamente la experiencia individual y colectiva en el mundo contemporáneo está sumergida en medio del mercado, éste debería ser pasible de un tratamiento semejante.¹ Estas notas se enmarcan en ese problema.

*

Siguiendo *El Anti Edipo*, el mercado está atrapado –en las actuales condiciones “civilizadas” de la sociedad capitalista– en las redes de un régimen monetario por el cual el dinero funciona como capital –dinero que engendra dinero–, y determina una “axiomática de las cantidades abstractas”² que *se repliega* sobre la totalidad de lo social. Esto supone ya captar al mercado en el contexto de una economía capitalista mundializada, y esquivar el análisis del mismo en condiciones pre-capitalistas –y por lo tanto, su posible incorporación en condiciones post-capitalistas–. Pero si el mercado es capaz de alcanzar esa escala global en el contexto capitalista, ello se debe a una característica intrínseca a su lógica funcional.

Sin embargo, antes de entrar en las consideraciones específicas que la noción de “axiomática” exige, es preciso notar que el capital aparece ante todo conceptualizado en esa misma obra como *superficie de registro*. Entre los comentaristas y pensadores que siguen la línea deleuze-guattariana, la consideración del capital como “axiomática” tiende a opacar su caracterización como “superficie”. En tanto tal, el capital remite no tanto a un modo de producción, sino a un tipo particular de síntesis económico-libidinal que ataca el problema –hablando, de nuevo, althusserianamente– de la *reproducción de las condiciones de producción*. La producción –que en *El Anti Edipo* es la categoría principal, en tanto producción deseante como régimen universal de conexión

¹ Cabe anticipar que esta pregunta ha sido abordada y cuidadosamente desarrollada ya en el ámbito de los estudios deleuzianos por Roffe, Jon, *Abstract Market Theory*, Nueva York, Palgrave McMillan, 2015. Nos referiremos a su abordaje más adelante.

² Cf. AO 41 (40), 163 (145), 271 (235).

de flujos— sólo se estabiliza en un régimen social mediante la síntesis propia a una superficie de registro, que introduce ciertas condiciones abstractas, o fantasmáticas, o metafísicas, o fetichistas, bajo las cuales un cierto modo de producción es capaz de asentarse y *durar* en una sociedad. En el capitalismo, el capital constituye esa instancia metafísica, esa superficie incorpóral que distribuye los agentes y los procesos de producción; pero “una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso, hechizado, fetichista, pertenece a todos los tipos de sociedad como constante en la reproducción social”.³ La superficie de registro designa el espacio de la semiótica social, el régimen de signos que posibilita a la vez la memoria social y la expectativa de su continuación en el futuro. Volveremos más abajo sobre este problema.

*

Ahora bien, si nos atenemos a la genealogía del concepto de “superficie” en la obra deleuziana, veremos que ella tenía ya un papel central en la ontología desarrollada en *Lógica del sentido*.

Llamaremos superficie metafísica (*campo trascendental*) a la frontera que se instaura entre los cuerpos tomados en conjunto y en los límites que los envuelven, por una parte, y las proposiciones cualesquiera, por la otra. [...] El doblez es la continuidad del anverso y del reverso, el arte de instaurar esta continuidad, de tal modo que el sentido en la superficie se distribuya en los dos lados a la vez, como expresado que subsiste en las proposiciones y como acontecimiento que sobreviene a los estados de cuerpos.⁴

Deleuze ilustra el sentido en los términos topológicos de la cinta de Moebius, como una superficie unilateral, es decir de una sola cara, que supone una continuidad perfecta entre su anverso y su reverso. En tanto frontera, es paradójica: no separa sin unir lo separado. Distingue dos caras que son la misma cara. La superficie está plegada, retorcida sobre sí misma, comunicando un *acontecimiento* atribuido a un determinado estado de cosas —pero que no se reduce ni se confunde con ese estado de

³ AO 17 (19).

⁴ LS 150-1 (107).

cosas—, y un *sentido* expresado en una proposición —pero irreductible a la proposición y a las dimensiones desde las que habitualmente se la piensa: la manifestación (sujeto), designación (objeto) y significación (concepto). Esa articulación de “doble pinza” introducida por la superficie metafísica permite definirla como una comunicación inmediata entre las palabras y las cosas, ambas bajo un aspecto incorporeal (sentido/acontecimiento), en un plano ideal deslindado de las profundidades abigarradas y caóticas de los cuerpos. Incorporeales, las caras de la superficie son neutras e inefectivas. Ella no actúa sobre los cuerpos —sólo los cuerpos actúan sobre otros cuerpos—: los acontecimientos comunican con otros acontecimientos; el sentido, con otros sentidos. Pero, al articular sentido y acontecimiento, la superficie revierte sobre los cuerpos, y recorta, destaca, configura el estado de cosas que designa. El sentido de la proposición induce una *transformación incorporeal* sobre los cuerpos, los envuelve en límites metafísicos, que posibilitan su distinción bajo un régimen de significación. Y a la inversa, el acontecimiento, encarnado en los estados de cosas, le da sentido a la proposición, separa la voz de los otros cuerpos (cuerpos sonoros) y la dota de un valor expresivo.

La representación verbal es aquella que envuelve una expresión. Ella está compuesta de un expresado y un expresante, y se conforma por la torsión del uno en el otro: ella representa el acontecimiento como expresado, lo hace existir en los elementos del lenguaje, y a la inversa, les confiere a éstos un *valor* expresivo.⁵

La torsión expresiva —inducida por la paradójica frontera incorporeal de la superficie de registro— es entonces el lugar de la génesis tanto del sentido como del *valor*; en este caso, del valor expresivo que posee el lenguaje por comparación con otros regímenes de signos. Si es relevante pensar al mercado como una superficie de este tipo, lo será precisamente por esa articulación y, a la vez, desfase que ella induce entre el valor expresado (ya no como valor lingüístico, sino como valor mercantil), y su signo expresante (otra mercancía o, más generalmente, dinero). Forzando una analogía con Marx, podríamos

⁵ LS 286 (204); las cursivas son mías.

ver en esto un paralelismo entre valor de cambio y valor de uso. El primero remite a signos monetarios, mientras que el segundo lo hace a los atributos de un cuerpo –histórica y socialmente determinados– aptos para satisfacer una necesidad humana –histórica y socialmente determinada– mediante su consumo. En el mercado el cuerpo total de las mercancías se enfrenta de forma abigarrada y confusa con el dinero, que funge como *expresante* del valor de cada una de ellas. Pero es en y por esa expresión misma que el valor toma cuerpo. La analogía, sin embargo, termina aquí, pues si en Marx el valor se traduce en un tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción, en Deleuze y Guattari esa cuantificación –que pretende incorporar al todo de la naturaleza y de la historia en una ontología de la producción deseante– se vuelve imposible.⁶

*

Si –más allá de todas las discontinuidades terminológicas y los desplazamientos conceptuales que de hecho ocurren entre la obra de 1969 y la de 1972– la elección de la noción de superficie en *El Anti Edipo* nos remite a su empleo en la *Lógica del sentido*, lo es en tanto que ella supone un plano de inmanencia, una red de interconexión tal que cada determinación en la superficie (cada signo inscripto en ella) comunica con todas las demás e induce variaciones de conjunto en el todo. Mientras que, en la *Lógica del sentido*, el elemento nodal de esa superficie es el acontecimiento, instanciado por el verbo en infinitivo (como puro expresado pre-subjetivo y pre-objetivo de una proposición que lo actualiza al atribuirlo a un estado de cosas), el elemento nodal de la superficie mercantil es el *precio*, representado como una pura *cantidad abstracta*, previa a su atribución a una mercancía, a un cuerpo o estado de cosas objetivo en un mundo actual. Cada cantidad, en tanto cantidad abstracta, es una valuación potencial que comunica universalmente con todas las demás en una red neutra, una superficie infinitamente plegada sobre sí misma; el mercado brinda las condiciones en

⁶ Véase al respecto la reformulación de la transformación de la noción de “plusvalía” marxista en plusvalía de flujo, fundada en las puras cantidades abstractas de la relación diferencial (cf. AO 270 (234), y Santaya, Gonzalo, “El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en *El Anti Edipo*”, en *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 13, septiembre de 2022, pp. 97-129).

las cuales una cantidad es pasible de instanciarse en una mercancía, influyendo –por esa instanciación misma– en su individuación. Una valuación mercantil es un signo orientado al porvenir, a un posible estado futuro del mundo (el momento del intercambio), pero un estado tal que ese mismo signo vuelve posible (así como el acontecimiento está, por así decir, “afuera” del espacio-tiempo, y es su declinación en un estado de cosas la que constituye el espacio-tiempo del acontecimiento). La superficie metafísica entera (como campo trascendental del sentido, red de comunicación universal de los acontecimientos) está envuelta, implicada en cada uno de los signos que la expresan –plegándola y replegándola de diversos modos–, en el campo de individuación que recorta y distingue a cada mercancía.

La unidad mínima de esta superficie es entonces el precio, que indica, en términos de signos monetarios, *el valor* de determinado producto; pero el signo carece por sí mismo de valor. En sí mismo, es una inscripción asignificante, una cantidad pura, abstracta, descualificada –o descodificada. El valor es expresado por él, pero de tal modo que *no existe como tal por fuera de ese expresante*. Toda formación social está subterrida por ese problema de cualificar y cuantificar aquello que tiene valor. Podríamos ver en ese *problema* la noción de “Idea social”, como el objeto trascendente que –en los términos de *Diferencia y repetición*– insiste y persiste en toda sociedad actual. El valor remite a procesos sociales de cualificación de objetos –procesos siempre abiertos, conflictivos, situados, territorializados en contextos diversos y sumamente variables– mientras que el precio es la expresión en la que esos procesos toman cuerpo y encuentran una posible arena de resolución. Aislado de esos procesos, el precio es un puro *cuanto*, una cantidad abstracta, que comunica únicamente con otros *cuantos* de su misma naturaleza, signos inscriptos en una superficie metafísica, *real sin ser actual*. La declinación de tal precio sobre cual mercancía, en tal espacio social y bajo tales signos monetarios, es lo que le confiere *valor mercantil*, así como el acontecimiento confería *valor expresivo* a los elementos de la proposición, en tal lenguaje definido por tal gramática y encarnado en tal estado de cosas.

Es un *ex-trader* del mundo financiero y lector de Bergson, Deleuze y Blanchot, llamado Elie Ayache, quien tiene el mérito de haber sido el primero

en aplicar originalmente estas ideas a la teoría del mercado, en dos libros: *The Blank Swan* (2010) y *The Medium of Contingency* (2015).⁷ El punto de partida de Ayache es una discusión con Nassim Taleb, otro *ex-trader* con gusto por la escritura filosófica. Tras el *crash* financiero del 2007, Taleb escribe *The Black Swan*, donde atribuye las causas de las crisis económicas a “cisnes negros”, eventos altísimamente improbables que nadie ve venir pero que, de pronto, llegan, e interfieren con el horizonte de expectativas que caracterizan las tendencias predominantes en el mercado en un momento dado.⁸ Ayache, por su parte, critica esta idea argumentando que toda aproximación al fenómeno del mercado que se apoye en la noción de “probabilidad” desconoce lo esencial. Las fluctuaciones del mercado no ocurren porque este sea afectado desde afuera —por fenómenos más o menos imprevistos, sean estos desastres naturales, burbujas financieras insostenibles por su propia lógica o regulaciones estatales antipáticas para los inversores—, sino porque su propio elemento (la *materia* de la que está hecho) implica la diferencia como una absoluta volatilidad. Cada precio es una inscripción sobre una superficie abstracta, universalmente interconectada, que se proyecta hacia un estado de cosas —sujetos que intercambian y objetos intercambiados—; se trata de una inscripción tal que, en cada instancia en un estado de cosas, es pasible de introducir un desequilibrio radical que trastoque todo el orden de ese estado.

Ayache comienza por analizar el problema de cómo se generan los precios en el mercado de derivados. Un derivado es un producto financiero cuyo precio depende de la evolución del precio de otro activo, denominado subyacente (el cual puede ser un índice bursátil, acciones de una empresa, divisas extranjeras, materias primas, tipos de interés, etc.) El derivado es un contrato a plazo, en el que se fijan todos los detalles de la transacción al momento del acuerdo, y se aplaza el intercambio efectivo a un momento futuro. En lugar de hacer efectivo el intercambio del subyacente *ahora*, se crea ahora un contrato, un compromiso de intercambio futuro, pero un

⁷ Cf. Ayache, Elie, *The Blank Swan. The end of probability*, Chichester, Wiley & Sons, 2010 y *The Medium of Contingency*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2015.

⁸ Cf. Taleb, Nassim N., *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, Nueva York, Penguin Random House, 2007.

compromiso tal que puede ser él mismo intercambiado, generando así un *mercado de derivados*. Esto es, un mercado “de segundo orden” que se *deriva* del mercado “de primer orden” (el del activo subyacente). Y los propios derivados pueden ser tomados, a su vez, como subyacentes para otros derivados —aparece así un mercado de derivados de derivados, o mercado de tercer orden: precios sobre especulaciones de variaciones de precios atadas a otras especulaciones sobre variaciones de precios... Como en la paradoja de la proliferación indefinida de *Lógica del sentido*, dada por el hecho de que una proposición no puede expresar su propio sentido, sino que debe recurrir a una proposición segunda que explique el sentido de la primera, y aquella remite a una tercera, *ad infinitum*.⁹ Múltiples regímenes de variación encadenados, *envueltos* unos en otros, repercutiendo unos sobre otros, sin término ni fundamento. Porque, de hecho —y este es el punto fundamental que Ayache quiere destacar—, en el mercado de derivados sucede que el mismo proceso de valuar derivados incide sobre el precio del subyacente. Ahí se revela la verdadera naturaleza del mercado, que vuelve imposible toda vía para determinar objetivamente —o mejor, probabilísticamente— el comportamiento de los precios bajo una lógica de lo previsible y de lo calculable.

Ayache discute con dos teorías tradicionales u ortodoxas en torno al origen de los precios: una más típicamente liberal, que sostiene que ellos son el punto de equilibrio de una puja entre oferta y demanda, y una propiamente probabilística, que define el precio como el valor actual de pagos futuros (cómputo de futuros estados posibles a partir del comportamiento de estados pasados). La primera teoría supone al intercambio como un dado, y al precio como el “resultado natural” del mismo, su estado de equilibrio. El precio es, así, el “buen sentido”, el estado de equilibrio, de resolución de las tensiones y anulación de las diferencias. La segunda teoría, la probabilística, se apoya en el concepto de lo *posible*, concepto que implica proyectar el futuro a partir del pasado, y que lleva a la objeción bergsoniana y deleuziana de subordinar lo real a lo posible. Lo real, dice Ayache, es la acción de escritura del precio sobre

⁹ Cf. LS 41-43 (31-32; “Quinta serie: del sentido”).

un medio de pura contingencia, una superficie ineficaz, neutra, impersonal, que introduce *un desequilibrio capaz de generar un intercambio*, en lugar de presuponerlo como punto de partida.

El precio, o la superficie del mercado, puede incluso ser definida como ese lugar de inversión del pensamiento conceptual frente a la materia de la contingencia. Es un punto que alcanzamos mediante la construcción de la posibilidad, a través de un valor teórico computado desde la ficción de estados del mundo. Pero un punto tal que, al alcanzarlo, revertimos inmediatamente nuestra lógica, ya que ahora [*tras el intercambio*] esperamos que el precio de mercado nos diga cuáles debieron haber sido las posibilidades que llevaron a él, en lugar de esperar que sean las posibilidades las que hayan determinado el precio.¹⁰

El precio –o el proceso de escribir el precio– nunca está ni dado, ni terminado ni causalmente determinado. Al contrario, es una pura entelequia, un incorporeal, un signo inscripto en una superficie de registro que insiste o subsiste *en* las transacciones efectivas, haciéndolas posibles. Es incapaz de un estado final de equilibrio, pues siempre está abierto a renegociaciones y diferenciaciones sobre un abismo de pura contingencia. Los precios son constructos, signos que fuerzan a una ulterior interpretación en *condiciones sociales* en las cuales se les hace corresponder un valor, y en las que pueden, eventualmente, producir un circuito de intercambio, o bien clausurarlo.

*

Pero Ayache no aborda la cuestión *social*; sus libros permanecen en el análisis puramente mercantil o financiero. Será Jon Roffe, en su libro *Abstract Market Theory* (2015), quien retome a Ayache para pensar la relación entre esa teoría del mercado como superficie metafísica, y el mercado como categoría social, o bien, la relación entre el *ser* del mercado y la *realización* del mercado. Si la cuestión del *ser* remite a la noción metafísica de superficie desde la ontología del acontecimiento de la *Lógica del sentido*, la cuestión de la *realización* nos lleva a la teoría social de *El Anti Edipo*, cuyo problema central orbita la famosa

¹⁰ Ayache, Elie, *The Blank Swan*, *op. cit.*, p. 119.

pregunta de Reich sobre la servidumbre voluntaria: por qué las masas *desean* en contra de su *interés*. Por qué invisten, por qué *valoran*, por qué atribuyen valor a regímenes sociales que las someten, las empobrecen, las despotencian, las persiguen, las marginan. La respuesta deleuziano-guattariana pasa por distinguir entre el orden de la producción deseante y el de la producción (y reproducción) social. Y es para explicar esta última que *El Anti Edipo* retoma y redespiega la noción de superficie metafísica de la *Lógica del sentido*, ahora como “cuasi-causa” o “fetiche”, al cual se atribuye la fuerza primitiva, auto-causada, del proceso productivo.

Como anticipamos, toda sociedad, para constituirse y perdurar, para reproducir las condiciones de producción, necesita ordenar los agentes, el espacio y *el tiempo* de su proceso productivo; esta ordenación implica constituir una superficie de registro donde la producción social se inscribe, y a partir de cuya inscripción se determinan y distribuyen los roles y funciones de esos agentes. Distintas formas de *socius* o regímenes sociales desarrollan distintos medios de significar su proceso productivo —y a la inversa, el modo en que el proceso es registrado repercute en cómo se determina ese régimen—. En la “filosofía de la historia” deleuze-guattariana, el *socius* salvaje o primitivo codifica la producción poniendo a la Tierra como superficie, causa inmanente inengendrada, y marca a los individuos directamente sobre sus cuerpos. El *socius* bárbaro o despótico sobre-codifica la producción desde el cuerpo del déspota y su aparato burocrático, ungido como polo trascendente unificador de los códigos, y marca a los individuos indirectamente, a través de la escritura. Ambos modos de inscripción, y sus correspondientes superficies, tienen la misma finalidad: forjar una memoria colectiva que asegure la continuidad del orden social, conjurando las fuerzas o flujos que amenazan con disolver ese orden. Se trata de dispositivos que codifican, territorializan y asignan una identidad a los individuos y a los grupos sociales, así como al producto económico social y a su distribución, en función de dones, intercambios, alianzas, deudas, etc., que la propia dinámica social induce entre ellos.

En el capitalismo, esta forma de inscripción es la *axiomática* de las cantidades abstractas, y la superficie en la que ella inscribe sus signos es el

mercado, o el capital mercantil: “la esencia productiva del capitalismo no funciona, o no «habla» sino en el lenguaje de los signos que le impone el capital mercantil o la axiomática del mercado”.¹¹ Los axiomas organizan los flujos –en especial los monetarios– que recorren la sociedad. Y acá es donde la propuesta de Roffe tiene su punto más interesante: en las condiciones del capitalismo, es la axiomática de las cantidades abstractas (en ese papel esencial del capital de tipo mercantil para canalizar los flujos monetarios) la que *constituye* –o bien, se apropia de– el mercado, a través de la función expresiva de su régimen de signos. La organización del mercado obedecerá a las fuerzas capaces de hacer declinar los puros signos de la superficie metafísica del capital en una secuencia significativa. Sin embargo, al carecer de una función social trascendente o despótica –propia del *socius* bárbaro– capaz de fijar de manera unívoca esa cadena, la inmanencia del campo capitalista es la de una proliferación de signos abstractos en constante proliferación, que requiere constantemente ser *territorializada*, realizada en condiciones efectivas.

El mercado, entonces, no es interferido desde afuera por la regulación, sino que la regulación constituye el mercado (entendiendo por “regulación” las condiciones de posibilidad de expresar un precio: acuñar moneda, determinar tasas de interés, títulos de propiedad, etc.). Por eso, el capitalismo se apropia del Estado: necesita de él como agente de axiomatización que inscribe los signos. En este sentido, es particularmente determinante la inscripción de la *deuda*, y sobre todo de la deuda externa de los diferentes Estados –que los posiciona en el tablero del mercado global–.¹² De esa inscripción se derivan las relaciones de fuerza, las asimetrías, las obligaciones recíprocas de los Estados, y las posibilidades que cada uno posee –en el campo global– de organizar su *frontera*, como membrana que separa –y articula– el mercado interno del mercado externo. Sucede aquí como en la individuación biológica: una complejización de la estructura interior del organismo supone una frontera más

¹¹ AO 287 (249).

¹² Sobre la conexión (*vinculum*) entre “nación” y “deuda” en el contexto del *socius* actual ver Roffe, Jon, *op. cit.*, pp. 128 y ss.

resistente, e indica una mayor capacidad de autonomía y de resistencia frente a los embates del medio exterior.

*

De ahí que la lucha por los axiomas sea un terreno fundamental, en vistas a imaginar y constituir la forma del *socius* por venir. Acaso el *socius* por venir necesitará inseparablemente de nuevas formas de mercado, junto con nuevas formas del Estado; nuevos modos de regular flujos, de emitir moneda, de inscribir precios, de tomar deuda, y sobre todo, de habilitar campos de individuación abiertos a la voluntad de intercambio antes que a la voluntad de acaparamiento. El intercambio no presupone por definición lo homogéneo, ni lo rígidamente estable y calculable, ni la anulación de las diferencias (que, al contrario, son lo que lo vuelven posible), ni la imposibilidad del *don*. El acaparamiento, en cambio, exige la homogenización de lo heterogéneo, la unificación bajo un único patrón, la asimilación de todo lo extraño bajo una esfera de mismidad (por caso, la universal traducibilidad de *todo* al dólar). Es únicamente en las condiciones del capitalismo reinante que el mercado se orienta al acaparamiento en lugar de al intercambio, así como es en estas condiciones que el sentido común se orienta hacia la formación de la autoconciencia de los agentes sociales como individuos autónomos, independientes y egoístas.

Si sigue siendo más fácil la imaginación del fin del mundo que la del fin del capitalismo, tal vez lo sea por la efectividad implacable del capitalismo para apropiarse y monopolizar, bajo su visión de mundo, términos tan nobles y necesarios para la existencia humana como “individuo”, “libertad”, o “mercado”. Para la labor intelectual que elige la trabajosa tarea de horadar los sentidos lentamente desde los márgenes antes que la apuesta por las fantásticas aboliciones y las re-fundaciones del todo desde cero, la imaginación de una sociedad post-capitalista exige tomar en cuenta el mercado, su lógica, su ontología; porque –para bien o para mal– ella es *nuestra* lógica y *nuestra* ontología. Lo necesario, entonces, es pensar las condiciones de posibilidad para una nueva axiomática; una que destituya la valorización del valor –el puro crecimiento cuantitativo de las cantidades

abstractas y homogéneas— como su fin último. ¿Cabe, al menos, fantasear con nuevas teorías sobre el mercado y el dinero, que no renieguen sin más de ellos, que no los den por sentado desde nociones confusas, que no se resignen a pensar que estos que tenemos *de hecho* son los únicos posibles, y que encaren con seriedad e innovación la posibilidad de nuevos modos de declinar los signos monetarios y reconducir esas cantidades abstractas —oscuro objeto del deseo universal contemporáneo—, hacia nuevos modos de existencia? Tal vez sea en *ese* sentido, que todavía no hemos visto nada.

4



PODERES E INTENSIDADES DE LOS CUERPOS/ALMAS RESISTENCIA Y CREACIÓN

GILDA MUSSANO

*Porque vivimos a golpes, porque apenas si nos dejan
decir que somos quien somos, nuestros cantares no
pueden ser sin pecado un adorno.
¡Estamos tocando el fondo!*

GABRIEL CELAYA, *La poesía es un arma
cargada de futuro*, en Cantos Iberos, 1955

Siempre es complejo comenzar a escribir, y a propósito de Deleuze y a esta altura de la vida creo que aún más. Este escrito surge de una experiencia vital con el cuerpo/alma que enferma y transita una curación, de la experiencia de los límites a la que nos enfrentamos cuando la muerte acecha y se filtra con más agudeza. Y entonces la palabra de Deleuze y Guattari se hace carne, resuena en esa relación indisoluble de vida y pensamiento, ya no es para nada libresca, abstracta, académica.

“No se sabe lo que un cuerpo puede [...] de lo que un cuerpo es capaz”¹ es el enigma spinoziano que Deleuze retoma para mostrar un nuevo modelo de pensar que pone en cuestión la clásica superioridad del alma sobre el cuerpo, pero no para invertir esta relación sino para indicar nuevas relaciones entre lo que Spinoza nombró como cuerpo y espíritu (*mens*).

No se trata ahora de poner al cuerpo por encima del espíritu/alma sino de establecer cierto paralelismo, interferencias, conexiones entre ambos, que

¹ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2004, p. 197.

abren a un modelo de pensar que rompe con el cartesianismo y con toda una tradición filosófica iniciada por Platón –pensar representativo que privilegia el Modelo/Idea por sobre la realidad sensible– y que sometía de esta forma también al cuerpo a la categoría de no verdadero, derivado.

La significación práctica de la propuesta de Spinoza se patentiza en su cuestionamiento al principio tradicional sobre el que se fundaba toda Moral: las pasiones deben ser sometidas por la razón/conciencia; esto se traduce así: cuando el cuerpo actúa el alma padece y cuando el alma actúa el cuerpo a su vez también padece.² Justamente *la Ética* opera lo contrario: lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma y lo que es acción en el alma es necesariamente también acción en el cuerpo. Spinoza entonces se esfuerza por mostrar que el cuerpo supera al conocimiento que tenemos de él y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. Como bien lo muestra Deleuze en su estudio sobre Spinoza: “Cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo distinto, o una idea con otra idea distinta, sucede o bien que las dos relaciones se componen para formar un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone a la otra y destruye la cohesión entre sus partes”.³ Y justamente lo prodigioso tanto del cuerpo como del alma/espíritu es que se comprenden como conjuntos de partes vivientes que se componen o descomponen según leyes complejas. Por tanto nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos cuáles son sus afectos, cómo pueden ellos componerse con otros afectos, con afectos de otros cuerpos, ya sea para destruirlos o ser destruido por ellos, o para intercambiar acciones y pasiones y componer entonces con él un cuerpo más potente. Este modo de comprender el cuerpo y el alma/espíritu destruye todo tipo de jerarquías, verticalidades arborescentes, en beneficio de esa conjunción disyuntiva alma/cuerpo. Entonces prestaremos atención a las relaciones, encuentros/desencuentros, capacidad de ser afectado y afectar, afectos que realizan esa capacidad: tristeza (descomposición) o alegría (composición) que cualifican esos afectos.

² Cf. Descartes, *Tratado de las pasiones*, 1 y 2.

³ SPP 29-30 (29).

Con Spinoza se abre una ventana que permite que un poco de aire circule en la asfixia de la razón cartesiana, en esa sumisión del cuerpo apriisionado por una razón/sujeto pensante que no hace más que sujetar los cuerpos y abandonarlos a una categoría menor, casi a un estatuto cada-vérico que habilita toda posible manipulación, cortes, autopsias reales e imaginarias, sumisiones, vejaciones. Debajo de un ropaje argumentativo racional deductivo *more geometrico*, Spinoza produce oleajes de escolios, distorsiona un modelo de pensar representativo moral para instaurar una ética, abre a nuevas conexiones para pensar incluso lo político en términos no representativos. Al dualismo cuerpo-pensamiento cartesiano se responde con el paralelismo de un cuerpo no sustancial sino relacional, que siempre necesita para conservarse de la acción y afección de otros cuerpos, casi como si la regulación y generación viniera de esa conexión necesaria pero al mismo tiempo azarosa, dado que será –en cada relación– cuerpo de puras conexiones, cuerpo intenso y no extenso. Se habilita entonces una nueva manera de pensar que atiende a la expresión y lo intenso; ya no imágenes/representaciones y cuerpos reducidos a mediciones/cantidades geométricas sino cuerpos/almas que expresan/despliegan múltiples fuerzas que combi-nan o no con otros cuerpos/almas.

Los cuerpos se desplazan entonces por la fuerza del *conatus*/deseo/impulso, con velocidades, lentitudes, trayectorias, reposos, siempre variables. El despliegue de la potencia de un cuerpo es imprevisible, no sujeto a cálculo especulativo, es quizás por esto que Spinoza dice que el cuerpo tiene un fondo de ocultamiento.

Pero más arriba señalamos que este planteo no es para dar vuelta la rueda y entonces jerarquizar ahora el cuerpo por sobre el alma. Sino que se trata de quebrar los dualismos en beneficio de un monismo/plano de inmanencia que permitiría comprendernos en términos relacionales, sin sometimiento a una jerarquía trascendente que nos inmoviliza. Más bien comprendernos a partir de la idea que Deleuze –al leer a Spinoza– sugiere: desde *los afectos* como *intensidades de las que un ser es capaz*, una física de variaciones continuas, jamás susceptible de ser estabilizada. ¿Cómo estabilizar lo que no es constante? La estabilidad y la constancia son propiedades de la sustancia que no somos, ya

que somos relaciones, composiciones, encuentros que pueden tener un devenir activo/alegre, o generadores de padecimientos/servidumbres/ tristezas.

La gran tarea ética en Spinoza es cómo transformar las pasiones en acciones, es decir como devenir en algún sentido más libres de los padecimientos y servidumbres a los que estamos sometidos. Recorrido que Spinoza traza mostrando los diferentes géneros de conocimiento por los que transitamos, prestando muy especial atención a las pasiones: ellas constituyen modos de concebir el mundo, modos de estar en él, maneras de relacionarse con los otros, en una palabra: son la clave de la obediencia en lo político tanto en sus formas legítimas como serviles. Y nos habilitan a evaluar las pasiones e intentar realizar una comprensión de ellas.

Nietzsche reconoció en uno de sus escritos a Spinoza como su gran precursor,⁴ y en cierto modo hay entre los dos filósofos una línea de conexión que habla de una sensibilidad común con respecto a dos temas centrales: el problema del cuerpo y la noción de deseo, que ambos la perciben como la “esencia propia del hombre” a partir del carácter productivo, afirmativo, inmanente a aquello que somos.

“El cuerpo como una gran Razón... una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz [...]” enuncia Nietzsche en el *Zarathustra*⁵ destituyendo la primacía del alma; comprendiendo al cuerpo como un complejo de fuerzas actuantes jerarquizadas, complejo múltiple que se organiza alrededor de un concepto novedoso: el *Selbst* o “sí mismo” que poco tiene que ver con la clásica noción de Yo o persona que la tradición occidental enunció para nombrar lo que somos. Lo más difícil, nos dice Nietzsche, es comprender aquello que somos ya que todo intento de definirnó solo reduce, limita, aprisiona las múltiples almas que nos habitan. Esta alma colectiva que también apasionadamente expresó D. H. Lawrence como vivida a partir de las conexiones-disyunciones que son la física de las relaciones, del cosmos. Es a partir del cuerpo como expresión de fuerzas que estallan y se esparcen, y

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Carta a Overbeck*, 1881.

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra, De los despreciadores del cuerpo*, trad. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 60.

nombrado por Nietzsche como “una gran Razón”. No dualismos, sino conexiones-disyunciones. Sin embargo el problema aparece porque nosotros como máximo vivimos en una “lógica” de las relaciones. A la disyunción la convertimos en “o...o”, a la conexión en una relación causa-efecto; y entonces del mundo físico de los flujos solo extraemos un algo mortífero: sujetos, objetos, predicados, relaciones lógicas, en una palabra el “sistema del juicio”. Y cada vez que esto ocurra diremos entonces que el mundo ha muerto, que el alma colectiva se ha encerrado en un yo (sea este un pueblo o un déspota).⁶

Y el sistema del juicio es el mundo de la moral, que se expande desde Sócrates-Platón modelando al hombre virtuoso/hombre teórico, aquel que privilegia el saber, la razón como órgano del conocimiento, destituyendo lo sensible como fuente de error, horror a todo lo que deviene, espanto de la diferencia que es necesario subyugar, aprisionar en los cuerpos. Esta lógica del juicio pretende establecer desde un orden trascendente criterios para ordenar las acciones: desde allí no se puede aprehender lo nuevo en un existente, presentir la creación de un modo de existencia. El juicio impide lo nuevo, obtura que la hierba crezca en medio de los adoquines porque encierra todo crecer en moldes, porque extiende el manto de la muerte en la vida. El secreto estalla: hacer que exista, no juzgar. No tenemos que juzgar a los existentes, sino sentir si nos convienen o no, si podemos combinar, si nos aportan fuerzas que nos componen (alegría) o nos remiten miserias: las miserias de guerra, las pobrezas de sueños...⁷ la tristeza, la melancolía, la opresión/bajeza de alma. Volvemos a Spinoza-Nietzsche: es un problema de amor o de odio, y esto no remite a un subjetivismo sino que el problema se plantea en términos de fuerzas, multiplicidades. Y el problema es también interesantemente político porque abre la interrogante de cómo transformar las miserias a las que estamos sujetos por los poderes en potencias activas de liberación, una vida más libre y relacional, colectiva.

Frente a la concepción sustancialista o trascendental del sujeto, Nietzsche afirma que cada individuo existe y se constituye a través de sus roles. Y un

⁶ Cf. CC 69 (76).

⁷ Cf. *Ibid.*, 169 (188).

rol no es más que una función social externa que exige un cierto tipo de conducta predeterminada. Un rol no es más que un conjunto de impulsos colectivos interiorizados que proporcionan a cada individuo una especie de texto, del cual los autores son los otros, nuestro cuerpo aprende las palabras para comportarse debidamente en sociedad. Por esto Nietzsche nos dice que todo individuo debe reconocerse a sí mismo como simple actor, asumir su condición de actor que cambia de personaje una y otra vez, ensanchando su experiencia, viviendo así múltiples posibilidades de vidas diferentes. Un cambio de piel constante. Y será necesario pasar de un aprendizaje pasivo de roles a una transformación creativa y activa de nuevos roles. El hombre afirmativo, dionisiaco será el creador de nuevos roles y aquel que se sabe y se quiere actor, sin pretender fijarse en ninguna forma de ser definitiva. Desde la perspectiva nietzscheana la instancia unificadora de esa pluralidad interna no será la razón o la conciencia, sino el cuerpo. La razón y la conciencia serán solo instrumentos del cuerpo. Y entonces la inteligencia, la prudencia, la sabiduría serán cualidades del cuerpo.

Roles y máscaras que van sucediéndose en el actuar de la vida, las máscaras que los actores portan y donde resuena la voz múltiple, el sonido que define lo musical en su afirmación primera. La máscara por otra parte revela una astucia “la máscara o la astucia son leyes de la naturaleza [...] la vida en sus comienzos debe imitar la materia para ser posible. Una fuerza no sobreviviría si no tomase antes en préstamo la faz de las fuerzas precedentes contra las que lucha”.⁸ Es por esto que el filósofo sobrevive teniendo ese aire contemplativo de religioso, esa ridícula imagen de hombre-prudente, sabio, ascético. Y en cierto modo la misma filosofía no puede arrojar esa máscara sin más, debe creer en ella, debe conquistar su máscara dándole un nuevo sentido que exprese su verdadera naturaleza: su fuerza anti-religiosa. El arte de interpretar es en cierto sentido el arte de atravesar las máscaras, descubrir qué es lo que se enmascara, por qué. El arte de la genealogía. Pero la genealogía no solo interpreta sino que fundamentalmente valora. Y es así porque no hay fenómeno/objeto que no esté ya poseído, que sea en sí no una apariencia sino una

⁸ NP 5 (12).

aparición de una fuerza. Y toda fuerza es plural, “una fuerza es dominación pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación”,⁹ pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo *a distancia*, esa distancia será el elemento diferencial que permita que las fuerzas se relacionen entre sí. Y al concepto de fuerza Nietzsche lo llama “voluntad” y la *voluntad de poder* será entonces “ese elemento diferencial de la fuerza”.¹⁰

Finalmente Deleuze junto con Guattari siguen esta misma huella inaugurada por Spinoza, continuada por Nietzsche, para inventar una noción prestada de Artaud pero recreada por ellos de manera insólita: “cuerpo sin órganos CsO” casi una cifra químico física que ellos hacen estallar en un grito: esta cifra no se opone a los órganos sino a una forma de organización de los órganos que llamamos organismo. El cuerpo por tanto no tiene órganos, tiene umbrales, intensidades, niveles, es recorrido por una onda de vibración: la sensación es vibración. “Y ¿Qué es una sensación? Es la operación de contraer, en una superficie receptiva, trillones de vibraciones”.¹¹ El cuerpo afecta y es afectado por otros cuerpos, y en esos encuentros-desencuentros se miden los niveles de intensidades, de múltiples gradaciones que dan cuenta de lo que un cuerpo es capaz de soportar/vivir. La vida se juega en esos pequeños intersticios que conforman un pasaje, un “entre”, una pequeña fisura por donde el acontecimiento pasa, insiste, nos constituye y nos desarma al mismo tiempo.

El problema ya no es el de las formas accidentales distintas de las formas sustanciales, de los sujetos determinados. No es el problema de los órganos y sus funciones, el de la organización, sino el de la composición. Movimiento y reposo, velocidades y lentitudes. A cada relación de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, corresponde un grado de potencia. Y así a las relaciones que componen un individuo —que lo descomponen o lo modifican— corresponden intensidades que lo afectan, aumentando o disminuyendo su potencia de actuar. Afectos que son devenires y el afecto no es definido como

⁹ *Ibid.*, 7 (14).

¹⁰ *Ibid.*, 7 (15).

¹¹ QQP 199 (213).

sentimiento personal, sino como la efectuación de una potencia de manada, de multiplicidad, que descoloca y hace trastocar el yo.¹²

Y ¿los devenires? No son correspondencias de relaciones, tampoco responden a semejanzas, imitaciones o identificación. Devenir no es alcanzar una forma o esencia, o un fin, sino que expresa más bien el proceso mismo del cambio perpetuo, del pasaje, del movimiento, de la vibración, de la permanente mutación que opera todo lo vivo, lo molecular. Devenires expresan multiplicidades que no están sujetas a ningún centro unificador sino que más bien pululan sobre un fondo indiferenciado al modo de un hormigueo o de un clamor que aún no es palabra, que se sostiene quizás ¿en el grito con el que nacemos y quizás morimos? Devenir y multiplicidad son una misma cosa.

Los brujos saben de devenires, saben que el Universo no funciona por filiación sino por contagio, agenciamiento de órdenes heterogéneos, inter-reinos, participaciones contra-natura, multiplicidades sin unidad de ancestro, bodas y no conyugalidades. Porque además ellos siempre habitaron los lindes, los bordes, las fronteras ocupando la posición de “anomal” (aquel que designa lo desigual, lo rugoso –a diferencia del “anormal” que designa lo contrario a la norma, la regla). “El *anomal* no es individuo ni especie, solo contiene afectos, no implica sentimientos familiares ni subjetivos”.¹³ Y los demonios en cierto modo son expertos en transportar afectos, intermediarios locales, siempre “entre” dos órdenes. Los afectos que nos atraviesan y nos dejan fuera de nosotros mismos, en un vacío, como colgados de un hilo tan fino que amenaza cortarse en cualquier segundo. Conexión con un afuera que es un adentro –banda de Moebius– que rompe con toda espacialidad cotidiana: “Para escribir tengo que colocarme en el vacío. Es en este vacío que existo intuitivamente. Pero es un vacío terriblemente peligroso: de él extraigo sangre. Soy un escritor que le tengo miedo a la trampa de las palabras: las palabras que digo esconden otras...

¹² Cf. MP 294 ss (246 ss).

¹³ *Ibid.*, 299 (250).

Escribir es una piedra lanzada en el pozo hondo”.¹⁴ Y quizás este modo de pensar nos permita re-pensar el concepto de *daimon* griego, *eros* es *daimon*, Sócrates escucha a su *daimon*.

Y escribir/pensar siempre se lo hace desde una cierta violencia o un verse obligado a ello, desde un tensar las propias facultades al límite de lo posible; al lenguaje se lo tensa de tal modo que otra lengua surge allí dentro de la propia lengua, como señalaba Proust “crear una lengua extranjera en la propia lengua”.¹⁵ Y el acto de creación se emparenta entonces con un acto de resistencia, pero allí la resistencia es entendida como esa capacidad activa de producir descentrado, casi expelido por las fuerzas que igualan, homogeneizan, adiestran los cuerpos/almas. El acto de resistencia opera allí en los límites de lo intolerable, cuando ya surge el grito por una vida más justa y vivible. La resistencia es principalmente acción sobre otra acción y no mera reacción, por ello se la comprende desde lo activo, por la afirmación de una vida otra, más digna, más vivible. Y el pueblo resiste, ¿pero el pueblo falta, como anunciaba P. Klee? ¿Qué significa este enunciado? El pueblo falta y no falta: porque él es ese devenir minoritario que se forma, se crea, retomando alguna cosa del arte y que nunca se forma totalmente, como algo acabado. El pueblo es “esa tierra que anda”, como indicaba Atahualpa, ese devenir inacabado que nos reúne y hermana. Y entonces, ¿Qué es “resistir”? Se resiste a la estupidez humana, demasiado humana e individual que aprisiona la vida en los cuerpos para disciplinarlos y pasarlos por las reglas de lo establecido, se resiste a esa forma de pensamiento que deviene mera opinión y cercena los cerebros, se resiste en última instancia a la muerte que se cuela por entre los intersticios de lo que hacemos para despotenciar el deseo, volverlo triste. De muertes, torturas y totalitarismos sabemos mucho por estos lugares del sur. Muertes físicas terribles, pero también muertes no físicas, torturas diarias a las que nos someten los poderes, hambrunas y miserias.

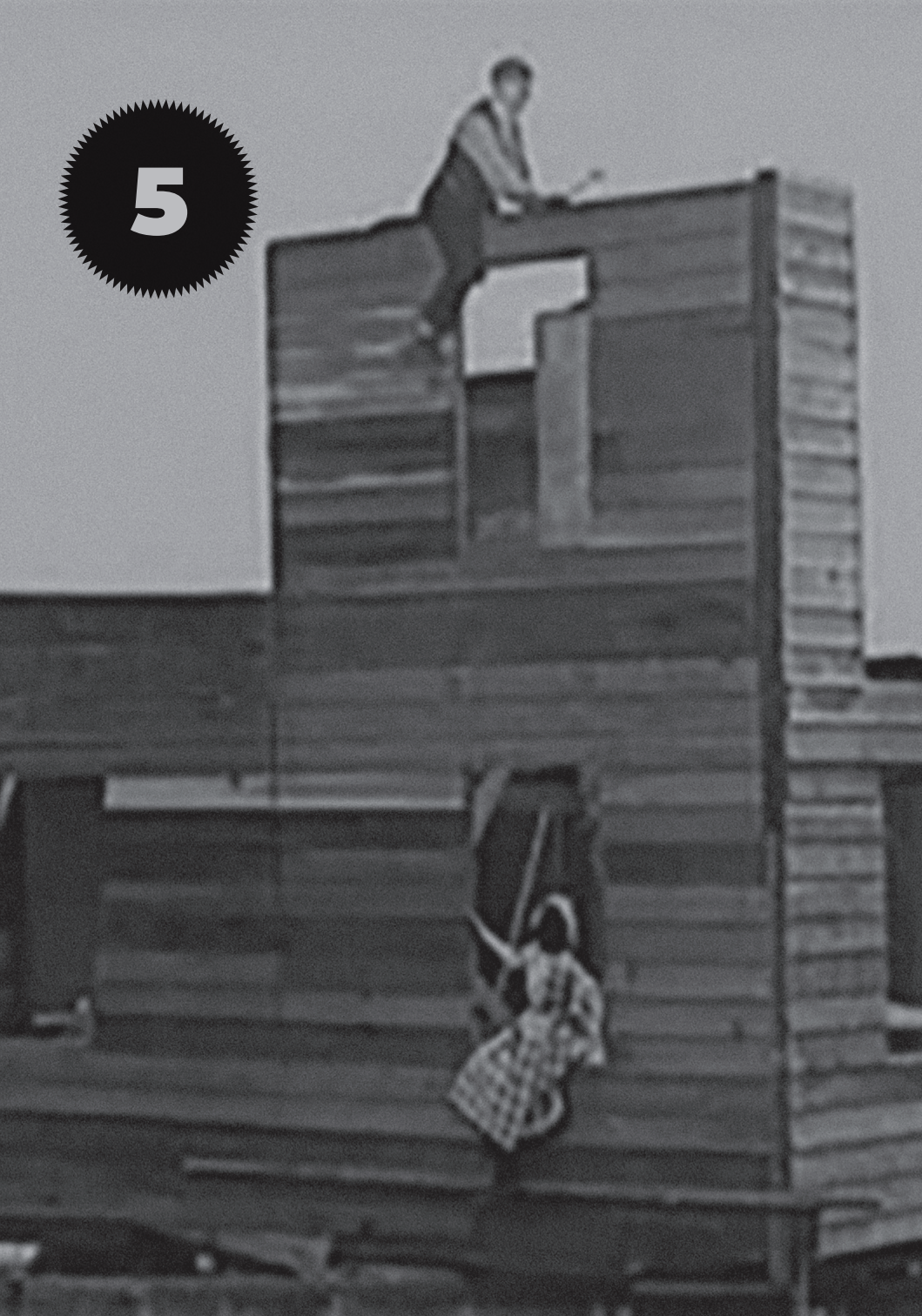
Entonces —como bien señalaba Deleuze— la filosofía, por el solo hecho de existir, resiste aunque se la intente asesinar, censurar. Los pueblos resisten,

¹⁴ Lispector, Clarice, *Un soplo de vida*, Buenos Aires, Corregidor, 2015, p. 23.

¹⁵ Proust, Marcel, *Contra Sainte-Beuve, Recuerdos de una mañana*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 212-214

aunque se los intente someter, acallar. Y aunque nuestro presente argentino nos devuelve una representación democrática de casi un 56% que votó a un impresentable, hay un saber que desde los márgenes y quizás desde lo intolerable responderá, subrepticamente, casi anunciándose “como paso de paloma” al decir nietzscheano, para decir y actuar “¡basta!”. En eso trabajamos y trabajaremos sin descanso. *Incipit tragoedia*, una tragedia del sur que tendremos que construirla desde una nueva forma de organizarnos y volver, para que no triunfe la muerte.

5



DELEUZE Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

RAFAEL MC NAMARA

El problema de la filosofía es el problema de la liberación. No es el búho que levanta vuelo al anochecer, porque ya ha visto todo lo que ocurre durante el día, sino que esconde también la sorpresa de la noche y la espera del amanecer. Filosofar es preparar el amanecer al cabo de la noche. Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente.

RODOLFO KUSCH.¹

Hemos caminado junto a Deleuze un largo camino. Nos hemos enamorado de él muchas veces, sintiendo que nos hablaba como nunca nadie lo había hecho antes. A veces, también, hemos sentido la necesidad de alejarnos un poco y partir hacia otros rumbos. Tomar un poco de aire fresco, como se dice. Pero siempre terminábamos volviendo, y el lazo se renovaba indefectiblemente. Sin dudas, él ha sido nuestro maestro, tal como para él lo fue Sartre. “En el momento en que alcanzamos la mayoría de edad, nuestros maestros son aquellos que nos impresionan con una novedad mayor, los que saben inventar una técnica artística o literaria y encontrar la forma de pensar correspondiente a nuestra *modernidad*, es decir, tanto a nuestras dificultades como a nuestros difusos entusiasmos.”² Eso fue Deleuze para nosotros.

¹ Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, en *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Fundación Ross, 2009, p. 657.

² ID 109 (105).

Pero llega el momento en que podemos pararnos y mirar el camino que tenemos por delante con otros ojos. Momento de preguntarnos qué hacer *ahora* con el gran legado deleuziano que hemos incorporado a nuestro ADN con tanta fruición. En efecto, si es cierto que una y otra vez hemos *devenido* deleuzianos, ¿la filosofía deleuziana no debería, a su vez, devenir *otra cosa*?³

Sucede que leemos a Deleuze desde una realidad muy distinta de aquella desde la cual el maestro nos habló. Evidentemente, por crítico y distinto que sea, no deja de ser un filósofo perteneciente a la gran tradición europea. Aún él, que, ya sea en solitario o en compañía de Félix Guattari o Claire Parnet, supo abrir la filosofía a vientos extraños a la hegemonía europea (¡ay, esos desiertos que tanto nos hicieron soñar!). Sin embargo, eso ya no nos alcanza. No puede alcanzarnos. A la hora de intentar un posicionamiento de nuestros estudios desde una perspectiva anclada en Nuestra América (eso es, finalmente, lo que intentamos aquí), surgen algunas preguntas incómodas. ¿Cómo apropiarnos de esa obra inmensa buscando al mismo tiempo una modulación latinoamericana del pensamiento? Se trataría de un intento de *fagocitación*, como diría Kusch,⁴ de los conceptos deleuzianos. Pero aún así cabe preguntar: ¿es posible (o siquiera deseable) introducir acordes deleuzianos en el concierto filosófico latinoamericano? ¿Qué significa leer a Deleuze desde Nuestra América?⁵

³ Cabe recordar la fórmula que usan Deleuze y Guattari, en parte, para evitar lecturas superficiales de aquello que en *Mil mesetas* llaman *devenir*: cuando *x* deviene *y*, *y*, a su vez, deviene otra cosa.

⁴ “Se trata de la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras” (Kusch, Rodolfo, *América profunda*, en *Obras completas*. Tomo II, *op. cit.*, p. 21).

⁵ Tomamos la expresión “Nuestra América” del escrito señero de José Martí, publicado originalmente en 1891 (*cf.* Martí, José, *Nuestra América*, México, UNAM, 1978). La denominación suele utilizarse para hacer visible la heterogeneidad cultural del continente, que puede pasar desapercibida con la más habitual “América Latina”. “Nuestra América” pretende incluir a una gran cantidad de pueblos cuya raíz cultural es otra que la latina. Esto implica especialmente, por supuesto, a las comunidades originarias, de cuyo acervo cultural no puede desentenderse ningún pensamiento que pretenda asumir, desde estas tierras, una perspectiva situada tanto geográfica como históricamente. Si hemos conservado la expresión “filosofía latinoamericana” en el título de este trabajo, fue sólo porque esa es la expresión más habitual y conocida, aunque quizá hubiera resultado más exacto decir “filosofía nuestroamericana”. Para una lectura histórico-filosófica de este problema, *cf.* Arpini, Adriana, “América Latina / Nuestra América. El quehacer filosófico entre nosotros”, en *Letras*, nro. 84, 2013, pp. 143-172.

Esta cuestión abre un vasto y complejo campo problemático. Aquí tomaremos sólo uno de los múltiples temas que nos asaltan por este camino: el de la relación explícita que el pensamiento deleuziano entabla con la historia y el devenir de la filosofía (especialmente en algunos pasajes de *¿Qué es la filosofía?*) y la pregunta por el lugar de la filosofía latinoamericana dentro de ese marco. Se juega en esto una revisión y una relocalización (quizá una *perversión*) del concepto de *geofilosofía* propuesto en esa obra.

Historia de la (geo)filosofía

Al menos desde *Lógica del sentido*, Deleuze ha planteado la pregunta por el pensar de un modo esencialmente espacial o geográfico. Claro que la geografía a la que se refería en aquel escrito no era empírica sino *trascendental*: aquella correspondiente al espacio del pensamiento. Al distinguir tres imágenes de filósofos, el autor de *Diferencia y repetición* distinguía tres grandes orientaciones del pensamiento en los antiguos griegos: hacia las alturas (platónicos), hacia las profundidades (presocráticos) y hacia la superficie (megáricos, cínicos y estoicos). Es como si el pensamiento viniera definido, antes incluso de su desarrollo conceptual explícito, por una orientación espacial trascendental que marcaría *a priori* su estilo, sus intereses y sus modos de plantear los problemas.⁶ Los libros escritos junto a Félix Guattari profundizaron en la misma dirección, produciendo un pensamiento eminentemente espacial. El entramado conceptual de aquellas obras constituye el tejido a partir del cual se articula la propuesta tardía de una *geofilosofía*, en el fundamental capítulo cuarto de *¿Qué es la filosofía?* Se trata de una concepción del pensamiento atenta a ciertos *caracteres nacionales* que informan a las distintas filosofías. Este concepto es el punto culminante de una preocupación que orientó las indagaciones de Deleuze desde sus inicios como filósofo: la búsqueda de una nueva imagen del pensamiento. Resulta, por tanto, un punto de partida fecundo para preguntarse por las relaciones entre filosofía y territorio.

La interrogación acerca del vínculo del pensamiento filosófico con su inscripción territorial es uno de los aspectos más insistentes en buena parte de

6 Cf. LS 152 (139).

la creación filosófica en Nuestra América. Por nombrar sólo unos pocos ejemplos desde los extremos opuestos del continente, se pueden mencionar, por el lado del norte, el pensamiento fronterizo de la chicana Gloria Anzaldúa⁷ y la filosofía archipiélica del martinico Édouard Glissant;⁸ por el lado de nuestro sur argentino, uno piensa enseguida en la metafísica de la pampa de un Carlos Astrada.⁹ De modo que ese rasgo muy general constituye, en principio, una afinidad con nuestro maestro francés. Sin embargo, cuando Deleuze y Guattari historizan la imagen del pensamiento que proponen bajo el nombre de *geofilosofía*, se concentran casi exclusivamente en el derrotero canónico de la filosofía europea: un origen griego para la Filosofía Antigua y un desarrollo inglés, alemán y francés para la Filosofía Moderna. Es cierto que, en su interpretación de la historia de la filosofía (como de la historia sin más), lo que comanda los procesos no es la necesidad sino la contingencia, es decir que las cosas podrían haber sucedido de otra manera (no estamos, pues, ante el despliegue *necesario* de un Espíritu Absoluto). Pero lo cierto es que el pensamiento filosófico aparece aún caracterizado de acuerdo con la más establecida tradición occidental, sin cuestionarla.

Se puede aceptar, sin embargo, un matiz a lo anterior. Aunque en la mayor parte del libro los autores permanecen anclados en un desarrollo intra-europeo de la filosofía, otorgan algún interés a las filosofías hindú, judía, islámica, china, y otras. Si bien, entonces, pareciera en general que sólo cuatro territorios nacionales supieron alojar pensamientos filosóficos en sentido estricto, subrayemos por un momento esos breves pero sugerentes comentarios a tradiciones distintas a la occidental.¹⁰ Se trata de un gesto importante, una pista

⁷ Cf. Anzaldúa, Gloria, *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*, trad. Carmen Valle, Madrid, Capitán Swing, s/f.

⁸ Cf. Glissant, Édouard, *Filosofía de la relación. Poesía en extensión*, trad. Sol Gil, Buenos Aires, Miluno, 2019. Hemos explorado esta cuestión a partir de un diálogo con Anzaldúa, Glissant y Kusch en: Mc Namara, Rafael, “Escenas originarias y territorios de pensamiento”, en *Bitácora de la Biblioteca de Filosofía Venidera*, Dossier: “Espacialidades habitables. Volumen 2: proyectos de ensueño y extrañamiento”, ISSN 2684-0030, 2023. Disponible en: <https://germyd.wixsite.com/bitacorabfv/forum/espacialidades-habitables-v-2/rafael-mc-namara-escenas-originarias-y-territorios-de-pensamiento>

⁹ Cf. Astrada, Carlos, *Metafísica de la pampa*, Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2007.

¹⁰ Cf. QQP 88 (92-3).

que sin duda se podría explorar. Ahora bien, más allá de esto, en la lista de *geofilosofías* alternativas al Gran Relato europeo consideradas allí por Deleuze y Guattari, las que emergen del territorio americano no son siquiera mencionadas. Es como si, en el plano del pensamiento filosófico, Nuestra América estuviera aún en la prehistoria.¹¹ Tenemos aquí, entonces, un gran problema a la hora de pensar las relaciones entre Deleuze y el pensamiento nuestroamericano: ¿qué hacer con esta completa ignorancia de las tradiciones filosóficas latinoamericanas? ¿Cómo es posible que una filosofía que nos ha enseñado tanto acerca de las potencias de *lo menor* se quede, cuando de historia de la filosofía se trata, únicamente con las filosofías *mayores* ligadas a la dominación europea del mundo? Si existe una literatura menor,¹² ¿qué impide pensar la existencia de filosofías menores? Nuestros maestros franceses no pudieron hacerlo (¡tenían tantas cosas que hacer!). Pero nosotros, desde este rincón del mundo, ¿no tenemos acaso el *deber* de hacerlo?

Interculturalidad y Nueva Edad

La transformación intercultural de la filosofía propuesta por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt se presenta como una vía posible para abrir nuevos caminos en el problema arriba mencionado. Este autor parte de una asunción crítica de la tradición filosófica occidental tomando como punto de partida la diversidad cultural irreductible del universo humano. De acuerdo con esta perspectiva, una filosofía comprometida con su propio presente no puede cerrar sus muros alrededor de una única cultura y debe asumir una siempre tensa dialéctica entre lo propio y lo extraño a la hora de articular sus conceptos.¹³

¹¹ Otro tanto sucede con las tradiciones africanas, con lo cual la ceguera incluye en su totalidad al Sur Global. Dado que este artículo se interroga por una perspectiva latinoamericana, no nos ocuparemos de esto, aunque no podamos dejar de mencionarlo. Un desarrollo de esta cuestión no deja de ser relevante para el problema que aquí nos ocupa, sobre todo si consideramos que algunas de las filosofías nuestroamericanas más potentes se construyen en un diálogo fecundo con herencias africanas. Por nombrar el caso más rutilante, anotemos simplemente el nombre de Frantz Fanon.

¹² Cf. KPLM.

¹³ Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, “Apuntes para una filosofía presente en nuestro presente histórico”, en *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz, 2009 pp. 117-122.

Enrique Dussel ha llevado hacia el terreno de la historia de la filosofía propiamente dicha, que es el que aquí interesa, un planteo similar. Ha discutido con insistencia el relato hegemónico de la historia de la filosofía y ha mostrado que, desde la Antigüedad, han existido potentes y originales tradiciones filosóficas no occidentales. Este es incluso el punto de partida de su tesis acerca de la llegada de una “Nueva Edad mundial en la historia de la filosofía.”¹⁴ Allí, luego de definir al discurso filosófico como un discurso racional por conceptos (rasgo que lo diferencia de la narrativa simbólica, también racional, de los mitos), Dussel afirma lo siguiente:

este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica y depurarla del símbolo para, semánticamente, dar a ciertos términos o palabras una significación unívoca, definible, con contenido conceptual propio fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para fijar gradualmente su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico.¹⁵

Dussel incluye en este planteo a las culturas originarias de América y da (tal como hace con otras tradiciones) algunos ejemplos. Citemos uno proveniente del mundo azteca. Se trata de la interpretación del estatuto ontológico del Dios *Quetzalcóatl* por parte del *tlamatinime* Nezahualcótl (1402-1472). Los *tlamatinime* eran, entre los aztecas, “los que saben cosas”, a quienes el fray Bernardino de Sahagún llamó sin más “filósofos”. Pues bien, Nezahualcótl definió a *Quetzalcóatl* como “*Ometéotl* (de *ome*, “dos”, y *téotl*, “lo divino”), dejando ya de lado el símbolo.”¹⁶ Esto indica, de acuerdo con Dussel, el comienzo de una reflexión estrictamente conceptual entre los aztecas que postula una *ontología dual* divergente con la metafísica de lo Uno defendida, por ejemplo, por la tradición platónica. No hay razón, al margen de la persistencia de prejuicios colonialistas, para desechar esa divergencia como una verdadera alternativa especulativa en el campo de la ontología.

¹⁴ Cf. Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México D. F., Akal, 2015, pp. 11-30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

En virtud de lo antedicho, Dussel propone hablar de una historia de la filosofía jalonada por múltiples y diversos *comienzos* del pensamiento filosófico y dejar de lado el prejuicio de que el acontecimiento griego marca el origen único de la filosofía en tanto tal. La tesis sobre una multiplicidad irreductible en el origen es, de acuerdo con el argentino, el punto de partida para pensar una nueva edad en la historia de la filosofía, que no será otra que aquella en donde las diversas tradiciones encontrarán una arena filosófica global y plural en donde todas las voces culturales sean escuchadas y respetadas.

Contra el relato monocultural de la historia de la filosofía que Deleuze y Guattari tienden a reproducir, la propuesta de Dussel implica la posibilidad de abrir el pensamiento a múltiples fuentes y linajes culturales. Es decir que las *capas de pasado* coexistentes sobre las que se afirma una filosofía actual no tienen porqué limitarse a superposiciones entre acontecimientos occidentales del pensar. La propia teoría deleuziana acerca de la temporalidad filosófica es compatible con una perspectiva semejante. Veamos.

Temporalidad y espacialidad de la filosofía

En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari esbozan una teoría sobre la temporalidad en la que se despliega el pensar filosófico. Se trata de un tiempo no sometido a *Chronos* sino inscripto en la dimensión del *Aión*. Esto implica, en primer lugar, un tiempo fuera de sus goznes, es decir, no subordinado a la métrica homogénea, extensiva, que hace del tiempo una cantidad mensurable en horas, días, años. El filosófico es, en cambio, un tiempo *diferencial* y *acontecimental* en el que se superponen ritmos e intensidades inconmensurables. A diferencia de la imagen clásica del transcurrir, esta temporalidad no puede ser unilineal y progresiva. Tampoco tiene porqué, agregamos nosotros, remitir a un origen único. El tiempo del pensar no puede subordinarse a la lógica de una narración clásica. Se parece más bien a la temporalidad múltiple, divergente y paradójica del jardín de los senderos que se bifurcan, aquel célebre relato de Borges que Deleuze gusta citar para pensar el campo trascendental:

En todas las ficciones, cada vez que un hombre se encuentra con diversas alternativas, opta por unas y elimina las otras; en la del casi inextricable

Ts'ui Pên, opta –simultáneamente– por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos; que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etc. En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones. Alguna vez, los senderos de ese laberinto convergen; por ejemplo, usted llega a esta casa, pero en uno de los pasados posibles usted es mi enemigo, en otro mi amigo.¹⁷

Se trata, como el escritor argentino le hace decir al protagonista del cuento, de “una bifurcación en el tiempo, no en el espacio”.¹⁸ Si esta concepción de la temporalidad pudiera graficarse con una línea, no sería la flecha del tiempo homogéneo, sino “la línea que se bifurca y no cesa de bifurcarse, pasando por «presentes imposibles», volviendo sobre «pasados no necesariamente verdaderos»”.¹⁹ En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari hablan de un “*tiempo estratigráfico*”,²⁰ en donde resulta posible trazar movimientos infinitos del pensamiento y producir pliegues conceptuales que envuelven y desenvuelven otros pliegues. “Así pues, el tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico”.²¹

Esas líneas retoman, a toda velocidad, una larga y compleja meditación sobre el tiempo realizada por Deleuze en varios de sus escritos en solitario. La cuestión excede por completo el espacio de este capítulo, por lo que trazaremos sólo las líneas centrales del asunto. En *Diferencia y repetición* se distinguen tres síntesis del tiempo, cada una de las cuales supone una repartición diferente de los tres ejes clásicos: pasado, presente y futuro. La síntesis del presente, plano en el que se mueve la interpretación lineal de la historia, es el

¹⁷ Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 112-113. Texto citado en DR 153 (182), LS 139 (86), IT 171 (177) y PLB 83 (84).

¹⁸ Borges, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹ IT 171 (177).

²⁰ QQP 58 (61).

²¹ *Ibidem*.

proceso donde se constituye la flecha del tiempo que va del pasado al futuro (subrayemos, sin embargo, que la primera síntesis deleuziana incluye mucho más que esto: su ámbito contiene una multiplicidad de pliegues que conforman hábitos y ritmos diversos, que conviven en los niveles psíquico, orgánico y físico). La segunda síntesis refiere a un *pasado puro* que debemos distinguir cuidadosamente del pasado que antecede al presente en la primera síntesis. Esta dimensión constituye el *fundamento* del tiempo y ya no es *actual* sino *virtual*. Un *real* constituido por múltiples capas heterogéneas. Son las capas de pasado que el filósofo explora más tarde en sus escritos sobre cine, en donde también habla de un tiempo *estratigráfico*.²² La articulación entre estas dos síntesis es claramente el telón de fondo del siguiente pasaje de *¿Qué es la filosofía?*:

La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria; pero sus nombres propios coexisten y resplandecen, ora como puntos luminosos que nos hacen pasar de nuevo por los componentes de un concepto, ora como los puntos cardinales de una capa o de un estrato que vuelven sin cesar hasta nosotros, como estrellas muertas cuya luz está más viva que nunca.²³

Por último, *Diferencia y repetición* postula una tercera síntesis, la del porvenir que rompe el círculo del fundamento y lo fundado y nos arroja al abismo de la *desfundamentación* universal. Esta dimensión es paradójicamente contemporánea a las otras dos, aunque implica un exceso con respecto a ellas: el de lo virtual en su estado de *perplicación*, que supone la coexistencia de infinitud de líneas temporales imposibles como fuerzas que asedian y presionan sobre lo actual. Es en este sentido que todo *actual* debe pensarse como rodeado de una nebulosa *virtual*.²⁴ De este modo, el *presente viviente* articulado en la primera síntesis se encuentra doblemente asediado: por el *pasado puro* que es la arena movediza que lo sostiene (su

²² Cf. IT 156 (162). La totalidad del capítulo V (“Puntas de presente y capas de pasado”) puede considerarse una nueva exploración del campo de la segunda síntesis del tiempo, esta vez, indagando en los medios específicos que el cine aporta para pensar el asunto. Allí, Deleuze recurre permanentemente a la noción geológica de “estrato” para referirse a las “capas de pasado”.

²³ QQP 58-59 (61).

²⁴ Cf. D 179 (edición castellana en: Deleuze, Gilles [et al], *Lo actual y lo virtual*, trad. Romina Di Renzo, Buenos Aires, Red Editorial, 2019, pp. 51-55).

ambiguo fundamento) y por la *cesura* del *porvenir* que amenaza con destruirlo (su *desfundamentación*). Claro que de esa virtual destrucción provienen también los gérmenes de toda novedad.

Este desarrollo temporal tiene su correlato espacial en el último capítulo de *Diferencia y repetición*. Allí, Deleuze menciona tres síntesis espaciales puras que, además de ser un eco de las temporales, determinan el movimiento trascendental de las intensidades en el plano de lo *actual*.²⁵ La primera síntesis articula el despliegue de las intensidades en el campo empírico (síntesis de la *explicación*) según un esquema que Deleuze toma prestado de la termodinámica, determinando así la irreversibilidad del tiempo y la ley del aumento de la entropía (leyes físicas que van de la mano del tiempo sucesivo determinado por la síntesis temporal del presente). La segunda síntesis compensa ese movimiento de producción y pérdida constante de energía al alojar un resto imposible de anular en los intercambios energéticos (intensidades que se conservan o bien se transforman). Es decir que no todo se pierde: el principio empírico de la entropía es compensado por el principio trascendental de la *implicación* en la segunda síntesis. De este modo, queda determinada la región ontológica en donde se producen y conservan los *campos de individuación* intensivos, principio genético de los individuos que habitan el campo empírico. Finalmente, la tercera síntesis es aquella donde ruge el volcán de la *desfundamentación* universal y permite pensar la *complicación* de todas las series intensivas actuales que recorren el universo. En el marco de esta topología de múltiples dimensiones y pliegues, las intensidades son, a su vez, *expresivas* de acontecimientos ideales, es decir, portadoras de una niebla virtual que nunca termina de actualizarse (y es en este punto donde la *complicación* intensiva de la tercera síntesis espacial se anuda con la *perplicación* de la síntesis ideal de la diferencia, en un campo trascendental profundamente animado y turbulento).²⁶

²⁵ Cf. DR 296 (344).

²⁶ Los dos párrafos anteriores son un resumen muy esquemático de la interpretación de la ontología deleuziana que hemos desarrollado en detalle y extensión en otro lado. Aunque nos hemos concentrado principalmente en las síntesis espaciales, a cada paso de aquel recorrido tuvimos en cuenta el paralelismo con las temporales, ya que ocupa un lugar crucial para comprender la estructura del campo trascendental y su articulación con el campo empírico. Cf. Mc Namara, Rafael, *La ontología del espacio de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2022.

Esto implica que las intensidades que atraviesan el campo de lo actual pueden establecer todo tipo de conexiones aberrantes para el sentido común, ya que su movimiento no se rige por el *buen sentido* que determina la flecha del tiempo en la primera síntesis (tanto la temporal como la espacial).²⁷ Los pliegues intensivos no son productores de fenómenos en el campo empírico²⁸ sin ser al mismo tiempo fuente de los campos de individuación de los que emerge todo individuo.²⁹ Las ordenadas intensivas del pensamiento (es decir, los trazos intensivos que componen los *conceptos*, de acuerdo con la teorización de *¿Qué es la filosofía?*)³⁰ también forman parte de este esquema. Cuando Deleuze y Guattari se refieren, entonces, al carácter *estratigráfico* del tiempo en que se mueve el pensamiento filosófico, parecen estar llevando esta ontología general al campo específico de una ontología del pensamiento. El punto crucial, para lo que aquí interesa, es la apertura que aquellos *campos de individuación* suponen hacia las *líneas del universo* que pueden conectar historias y territorios *distantes*.

Como vimos, los pliegues temporales pueden realizar cortes “verticales” que conectan estratos del tiempo que, desde el punto de vista histórico, pueden estar muy alejados. Lo mismo ocurre por el lado de la espacialidad y sus pliegues intensivos, que pueden conectar “horizontalmente” componentes conceptuales engendrados en territorios que, desde un punto de vista geográfico, pueden resultar distantes. Si tenemos en cuenta que toda intensidad porta, a su vez, semillas de tiempo entre sus pliegues, el cuadro se complejiza considerablemente: un corte temporal vertical puede “viajar” intensivamente hacia el encuentro con un corte vertical distinto, *implicado* en otra intensidad actual.³¹

En lo que a la historia de la filosofía concierne, podemos comenzar a sospechar que no hay lugar aquí para tomar como determinante la línea de tiempo cronológico ni la geografía acotada sobre la que aún se mueven las

²⁷ Cf. DR 287 y ss. (334 y ss.)

²⁸ “Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, diferencia de intensidad.” DR 286 (333).

²⁹ “El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación” DR 317 (367).

³⁰ Cf. QQP 25 (26).

³¹ Así, por ejemplo, Rodolfo Kusch encuentra perturbadoras afinidades entre el pensamiento oriental y el americano en *América profunda*. Cf. Kubaseck, Max, “Taoísmo y budismo en la ontología de Günther Rodolfo Kusch”, en *Revista nuestraAmérica*, nro. 21, edición continua, e8074325.

consideraciones de nuestros autores cuando toman como única guía el panteón de autores canónicos de la tradición europea. Si el campo trascendental en el que se constituye el pensamiento filosófico tiene las características espacio-temporales que acabamos de comentar; y si, por otro lado, la historia no se rige por la necesidad sino por la contingencia, no hay razón *a priori* para remitir la totalidad de aquel voluminoso tiempo estratigráfico a un único comienzo puntual. Así, las fuentes culturales de las que una filosofía actual puede alimentarse se multiplican, tal como propone Dussel.³²

El pliegue americano y la nueva totalidad

A partir de lo anterior, es posible situar la filosofía latinoamericana al interior de aquel gran tiempo estratigráfico del que habla Deleuze, transformándolo por completo. Para pensar esto, nos inspiramos en algunas ideas de Amelia Podetti en su texto “La irrupción de América en la historia”.³³ Según esa autora, América constituye una suerte de doblez reflexivo del mundo sobre sí mismo. En este sentido, el encuentro entre Europa y América en 1492 constituye un punto de quiebre en la historia universal al engendrar, por primera vez, una verdadera *totalización* del universo humano. De este modo, en América se constituye una *nueva totalidad* y, en el mismo movimiento, un *punto de vista inédito* sobre dicha totalidad. Algo así como un giro copernicano según el cual la historia universal se muda de continente y engloba, a partir de una nueva configuración, tanto el mundo en su globalidad como a la historia en su totalidad. En efecto, América supone al mismo tiempo una totalización espacial y una culminación temporal: última región que llegó a ser habitada en toda su extensión por la humanidad hace más de doce

³² Un ejemplo, entre otros posibles, del modo en que una perspectiva semejante puede realizarse, es el propuesto por Fernán Gustavo Carreras en su contribución al dossier “Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch”. Este autor postula la existencia de diversos modos de pensamiento indígena que, desde un punto de vista intercultural, pueden ser considerados como filosofía en sentido estricto. Carreras retoma especialmente los planteos de Josef Estermann con vistas a proponer la filosofía andina del *sumak kawsay* (buen vivir) como opción en el marco de la crisis de Occidente. Cf. Carreras, Fernán Gustavo, “Sumak kawsay, una alternativa desde la periferia para el mundo”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año VII, nro. 15-16, 2022, pp. 44-60; Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAT, 2006.

³³ Cf. Podetti, Amelia, *La irrupción de América en la historia*, Buenos Aires, C. I. C., 1979, pp. 7-14.

mil años (fecha de llegada de los primeros humanos al extremo sur de América, es decir, Tierra del Fuego), es el lugar donde la humanidad de fines del siglo XV toma por primera vez conciencia del mundo tal cual es. Pues bien, así como el todo espacial se hace visible sólo desde la periferia del mundo, desde el *Finis Terrae*, el todo temporal sólo se puede abrazar en retrospectiva, desde el lugar de llegada de un recorrido milenario.

Los europeos, según Podetti, no fueron conscientes del verdadero alcance del sintagma “Nuevo mundo”. Creyeron que su descubrimiento de América sólo agregó un pedazo más al mundo conocido, una nueva fuente de recursos para su expansión imperialista. No vieron que el cambio fue *cualitativo*, es decir que el mundo fue, a partir de allí, *nuevo* en un sentido radical. “Pareciera que, justamente, cuando el mundo se universaliza –y por obra de Occidente– el pensamiento occidental se particulariza, se reduce, manteniéndose en los viejos límites mediterráneos, pese a su pretensión de universalidad.”³⁴ Pasó desapercibido (al menos para el pensamiento occidental) el alcance ontológico del acontecimiento.

Esta tesis resulta sugerente para pensar la irrupción de América en la historia de la filosofía. El *pliegue americano del pensamiento* sería un nuevo punto de vista sobre la historia entera del pensamiento filosófico en su totalidad (y no limitada a su historia occidental). Una perspectiva que no sólo retoma y transforma los viejos problemas, sino que aporta asimismo una serie de problemáticas filosóficas inéditas, que fuerzan al pensamiento hacia horizontes nunca vislumbrados. Cosa que los filósofos europeos, en general, parecen no haber visto (y esto incluye, mal que nos pese, a nuestro querido Deleuze).

En una línea análoga a la de Podetti, el filósofo peruano Antenor Orrego ya había postulado, en su fundamental obra *Pueblo-continente*, que en Indoamérica (así la llamaba él) se produce la confluencia de todas las culturas humanas para dar lugar al hombre nuevo. Este continente sería el vertedero universal del *humus* de todas las culturas, el *compost* en donde todas ellas vienen a descomponerse para fundirse en una nueva configuración: “sabemos por la experiencia vivida durante más de cuatro siglos, que el ambiente telúrico americano obra sobre el europeo

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

como un corrosivo disolvente, tanto en lo físico, como en lo síquico y lo mental”.³⁵ Y no sólo el europeo resulta absorbido de este modo, sino que todas las corrientes migratorias sufren, de acuerdo con el peruano, el mismo destino al llegar a estos pagos. En todas se produce una suerte de regresión al caos vital primigenio, un abismarse y mezclarse en las entrañas de la tierra americana (el autor se refiere especialmente a los componentes asiático y africano que, junto con el europeo y americano, forman el “tetragrama racial de América”). Así, para Orrego, América es un verdadero “pudridero cósmico”.³⁶ De esta gran descomposición universal saldrá la nueva humanidad. Y aquí, una vez más, cabe quizá ensayar un paralelismo con la historia de la filosofía y preguntarse si no es justamente éste el lugar desde donde realizar una Nueva Edad en la historia de la filosofía, dejando que todas las tradiciones vengan a pudrirse en el elemento seminal de nuestras tierras. Esta Nueva Edad sería incluso más radical que aquella de la que hablaba Dussel: no un mero diálogo respetuoso entre tradiciones diversas, sino una verdadera *germinación* creadora de nuevas imágenes del pensar.

Hacia un nuevo amanecer

Deleuze y Guattari afirman que, siendo la desterritorialización el acto principal del pensamiento, la filosofía se reterritorializa tres veces: primero en el pasado griego; luego, en la modernidad europea; por último, en un futuro que adviene como tierra nueva y pueblo porvenir. A lo largo de este capítulo hemos intentado mostrar que el recorrido sugerido por las dos primeras reterritorializaciones es, por lo menos, sesgado y eurocéntrico. La tercera, que apunta a una filosofía futura, insiste como promesa.

El tejido de fuentes filosóficas que hemos hilvanado en este trabajo puede significar un comienzo (una *decisión*) para buscar una *geofilosofía* que esté a la

³⁵ Orrego, Antenor, “Pueblo-continente (I). Ensayos para una interpretación de la América Latina. Primera sección. El bio-metabolismo síquico del continente”, en *Revista Oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego*, Vol. 17, Nro. 2, p. 278.

³⁶ Orrego, Antenor, “Pueblo-continente (II). Ensayos para una interpretación de la América Latina. Segunda sección. Buceando en el abismo”, en *Revista Oficial de la Universidad Privada Antenor Orrego*, Vol. 18, Nro. 1, p. 176.

altura de su concepto.³⁷ Esto implica asumir que la omisión *empírica* que Deleuze y Guattari cometen con la filosofía latinoamericana no está *trascendentalmente* justificada. Se trata de una omisión *de hecho*, inválida *de derecho*. Una vez tomada en serio la irrupción de Nuestra América en la historia de la filosofía, las ideas provenientes de la *pequeña historia* de la filosofía europea, que durante tanto tiempo consideramos como la historia sin más, pueden ser vistas bajo una nueva luz.³⁸

Terminemos con una última consideración deleuziana en torno al carácter situado del pensamiento que estamos buscando. En la entrevista póstuma conocida como *L'abécédaire*, en torno a su relación con una política de izquierda, Deleuze propone que *ser de izquierda* es primero un asunto de percepción.³⁹ Implica desplegar una visión que comienza por el horizonte, por la periferia, para luego ir cubriendo el espacio que llega hasta lo más cercano. Es incluso una suerte de dirección postal perceptiva que orienta el pensamiento. Ahora bien, es claro que quien así habla es un filósofo del *centro* (y él no pretende ocultarlo, más bien lo subraya). Como sucede con tantas otras cosas, el sentido de una afirmación como esa cambia cuando se la piensa desde la *periferia*. Desde este sur, nos toca *invertir* la perspectiva deleuziana y partir *desde lo nuestro*, hacer pie en nuestra tierra. Esto no es otra cosa que hacer de esta periferia nuestro centro. Una vez localizada de ese modo, nuestra mirada podrá dirigirse, ahora sí, hacia horizontes lejanos. El recorrido de esa mirada podría implicar la determinación progresiva de una *nueva totalidad* como fabulación de un pueblo futuro y una tierra nueva. Quizá sea esa la *reterritorialización* de la filosofía que nos toca pensar hoy.

³⁷ En este camino, Sebastián Pimentel Prieto ya dio algunos pasos fundamentales al proponer, en diálogo explícito y libre con Deleuze, una *geofilosofía* latinoamericana en su contribución al dossier mencionado en la nota 30 de este artículo. Cf. Pimentel Prieto, Sebastián, “Tres fórmulas para la tierra”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año VII, nro. 15-16, 2022, pp. 69-78.

³⁸ Utilizamos libremente el concepto de “pequeña historia” que Kusch propone para criticar la visión occidental de la historia en *América profunda*. Este autor plantea que la historia que tradicionalmente hemos estudiado, historia eurocéntrica que orienta la totalidad del devenir histórico hacia el desarrollo de la modernidad occidental como su causa final, es en realidad una “pequeña historia”, diminuta si la comparamos con la “gran historia” de la especie, esa que aún late en las maneras de los pueblos originarios de Nuestra América (cf. Kusch, Rodolfo, *América profunda*, en *Obras completas. Tomo II*, op. cit., pp. 158-165).

³⁹ Cf. Deleuze, Gilles, *El ABC de Deleuze. La penúltima entrevista (1988)*, Devenir imperceptible, colectivo editor (s/f), p. 72.

6



EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA EN DELEUZE Y GUATTARI

PATRICIO LANDAETA

La sintomatología se sitúa casi en el exterior de la medicina, en un terreno neutral, un punto cero en el cual los artistas, los filósofos, los médicos y los enfermos pueden encontrarse.

GILLES DELEUZE, *Mística y masoquismo*.¹

Introducción

La recepción de la filosofía de Deleuze y Guattari en clave ética encierra una polémica que conecta con los alcances de su propuesta clínica. Mientras Foucault, en el prólogo de la edición norteamericana de *El Anti Edipo*, celebra la aparición del libro por su potencia ética, en una época que exige hacer grandes esfuerzos *sobre nosotros mismos* para aproximar pensamiento y acción contra el fascismo del deseo,² Alain Badiou, reprochará a la filosofía de Deleuze no contar, en realidad, con consistencia política, sino únicamente proponer “una ética del pensamiento que exige la desposesión y la ascesis”,³ por ello toda su filosofía sería “vulnerable a los poderes de la descomposición que libera a gran escala nuestro grandioso y decadente capitalismo”.⁴ En la misma línea, no muy distantes se

¹ ID 185 (174).

² Foucault, M, “Preface”. *Anti Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota, MIT Press, 1983, p. xiii.

³ Badiou, A., *Deleuze. La clameur de l’Être*, Paris, Pluriel, 2010, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

encuentran los comentarios de Fredric Jameson⁵ y Slavoj Žižek.⁶ Para ambos, Deleuze, Guattari y también Foucault, entre otros posmodernos, se habrían convertido en los ideólogos del capitalismo por su falta de verdadera consistencia política. Más aún, sus obras no serían otra cosa que ‘La Filosofía’ del capitalismo, no solo por su afinidad con este sistema de explotación del deseo, sino sobre todo porque sus *diagnósticos* serían incapaces de ofrecer alternativas, contentándose meramente con manifestar un malestar en clave de *resistencia*, que permitirá al capitalismo su regeneración constante. Menospreciar la potencia ética de una filosofía y considerar la falta de una teoría política explícita como un pecado venial son los más claros signos de un diferendo que hasta hoy persigue la recepción de la obra de Deleuze y Guattari. Para sus críticos, *limitarse* a resistir al presente ofreciendo *meros* diagnósticos situados implica en la práctica colaborar con la perpetuación del régimen de sujeción actual. Frente a ello, sin embargo, me parece clave plantear la pregunta, no tanto de si la ética es un arma útil frente al capitalismo, sino preguntarnos qué lugar ocupa la ética en una filosofía que busca crear colectivamente otros vínculos entre el mundo humano y no-humano.

El lugar de la ética en la filosofía de Deleuze y Guattari es relevante, lo cual no implica que sea un asunto evidente, ya que, como sucede con la política, parte por tomar distancia de la manera en que la dimensión ética del pensar ha sido reducida en la historia de la filosofía a mera parcela del saber. La ética, como intentaré mostrar, no es un contenido de la filosofía deleuziana, sino una especie de efecto que retroalimenta la praxis de su ontología. Por ello, ni la ética, ni la política se comprenderán a cabalidad sin evaluar una de las principales contribuciones de Deleuze y Guattari a la filosofía contemporánea: la renovación de la crítica a través de la clínica, un problema ubicuo en su trabajo individual y colectivo.

⁵ Jameson, F., *A singular modernity. Essay on the ontology of the present*, London/New York, Verso, 2004.

⁶ Žižek, S., *Organs without Body: About Deleuze and Consequences*, New York, Routledge, 2004.

La ética o del camino hacia una crítica clínica

Gilles Deleuze es un atento lector de la *Ética* de Spinoza. Es sabido que su amor por Spinoza imprime una huella indeleble en su ontología. Por ello el problema de los afectos no sería tanto un tópico del pensamiento de Deleuze cuanto el reverso ético de una ontología práctica que recusa toda trascendencia para enfocarse en “intervenir en” y “contribuir a” potenciar nuevas condiciones inmanentes de existencia, operación que a estas alturas se ha convertido en una especie de mantra para quienes trabajan *con* su filosofía *para* algún fin práctico. Más que una declaración de principios es una actitud, un gesto del pensamiento que hace bajar al filósofo desde las alturas de la necesidad a la bajeza de las circunstancias y la contingencia. Podría decirse, en efecto, que esta actitud práctica fuerza a Deleuze a disparar tempranamente contra la crítica kantiana, apoyándose en Hume y Nietzsche (y muchos otros intercesores), para afirmar la necesidad de ocuparse en filosofía de las condiciones de la “experiencia real”, en lugar de limitarse a analizar las condiciones de la “experiencia posible”.⁷ El objeto de la filosofía no es establecer los límites del conocimiento o la teoría, como esferas separadas de la acción, sino servir al elemento no-histórico que hace posible la vida, como un saber cuya singularidad consistiría en diagnosticar, en el presente, los devenires actuales, aquello intempestivo que rompe el presente y la historia. La filosofía, en tanto teoría de la práctica como sostendrá Hume, encarnaría un tipo particular de crítica, a saber, una crítica que es al mismo tiempo clínica, en tanto saber para la vida: una *vida* comprendida no como un mero objeto del pensar, sino como campo de inmanencia, y un *saber* entendido como un hacer, íntimamente ligado a la pasión. En adelante, me ocuparé de presentar brevemente las continuidades y transformaciones de este proyecto clínico desde los primeros textos de Deleuze hasta su encuentro con Guattari, sin otra pretensión que releer, quizás de forma bastante torpe, algunas fuentes que nos conducen desde la filosofía a otra cosa: *gay savoir*, filosofía clínica o clínica filosófica.

⁷ Para el problema de la relación de Kant y Deleuze, recomiendo vivamente los textos: Pachilla, P., “Del idealismo trascendental al empirismo trascendental”, *Pensamiento*, v. 78, n°299, pp. 1049-1066 y Antonelli, M., “Deleuze: perspectivas sobre la crítica”, *Representaciones*, v.14, n°2 (2019), pp. 44-59.

El encuentro forjado entre Hume y Nietzsche por Deleuze permitirá comprender el spinozismo en el marco de la clínica. En esta presentación intentaré mostrar cómo surge y se consolida la clínica en los márgenes de un empirismo ampliado que busca crear otra imagen del pensamiento. La hipótesis podría formularse de la siguiente manera: la filosofía de Deleuze se delinea tempranamente como una deriva clínica del criticismo kantiano para curarnos de los “excesos de la razón ilustrada”, epítome de la enfermedad que se expande con el platonismo y la metafísica occidental, cuya característica consiste en sojuzgar la vida imponiendo valores trascendentes, fomentando el desprecio del cuerpo (imagen dogmática del pensamiento). Una crítica que es al mismo tiempo clínica encontraría plena justificación en el contexto de la serie empirista que sostiene la crítica de lo negativo, el culto de la alegría, el odio de la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y la denuncia del poder.⁸ En contrapartida, el objeto de la clínica sería, por un lado, diagnosticar cómo se construyen esos nuevos modos inmanentes de existencia, y, por otro lado, hacer proliferar esos buenos encuentros, es decir, los que aumentan nuestra potencia de acción, así como nuevas individuaciones como resultado de esos buenos encuentros.

Con Hume, Nietzsche y Spinoza bajamos de las alturas y hacemos tierra

Quisiera retomar brevemente la selección conceptual que articula la perspectiva clínica deleuziana, estableciendo un mapa del encuentro de Hume, Nietzsche y Spinoza. Pese a su distancia manifiesta, Deleuze advierte su esfuerzo por pensar la existencia humana *tal cual es*, fuera de todo *deber ser* y contra el dominio de la trascendencia, que no ha hecho más que cultivar valores anclados en el desprecio del cuerpo y la existencia. Y es por esa marca común que sus trabajos poseen una dimensión práctica, que revoluciona la idea de conocimiento y experiencia, *como si se tratase de fomentar un ojo clínico, una sabiduría mundana que permitiría rehuir de toda actitud que deforma el carácter, de toda idea o colección de ideas que terminan por envenenar el cuerpo.*

⁸ Krtolica, I, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une philosophie des devenirs-révolutionnaires*, Paris, Amsterdam, 2024.

En relación con la lectura que Deleuze realiza de Hume, me interesa señalar en qué medida el empirismo, como apunta Cherniavsky, provee de un materialismo eficaz para el desplazamiento de las filosofías herederas del *cogito* cartesiano, marcando el ingreso en un vitalismo que busca pensar, más allá del predominio de la conciencia, el carácter derivado del sujeto. Y la existencia social, por su parte, como un artificio que no contradice la naturaleza, sino que trabaja a partir de ella. Contra el aséptico saber del metafísico que pretende conocer de espaldas al mundo el espíritu sin mácula, Hume opondría un saber mundano, que no existe sin el *ruidoso* mundo, pues solo se puede conocer el espíritu a través de las afecciones que experimenta como sujeto, siendo la razón una afección del espíritu: “La razón es una especie de sentimiento. Y así como el método de la filosofía va de la ausencia de una idea a la presencia de una impresión, la teoría de la razón va de un escepticismo a un positivismo, de un escepticismo de la razón a un positivismo del sentimiento”.⁹ En un primer encuentro, Spinoza, Nietzsche y Hume resonarán en torno a este punto de partida: el ser humano es un animal creativo, gracias y no contra sus pasiones. Maestro del artificio, inventa los modos de vida que convienen en cada caso, y para ello debe hacerse *activo*.

No obstante, esta confianza en la creatividad del ser humano, que brota como un manantial de la lectura de Hume, encontrará sus matices en las lecturas de Spinoza y Nietzsche, pensadores que, en su labor terapéutica, se aproximan hasta confundirse como intercesores del vitalismo deleuziano. Su bandera común es confrontar activamente el desprecio a la vida y una servidumbre creciente, dándose a la tarea de afirmar y contribuir a aumentar la potencia del cuerpo, es decir, hacer proliferar los afectos activos, sin perder de vista aquello que sojuzga la vida encadenándola a los afectos pasivos.

Es, en efecto, en este punto donde el problema de los afectos y su relación con la clínica pasa a un primer plano. Se trata de hacerse sensible a lo que aumenta y a lo que disminuye la potencia del cuerpo, y para ello no existe receta general: si en la *Ética* Spinoza se concentra en conducir con rigor matemático un examen de las pasiones del cuerpo, mostrando caso a caso cómo

⁹ ES 14 (22).

podemos transitar de la servidumbre a la libertad, de la enfermedad a la salud, Nietzsche sienta las bases para una nueva ciencia del cuerpo, la *ciencia jovial*, que tiene por condición la experiencia y experimentación con nosotros mismos: “[...] nosotros, que somos otros, sedientos de razón, queremos mirar a nuestras vivencias con tanto rigor en los ojos, como si fuesen un experimento científico, ¡hora por hora, día por día! ¡Queremos ser nuestros propios experimentos y animales de prueba!”.¹⁰

Así como Spinoza no menosprecia el lugar de las pasiones, precisamente por reconocer su impacto sobre un cuerpo que de pronto se descubre separado de su potencia, Nietzsche asume como una *necesidad filosófica* experimentar el amplio espectro cromático de la vitalidad, vale decir, el cuerpo en todos sus estados: en la ligereza y la pesadumbre, la salud y la enfermedad, en el placer y el dolor: “en el dolor –dirá Nietzsche– hay tanta sabiduría como en el placer: al igual que éste, aquél pertenece a las fuerzas conservadoras de la especie”.¹¹ En efecto, no es otra la tarea del filósofo que deviene sintomatólogo: saber reconocer en la debilidad y el dolor la voz de alarma que advierte del peligro y que, a la vez, recomienda ponernos a buen recaudo. ¿Cómo podríamos interpretar los signos y los síntomas de la cultura si no sabemos *leer y responder* a nuestra propia fiebre?

Ciertamente, Spinoza y Nietzsche cambian el centro de gravedad de la filosofía. No es la conciencia ni la búsqueda de la verdad el punto a partir del cual se levanta el concepto. Operando una inversión de lo alto y lo bajo, es desde ahora el cuerpo –las pasiones y las fuerzas– el material para construir una nueva salud, para crear otros valores. Con la formulación del problema de los afectos y el problema de las fuerzas activas y reactivas, ambos manifiestan su proximidad. Nietzsche no es ajeno al llamado de Spinoza. Spinoza es quien lanza una flecha y Nietzsche la recibe siglos más tarde. Y en su papel de intereses, para Deleuze aparecen como dos caras de la misma moneda:

Lo que Nietzsche llama afecto es exactamente lo mismo que lo que Spinoza llama afecto, a saber, las disminuciones o los aumentos de potencia. Es sobre

¹⁰ Nietzsche, F., *La ciencia jovial. La gaya Scienza*, trad. José Jara, Caracas, Monteavila, 1990, p. 184.

¹¹ *Ibid.*, 183.

este punto que Nietzsche es spinozista. Sin duda. Ellos dirán que el único poder es finalmente la potencia; aumentar la potencia y precisamente componer relaciones tales que la cosa y yo, que componemos las relaciones, ya no seamos más que dos sub-individualidades de un nuevo individuo, de un nuevo individuo formidable.¹²

En tanto sintomatólogos, Spinoza y Nietzsche han sabido denunciar la cultura –y el fomento– de la tristeza, del resentimiento, de la esclavitud de la muerte, y proponer en su lugar un culto a la vida, en el sentido de un cultivo de las fuerzas que la engrandecen: “No creo estar forzando los textos cuando digo que las semejanzas con Nietzsche son fundamentales. Nietzsche no hará otra cosa que distinguir estos dos modos de existencia polares [...]”.¹³ Para Spinoza, fomentar la esclavitud como modo de vida, es decir, separar a los individuos de su potencia, constituye el principio básico de toda sociedad. Intentan expandir la servidumbre entre quienes no nacieron esclavos, gobernar a través de la tristeza, “porque el poder que tienen no puede estar fundado más que sobre la tristeza”.¹⁴ Frente a este poder, Spinoza y Nietzsche conciben su filosofía como una empresa terapéutica, cuya tarea negativa es romper con la esclavitud como modo de vida. Pero no es posible un cambio a nivel del saber que no se traduzca en una transformación en el ámbito de las prácticas.

Un Anti-Edipo spinoziano

En su seminario sobre Spinoza Deleuze retoma el problema de la servidumbre voluntaria, con la pregunta ¿por qué deseamos nuestra propia sumisión?, asunto que, como se sabe, aparece con fuerza años antes en *El Anti Edipo*. En este momento, sin embargo, a la deriva del kantismo habría que añadir una deriva del marxismo, que intenta confrontar la miopía del freudo-marxismo, incapaz de confrontar el lugar primordial del deseo reactivo en nuestras sociedades.

¹² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires; Cactus, p. 88.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibidem*.

La situación puede graficarse de la siguiente manera: pareciera que en la modernidad, horizonte donde coinciden la ciencia que revela los secretos de la naturaleza y la filosofía que conjura el mito para supuestamente alcanzar la emancipación del hombre, el sujeto se constituye libremente a partir de un mandato social en el que está en juego deseo y obediencia. Este mandato dice: *eres libre para desear lo que impone la sociedad como deseable*. Sin embargo, esa obediencia no es un fenómeno consciente o racional. Más bien, habla desde *el fondo* del sujeto y configura la propia estructura social y libidinal de la libertad. En efecto, para ser libre, el sujeto sujetado, diríamos, obedece *a pesar de* sí mismo, hasta llegar incluso a obedecer contra sí mismo, es decir, *contra la vida*.¹⁵ Ese será un problema clave en la formulación del esquizoanálisis y su diatriba contra Kant y Freud por su conservadurismo, lo que no resta que el propio *Anti Edipo* retome la matriz trascendental de la crítica kantiana para inyectarle una dosis letal de Spinoza y Nietzsche. Así, según Cherniavsky, *El Anti Edipo* encarna una crítica bifronte: “es una crítica [...] de tipo kantiano, [pues] procede a la delimitación de los usos de las síntesis del inconsciente; pero también es una crítica en un segundo sentido, ya que evalúa, desde una perspectiva nietzscheana y [agregaríamos spinoziana], la concepción de la vida que a menudo supone el psicoanálisis”.¹⁶

En *El Anti Edipo*, como es sabido, se exponen dos ideas claves para la clínica: por un lado, en la sostenida crítica al freudo-marxismo solo hay una economía, a la vez libidinal y política; por otro lado, el deseo debe ser producido, no interpretado. El deseo no es “subjetivo”, sino que se encuentra siempre socialmente agenciado. Y es fundamental notar que el deseo oscila entre dos polos del delirio, un polo reaccionario (servidumbre voluntaria), donde el deseo se estanca y ampara de los afectos tristes, y un polo revolucionario o potenciador de nuevas articulaciones de deseos. Lo más relevante, no

¹⁵ A este respecto, parece clave la posición de Gros: “¿Por qué el sumiso obedece? Porque no puede hacer otra cosa, porque le resulta imposible desobedecer: la sanción sería inmediata y demasiado pesada. Humillado, despedido, golpeado, excluido, degradado... Le costaría muy caro. Demasiado arriesgado. Se obedece porque el costo de la desobediencia no es sostenible. En el fondo, la sola razón de obedecer, es la imposibilidad de desobedecer”. Gros, F., *Désobéir*, Paris, Albin Michel/Flammarion, 2017, pág. 44.

¹⁶ Cherniavsky. A., “Is Anti-Oedipus Really a Critique of Psychoanalysis”, *Comparative and Continental Philosophy*, v.13 n°21, 2021, p. 10.

obstante, no es la representación de las tendencias revolucionarias o del modo como el deseo se bloquea en el delirio reaccionario, que en cualquier caso no es nunca familiar, sino captar el movimiento pendular entre ambos polos. En tal marco, *el esquizoanálisis busca mapear las fugas del deseo molecular en el seno de las máquinas sociales molaes*. En una deriva a partir de Marx, no se busca agudizar las contradicciones de la sociedad a nivel “macro” hasta romper con el capitalismo, sino mostrar que son las constantes rupturas a nivel “micro”, encarnadas por los devenires minoritarios, las que manifiestan una revuelta en curso, rupturas sin las cuales no serían posibles las transformaciones a nivel macropolítico. Pero, paralelamente, como es patente incluso hoy en día, es necesario asumir que el mejor aliado de la dominación en curso son las propias catexis reaccionarias del deseo que el capitalismo se encarga de mimar. En otras palabras, si hay un enemigo éste se encuentra al interior de cada uno, especialmente si consideramos que es posible tener un discurso progresista y, no obstante, entregarnos a deseos reaccionarios. Por ende, uno de los ejes principales del esquizoanálisis consistirá en lidiar con ese deseo reactivo en nosotros mismos:

Vemos a los más desfavorecidos, a los más excluidos, que cargan con pasión [...] el sistema que les oprime y en el que siempre encuentran un interés, puesto que eso es lo que buscan y valoran. [...] Reprimir el deseo, no sólo para los otros, sino en sí mismo [...] no es para sí ni para sus hijos que el capitalista trabaja, sino para la inmortalidad del sistema. Violencia sin finalidad, alegría, pura alegría de sentirse un engranaje de la máquina, atravesado por los flujos, cortado por las esquizias. Ponerse en la buena posición para ser atravesado, cortado, sodomizado por el socius, buscar el buen sitio en el que, según los fines y los intereses que nos son asignados, uno siente pasar algo que no tiene interés ni fin. Una especie de arte por el arte en la libido, un gusto por el trabajo bien hecho, cada uno en su sitio, el banquero, el polizone, el soldado, el tecnócrata, el burócrata y, por qué no, el obrero, el sindicalista... El deseo está abierto.¹⁷

Es gracias a la elección de ciertos modos de vida —o a la circulación de ciertos deseos reactivos que configuran un carácter vital— que se vuelve arduo cambiar la frecuencia de nuestros agenciamientos de deseo. En otras palabras,

17 AO 415 (357).

es la acción de aferrarse a modos de vida promovidos como deseables en el capitalismo, lo que impide ver germinar otros mundos posibles. En suma, es la decisión de obedecer esa frecuencia o diagrama del deseo lo que parece encaminarnos a una catástrofe sin precedentes. Y ¿qué hacer? Como apunta Krtolica, solo podemos comenzar por el diagnóstico y la denuncia, el diagnóstico de nuestra enfermedad y la denuncia de quienes envenenan nuestra vida: “El resultado es una denuncia de todas las empresas nihilistas de desvalorización de este mundo, esas enfermedades de la Tierra que, como el cristianismo o el capitalismo, convierten la Tierra en ‘un lugar de desolación’”.¹⁸ Resulta relevante comprender, entonces, que no hay nuevos agenciamientos de deseo –máquinas concretas– sin nuevos diagramas –máquinas abstractas– a partir de los cuales poner en marcha otros deseos y otra sensibilidad. En ese punto es clave una filosofía clínica: para crear otras atmósferas de vida es fundamental cambiar la frecuencia de relación de las máquinas abstractas que nos gobiernan aparentemente como un destino y así generar otros deseos que traduzcan otras formas de valorar la vida. No se trata en ningún caso de restaurar una nueva moralidad en medio de la denuncia del caos valórico actual. Lejos de esto, se trata de hacerse sensibles a los llamados de las pulsiones de vida, aparentemente enmohecidas en la normalización del resentimiento como afecto que nos encierra en este mundo como si fuese el único mundo posible.

¹⁸ Krtolica, I., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une philosophie des devenirs-révolutionnaires*, Paris, Amsterdam, p. 13.

7



EL EJERCICIO DE LA CRÍTICA A OTRAS ESCALAS

CRISTINA PÓSLEMAN

La vulnerabilidad del pensamiento

Todavía vemos circular la palabra crítica por todos lados: en las aulas, en conversaciones de café, en publicaciones indexadas. En el reino de mis algoritmos, al menos, sigue siendo la princesa (después de la palabra ciencia). Se suponía que la crítica nos proporcionaría las condiciones para no dar ninguna verdad por sentada, operando la puesta al límite del pensamiento. Ese era el eslogan, si se me permite ese rótulo, que se esgrimió durante el tiempo que nos fue útil. Se pretendía que la crítica posibilitase asumir y, en el mejor de los casos revertir lo que contraviniera nada más y nada menos que las metas de emancipación del contrato epistemológico democrático.¹ Pero la superficie del planeta se descascara, los océanos se han convertido en basureros, la segregación racial ya ni siquiera se enmascara, las guerras se complican, los femicidios escalan, los índices de indigencia ascienden estrepitosamente, un discurso de odio gestiona la descohesión social. Entonces, ¿qué ha pasado con la crítica?

Incluyo en la elaboración de mi enfoque un cuento de Úrsula Le Guin publicado en inglés en 1996 con el título “Which side am I on, anyway?”² y unos años más tarde como “On the frontier”.³ Me interesa porque aquí la narradora transita un límite, como se anticipa en el título, pero resaltando todo el tiempo un desbalance entre los dos universos que este linde señala.

¹ Con la expresión contrato epistemológico democrático, indico los supuestos transversales a la dinámica de la construcción de civilidad, referidos a las distintas agencias relativas al conocimiento.

² Le Guin, Ursula K, “Which Side Am I On, Anyway?”, *Frontiers*, Vol. 17, N° 3 (1996).

³ Le Guin, Úrsula K. “On the Frontier”, *The Wave in the Mind: Talks and Essays on the Writer, the Reader, and the Imagination*, Boston, Shambhala, 2004, pp. 28-30.

Más parecido a cruzar tres veces el Aqueronte,⁴ aquí no se trata de ir y venir como los cruzados, ni de saltar jocosamente de uno a otro lado a lo *clown*. La autora recurre a los célebres *yin* y *yang*, y con la subversión espontánea de una joven que precozmente ha sido testigo de los dilemas científicos,⁵ pero también con algo de asentada melancolía de dolor de mundo, explícita, a lo largo de este cuento corto, su pertenencia a uno de esos dos universos. Reproduzco *in extenso* algunos fragmentos:

El lado frontal, el lado del yang, el lado que se llama a sí mismo frontera, por allí es por donde te diriges valientemente hacia donde ningún hombre ha llegado jamás, avanzando a toda prisa, como un frente de tormenta, como un frente de batalla. Nada antes que ti es real. Es un espacio vacío. [...] Y entonces vas allá. En busca de oro, en busca de tierra, anexionando todo lo que tienes delante, expandes tu mundo.

El otro lado de la frontera, el lado del yin: allí es donde vives. Siempre has vivido allí. Te rodea por todas partes, siempre lo ha hecho. Es el mundo real, el mundo verdadero y certero, lleno de realidad. Y es allí adonde llegan los otros. No estabas seguro de que existieran, hasta el momento en que llegaron. Al llegar desde otro mundo, te quitan lo tuyo, lo cambian, lo consumen, lo reducen a propiedad, a mercancía. Y como tu mundo no tiene sentido hasta que lo convierten en el de ellos, cuando vives entre ellos y adoptas sus significados corres el riesgo de perder el sentido que tienes de ti mismo.⁶

Innato o adquirido, el placer de aprender sobre la importancia de lo poco familiar (extranjeros, alienígenas, “salvajes”) y la negativa a dar valor o importancia solo a un lado de la frontera han informado mi escritura.⁷

Sin más, que quede esta sugerente declaración palpitando. Ahora, una digresión acerca de la etimología de la palabra crítica. Aunque pienso que

⁴ Me refiero a la expresión “Y tres veces vencedor crucé el Aqueronte”, en: QQP 190 (203). La frase es una reversión de aquella que se refiere sólo a dos cruces por el río. En la mitología griega, el Aqueronte es uno de los cinco ríos del inframundo, morada de los muertos y de los espíritus. El mito consiste en que por este río sólo puede pasar la embarcación de Caronte, quien accede a pasar las almas de los difuntos a cambio de monedas de ceniza que se ponen los muertos en los ojos para pagarle la peripiecia. Deleuze y Guattari echan mano de este mito para enfatizar la arriesgada travesía de remontarse al caos, que es lo que para ellos significa el recorrido de la filosofía, el arte y la ciencia.

⁵ Un cuento suyo, “Indian uncles”, relata, en un tono biográfico, algunas circunstancias ligadas con la condición de hija de antropólogos de principio de siglo. Cf. Le Guin, *op. cit.*, pp. 10-19.

⁶ *Ibid.*, p. 28. La traducción de las citas referidas es de mi autoría.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

nunca es inoportuno explorar en ellas, en el caso de la etimología de la palabra crítica ocurre algo especial. En efecto, he advertido resonancias con la indicación leguiniana de “la negativa a dar valor o importancia solo a un lado de la frontera”. Porque este término proviene de *krisis*, un vocablo griego que significa selección y decisión, elección y veredicto. Un juicio, una evaluación, sugiere la etimología de la palabra, que sella en el pensamiento una suerte de marca de origen. Marca que funciona estableciendo las condiciones para la percepción de que algo se ha quebrado en el pensamiento y, entonces, que la humanidad debe forjar la capacidad de elaborar herramientas para evaluar, para tomar la decisión por un camino y no otro, para poder continuar por el más adecuado. Algo demasiado provocativo que no nos ha dejado de generar la presunción de que esta marca no es gratuita, que es una dimensión en disputa a la hora de poner al pensamiento un nombre y apellido, a la hora de situarlo.

Lo importante es que este significado etimológico nos motiva a volver sobre el ejercicio de la crítica para advertir cómo, desde su étimo, se presenta como un factor constitutivo del pensamiento que le otorga cierta condición de vulnerabilidad, de flaqueza. Es esta vulnerabilidad la que propongo poner en el foco de la sospecha, una sospecha particular que espero se comprenda a distancia de la ricoeuriana.⁸ Porque, según presumo, rodea a esta sospecha un cierto aroma a romantización de la que funciona resguardando una semiosis ficcional que encubre factores cruciales, y cuya conservación debe ser procurada por la crítica a toda costa. Mi hipótesis al respecto es que esta pretendida condición de debilidad que la crítica otorga al pensamiento, tal como se informa en el contexto directo en relación al cual nos es dado explorarla hoy, es tramitada de manera tal que se elude su complicidad con el llamado programa moderno,⁹ en el sentido de que se transfigura su responsabilidad

⁸ Ricoeur escribe sobre la escuela de la sospecha: “la dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud”, en: Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, México-Buenos Aires, Editores Siglo Veintiuno, 1965, p. 32.

⁹ Cabe aclarar que la denominación programa moderno se inscribe en el terreno de la llamada Filosofía Occidental, mientras que modernidad/colonialidad es la expresión instaurada por el Grupo modernidad/colonialidad, que se encuentra conformado por académicos y activistas latinoamericanos como María Lugones, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, entre otros, y que toma el concepto de colonialidad de Aníbal Quijano. Con este término Quijano

en la construcción de privilegios ontológicos y de asimetrías de diversa índole que le son neurálgicos. Me he permitido identificar esta operación tendiente a persistir en esta complicidad, como todo lo que cabe en el leguiniiano lado *yang*. E invito a releer la cita del cuento que acabo de reproducir para atisbar esta resonancia.

Trabajo en el campo de la filosofía desde hace un tiempo. He sido y o misma testigo de los avatares de esto que se ha convertido en una especie de comodín semántico. Como muchas y muchos colegas, he tenido a la crítica a mano siempre, al rescate de toda reivindicación surgida eventualmente. En eso, no se puede renegar de su aparente plasticidad y lealtad. Además, hay que reconocer que la ensayística jamás ha sido indiferente respecto del estado de su operatividad.¹⁰ Desde el momento en el que se pronuncia lo que voy a considerar en este trabajo como su declaración liminar, es decir la exhortación kantiana a pensar por uno mismo,¹¹ la crítica ha sido puesta en tela de juicio

da cuenta del funcionamiento de un patrón de poder que se basa en una clasificación jerárquica étnico-racial. Para una profundización de este concepto, remito a: Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

¹⁰ Desde el célebre texto de Koselleck (*Kritik and Krise. Eine Studie zur Pathogenese der lifirgerlichen Welt*, Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber GmbH, 1959), la revisión del alcance semántico y performativo de la crítica no se detendrá. Más adelante, y originalmente presentado en formato conferencia (que Foucault da en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978), se publica: Foucault, Michel, «Qu'est-ce que la critique?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Vol. 84, N° 2, p. 35-63. Durante la década de los ochenta pulularán libros con títulos que contienen expresiones como crítica de la razón cínica, de la razón patriarcal, de la razón poscolonial. Un poco más adelante, se advierte que esta tendencia entra en un período de retirada, aunque no muy extenso, que se revierte a principios del siglo veintiuno, cuando se hace patente el interés por la pregunta sobre la crítica, esta vez para ponerla a ella misma bajo sospecha. Recomendando: Raunig, Gerald, "La doble crítica de la parresia. Respondiendo a la pregunta "¿qué es una institución (artística) progresista?", *Transversal, revista multilingüe*, 2004. URL: <https://transversal.at/transversal/0504/raunig/es>; Raunig, Gerald "¿Qué es la crítica? Suspensión y recomposición en las máquinas textuales y sociales", *Transversal, revista multilingüe*, 2008. URL: <https://transversal.at/transversal/0808/raunig/es>; Hakan Gürses, "Para una topografía de la crítica", *Transversal, revista multilingüe*, 2006. URL: <https://transversal.at/pdf/journal-text/1349/>; Hakan Gürses, "¿Cuáles son hoy los grandes críticos de los alces? ¿Es posible una "crítica atópica"?", *Transversal, revista multilingüe*, 2006. URL: <https://transversal.at/transversal/0808/gurses/es>; Judith; De Nicola, Alberto; Holmes, Brian; Lazzarato, Maurizio; Lorey, Isabell; Nowotny, Stefan; Raunig, Gerald; Sánchez Cedillo, Raúl; Roggero, Gigi; Steyerl, Hito; Vecchi, Benedetto; Boris, Buden; von Osten, Marion; Kastner, Jens, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008; Grüner, Eduardo (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011.

¹¹ Cf. Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", *Revista colombiana de*

recurrentemente. Pero, a pesar de todo, acá nos encontramos nuevamente preguntándonos cómo rescatarla para que nos rescate.

Avanzando en la preparación del terreno apto para la asunción del objetivo de desempolvar cómo ha sido gestionada esta condición de vulnerabilidad, voy a referirme a la definición de lo que cabe hacer a la crítica que Deleuze y Guattari presentan en *¿Qué es la Filosofía?* Allí escriben:

Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía.¹²

Tomo el reclamo que hacen los autores franceses a la insistencia por defender a la crítica sin intentar replantear sus condiciones, y quedo expectante frente a dos cuestiones: la motivación a crear, y el término “plaga”. Seguramente se puede corroborar, recurriendo a otras zonas del pensamiento de estos autores, que cuando en esta cita se refieren a “quienes critican sin crear” hacen constar su filiación a una imagen de la crítica cercana a la idea de tomar riesgos –y permítanme mascullar nuevamente la jerga– tal como lo hacen los que cruzan el Aqueronte y vuelven con los ojos rojos, más que a la idea que ellos describen como los que se contentan con roer huesos.¹³

Entonces, propongo sumar al enfoque, aparte de la declaración leguianiana a favor del lado *yin*, esta persuasión deleuze-guattariniana a crear. Pero hago una salvedad. Mi propuesta pretende hacerse eco de esta consigna de no contentarse con recriminar a los fanáticos defensores de la crítica tal como está, pero desde otros materiales que en el ámbito de la filosofía occidental no han circulado con la misma frecuencia. En mi caso, y en este artículo en

psicología, N° 3, 1994. pp. 7-10. URL: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803/16619>. Utilizo el masculino adrede.

¹² QQP 33 (34).

¹³ Al momento en el que Deleuze y Guattari se ocupan de la crítica, aparece la siguiente cita: “Hasta la historia de la filosofía carece del todo de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlo contra sí mismo”. *Ibid.*, p. 85.

particular, me refiero a Fanon y a Wynter. Me propongo, en resumidas cuentas, sumarme como interlocutora en el escenario de influencias de la teoría de Deleuze y Guattari sobre la crítica en vistas de proporcionar una posible manera de asunción de la consigna de crear, pero ahora, desde lo que voy a llamar distancia fanoniana.

A continuación desarrollo esta idea. Es mi manera de hacer honor a la filosofía deleuze-guattariniana, de mostrarla desde el leguiniano lado yin.

Un retrato a otras escalas

No es mi interés hacer, en esta oportunidad, una genealogía de la palabra “crítica”. En cambio, propongo acotar el horizonte teórico a un archivo que se enfoca en la ilustración, y que lo hace para señalar cómo es puesta en operación la presunción de que el pensamiento piense su condición de litigante de condiciones y límites propios. En particular, la teorización en clave kantiano-foucaultiana es la línea que, según mi exploración, asume esa condición de manera más clara. Pienso que lo hace para explicar, ya sea persiguiendo la meta del atrevimiento como la de la transgresión, una suerte de laboratorio de lo que nombra como operativa de la razón.¹⁴ Laboratorio que, ya filtrado por el diagrama de lo que la filósofa jamaquina Sylvia Wynter llama “una narrativa *autónomamente* concebida”, se muestra desnudo en su condición de, cito a la autora:

[...] fábula metafísica”, no ya del modo cristiano del sujeto y su Palabra y Orden del conocimiento escolástico, sino su ahora variante puramente secular, es decir la del “Hombre” y su palabra.¹⁵

¹⁴ Seguro recordamos a Kant y su arenga a favor de asumir una relativa independencia de pensamiento. Y resalto “relativa” porque también sabemos que, cuando se trata de Federico II, Kant se encarga de frenar este ímpetu y de enfatizar que esa independencia debe ser tal que nos permita obedecer racionalmente. También debemos recordar a Foucault y su pretendida vuelta de tuerca de esta relativa independencia, y pronunciarse a favor de una transgresión. Más que una arenga a favor de esa independencia relativa, a Foucault le interesa la transgresión del mandato de ser gobernados de una manera en particular, que, por cierto, no es la manera de ser gobernados que hemos tenido ni la que estamos atravesando en Argentina y en gran parte del mundo en estos momentos.

¹⁵ Wynter, Sylvia, “Tras el «hombre», su última palabra: sobre el Posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”, *Nuevo texto crítico*, Año IV, N° 7, (Primer Semestre), 1991, p. 71.

Pero, antes, ¿qué significa específicamente esta “narrativa *autónomamente* concebida”? Refiriéndose a la teoría foucaultiana sobre la lógica de desplazamiento de *epistemes*, la intervención wynteriana al respecto parte de poner a prueba la propuesta de Frederic Jameson consistente en enfocar dichas transiciones a partir de la reinención de la noción de historia, pero en “una escala más vasta”. Lo que la autora nos propone es reconsiderar esta vastedad que demanda Jameson, porque sostiene y reprocha que ya no puede ser más conceptualizada –como el autor aún lo hace–, refiriéndose a una historia

[...] que está en sí misma “narrativizada”, como una “causa ausente”; y una en la que, el “problema” de las transiciones, está siempre ya dispuesto como una cuestión tocante a una conceptualización apriorística de dichas transiciones como siendo una que sucede, en última instancia, de un modo de producción a otro; y por lo tanto, por extrapolación de un orden de conocimiento o episteme a otro, con el segundo siendo un efecto del primero [...]¹⁶

La intención acá no es profundizar en la confrontación entre Wynter y Jameson, o en cuánto se acercan o alejan de la postura de Foucault al respecto. Lo que me interesa es cómo la propuesta wynteriana nos habilita a ligar la crítica con la “causa ausente” –o factor dinamizador de la “historia que está en sí misma narrativizada”–. Tengamos en cuenta que Wynter está escribiendo este artículo en los albores de la década de los noventa, mientras el éxito de circulación de los artículos foucaultianos sobre la crítica está en plena ebullición. En este contexto se comprende que, primeramente, la propuesta de explicar lo que motiva el traspaso de una *episteme* a otra comience con la pretensión de destrabar el punto de arraigue que esta teoría pensada en términos foucaultianos mantiene al momento, arraigue que se articula en el contexto de la línea kantiana sobre la crítica. Mientras que, en un segundo momento, ya no se trata de explicar, sino de teorizar una *episteme* “otra” respecto de esa “narrativa secuencial previamente determinada”, para lo cual precisa de un enfoque de la historia que, acordando en este punto con Jameson, describe como de otra escala. Este acuerdo, a su vez, se resquebraja cuando, apartándose del sentido jamesoniano, la autora sugiere la necesidad de replantear esa “causa ausente” fuera del límite preciso en donde esa narrativa pugna por mantener su filiación

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

secuencial basada en los modos de producción capitalista.¹⁷ En tal sentido, conviene pensar sobre esa causa ausente, como nos lleva a realizar Wynter, ampliando nuestra percepción y haciendo posible la incorporación al enfoque de otras dimensiones, lo que nos demanda modular otros materiales teóricos que han sido sistemáticamente excluidos de la filosofía occidental.¹⁸ Y es acá es donde aparece la categoría de “los condenados” (*les damnés*).

Wynter nos lleva a pensar en qué sentido la crítica constituye un ingrediente fundamental de la fórmula contractual moderna ilustrada, porque la crítica corresponde, en esta lógica, a la asunción de una responsabilidad respecto de un presente al que es preciso dar contenido y proyección. Pero cabe insistir en que estas operaciones tuvieron siempre un límite táctico de permeabilidad. Frente a esta presunción, lo que cabe hacer es revisar estos límites, es decir, estas transiciones de la *episteme* que son abordadas como inocuas en relación a la complicidad del pensamiento con la abyección constitutiva del programa moderno.¹⁹ Para ello, la autora se nutre del pensamiento fanoniano. En este sentido, la operación de Wynter consiste en considerar como motor de la creación de las epistemologías otras a la categoría socio-empírica de los “condenados”, es decir, a la instancia que hasta el momento ha sido considerada la dimensión proscripta en la que se apoya la ficción metafísica contractual moderna. Wynter hace aparecer al derrideano “bufón del logos” para referirse a la instancia que posibilita, justamente, al pensamiento, “fenomenológicamente experienciable como “firme, canónico y obligatorio”.²⁰ En pos de esta teorización, la autora nos lleva a considerar esa complicidad abriendo el foco epistemológico a escenarios desarticulados por el efecto de exclusivismo antropocéntrico.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Las minúsculas del término occidental dan cuenta de la distancia que elijo asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insisto en el término porque me parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

¹⁹ Wynter está refiriéndose al contenido del siguiente texto: Kristeva, Julia. *Power of Horror: An Essay on Abjection*, New York, Columbia University Press, 1982. *Ibid.*, p. 64.

²⁰ *Ibid.*, p. 60. Serían los locos, los calibanes, las mujeres, los gays, las lesbianas, los trabas, los kirschneristas...

Es para intentar desplegar la consistencia de las pautas de esta epistemología otra que me parece importante comprender a qué se refiere Wynter cuando se inclina por la necesidad de otra escalabilidad, incluso, si en una primera instancia parece ligar esta necesidad de expansión exclusivamente con la historia humana. Para ello refiero a un texto escrito en el año 1961 por Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. En la conclusión de ese libro, Fanon construye un retrato desesperado e incisivo de Europa. Comparto el fragmento:

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida “aventura espiritual” ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual. Y, sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo. Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura.²¹

Si enfocamos la cita a través de la lente más a mano para quien está ligada o ligado con la biblioteca filosófica occidental, vamos a divisar seguramente un hilo sobre los demás. Efectivamente, a tono con lo que vengo exponiendo, sobresale la vinculación de este retrato con algunas de las lecturas sobre el discurso de la ilustración, que cohabitan contemporáneamente con Fanon. El autor se refiere a una “aventura espiritual”, pero nos insta a observarla desde una cierta distancia. Nos invita a acompañarlo en esta panorámica –diría– que inmediatamente nos devuelve una lógica dimensional, distinta a la de costumbre. Es esa distancia que Fanon nos solicita y nos facilita a lo largo de su escritura, lo que, presumo, puede ser conveniente teorizar para pensar la crítica a través de esta wynteriana “narrativa *autónomamente* concebida”.²²

La imagen que nos ofrece Fanon aquí no es la de la representación de un sujeto trascendental que ha alcanzado la mayoría de edad, ni la de un Espíritu absoluto que tras los avatares dialécticos correspondientes finalmente

²¹ Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 287-288.

²² Wynter, *op. cit.*, p. 45.

se realiza, ni la de una variante materialista de este juego dialéctico. Fanon pareciera sugerirnos que nadie puede pensar esa paleta de factores en soledad, pero también que, para hacerlo, para constituir esa mirada colectiva, hace falta intentar un distanciamiento estratégico. “¡Véanla!”, nos insta. A cualquiera de nosotras, de nosotros, nos viene seguramente a la mente la operación de la crítica. Hasta acá, podemos decir que Fanon hace una crítica incisiva de Europa, particularmente de la ilustración europea. Pero debemos dar cuenta inmediatamente de que no es cualquier operación la que realiza. El autor es consciente de la apropiación que hace no sólo de la crítica, sino de todas las categorías nativas del pensamiento metropolitano²³ que él mismo conoce bien. Al respecto, cabe resaltar un factor adyuvante que nos hace divisar Fanon: me refiero a su osadía para, en pleno albor de la década de los sesenta, prefigurar un paisaje para insertar su propia batalla, que abarcaría otras magnitudes diferentes a la que adopta la mayoría de las filosofías de su época. “Desde la escala atómica a la espiritual”, escribe. Tratándose de los sesenta, nos es posible atisbar el alcance especulativo respecto de posibles —o de futuros especulativos, para hablarlo en la lengua del posthumanismo— que imprime Fanon a estas expresiones. Podemos elucubrar, porque sabemos que son épocas de expansión del espacio sideral, pero también son épocas de la aparición del primer circuito computacional integrado, de la ampliación supra escalar de la infósfera, y a la vez son tiempos de la terapia electroconvulsiva o electroshock.

En los noventa, y habiendo pasado mucha agua bajo el río tecno, Wynter percibe la importancia de pensar la recomposición de la percepción escalar de las ficciones metafísicas. Sumergiéndonos en esta propuesta, ese solo gesto de Wynter nos lleva a terrenos excluidos del ámbito teórico que sustenta el exclusivismo onto-antropológico. Refiere a un “nuevo imperativo”²⁴ que funciona de manera análoga al que opera en la lógica procesual basada en las llamadas

²³ Utilizo el término metropolitano como lo comprende Frantz Fanon, quien considera a lo metropolitano como lugar y proyecto que instituye una determinada forma de comprender los efectos de los discursos civilizatorios y del ejercicio imperial del colonialismo moderno. En esto, no solo se explica la dominación metropolitana en términos políticos y económicos, sino también en los órdenes subjetivos, existenciales y micropolíticos que dinamizan severas formas de racialización en los cuerpos y las poblaciones.

²⁴ *Ibid.*, p. 56.

relaciones de producción. Pero, para salirse del terreno de los modos de producción capitalista, ensaya con un nuevo imperativo, del cual dice ser “uno que es común a las «formas de vida» orgánicas como a las humanas, y el cual ha sido definido por Robert Wright, el escritor de ciencia, como el imperativo de la «coherencia orgánica»”.²⁵ De esta manera, la autora pone en discusión la perspectiva de la “historia única de los humanos”,²⁶ que monopoliza el estado de la teoría por esos años, y explica los factores causales relevantes del reemplazo —más que del desplazamiento— de una *episteme* por otra, en los términos de diversas teorías biológicas. Del desarrollo argumental que parte de la hipótesis directamente ligada con el pensamiento fanoniano, “del funcionamiento de una «ley» transculturalmente aplicable, a saber, la del «principio sociogénico»”,²⁷ —por cierto configurado en una riquísima intertextualidad—, me restrinjo a la explicación que incluye la autora de la teoría de la “cooperación altruística”. La figura del “mantillo de lodo”, ligada con esta última, expone cómo, aunque compuesto por entidades individuales al nacer y normalmente durante toda su vida, este fenómeno que reúne a las células dispersas cuando falta el alimento tiene la función de exhumar una sustancia llamada acrasina que “desencadena y orienta las respuestas conductuales agregantes y colectivas necesarias para redimir dicha situación”.²⁸ Este proceso químico por el cual el vínculo que se materializa es uno de comunicación e inter-cooperación, refuerza, como la autora misma expresa: “la idea de series de reemplazos de un sistema humano experimentado fenomenológicamente como una «forma de vida» o modo de ser subjetivo/colectivo a otro”.²⁹ Lo que deseo resaltar de todo ello, es el trabajo de Wynter consistente en proyectar la indicación fanoniana de recurrir a otra lógica, reformulando el contrato epistemológico entre las ciencias naturales y las teorías de la cultura, como ella misma expresa. En el horizonte de esta apuesta, y tal como su contemporánea Donna Haraway, Wynter se declara a favor de la elaboración de una nueva ciencia, un giro teórico metodológico que surja en la confluencia entre las ciencias

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 57.

²⁹ *Ibid.*, p. 53.

naturales y los estudios sobre la cultura que asuma la exploración de sistemas material-semióticos.³⁰

Que la crítica asuma una escalabilidad que desafía la historia humana quiere decir, en definitiva, detectar el desbalance de los límites, de la frontera. Desbalance para cuya remoción se nos propone situarnos —aunque sin garantías definitivas—, en una zona epistemológica que jaquea, desde la clasificación disciplinar de su composición, hasta los términos en los que se liga con el contrato epistemológico democrático; cuestión que nos es facilitada por el enfoque socio-génico que involucra dimensionalidades otras. Quiero decir, nos permite pensar una crítica que repercuta en eso que Wynter llama, refiriéndose a la escala anatómica, “cohesión colectiva”. En resumen, todo ello nos ayuda en el trazado de una narrativa que se promulgue a favor “del lado del yin de la frontera: amas de casa, camareras, bibliotecarias, gerentes de pequeños moteles. La gente que, se diría, vive en la planta baja, en el mundo roto que dejan a su paso los conquistadores”.³¹ Los que eventualmente exhuman acrasina.

Otros límites

Volvemos, entonces, a la pregunta de Úrsula Le Guin: ¿de qué lado estoy?, que remata con un: ¡pues!. El recorrido que realizo en estas páginas me lleva de la sospecha en la apropiación táctica por parte de la narrativa ilustrada, de la condición de vulnerabilidad que se desprende del étimo de la palabra crítica, a un archivo postergado en el ámbito de las teorías que se auto perciben inscriptas en la modernidad filosófica. Y siempre trasuntando en esta exploración mi formación en lo que, en el ámbito académico, llamamos filosofía francesa contemporánea, particularmente la articulada en el ámbito de la ensayística deleuziana. Digo esto porque, como expresaba anteriormente, me consta que,

³⁰ Cf. Wynter, Sylvia, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument”, *CR: The New Centennial Review*, Vol. 3, N° 3, (February 2003), pp. 257-337; Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991.

³¹ Le Guin, *ibid.*, p. 30.

seguramente, la recepción de estas notas se realice mayoritariamente por una lectora o un lector de la filosofía de estos autores. Es inevitable, por ello, que una especie de complicidad de enfoque se palpite en ellas. Una complicidad que, a la hora de volver a la pregunta sobre la crítica, nos remite a las coordenadas epistemológicas deleuze-guattarinianas. Cómo no evocar la insistencia de Deleuze y Guattari en modular la dimensión material y la semiótica en todas sus conjeturas, aunque vale reconocer que dicho empecinamiento es rematado sobre todo en la teoría de la estratificación. De ahí que, desde estos paisajes que hemos recorrido, filtrados ahora por la “narrativa *autónomamente* concebida” basada en “los condenados” como el “bufón del logos” (Wynter, 1991, p. 60), sugiero que las preguntas sobre la crítica sean del tipo: ¿en qué escalas deberíamos pensar? ¿Nos volveremos a encontrar un bufón? Y si es así, ¿nos habremos procurado las herramientas para percibirlo?

8



DETERMINACIÓN E INDETERMINACIÓN: SENTIDO Y SENSIBILIDAD¹

DOROTHEA OLKOWSKI

(UNIVERSITY OF COLORADO)

Determinismo

La física de Isaac Newton (1643-1727) describía las leyes que gobiernan el movimiento de las partículas en el universo. Planteó así un sistema determinista alabado por ser aplicable tanto a los cuerpos terrestres como celestes.

Dado cualquier agrupamiento de partículas de las que componen el universo, y cualquier elección para sus movimientos, las leyes de Newton pueden ser usadas para predecir el futuro. Pero la teoría de Newton acaba describiendo un número infinito de mundos diferentes, cada uno de los cuales aparece como una solución diferente a la teoría, y al cual se llega comenzando con las partículas en una posición diferente.²

Sin embargo, si todo está determinado a escala cosmológica, entonces, en rigor, nada puede ser nuevo. Y aun así, casi todos queremos crear, o ser considerados creativos. Lo que nos lleva a preguntarnos si la creación es real, o hasta qué punto lo es. Claramente, la filosofía contemporánea, y la física, se enfrentan a esta pregunta. Dada la definición de Deleuze y Guattari de la filosofía como creación de conceptos, deberíamos al menos brevemente examinar algunos de los argumentos de la ciencia y la filosofía contemporáneas, y su aplicabilidad a aquéllos de Deleuze y Guattari.

¹ Traducción: Gonzalo Santaya.

² Olkowski, Dorothea, *The Universal (in the Realm of the Sensible)*, Nueva York, Edinburgh University Press, 2007, p. 3.

En sus Memorias, Henri Poincaré investigó “el gran problema astronómico de la estabilidad [o inestabilidad] del sistema solar”, lo que llegó a ser conocido como el problema de los tres cuerpos.³ Dicho brevemente, cuando más de dos cuerpos (tres o más) entran en órbita, forman un sistema caótico con movimientos inestables. En esta situación, incluso las menores perturbaciones en sus órbitas pueden ser indefinidamente amplificadas, de modo que se vuelven prácticamente imposibles las predicciones precisas sobre el futuro.

Investigaciones recientes confirman que los sistemas caóticos de tres cuerpos se desintegran, eventualmente, expulsando un miembro del trío mientras los dos restantes forman un sistema binario estable. Los sistemas jerarquizados, donde un cuerpo domina, como Sol-Tierra-Luna, coexisten por largos períodos.⁴ A pesar de que estas estructuras muestran inestabilidad, en el largo plazo se conforman con los resultados y predicciones deterministas, validando así el determinismo a escala cosmológica. Si es el caso que las leyes de la naturaleza son aplicables a todas las escalas, la cosmológica, la terrestre, e incluso la humana (incluida la social, la económica, o la neurofisiológica), entonces ninguno de estos resultados parece especialmente fructífero para generar una teoría de la creación y de los procesos creativos que descansen sobre una teoría cosmológica de la indeterminación.

Esto hace dudar sobre hasta qué punto Deleuze y Guattari pueden hacer uso de esta versión de la indeterminación cosmológica para formular o justificar la posibilidad de crear algo nuevo, como conceptos u obras de arte. Lo que en cierto modo puede contribuir a plantear la existencia de procesos creativos indeterminados es un modelo reciente que muestra que, a veces —sólo un cinco por ciento de las veces, de hecho—, en simulaciones computacionales,

³ Alain Chenciner, “Poincaré and the Three-Body Problem”, en Duplantier, Bertrand y Rivasseau, Vincent (eds.), *Henri Poincaré, 1912-2012. Poincaré Seminar 2012*, Heidelberg, Springer Basel, 2012, pp. 51-149; Poincaré, Henri, “Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique”, en *Acta Mathematica* 13, 1890, pp. 1-270. Para una discusión sobre el rol de Poincaré en el descubrimiento de la teoría del caos y sobre la confusión en torno a ello, cf. Parker, Matthew W., “Did Poincaré Really Discover Chaos?”, en *Studies in the History of Philosophy and Modern Physics*, Vol. 29, No. 4 1998, pp. 575-588.

⁴ Cf. Barry Ginat, Yonadav y Perets, Hagai B., “Analytical, Statistical Approximate Solution of Dissipative and Nondissipative Binary-Single Stellar Encounters”, en *Physical Review X*, vol. 11.3, 2021; DOI: 10.1103/PhysRevX.11.031020.

los sistemas caóticos de tres cuerpos no son reversibles en el tiempo. Esto es una muy pequeña especie de apertura para lo impredecible y genuinamente nuevo, pero es útil como un experimento mental y puede proveer alguna comprensión sobre la cuestión de la creación.

La idea matemática de los sistemas dinámicos es una idea que Deleuze abraza especialmente en *Diferencia y repetición*. Es la idea de un sistema dinámico, que en relación con el problema cosmológico de los tres cuerpos se conoce como caos determinista. Se trata de un modelo para las tendencias habituales de una situación mientras *evoluciona* desde un estado hacia otro. Este mapeo de la situación es lo que vuelve dinámico al modelo. Pero en la medida en que el sistema produzca predicciones cualitativas de largo plazo, su evolución es determinista. Esto la hace útil para predecir el futuro.⁵ Sin embargo, son todavía posibles variaciones impredecibles y no anticipadas, con lo cual el sistema dinámico funciona probabilísticamente, sus resultados son probables, aunque no ciertos. Todo esto parece dejarnos en una situación paradójica, un futuro probable y relativamente indeterminado, y un futuro a largo plazo determinable y previsible. He escrito críticamente sobre este modelo en *Lo Universal* (2007), donde cito al físico Fotini Markopolou, quien propuso un modelo de evolución temporal alternativo, cuántico. Trabajos recientes derivados de las últimas investigaciones de Stephen Hawking pueden apoyar esta mirada.⁶

Frente a las dificultades de esta aproximación podríamos pensar en el repudio deleuziano a la representación, en favor de la diferencia. La crítica a la representación aparece en muchos puntos de la obra deleuziana. Y sin embargo, mucho trabajo creativo comienza con la representación. Las pinturas de Francis Bacon se originan en general desde imágenes fotográficas, que Bacon borra y deformaba para producir las imágenes características de su obra. Deleuze ve esta organización en todos los elementos de las prácticas filosóficas, artísticas y científicas. Es un tema de su trabajo tanto en *Lógica del sentido* como en *Mil mesetas*. El nómada existe en relación al Estado, el tartamudeo existe en relación a la significación, Aión en relación a Cronos, etc. Puede que

⁵ Dorothea Olkowski, *The Universal*, op. cit., pp. 208-212.

⁶ Cf. Thomas Hertog, *On the Origin of Time, Steven Hawking's Final Theory*, Nueva York, Bantam Books, 2023.

el trabajo vital de Deleuze, y de Deleuze con Guattari, haya sido encontrar estructuras que permitan la creación, pero esa inestabilidad requiere cierto grado de estabilidad de algún tipo.

¿Qué es un sistema dinámico?

¿Qué es lo que vuelve al sistema dinámico matemático tan atractivo para Deleuze? ¿Por qué lo elige como la imagen principal para la organización del pensamiento y un emblema de la creatividad? Matemáticamente hablando, los sistemas dinámicos se organizan en torno a atractores que actúan como un torbellino que atrae el movimiento del sistema en su dirección.⁷ Un atractor *fijo* tiene un único destino definido, pero dónde termina su trayectoria depende de dónde comenzó, con caminos muy diferentes para diferentes puntos de partida (incluso para variaciones diminutas). Es como subir a un tobogán, o más bien a uno que se ramifica en muchos; pero una vez descendiendo. Cuando un sistema está orientado hacia un atractor llamado *ciclo límite*, permanece en un mismo circuito, repitiéndose indefinidamente como un péndulo.⁸

Finalmente, están los atractores extraños. Son como hilos de estambre que se agitan una y otra vez en un circuito caótico sin hacer nunca contacto directo con otro hilo. Esto le interesa a Deleuze porque sus órbitas periódicas son inestables –sus caminos actúan como repelentes antes que como atractores. Si el movimiento del sistema es –aunque sea diminutamente– perturbado fuera de su curso, el atractor extraño lo empuja incluso más lejos de su curso u órbita, como un péndulo que pierde su fijación superior.⁹ Como dijimos, las reglas que gobiernan el sistema no varían, son y permanecen deterministas. Pero los movimientos que resultan de los atractores extraños

⁷ Un atractor se define matemáticamente como un conjunto de estados, invariantes bajo la dinámica, donde los estados vecinos se aproximan asintóticamente en el curso de la evolución dinámica. URL: <https://mathworld.wolfram.com/Attractor.html>. Último acceso: 17/10/2024.

⁸ Cf. Casti, John, *Complexification: Explaining a Paradoxical World through the Science of Surprise*, Nueva York, Harper Collins, 1994, p. 28. El primer atractor es el de punto fijo, el segundo el de ciclo límite; describen tanto relojes como latidos de corazón humanos.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

son impredecibles, contingentes, aleatorios. Otro término para los atractores extraños es la palabra (más familiar) “caos”.¹⁰ El problema de los tres cuerpos es una versión de esto, donde los tres cuerpos están en órbitas inestables uno en relación con el otro, hasta que uno de ellos es empujado más allá. Hay límites con respecto a lo que podemos y debemos esperar de la naturaleza por medio de los sistemas dinámicos. Un mundo estructuralmente caótico en su totalidad no soportaría seres vivos pues una adaptación evolutiva no podría sostenerse.¹¹ La vida necesita cierta estabilidad.

La quintaesencia de la manifestación matemática de la inestabilidad es la catástrofe: el giro de una situación meramente inestable hacia una cuyos datos iniciales son tan disruptivos que convierten el resultado en una región enteramente nueva, con un atractor diferente. En el extremo, una catástrofe puede asimilarse a lo que Deleuze llama “agujero negro”. Algo demasiado tumultuoso y desorganizado para poder ser utilizado. Versiones más limitadas de las catástrofes, no completamente destructivas, parecen tener lugar ocasionalmente. Cualquiera puede visualizar estas catástrofes plegando una hoja de papel en forma de S, e imaginando que algo cae desde la punta superior derecha a la superficie bajo ella, atravesando todas las superficies que deberían haber frenado su caída.¹² Esta catástrofe de tipo “cúspide” ha intentado ser aplicada a todo, desde la competencia entre ideologías políticas hasta el colapso de civilizaciones. Permite visualizar el movimiento de una situación política o económica inestable hacia otra cuyos parámetros aún deben ser definidos, lo cual es problemático.

Dado este riesgo, el caos determinista –al que nos referimos más arriba– es quizá el paso menos peligroso hacia la creación de lo nuevo. Vemos a Deleuze tomar este camino cuando afirma que todo dominio de interés está orientado por una Idea, “una multiplicidad n-dimensional, definida y

¹⁰ Se ha sugerido que la representación del caos como una geometría fractal falla en dar cuenta de él en tanto fenómeno temporal, es decir, como repetición en el tiempo que atraviesa cambios cualitativos. Cf. Celletti, Marta, “The Strange Attractor We Call Time: An Exploration of the Concept of Time Through the Thought of Gilles Deleuze and Complexity Theory”, en *Limina, A Journal of Historical and Cultural Studies*, vol. 14, 2008, pp. 19-26.

¹¹ Cf. Casti, John, *op. cit.*, p. 45.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 63-64.

continua”, cuyas dimensiones se refieren a las variables de las que depende un fenómeno, y la continuidad es “un conjunto de relaciones entre los cambios de esas variables”.¹³ El elemento importante aquí es la continuidad, pero lo que le da a esta estructura un elemento de contingencia yace en el número indefinido y el tipo de dimensiones y de los elementos que la pueblan. La orientación general del campo es organizada por un atractor, generalmente un atractor fijo, que, para el filósofo, es una Idea. Las Ideas pueden ser sociales, psicológicas, económicas, biológicas, químicas, físicas, etc. Podemos ver cómo este es el comienzo de una estructura variable que permite la llegada no anticipada de lo nuevo sin la amenaza del colapso total —el agujero negro. Por supuesto, muchas situaciones definidas por cambios en las variables pueden no conducir a nada, por lo que queremos ver más de cerca qué funciona en términos de crear algo nuevo.

Neurociencias

Al igual que los filósofos y los psicólogos, los neurocientíficos tienen curiosidad acerca de la creatividad. Lo que algunos de sus trabajos parecen tener en común es el esfuerzo por localizar la creatividad en regiones específicas del cerebro, pero sin conectar esto con la inteligencia y la personalidad. Sin embargo, estos estudios fallan en entender que ningún proceso cognitivo específico puede ser efectivamente localizado en una parte del cerebro.¹⁴ Y no es sorprendente que aún parecen afirmar que “el pensamiento creativo no depende críticamente de un proceso mental particular o región específica del cerebro, ni está asociado principalmente con el hemisferio derecho, la atención desenfocada, la baja excitación, o la sincronización alfa, como ha sido comúnmente hipotetizado”.¹⁵ También citan estudios que señalan la importancia de

¹³ DR 236-237 (277).

¹⁴ Cf. Jung, Rex E., Segall, Judith M., Bockholt, Jeremy, Flores, Ranee A., Smith, Shirley M., Chavez, Robert S., Haier, Richard J., “Neuroanatomy of Creativity”, en *Human Brain Mapping*, n. 31, 2010, p. 400.

¹⁵ Khalil, Radua, Godde, Ben, Karim, Ahmed, “The Link Between Creativity, Cognition, and Creative Drives and Underlying Neural Mechanisms”, en *Frontiers in Neural Circuits*, vol. 13, 2019 [en línea]. URL: <https://doi.org/10.3389/fncir.2019.00018>. Último acceso: 17/10/2024.

la dopamina y los neurotransmisores en relación con la creatividad, así como enfermedades cerebrales tales como la depresión, la bipolaridad, la psicosis, la epilepsia, la demencia y los desórdenes del espectro autista, a pesar de que la relación entre “genialidad y locura” es todavía oscura.

La física, la matemática y la neurociencia pueden señalar ciertas condiciones de posibilidad para la creación y la creatividad, pero no la garantizan ni la producen por sí mismos. La psicología y la psiquiatría revelan algunas pistas neurológicas y emocionales, pero mucho misterio perdura. Lo que todos comparten es la falta de una teoría filosófica coherente. No es suficiente llevar adelante estudios empíricos si no se tiene una fundamentación teórica comprensiva.

Deleuze se esforzó en varias oportunidades para conectar la teoría de los sistemas dinámicos y el caos determinista, así como teorías del cerebro y el concepto de creación. Pero, en cada caso, la representación continuó jugando un rol en las descripciones de actos o ideas creativas. En los dos volúmenes sobre el cine, Deleuze introduce una teoría del cerebro y la actividad cerebral a la pregunta sobre la creación a nivel humano. Esto le viene por la vía de la fascinación de Henri Bergson con estados mentales no normativos. Lo que ocurre en los libros sobre el cine es que, antes que ser la cosmología y los sistemas dinámicos quienes se presentan como modelo para el cerebro y la creatividad, es el cerebro, y nuestra neurofisiología, quienes proveen un modelo cosmológico.

La creación y las imágenes

En *La energía espiritual*, Bergson sugiere que nos equivocamos cuando presuimos que el estado de ensueño es un substrato para el estado mental normal. De hecho, según sostiene, la realidad de la vigilia se obtiene por limitación del estado del sueño, al concentrar y tensar una vida psíquica que de otro modo sería difusa. “[A]llí la conciencia se divierte en el percibir por percibir, el recordar por recordar, sin preocupación por la vida, es decir, de la acción por realizar”.¹⁶ Al dejar de querer, de anhelar, se entra en el estado de sueño. Con el

¹⁶ Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle*, París, PUF, 2009 [1919], p. 128 [*N. del T.*: traducción propia]

inconveniente de que este estado imita al de la insania. Otros estados podrán tener el mismo efecto; por ejemplo, una intoxicación que afecte tejidos cerebrales como posibles secuelas de “ciertas enfermedades infecciosas”, o lesiones entre los lóbulos frontal y parietal que pueden producir pérdida de movilidad, daños en el córtex visual o el área de la formación de palabras detrás del oído, que dan cuenta, respectivamente, de la capacidad de reconocer imágenes o sonidos.¹⁷ En cada caso, el mecanismo del cerebro se descontrola, se aleja de la realidad y de la acción, y algunas nuevas evidencias confirman que, como Bergson arguyó, las palabras pueden ser reconocidas como imágenes.¹⁸

Por otra parte, existen también estados anormales que parecen añadir algo a la vida normal. El delirio, la alucinación, la obsesión, introducen nuevos modos de pensar y sentir. En este caso, “ningún estado psicológico desaparece, pero todos son afectados”.¹⁹ Pero incluso en este caso, el estado anormal es contenido, temporalmente al menos, debido al efecto inhibitor de la *atención a la vida*, que elimina y corrige varias funciones cerebrales, en búsqueda del equilibrio. Cuando esto se relaja, emergen esos síntomas que han estado esperando la oportunidad para presentarse.²⁰ De modo que la tarea de la psicología, de acuerdo con Bergson, es explicar por qué no hay más mentes desordenadas, o incluso, por qué no *todas* las mentes lo están. Esto se ve quizá más claramente al inicio de *Materia y memoria*, donde se nos pide encontrarnos frente a imágenes antes que a cualquier conceptualización o representación. ¿Es esto un pequeño girón de caos unido a una creación? Y, ¿es posible tener un poco de caos para explorar, un cerebro que dice “yo siento” y “yo es un otro”, así como “yo concibo” o “yo pienso”?

En *Cine II: La imagen-tiempo*, Deleuze retoma la idea bergsoniana de imágenes rodeadas por un mundo –imágenes actuales, imágenes-recuerdo, imágenes-sueño, e imágenes-mundo organizadas desde la más contraída

directa del francés original en todas las referencias a Bergson].

¹⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁸ Alford, Justine, “Our Brain Sees Known Words as Pictures”, en *IFL Science* [en línea], URL: <https://www.iflscience.com/our-brain-sees-known-words-pictures-27695>, último acceso: 18/10/24.

¹⁹ Bergson, Henri, *op. cit.*, p. 126.

²⁰ *Cf. ibidem.*

hasta la más expandida.²¹ La inmersión en estas imágenes no nos lleva a un sujeto perceptivo que actúa, sino más bien a un cerebro, a lo que Deleuze llama *reconocimiento atento*. El reconocimiento atento abandona la percepción, selecciona sólo ciertas características provisionales que pueden ser desplazadas o reemplazadas, y por lo tanto abstrae de la percepción orientada por la acción.²² En los filmes que le interesan a Deleuze, tales como *Le jour se lève* de Marcel Carné, el reconocimiento atento se produce por una imagen óptica pura. El personaje interpretado por Jean Gabin sabe que será rodeado por la policía por haber cometido un asesinato. Pero no sabe ya cómo reaccionar, o no es ya capaz de reaccionar porque las imágenes ópticas y sonoras evocan imágenes recuerdo que lo sofocan. Ellas son la fuente de lo que llamamos frecuentemente *flashbacks* —aunque son más que eso—, y en tanto ellas reflejan su destino, justifican su muerte al llevar al héroe trágico hacia las profundidades del tiempo.²³ Las imágenes actuales y virtuales se reflejan la una en la otra de manera que deja de ser posible decir cuál es primera. Esto funciona muy bien en el filme, ¿pero funciona de modo similar cuando hablamos sobre el cerebro? Es decir, ¿puede el cerebro eludir su propio sujeto, el que percibe y actúa? En cosmología, y también en ingeniería, puede darse una inestabilidad de los campos de partículas de cuerpos interactuantes, así como la caída catastrófica hacia una multiplicidad completamente nueva activada por un atractor extraño, a veces con efectos devastadores. ¿Hasta qué punto esto se muestra en el comportamiento humano? Y, si lo hace, ¿debemos tomar recaudos frente a ello?

Bergson y Deleuze argumentan que la memoria se expande con recuerdos, sueños y pensamientos, de modo que una imagen pasa por un número infinito de planos o circuitos produciendo una visión mental, que puede ser obliterada por otro circuito que crea otra imagen mental, constituyendo capas y capas de una y la misma realidad física.²⁴ Esta no es la realidad del circuito de percepción-acción sino algo completamente otro, posiblemente

²¹ Cf. Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'image-temps*, París, Minuit, 1985, pp. 64 y ss.

²² Cf. *ibid.*, pp. 62-63.

²³ Cf. *ibidem*, p. 67 y ss.

²⁴ Cf. Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, París, PUF, 2012 [1939].

algo completamente nuevo. Hay aquí, de mínima, un sentido completamente nuevo de la subjetividad, una redefinición extrema de la subjetividad –no ya un agente de percepción sino un sentimiento espiritual y temporal.²⁵ Ocurre cuando una multiplicidad de circuitos cerebrales transita zonas de recolección y recae en un estado más profundo de la situación presente, que excede toda recolección. No se trata de la imaginación subjetiva, que está siempre yuxtapuesta a lo real objetivo, ni es una función de asociación de ideas. Como dice Bergson, es el pasado traído hacia el frente, y ocurre sólo si nos colocamos “a nosotros mismos” en él, siguiendo y adoptando el movimiento por el cual se expande y emerge desde la oscuridad hacia la luz.²⁶ Deleuze aclara que el recuerdo de una persona que conocí la semana pasada, o el año pasado, en tal lugar, ocurre sólo cuando me coloco a mí mismo en el recuerdo.

Deleuze reconoce en los filmes de Orson Wells un caso típico de tales recolecciones. En *Citizen Kane*, Kane “se pone al día con su amigo el periodista para romper con él”, al moverse en el pasado, al zambullirse al pasado, de modo que “se mueve en el pasado mismo”.²⁷ Pero, mayormente, alcanzar ese pasado puro del recuerdo es un acto fracasado. Es una falla del mecanismo sensorio-motor, y una falla de la percepción presente para conectar con una imagen motora o incluso con un recuerdo, que no es el estado más profundo del puro recuerdo afín a la imagen-sueño, el pasado en general. Como en el caso de muchos fracasos, Deleuze encuentra que este es creativo, libre para conectar con otros tipos de imágenes –*déjà-vu*, el pasado en general, fantasías, teatro o imágenes-sueños–, perturbaciones de la memoria y fracasos del reconocimiento.²⁸

La fascinación de Bergson por las perturbaciones del cerebro y sus fallos proporciona la clave de este éxito: la amnesia, la hipnosis, la alucinación, la locura, las visiones, las pesadillas y los sueños pueden desempeñar un papel. Todas estas perturbaciones rompen con la imagen-acción y rompen con la percepción coherente. Forman una especie de “subjetividad automática”,

²⁵ Cf. Deleuze, Gilles, *Cinéma 2*, op. cit., p. 48.

²⁶ Cf. Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 270; Deleuze, Gilles, *Cinéma 2*, op. cit., p. 74.

²⁷ Deleuze, Gilles, *Cinéma 2*, op. cit., p. 55.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 75.

en contraste con la subjetividad orientada a la acción de la percepción.²⁹ En el cine, los personajes pueden verse envueltos en un accidente, durmiendo, soñando, perdidos, amenazados, extremadamente estresados, apenas vivos en un estado tan grave que los separa incluso de la memoria ordinaria, de la costumbre y hasta del reconocimiento atento. Nada corresponde a estos estados excepto el puro pasado, el pasado en general que se mueve a una velocidad vertiginosa y responde al estado de sueño del personaje, un estado en el que el personaje es impotente para actuar, pero sólo existe dentro del circuito del recuerdo puro, parecido al inconsciente.

¿Quién entre nosotros querría arriesgarse a esto? ¿No es algo, como señala Bergson, mental y emocionalmente perturbador?

Estupidez

Puede ocurrir que la mente se libere de sus acciones actuales y se dirija a gusto a objetos presentes o incluso ausentes. A veces el cuerpo deja de adoptar la actitud apropiada y no puede evocar a la memoria que le permitiría actuar correctamente en una situación determinada. O bien que los recuerdos mismos no acuden al llamado de la percepción.³⁰ Bergson conecta estos fallos con patologías variadas, pero Deleuze las considera como el efecto de conexiones débiles o disjuntas entre una sensación óptica o sonora, o en general una percepción, con una imagen-sueño, en lo que es el circuito más amplio del cerebro. Esto habilita que la imagen virtual se actualice en una imagen diferente, que puede en sí misma ser actualizada en otra, y así sucesivamente.

Dado el rol fundamental que las ideas de Charles Pierce juegan en los libros sobre cine, es interesante que este patrón corresponda con eso que Peirce llama Terceridad. Esta es una materia de pensamiento y significado o interpretación; es una operación mental como la de las leyes de la dinámica, que predicen cómo los cuerpos se moverán una vez que las fuerzas han sido

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 76.

³⁰ Cf. Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 147.

definidas.³¹ Para Peirce, esto hace del pensamiento un factor activo del mundo real, uno que puede modificar sus leyes.³² La Terceridad tiene el carácter de la generalidad al que Deleuze se refiere como “el intercambio o sustitución de particulares [...] que puede ser reemplazada por cualquier otra idea particular que se le asemeje en relación con una palabra dada”.³³

Deleuze correlaciona entonces su uso del espacio de fases matemático, colmado de trayectorias, con el empleo peirceano de la continuidad. Para Peirce, la continuidad es la generalidad entendida como conformidad con una Idea. Pero el continuum es una colección supermultitudinal que excede todos los existentes, tan vasta que todas las unidades pierden su identidad y devienen indistintas. Deleuze llama a esto continuidad ideal, y las soluciones a los problemas son rupturas de esta continuidad.³⁴ Es todo lo posible –la virtualidad o continuidad a través de la cual todos los estados de cosas advienen a la existencia.³⁵

Tanto para Peirce como para Deleuze esta estructura no es meramente lingüística, es cosmológica. Deleuze no utiliza el término “Terceridad” sino “repetición”, en las síntesis pasivas y activas; pero es como una versión abierta de la Terceridad –una evolución sin fin– que la repetición forma un rico dominio de signos, y estos signos suscitan Ideas, que, a su vez, están sujetas a un regreso al infinito, un devenir que puede continuar al infinito.³⁶ En *Cine 2*, Deleuze ofrece ejemplos de películas donde el devenir se muestra por sí mismo, como cuando las luces de la ciudad se convierten en una pila de cigarrillos encendidos, que se convierten en las columnas de un templo griego, y luego un silo y un ajedrez se transforman en una vista de la *Place de la Concorde*, en París.³⁷

³¹ Cf. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul, y Burks, Arthur (eds.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge MA, Harvard University Press, vol. 1, 1931, 342-346.

³² Cf. Vellodi, Kamini, “Diagrammatic Thought: Two Forms of Constructivism in C.S. Peirce and Gilles Deleuze”, en *Parrhesia*, n. 19, 2014, pp. 79-95. Vellodi indica que, para Peirce, un fin puede ser alcanzado, pero yo prefiero dejar el sistema abierto.

³³ DR 7 (21); cursivas mías.

³⁴ Cf. DR 66 (86).

³⁵ Cf. QQP 144-145 (154-155).

³⁶ Cf. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul, y Burks, Arthur (eds.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, op. cit., p. 339.

³⁷ Cf. Deleuze, Gilles, *Cinéma 2*, op. cit., p. 78.

Al mismo tiempo, Deleuze ofrece un método creativo alternativo. Para el cerebro, la imagen no sólo se expande en circuitos cada vez más extensos, también se contrae en circuitos más y más pequeños, límites internos y *flashbacks* mentales, que sirven como doble o como espejo virtual de la imagen actual. Así, crea su propio objeto, lo real y lo imaginario, lo presente y lo pasado, *una imagen con dos caras*, cada una de las cuales es completamente reversible en relación con la otra. En otra parte, Deleuze se refería a esta estructura como el sentido que no existe por fuera de la proposición que lo expresa al designar un determinado estado de cosas.³⁸ El sentido es un sistema que se vuelve en una dirección hacia la apariencia, y en la otra, hacia la pura actividad de la vida espiritual. Una dirección es la que puede ser conocida, la que recibe la acción de la Idea, la otra es la que sobrepasa a ésta en su incesante actividad espiritual. En los libros sobre cine, Deleuze se refiere a la cristalización y a la imagen-cristal. No se trata de una función de la mente sino de una función objetiva de ciertas imágenes. Una imagen cristal perfecta emerge cuando dos espejos se enfrentan —una *mise en abîme*—, donde la imagen virtual se vuelve real y lo real se vuelve imagen virtual. Deleuze se refiere a la imagen cristal como opsigno. En el cine, ella afecta al personaje que está sujeto tan fuertemente a lo visual que no puede actuar, de modo que percepción, acción y pensamiento se desenganchan, rompiendo las repeticiones habituales del mismo modo en que ciertos mosaicos forman patrones regulares, pero no repetitivos. Estas formaciones, aplicadas al cerebro son sutiles, sutilmente creadoras.³⁹

Es posible que Deleuze haya tomado este concepto de la imagen cristal de una película de 1969: *The Structure of Crystal*, del cineasta polaco Krzysztof Zanussi, en la cual dos científicos amigos se reconectan después de una larga separación. Uno es un cristalógrafo destacado, y el otro ha dejado la universidad para trabajar como un humilde meteorólogo y para vivir en el campo con su mujer que es maestra de escuela.⁴⁰ En un cristal, los átomos están ordenados

³⁸ Cf. LS 33-35.

³⁹ He examinado esto detalladamente en el artículo “Try Madness, Creation and the Crystalline Brain”, en *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom: Freedom's Refrains*, Londres, Routledge Press, 2019.

⁴⁰ Cf. Zelman, Julia, “Friendship as Fragile as Ice. Krzysztof Zanussi's *The Structure of Crystals*”, en *East European Film Bulletin*, vol. 42, Junio de 2014 [en línea]. URL: <https://eeffb.org/retrospectives/>

en patrones repetitivos, ordenados, pero, dependiendo de la composición química, pueden tener diferentes tipos de simetría. La vida del científico de campo (Jan) y su mujer (Anna) parece al comienzo ordenada y repetitiva, carente de todo elemento de novedad. Pero es claro que ambos disfrutan de este estilo de vida molecular pues Jan ha reconstituido su vida tras un serio accidente de escalada. En la escala molar, la vida de Jan y Anna puede parecer repetitiva y aburrida, pero una mirada más cercana revela que ambos comparten la curiosidad científica e intelectual, intimidad, y una vida en general feliz.

Es interesante que este escenario parece asemejar el descubrimiento científico reciente de los llamados cristales de tiempo, sistemas cuánticos en los que dos sistemas interconectados están “atorados” en un bucle infinito, y aun así, su simetría está rota. La misma secuencia no produce el mismo resultado. Los cristales de tiempo se sostienen en tanto están en el nivel de energía más bajo posible y continúan en su bucle hasta que interactúan con el entorno.⁴¹ Si esto describe la vida de Jan y Anna, parece que su vida creativa no es ni muy veloz ni muy errática, o que no lo es en absoluto. Ni tampoco es el efecto de un estado mental trastornado. Después de todo, el continuum supermultitudinal es tan vasto que, para Peirce, es todo lo que es posible, no solo en el cerebro, sino en el cosmos. Como un artista, un poeta, un científico o un filósofo, Jan y Anna pueden discernir, tras la escala molar, un universo inmaterial, molecular. Viven de tal modo que sus acciones no son elegidas, sino una respuesta a una vida vivida como pura sensibilidad, como lo impensado que, de acuerdo con Deleuze, nos fuerza a pensar. Para Deleuze, esta vida es una obra de arte. Carece de los trucos del cineasta, pero es intensamente creadora.

En un trabajo anterior, argumenté a favor de la ralentización –contra lo que entendía como un llamado de Deleuze a la velocidad infinita, condición de escape de los hábitos perceptivos normales.⁴² Pero he aquí que la pasividad, la difusión, la ralentización, puede mantenernos a salvo de ser absorbidos

krzysztof-zanussis-the-structure-of-crystals-struktura-kryszталu-1969/, último acceso: 25/10/2024.

⁴¹ Cf. Sutter, Paul, “Physicists Link Two Time Crystals in Seemingly Impossible Experiment”, en *Scientific American*, 15 de Junio de 2022 [en línea]. URL: <https://www.livescience.com/time-crystals-linked>; último acceso 25/10/2024.

⁴² Cf. Olkowski, Dorothea, *The Universal (in the Realm of the Sensible)*, op. cit.

por el estado molar de alta velocidad, despertando un punto de vista o una perspectiva que nada ni nadie comparte. Observé allí que “[s]i no percibieras, concibieras y actuaras instantáneamente sobre lo que te interesa, tus respuestas convencionales, tus responsabilidades o tus obras importantes [...] si tú, entendiendo por ello lo que provisionalmente eres «tú», no estuvieras simplemente envuelto por la mirada de fuerzas que compiten por componerte [...] puede que hayas ocupado un intervalo en el cual contemplar y plantear una pregunta a partir de tu propia duración”.⁴³ Puede que esta sea la situación de Jan y Anna. Una cristalización; una vida que es una obra de arte.

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

9



FILUM MAQUÍNICO, BIOTECNOLOGÍA Y FILIACIÓN

GEORGINA BERTAZZO

El recorrido de esta investigación comenzó con el análisis de la “Idea biológica”, un concepto que Deleuze introduce en *Diferencia y repetición*. Para explorar esta noción, se tomó como referencia a Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, un zoólogo francés relegado en la historia de la ciencia, pero cuya obra fue seleccionada por Deleuze. Este punto de partida nos permitió profundizar en el estudio de las variaciones corporales, ya que Saint-Hilaire propone una epistemología procesual que reconoce la singularidad de cada cuerpo, manteniendo al mismo tiempo la unidad en el plano de la composición.

A partir de aquí advertimos que, en otras obras junto a Guattari, Deleuze da un paso más allá, pues cuando piensan en el cuerpo incorporan el concepto de máquina. Ambos filósofos señalan, en *Mil mesetas*, que el pensamiento occidental somete la sexualidad al modelo de la reproducción y estratifica la genitalidad. Si entendemos a los órganos llamados sexuales por el sistema biomédico como conceptos teóricos con una textura abierta pasibles de ser modificados en virtud de las relaciones que se establecen con otros órganos u hormonas, queda vacante el problema de la reproducción. A partir de la reproducción humana, la axiomática capitalista establece una codificación binaria de los órganos y consigna la reproducción social. En este sentido, nos parece imprescindible pensar en la reproducción, retomar otras de las enseñanzas de estos autores y explorar el vínculo que pueden generar los órganos con las máquinas. En efecto, los así llamados sistemas reproductores en muchos casos se construyen a partir de elementos heterogéneos poniendo en cuestión la idea de la reproducción basada en la unión de un pene y una vagina.

Desde *El Anti Edipo* publicado en 1972, Deleuze y Guattari comienzan a pensar la corporalidad en términos de máquinas y continúan con esta perspectiva en 1980, año en que se publica *Mil Mesetas*. La máquina, la herramienta y el humano forman una sola pieza, no en términos de utilidad sino como conformación de un nuevo código. La máquina genera conexiones y continuidades entre los códigos y allí reside su potencia. Máquinas productoras de flujos, otras conectadas a ellas que realizan un corte, generan una singularidad y extracciones que efectúan objetos parciales. Las máquinas, entonces, son órganos o los órganos son máquinas; nos producen y las producimos. La relación entre la máquina y lo vivo es un verdadero problema que permanece mal planteado. El humano es el aparato reproductor de la máquina, como la abeja al trébol rojo, cómo la avispa y la orquídea.

Como al mirar a nuestros propios miembros sabemos que la combinación forma un individuo que surge de un único centro de acción reproductora, damos, en consecuencia, por sentado que no puede existir acción reproductora que no brote de un único centro. Pero esta premisa es anti-científica y el mero hecho de que ninguna máquina de vapor haya sido construida enteramente por otra, o por otras dos de su propio tipo, no es suficiente para autorizarnos a decir que las máquinas de vapor no tienen un aparato reproductor. La verdad es que cada parte de una máquina de vapor es engendrada por sus propios procreadores especiales, cuya función es procrear esa parte y solamente esa parte, mientras que la combinación de las partes en un todo forma otro departamento del aparato reproductor mecánico...» De paso, Butler encuentra el fenómeno de la plusvalía de código, cuando una parte de máquina capta en su propio código un fragmento de código de otra máquina: el trébol rojo y la abeja; o bien la orquídea y la avispa macho a la que atrae e intercepta al tener sobre su flor la imagen y el olor de la avispa hembra.¹

Al dismantelar la unidad estructural de la máquina y la unidad específica y personal de lo vivo, se revela el vínculo entre la máquina y el deseo. Deleuze y Guattari resaltan el argumento de Butler sobre la reproducción, ya que este autor señala que, en muchos casos, se requieren otros elementos para llevar a cabo el proceso reproductivo. En este sentido, los autores nos invitan a centrar

¹ AO 295-296 (338).

nuestra atención en la articulación de las formaciones molares y moleculares, tanto en la máquina como en lo vivo, dado que estos conceptos son fundamentales para pensar los órganos y la corporalidad. Deleuze y Guattari llamaron a la materia que encontramos previo a la composición del individuo, *filum maquínico*, la auténtica materialidad en variación que unifica lo biológico y lo considerado no-biológico. Dicha materia se compone de diversos elementos que entran en vínculo y relación independientemente de a qué reino o especie pertenezcan. Aquí aparece la multiplicidad de elementos de diferente naturaleza, sin embargo, nos advierten que no debemos pensar estas composiciones en términos de yuxtaposición de planos en donde, por ejemplo, lo artificial comienza a ocupar el lugar de prótesis; más bien hablamos de un agenciamiento o conexión de materiales heterogéneos sin dependencia. Paul Preciado reflexiona acerca de los conceptos de órgano-máquina y nos propone pensar el cuerpo como tecnología, como un híbrido entre los diferentes elementos. En el *Manifiesto contra-sexual* 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. Deleuze y Guattari afirman “No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significativo alguno”² y esto nos permite dejar de lado el viejo modelo de la descendencia. La condición de posibilidad de estos agenciamientos es liberar a la sexualidad de la reproducción, pero también de la genitalidad impuesta por la máquina dual.³

² MP (16) 17.

³ Deleuze y Guattari en la meseta Rizoma, destacan los conceptos de mapa y de calco afirmando que el calco está vinculado con los conceptos de fotografía, dibujo o reproducción de lo mismo mientras que el mapa remite a aquello que “debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga.” MP (25) 20. La orquídea no reproduce el código de la avispa, no lo calca, sino que hace mapa con ella. En el desarrollo de esta meseta identifican al árbol con la imagen del pensamiento y afirman que “Entre nosotros el árbol se ha plantado en los cuerpos, ha endurecido y estratificado hasta los sexos.” (MP (23) 20), intentando dar cuenta de la injerencia de estos discursos sobre los cuerpos y la necesidad de plantear otras formas de conceptualizar la reproducción.

La univocidad es también el pensamiento de lo múltiple, de los *n* dispositivos en los que participa el material, los *n* sexos; la locomotora, el caballo, el sol, son sexos en la misma medida que los varones y las mujeres; la cuestión-máquina de la sexualidad desborda por todas partes el problema de la diferencia sexual: remitirlo todo a la diferencia sexual es la mejor manera de ignorar la sexualidad.⁴

En este caso, utilizaremos el ejemplo paradigmático del que veníamos hablando, la avispa y la orquídea o el abejorro y el trébol rojo, para pensar a los órganos, máquinas y sus conexiones como elementos heterogéneos que conforman un bloque, un sistema reproductor. Los códigos de cada elemento se chocan y se entrelazan generando un agenciamiento maquínico. “Se trata de un código animado, de una especie de biocódigo que, al saltar sobre un fragmento de otro código, se lo apropia”.⁵ Lo primordial en este sistema es el concepto de vecindad entre los términos heterogéneos independientes. 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. De este modo, vislumbramos la resonancia existente con las tecnologías reproductivas. Los ejemplos a los que Deleuze y Guattari nos remiten para comprender las relaciones de los materiales nos permiten distinguir qué tipo de elementos pueden ser incorporados a esas relaciones dentro y fuera de los cuerpos. Debe conformarse un bloque para que los elementos se compongan y conformen una zona de vecindad. Ahora bien, Deleuze está hablando de acoplamiento y no de una yuxtaposición en donde la máquina se encuentra junto al cuerpo. Tampoco existe un mimetismo o una reproducción del aparato reproductor de la orquídea, se trata de otro tipo de agenciamiento.

Máquina, maquinismo, “maquínico”: ni es mecánico ni es orgánico. La mecánica es un sistema de conexiones progresivas, entre términos dependientes. La máquina, por el contrario, es un conjunto de “vecindad” entre términos heterogéneos independientes. (...) La máquina es un

⁴ DRF (98) 118.

⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p.101.

conjunto de vecindad hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea abstracta que los atraviesa y los hace funcionar juntos.⁶

No existe una unión o una mezcla entre la avispa y la orquídea, no podemos decir que se imitan una a la otra. El devenir arrastra a los dos movimientos asimétricos a un entorno común. Deleuze y Guattari siguiendo a J. von Uexkúl hablan de transcodificación y no de una simple adición. Se constituye un nuevo plano a partir de esta línea de fuga.

Lo que ocurre es que están arrancados de sus estratos, desestratificados, des-codificados, 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.⁷

En efecto, Anne Sauvagnargues captando claramente el espíritu de Deleuze y Guattari afirma:

La vida propone aquí un modelo de alianza heterogénea que, al instaurar una comunicación entre series disyuntas, impugna el modelo de reproducción biológica de lo semejante por lo semejante, así como el carácter cerrado de la especie.⁸

Solo existen convergencias de series heterogéneas y solo allí acontece el verdadero devenir. Pero como decíamos anteriormente, estos devenires se dan en bloque. La avispa en tanto que deviene una pieza liberada del aparato de reproducción de la orquídea, pero también de la orquídea en tanto que deviene el objeto de un orgasmo de la avispa liberada a su vez de su propia reproducción. El devenir es doble y a-paralelo⁹ ya que no existe una fusión de códigos

⁶ Deleuze, G. & Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, PRE-TEXTOS, 1980, p. 117.

⁷ MP (74) 89.

⁸ Sauvagnargues, A., Deleuze, *Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 61.

⁹ Este concepto remite al concepto de Remy Chauvin de evolución paralela que aparece en varias entrevistas de Deleuze y se vincula con la evolución y el vínculo de dos seres que no tienen nada que

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 la que se arrastran los dos puntos y hay una coexistencia de los dos movimientos asimétricos, una variable menor y una variable mayor que se desterritorializan.

Las biotecnologías y la reapropiación

Desde 1785 hasta la actualidad, la medicina reproductiva no ha dejado de avanzar. Estas tecnologías prontamente fueron reapropiadas por la comunidad LGTBIQ+ a quienes el mandato de la maternidad nos había sido negado. Esta apertura y reapropiación democrática motorizó el descubrimiento de nuevas formas de gestar, nuevas formas de parentesco y novedades en el ámbito biotecnológico. Deleuze y Guattari afirman que:

... el principio de toda tecnología es mostrar como un elemento técnico continúa siendo abstracto, totalmente indeterminado, mientras que no se le relacione con un agenciamiento que él supone. La máquina es primera con relación al elemento técnico: no la máquina técnica que de por sí es un conjunto de elementos, sino la máquina social o colectiva, el agenciamiento maquinico que va a determinar lo que es elemento técnico en tal momento, cuáles son su uso, su extensión, su comprensión (...) etc.¹⁰

Las tecnologías de reproducción asistida fueron creadas para tratar las “anormalidades minoritarias” de las mayorías, luego fueron utilizadas por las minorías sexuales. La reapropiación de estas composiciones no constituye una imitación o prolongación del organismo. Hay un surgimiento, una creación en este devenir del cuerpo y de los órganos. Deleuze y Guattari intentan precisar un poco más la terminología, y afirman que no estamos hablando de una conjunción o mezcla entre dos elementos. Entre la avispa y la orquídea, por ejemplo, no acontece una unión, la línea arrastra a los dos elementos a un

ver uno con el otro pero que aun así se establece un cruce, una convergencia que los pone en relación.

¹⁰ MP (400) 495.

entorno de indiscernibilidad. La abeja forma parte del sistema reproductor del trébol, forman un bloque, se produce una alianza, una *boda contra natura*:

Estamos lejos de la producción filiativa, de la reproducción hereditaria, que sólo retienen como diferencias una simple dualidad de sexos en el seno de una misma especie, y pequeñas modificaciones a lo largo de las generaciones. Para nosotros, por el contrario, hay tantos sexos como términos en simbiosis, tantas diferencias como elementos intervienen en un proceso de contagio. Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir.¹¹

Aquí la función no siempre falla, el deseo de procrear pone en marcha un proceso de agenciamiento que transgrede la lógica de la reproducción tanto en términos simbólicos como materiales. En este sentido las comunidades marginadas del contrato heterosexual reafirman su derecho a gestar, maternar/paternar y formar familias en una lucha que continúa hasta el día de hoy.

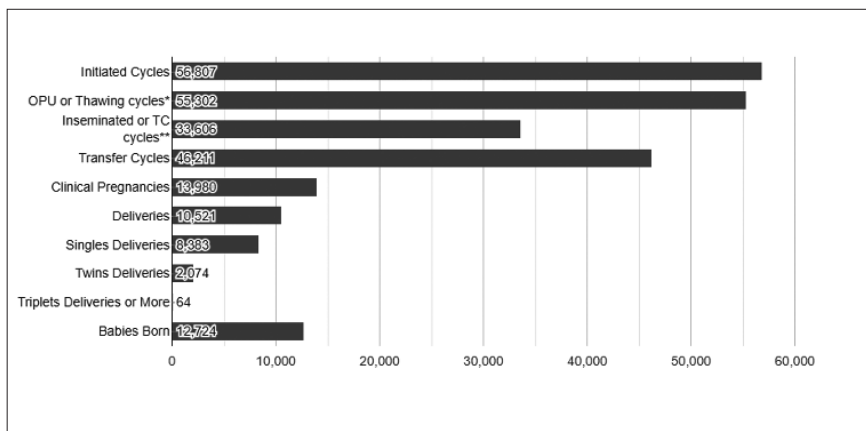
En nuestro país gracias a la Ley de Matrimonio Igualitario (Ley N.º 26.618, 2010), Ley de Identidad de género (Ley N.º 26.743, 2012), la Ley de Reproducción Médicamente Asistida (Ley N.º 26.862, 2013) y las recientes modificaciones del Código Civil y Comercial de la Nación Argentina (2015) la voluntad procreacional y las diferentes tecnologías se pusieron legalmente al servicio de los cuerpos marginados. María Luisa Peralta y Marcelo Ernesto Ferreyra, activistas defensores por los derechos sexuales y reproductivos cuentan cómo a mediados de los noventa en Argentina:

Los debates sobre los deseos de maternidad de las lesbianas y el uso de tecnologías reproductivas (incluida la clonación) se daban en los grupos militantes, en los talleres de los ENM, en revistas y boletines lésbicos, como Têt-a-têt, y feministas, como Feminaria. Las posiciones más duras las tenían las separatistas, que utilizaban muchos de los argumentos que ya habían usado antes las separatistas norteamericanas, que estuvieron frente a la posibilidad del uso de estas tecnologías varios años antes. La enorme mayoría

¹¹ MP (248) 298.

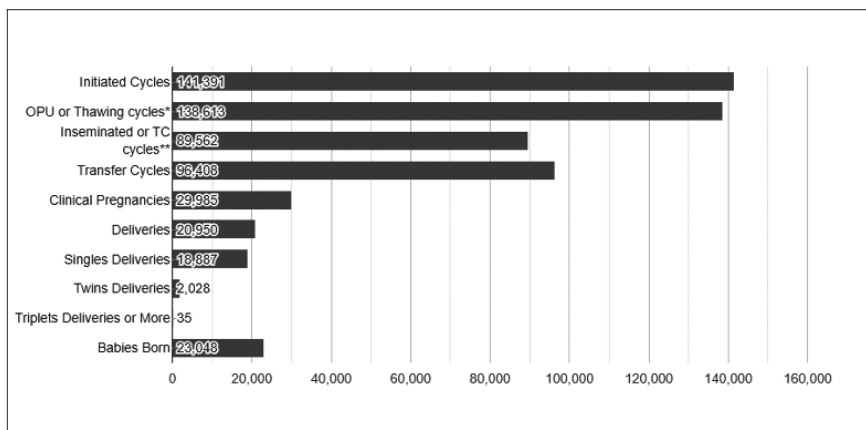
de las feministas, lesbianas y heterosexuales, sólo podía ver a las tecnologías reproductivas como un “encarnizamiento terapéutico” al que las mujeres se sometían para cumplir el mandato patriarcal de maternidad. No había lugar para el agenciamiento, ni para pensar en una resignificación, ni para pensar cuáles eran los mandatos que caían sobre las lesbianas. Sigue siendo una discusión dentro del feminismo.¹²

Específicamente en el caso de las lesbianas, y por encontrarnos excluidas del mandato de la maternidad, la decisión de procrear no se presenta como un imperativo. Las familias que se construyen por fuera de este contrato surgen a partir de otras preguntas, otras experiencias que exceden los sistemas heteronormativos tanto en cuestiones de gestación como en términos de crianza.



Cantidad de ciclos y resultados relacionados con tratamientos de reproducción asistida, como la FIV. Período comprendido entre 2012-2016

¹² Peralta, María Luisa y Ferreyra, Marcelo Ernesto. Mater Admirabilis. *La voluntad de procrear*. Moléculas Malucas, agosto de 2020. <https://www.moleculasmalucas.com/post/mater-admirabilis>.



Cantidad de ciclos y resultados relacionados con tratamientos de reproducción asistida, como la FIV. Período comprendido entre 2016-2022

Los gráficos y la información que nos ha proporcionado la Red Latinoamericana de Reproducción Asistida (REDLARA) comparan las etapas y resultados de los tratamientos de reproducción asistida en dos períodos diferentes: del 2012 al 2016 y del 2016 al 2022, en el territorio de la República Argentina. Advertimos entonces que entre 2016 y 2022, el número de ciclos iniciados casi se triplicó (de 56,807 a 141,391), lo que sugiere una mayor demanda o disponibilidad de tratamientos de fertilidad. Asimismo, los ciclos de extracción de ovocitos o descongelación, ciclos de transferencia también aumentaron significativamente. Este salto en la demanda de tratamientos de fertilidad se debe a las sanciones de las leyes mencionadas, fundamentalmente, la ley de reproducción médicamente asistida (Ley 26.862) en donde se establece que “toda persona mayor de edad, cualquiera sea su orientación sexual o estado civil, tenga obra social, prepaga o se atienda en el sistema público de salud, puede acceder de forma gratuita e igualitaria a las técnicas y procedimientos realizados con asistencia médica para lograr el embarazo”. No obstante, Gustavo Martínez,¹³ presidente de REDLARA, advierte que la aplicación

¹³ Agradezco el profesionalismo y la excelente disposición del Dr. Gustavo Martínez, Especialista en Embriología clínica, presidente de la Red Latinoamericana de Reproducción Asistida (REDLARA), quien en una entrevista me proporcionó los datos presentados en este trabajo. REDLARA es una

de esta ley presenta varios problemas pues debido al desfinanciamiento de la salud pública no se garantiza de manera universal el acceso a estas técnicas. Pese a la existencia de centros públicos dedicados a fertilidad, aquellos que no posean prepagu o obra social no acceden al mismo tratamiento ya que hablamos de prácticas sumamente costosas. Por otra parte, debemos mencionar que hasta el momento no se encuentra legislada en Argentina la gestación por sustitución, impidiendo que dos hombres, o incluso quienes deciden enfrentar individualmente el proyecto de parentalidad, puedan acceder a ese derecho. Estas técnicas siguen siendo arduamente debatidas por su complejidad, en particular dentro de países considerados vulnerables. No obstante, es fundamental darle un marco regulativo a experiencias que efectivamente ya suceden con el fin de proteger la voluntad procreacional de los integrantes, la dignidad de la persona gestante y los derechos del niño.

A partir de la ampliación de derechos que supimos conseguir gracias a la militancia de los activistas y la voluntad de los gobiernos kirchneristas, se pudo poner en cuestión ante el gran público las nociones de naturaleza y tecnología que hasta el momento aparecían como contrapuestas y antagónicas. Asimismo, comienza a afianzarse a partir de aquí un proceso de “democratización de las relaciones familiares”.¹⁴ Las maternidades de las disidencias se presentan como una propuesta alternativa a la familia nuclear y tienen como rasgo fundamental la voluntad de crear alianzas, de crear otro sistema de parentesco que se guíen por el deseo. Por supuesto, el deseo de procrear puede estar en proyectos de familia heterosexuales, pero queremos focalizarnos en aquellos corporalidades que están por fuera de los mandatos heteronormados y que desean construir otro tipo de lazos y relaciones de parentesco. A la genealogía filiatoria que identifica uniones localizables entre puntos y posiciones le oponemos las nociones de captura, alianza y tejido de conjunción donde los elementos son siempre conectables, desmontables con múltiples entradas en sistemas acentrados. La desinstitucionalización de la familia nuclear tiene

institución científica y educativa que agrupa a más del 90% de los centros que realizan técnicas de reproducción asistida en Latinoamérica.

¹⁴ Herrera, M., Salituri Amezcua, M., El derecho de las familias desde y en perspectiva de géneros. *Revista de Derecho* (49), 43, 2018, p. 44.

como condición de posibilidad una concepción diversa del cuerpo, donde las conexiones y ensamblajes no se rijan por los cánones de normalidad del sistema biomédico que se sostiene en el dualismo naturaleza/cultura. Para ello es necesario una nueva ética somática y una filosofía de la biología transfeminista que comprenda al cuerpo como un código, como una combinatoria en el mismo sentido que hablamos del código genético. Desde una perspectiva deleuziana, los órganos son grados de intensidad pura, no son territorios que poseen una forma y función establecida. Se componen a partir del *filum maquínico* que es un flujo operatorio y expresivo tanto material como artificial, unidad de los seres y la naturaleza. Los agenciamientos establecen sobre el *filum* una reacción selectiva y estos dos elementos son inseparables. El impulso vital y la voluntad procreacional excede las barreras del organismo y desafían las concepciones disciplinares y normativas de la biomedicina.

Agenciamiento procreacional

¿Hasta qué punto las tecnologías sólo oprimen y trastocan el cuerpo o lo natural? ¿Podemos pensar otras formas de reapropiación de los avances biotecnológicos? Como decíamos, la máquina de asistencia reproductiva en principio fue creada para resolver una supuesta patología como la infertilidad de los cuerpos gestantes, pero con este uso se evidenció la gran oportunidad que otorgaban a aquellas corporalidades que habían sido excluidas del “contrato heterosexual”: personas con discapacidad, gays, trans, lesbianas, bisexuales, etc. Las crianzas y el deseo de procrear de las que Paul Preciado define como minorías reproductivas, hasta la promulgación de las leyes mencionadas, se habían mantenido en la opresiva clandestinidad. A partir de aquí, advertimos no solamente la apertura y la oportunidad para estas minorías, sino también comprendemos que estos avances habilitan una reconfiguración en las estructuras de filiación y parentesco. En función de los ya mencionados derechos, el concepto de voluntad de procreacional¹⁵ se incorpora como la tercera fuente de filiación entre la filiación

¹⁵ Esta tercera vía filiatoria tiene como elemento fundamental la voluntad procreacional manifestada en el consentimiento previo, informado y libre presentado ante el centro de salud. El artículo 569

“por naturaleza” y la adopción. Esto no solamente tiene un impacto en la concepción del cuerpo, sino que además, genera una revolución filiatoria y un cambio paradigmático en la concepción de la máquina familiar que determina la codificación de los órganos y las estructuras de parentesco. La máquina y la alianza nos abren un camino para entender la importancia de estos cambios y el movimiento que esto produce en el sistema de filiación y parentesco. En este sentido, los desarrollos en el campo de la biotecnología y el auge de la medicina personalizada fueron imprescindibles para considerar otras genealogías o modos de filiación más allá del componente biológico/genético. Lucía Ariza en el prólogo del libro *Lógicas de la reproducción asistida* afirma:

Lo social (siguiendo a Bruno Latour) es aquel proceso que se verifica cuando se unen entidades heterogéneas; cuando hay una asociación inesperada, contingente y más o menos perdurable en el tiempo entre agentes no eminentemente “sociales”; un microscopio y unx embriólogx; un medio de cultivo, un embrión y un quirófano; un formulario de consentimiento informado, una historia clínica y un purificador de aire de laboratorio. Lo social es esa perdurabilidad inesperada de una relación entre agencias humanas, casi humanas y no humanas, y no aquello que “sobra” por descarte de todo lo que no puede explicarse por las inscripciones disciplinarias tradicionales.¹⁶

Donantes de gametos, receptores, comitentes, usuarios y/o pacientes. Diagnósticos preimplantacionales, fármacos que estimulan la producción de los folículos ováricos, inyecciones de la hormona hCG o Gonadotropina Coriónica humana, punción folicular, fusión de gametos y finalmente la fecundación in vitro que puede darse en esa instancia sin intervención médica es decir, el embriólogo pone en una misma placa de laboratorio el óvulo y una gota de semen con miles de espermatozoides, con el objetivo de que uno de

del Código Civil y Comercial de la Nación se dispone: “La filiación matrimonial queda determinada legalmente y se prueba: a) por la inscripción del nacimiento en el Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas y por la prueba del matrimonio, de conformidad con las disposiciones legales respectivas; b) por sentencia firme en juicio de filiación; c) en los supuestos de técnicas de reproducción humana asistida, por el consentimiento previo, informado y libre debidamente inscripto en el Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas.”

¹⁶ Salomé Lima, N, Romero, G., *Lógicas de la reproducción asistida, Deseos, derechos y semanas en tensión*. Buenos aires, Editorial Ascune, 2010. p. 13.

los espermatozoides penetre el óvulo por sí solo, sin ayuda expresa. O puede utilizarse la inyección intracitoplasmática en la que se selecciona un espermatozoide priorizando el que mejor movilidad y morfología posea y luego se lo introduce con un microinyector en el interior del óvulo. Si se elige el método ROPA (Recepción de Ovocitos de la Pareja) se incorpora a la FIV el cultivo embrionario del óvulo de quien aporta el material genético, un donante de gametos y su posterior transferencia al cuerpo gestante. Y estos avances no solamente se dan en la etapa de fertilización, recientemente nació el primer bebé gestado en un útero de acero inoxidable creado por impresión 3D, dado que el cuerpo gestante había atravesado una amputación del cérvix y no podía conseguir un embarazo que llegue a término.¹⁷ Elementos heterogéneos que se combinan en un código.

Elementos heterogéneos, entre el artificio y lo natural se alían para dar respuesta a un agenciamiento procreacional. La filiación deja de regirse únicamente por el dato biológico/genético garantizando la creación de otro tipo de familias en donde el lazo aparece reglamentado por el consentimiento informado. En cuanto a la dimensión jurídica de esta cuestión advertimos que es fundamental tener en cuenta el reconocimiento de estos colectivos en cuanto a la posibilidad de garantizar nuestros derechos reproductivos advirtiendo las potencialidades de la utilización de estas técnicas. Los avances tecnológicos nos permiten pensar el cuerpo como un terreno de la soberanía individual en donde se interrelacionan el deseo, el placer y la reproducción. Advertimos gracias a los datos expuestos en este trabajo que la ciudadanía ha podido conquistar algunos derechos necesarios para la constitución de subjetividades disidentes pero la lucha continúa pues los deseos son múltiples y el derecho siempre corre detrás de las experiencias colectivas. Respecto a esta cuestión, es importante destacar el concepto de “ciudadanía sexual” de Amuchástegui y Rivas:

...proponemos discutir acerca de la necesidad de una ética ciudadana de la sexualidad. Esto podría definirse como la formación y educación de todos los miembros de una sociedad en ciertas prácticas de sí (Foucault, 1988a) que les permitieran autorizar sus deseos, prácticas e identidades

¹⁷ <https://www.juanacrespo.es/protesis-cervix-3d/>.

sexuales, así como respetar los de otros, participando en la construcción de las condiciones de posibilidad para tal ejercicio (Corrêa y Petchesky, 2001; Petchesky, 2000).¹⁸

La reapropiación de las minorías de estos dispositivos nos abre un camino para pensar este nuevo pliegue en la utilización de las biotecnologías, o como diría Deleuze, de las familias tecnológicas, que rompen con la reproducción de lo mismo y el disciplinamiento de los cuerpos. El deseo, afirma Deleuze, en cuanto revolucionario, debe aspirar siempre a generar mayores y más extensas conexiones. La clave para que proliferen estos agenciamientos se encuentra en la apertura a las políticas del deseo, a una nueva ética somática que nos permitirá incluir y crear nuevas subjetividades.

¹⁸ Amuchástegui Herrera, A., & Rivas Zivy, M. (2004). *Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para la discusión*. Estudios Demográficos y Urbanos, 19(3), p. 584. <https://doi.org/10.24201/edu.v19i3.1181>.

10



METAFÍSICA DEL EMBARAZO

CONTRIBUCIONES DESDE UNA PERSPECTIVA DELEUZIANA

VERÓNICA KRETSCHEL - VALERIA SONNA

Introducción

No parece ser Deleuze una referencia obvia cuando buscamos indagar el embarazo en perspectiva filosófica. Sin duda, no ha sido un tema al que este filósofo se haya dedicado. Sin embargo, en la literatura sobre la cuestión del embarazo han comenzado a aparecer algunas de sus nociones para dar cuenta de la experiencia de la persona embarazada. La descripción de esta experiencia ha conducido desde sus primeras aproximaciones (Young/Piossek) a una crítica de la noción clásica de sujeto, entendido tanto en términos cartesianos, como a través de la aproximación fenomenológica de la corporalidad (Merleau-Ponty). Buscando ir más allá en el abordaje de estas críticas, Jonna Bonemark encuentra en la experiencia de la persona embarazada una dimensión asubjetiva o de despersonalización que es remitida a la noción de sujeto larvario propia de *Diferencia y repetición*. Myra Hird, por su parte, aborda la concepción deleuzoguattariana de devenir para dar cuenta de un “devenir materno”, en tanto “un poder prepersonal y orgánico que va más allá de la experiencia vivida individual”. En este contexto, es posible afirmar que para pensar el embarazo en perspectiva deleuziana (o deleuzoguattariana) es posible seguir distintos caminos. Por un lado, el de la domesticación del deseo por medio de la reproducción en manos de la máquina familiar en el contexto del *Antiedipo* (Bertazzo/Haymal-Arnes).¹ Por otro, el del devenir mujer en *Mil Mesetas*. En esta ocasión, queremos detenernos en la ontología propia del

¹ Remitimos sobre este tema a los trabajos de Georgina Bertazzo y Randy Haymal Arnes en este mismo libro.

embarazo como un medio para introducirnos en el debate actual sobre la metafísica del embarazo. Este debate se plantea en torno a la pregunta de cuáles es el vínculo entre la madre (cuerpo gestante) y el feto y se reconfigura en términos de relaciones parte-todo. Consideramos que la ontología deleuziana puede aportar a esta discusión desde dos puntos de vista. Por un lado, por su propia concepción topológica de la ontología, pensamos en este caso en la noción de multiplicidad en *Diferencia y repetición*. Por otro lado, y aquí nos detendremos en esta ocasión, a partir de la posibilidad de pensar la misma ontología en términos dinámicos. En este caso la figura del huevo presenta una relación dinámica entre las partes que, creemos, puede permitir complejizar el debate sobre la metafísica del embarazo.

Estado actual del debate: *containment* vs. *parthood*

En los últimos años se ha instalado un debate que define la problemática de la metafísica del embarazo en función de la pregunta acerca de si el embrión o feto mamífero es parte del cuerpo que lo gesta. Este debate está en gran medida orientado a contradecir la idea de que el organismo gestante es un mero contenedor del embrión (*containment view*), en favor de la idea de que el feto es parte del cuerpo gestante (*parthood view*).² Se trata de un debate que es importante dar, especialmente por su implicancia política. Los argumentos que defienden que el cuerpo gestante es un mero contenedor, obliteran el rol de la madre desmereciendo sus derechos en favor del feto, embrión, o cigoto. De este modo, legitiman las estructuras de poder que reproducen discursos y

² Sobre este debate Finn, S., "The Metaphysics of Surrogacy." En Boonin, D. (Ed.), *The Palgrave Handbook of Philosophy and Public Policy*, London, Palgrave Macmillan Cham, 2018, pp. 649–659. https://doi.org/10.1007/978-3-319-93907-0_49; Finn, S., "Methodology for the metaphysics of pregnancy", *European Journal for Philosophy of Science*, 11(3), 69. <https://doi.org/10.1007/s13194-021-00378-1>; Finn, S., "The Mereotopology of Pregnancy". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 48(3), 283–298. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhad017>; Grose, J., "How Many Organisms during a Pregnancy?", *Philosophy of Science*, 87(5), 1049–1060. <https://doi.org/10.1086/710542>; Kingma, E., "Were You a Part of Your Mother?", *Mind*, 128(511), 609–646. <https://doi.org/10.1093/mind/fzy087>; Kingma, E., "Lady Parts: The Metaphysics of Pregnancy", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 82, 165–187. <https://doi.org/10.1017/S1358246118000115>; Meincke, A. S., "One or two? A Process View of pregnancy", *Philosophical Studies*, 179(5), 1495–1521. <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01716>

prácticas discriminatorias, como lo son los intentos de los profesionales médicos de establecer y ampliar su autoridad sobre el ámbito de la maternidad y las actividades políticas de los activistas contra el aborto, cuya imaginería fetal preferida sugiere fuertemente la existencia de un ser humano separado que simplemente reside dentro del cuerpo gestante.³

Quienes defienden la containment view parten de una concepción ontológica del vínculo entre feto y madre, o cuerpo gestante, que se propone como un vínculo entre dos sustancias completas y separadas. Smith y Brogaard proponen una serie de analogías para defender esta interpretación: el feto está en el cuerpo gestante como un visitante está dentro de nuestra casa; como un inquilino dentro de su lugar de residencia; como un pote de yogur está dentro del refrigerador, o como la comida está dentro del esófago y estómago, y las heces están dentro del colon.⁴ Según los autores, el refrigerador es una sustancia, y el envase de yogur es una segunda sustancia, y la primera rodea a la segunda. En términos topológicos, su ubicación espacial forma parte de la ubicación espacial del cierre convexo del refrigerador. Lo mismo aplica para la relación del feto con el cuerpo gestante y para el resto de las analogías aludidas. En la misma línea argumentativa, defiende la afirmación “la vida comienza en el momento de la concepción” sosteniendo que se trata de una verdad necesaria desde el punto de vista filosófico.⁵ Es necesaria en tanto que “define la llegada a la existencia en términos de un fenómeno metafísico, a saber, la aparición de una nueva naturaleza, una unidad organizativa que no es una parte de su anfitrión, sino un individuo que utiliza a su anfitrión con el propósito de su propio desarrollo autodirigido hasta convertirse en un miembro maduro de su especie”. Y Howsepian propone demostrar que el cigoto es un ser humano completo, y que no es numéricamente idéntico al ser humano adulto vivo que lo gesta, a pesar de ser espaciotemporalmente continuos con éste. La razón que aduce es que ningún ser humano puede ser solo una parte de otra cosa.⁶

³ Kingma, E., “Were You a Part of Your Mother?”, *Mind*, 128(511), p. 614.

⁴ Smith B, Brogaard B., “Sixteen days”. *J Med Philos*, 28(1), p. 74.

⁵ Oderberg, D. “The Metaphysical status of the embryo: some arguments revisited”, *Journal of Applied Philosophy*, 25, p. 206.

⁶ Howsepian, A. A., “Four queries concerning the metaphysics of early human embryogenesis”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 33/2, p 148.

Quienes argumentan en contra de la containment view apuntan a los problemas que se suscitan a partir de una visión metafísica que no queda adecuadamente fundamentada. Desde el punto de vista formal, cae en una petición de principio que asume como punto de partida que el feto es una sustancia para concluir que no puede ser “parte” de otra sustancia, pero la premisa principal requiere de la conclusión ya que el único argumento a favor de que el feto es una sustancia es que no forma parte de la madre.⁷ El problema es estructural, pero la causa es la ausencia de un debate en torno a la concepción ontológica de la que se parte, ya que ninguno de los textos que sostienen esta visión discute seriamente con visiones alternativas, que definen el proceso de la gestación y el embarazo como un fenómeno complejo y ambiguo desde el punto de vista existencial,⁸ biológico⁹ y metafísico.¹⁰

En el estado actual del debate, la postura que se contrapone al *containment view* es la *parthood view*, es decir, la interpretación del vínculo feto-madre en términos de la relación parte-todo. Esta interpretación, propuesta por Kingma, defiende que el feto es parte del cuerpo gestante en función de cuatro criterios que usualmente se usan para definir un organismo. En primer lugar, dado que el estado del feto está regulado por el cuerpo gestante para mantener su entorno interno dentro del estrecho margen de parámetros compatibles con la vida, forma parte de la homeostasis del mismo. En segundo lugar, el feto está integrado funcional y metabólicamente, y es interdependiente, con otras

⁷ Kingma, E., “Were You a Part of Your Mother?”, *Mind*, 128.

⁸ Bornemark, J., & Smith, N. (Eds.), *Phenomenology of pregnancy*. Stockholm, Södertörn, 2016; LaChance Adams, S., *Mad mothers, bad mothers, and what a good mother would do: The ethics of ambivalence*, New York, Columbia University Press, 2014; Tyler, I., “Reframing pregnant embodiment” En, Ahmed, S., Kilby, K., y McNeil, M., (Eds.), *Transformations. Thinking through feminism*, London/ New York, Routledge, 2005.

⁹ Meincke, A. S., “One or two? A Process View of pregnancy”, *Philosophical Studies*, 179(5), 1495–1521. <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01716>; de la Rosa L. N., “Becoming organisms: the organisation of development and the development of organisation”, *Hist Philos Life Sci.*, 32(2-3); pp. 289-315; de la Rosa, L. N. & Müller, G. (eds.), *Evolutionary Developmental Biology*, Springer, 2018; de La Rosa, L. N., Pavličev, M., & Etxeberria, A., “Pregnant Females as Historical Individuals: An Insight From the Philosophy of Evo-Devo”, *Frontiers in Psychology*, 11 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.572106>.

¹⁰ Irigaray, L., *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Akal, 2009; Kristeva, J., & Goldhammer, A., “Stabat Mater”, *Poetics Today*, 6(1/2). <https://doi.org/10.2307/1772126>; Young, I. M., “Pregnant embodiment: Subjectivity and alienation”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 9(1), 45–62.

partes del cuerpo gestante porque depende de éste para las actividades metabólicas (eliminación de residuos y regulación de la temperatura), y porque la gestación integra activamente al huésped en su sistema metabólico, realizando ajustes anatómicos y metabólicos para facilitar su presencia (como un aumento del gasto cardíaco, que puede persistir durante meses después del embarazo). En tercer lugar, porque el feto y la madre son una continuidad desde el punto de vista topológico (tanto la placenta como el cordón umbilical salen directamente del abdomen del feto y entran/salen del tejido uterino materno; ni siquiera hay una membrana de separación). Por último, en función del criterio de la tolerancia inmunológica, el cuerpo gestante se prepara activamente para que, en general, el sistema inmunitario de la gestación no ataque al feto durante el embarazo.

Si bien la argumentación de Kingma es convincente en sus argumentos biológicos, no puede decirse lo mismo de su noción de las implicancias metafísicas de su postura. Kingma sostiene que su postura parte de una “comprensión de sentido común de las relaciones parte-todo, una comprensión según la cual los riñones son partes de los perros, las patas de las mesas son partes de las mesas y los motores son partes de los coches”. Al no desarrollar una concepción filosóficamente adecuada de la relación parte-todo, Kingma no logra escapar del *corset* que impone una metafísica de la sustancia y termina proponiendo una interpretación en la que el vínculo feto-madre no difiere ontológicamente del vínculo riñón-perro.

En su crítica al texto de Kingma, Meincke sostiene que el error fundamental de la parthood view es querer sostener la idea de que el feto es tanto una sustancia como una parte. En este sentido, la parthood view se enfrenta a un dilema fundamental:

o bien la afirmación de que el feto es una sustancia por derecho propio no nos dice nada interesante sobre el feto debido a una noción deflacionaria de sustancia, de modo que de hecho se reduce a una mera estipulación de identidad numérica entre el feto y el neonato (en oposición a una explicación de por qué existe tal identidad numérica); o bien esta afirmación, al implicar un compromiso más sólido con la sustantividad, con implicaciones de independencia ontológica, separabilidad y delimitación, contradice directamente la “afirmación de parthood” que niega exactamente la posesión de

estas características por parte del feto. Si, como sostiene Kingma, los cuatro criterios de delimitación de los organismos -(1) homeostasis y autonomía fisiológica; (2) integración metabólica y funcional; (3) continuidad topológica; (4) tolerancia inmunológica- no los cumple el feto, sino sólo el conjunto feto-grávida, lo que hace del feto una parte de la grávida, ¿cómo puede el feto ser al mismo tiempo un organismo? Mientras se mantenga la idea de que los organismos son sustancias, no se pueden tener las dos cosas.¹¹

La hembra embarazada como tipo biológico

Meincke propone una tercera alternativa que llama “*process view*”, que consiste en pensar el vínculo feto-madre en términos de una ontología de procesos que asume que los organismos son procesos y no sustancias. Meincke se basa principalmente en estudios neo-darwinianos que plantean que no puede establecerse una distinción entre la reproducción y el desarrollo en un organismo. Estos estudios toman la idea de proceso como base para definir un organismo como un “tipo histórico” (*historical kind*) en lugar de como un “tipo natural” (*natural kind*). A diferencia de los “tipos naturales”, la taxonomía procesual propone incorporar la dimensión temporal de la evolución de un taxón. Tradicionalmente, la biología ha considerado a los taxones como “tipos naturales”, es decir, como categorías fijas que definen a un grupo de organismos con características comunes, lo que desde una perspectiva filosófica constituye una perspectiva esencialista. Desde la perspectiva evolutiva y, más específicamente, la evolución del desarrollo (Evo-Devo), se pone de relieve la naturaleza dinámica y cambiante de los organismos y, por ende, de los taxones. En lugar de ver a un taxón como un grupo de organismos con características compartidas, se concibe como un proceso evolutivo continuo en el tiempo. De este modo la identidad de un taxón es histórica porque está determinada por su historia evolutiva, incluyendo los eventos de especiación, extinción y cambio. Sus límites son difusos porque, debido a la naturaleza gradual del cambio evolutivo, los límites entre los taxones no siempre son claros y pueden variar a lo

¹¹ Meincke, A. S., “One or two? A Process View of pregnancy”, *Philosophical Studies*, 179(5), p. 1505 (nuestra traducción).

largo del tiempo. La taxonomía procesual pone mayor énfasis en la filogenia, es decir, el estudio de las relaciones evolutivas entre los organismos, y, busca integrar tanto los datos moleculares (como el ADN) como los morfológicos para obtener una visión más completa de la historia evolutiva de un grupo. De este modo, la clasificación taxonómica se vuelve más flexible y adaptable a los nuevos descubrimientos.

Una de las fuentes principales de Meincke es el estudio de De la Rosa, quien propone pensar a la hembra gestante como “tipo histórico” y al embarazo como una entidad evolutivamente persistente en la que hembra y embrión están entrelazados evolutivamente. Los “tipos históricos” cumplen ciertos criterios, como su persistencia continua en un grupo taxonómico y a lo largo del tiempo evolutivo, y su no intercambiabilidad con otras unidades de este tipo. Para de la Rosa, el caso de la hembra embarazada es similar al de las extremidades de los vertebrados. Para ello se basa en la información que nos proveen los estudios sobre la reproducción de los euterios, mamíferos placentarios de los cuales los humanos formamos parte. Comparar la reproducción de los euterios con la de otros grupos de mamíferos, como los marsupiales y los monotremas, permite identificar las características únicas de la reproducción placentaria. El estudio de la placenta, un órgano exclusivo de los euterios que conecta el embrión con la madre, ha revelado una gran diversidad de estructuras y funciones. Esto nos permite comprender cómo ha evolucionado la placenta para facilitar el intercambio de nutrientes y gases (oxígeno y dióxido de carbono) entre la madre y el feto, y cómo se ha adaptado a diferentes ambientes y estilos de vida.

Pensar en la hembra embarazada como un “tipo histórico” significa reconocer que este estado fisiológico es el resultado de una larga historia evolutiva. La gestación no es un estado exclusivo de los humanos o incluso de los mamíferos. Tiene raíces muy antiguas en la evolución de los vertebrados y, en algunos casos, incluso en grupos más basales. A lo largo de millones de años, este estado ha sido moldeado por la selección natural. Han surgido adaptaciones específicas para proteger y nutrir al embrión en desarrollo, desde las estructuras más básicas como el útero hasta mecanismos hormonales complejos. En este sentido, el desarrollo embrionario es entendido como un proceso

dinámico que está influenciado tanto por la genética como por el ambiente. De la Rosa propone pensar a la hembra embarazada como una individualidad transitoria, temporalmente delimitada, y caracterizada por un alto grado de integración entre la hembra y el embrión. En este marco, la reproducción no es pensada como un acontecimiento puntual marcado por la fecundación, sino como un proceso de desarrollo en sí mismo.

Implicancias metafísicas

Si bien el debate sobre la metafísica del embarazo se propone como un debate metafísico, las consideraciones tienden a recaer en argumentos biológicos. La pregunta que queremos formular en este trabajo es qué implica, desde el punto de vista ontológico, pensar el vínculo feto-madre en términos de proceso. Desde una metafísica procesual, la existencia natural se entiende en términos de modos de cambio más que de estabildades fijas. Desde esta perspectiva, se pone en tela de juicio el concepto mismo de sustancia como criterio de identidad. Si bien Deleuze, en sus consideraciones acerca de la embriología, no se pronuncia acerca de la ontología de la relación entre embrión y cuerpo gestante, la cinemática del huevo nos permite repensar la *parthood view* desde una ontología del embarazo donde embrión y cuerpo gestante no están pensados como sustancias, sino en términos de un proceso dinámico de diferenciación, de velocidades y ritmos, y como una topología compleja.¹²

La figura del huevo se presenta en el capítulo 4 de *Diferencia y repetición* a la hora de pensar cómo se da la génesis de la diferencia, en términos del pasaje de lo virtual a lo actual. Si el campo diferencial de lo virtual resulta en un algo actual determinado, entonces: ¿cuáles son las condiciones de diferenciación y de qué modo podemos caracterizarlas? Actualización, diferenciación e individuación son nombres de tres procesos estrechamente vinculados y no del todo definidos. Estos procesos dan como resultado un organismo individual y son descriptos en términos de dinamismos espacio-temporales, movimientos vitales que se articulan entre sí, como una organización de lo viviente que arma y

¹² DR 277 (322).

desarma siguiendo cierto patrón y alcanza distintas instancias de estabilidad a las que llamamos individuo. El huevo aparece, en este contexto, cómo la instancia orgánica clave para ejemplificar estos movimientos, dado que en la inmanencia del huevo se producen todos los movimientos determinantes que producirán un organismo individual. Como señala Sebastián Amarilla: “se trata de aquellos movimientos primigenios que se corresponden con, u ocupan las fases iniciales de las cosas, las fases de mayor potencial, que determinan aquellos rasgos con los cuales se las identificará una vez desarrolladas”.¹³ Este carácter inicial que se pone de manifiesto con el huevo es lo que lleva a plantear estos desarrollos en términos de una embriología, en la medida en que incorpora las distintas etapas que abarca el proceso de desarrollo orgánico hasta llegar al individuo (fertilización, gestación, desarrollo, nacimiento). El fin del proceso embrionario es, justamente, el nacimiento del individuo. Es por esto que una discusión sobre embriología aparece como un contexto rico para pensar las condiciones de la individuación.

Como señalábamos, las teorías en disputa en la metafísica del embarazo sostienen en ambos casos una concepción sustancialista de los elementos de la díada gestante-gestado. La noción de organismo que encontramos aquí pone de manifiesto una unidad en movimiento. Por un lado, la inmanencia del huevo es definida por los procesos permanentes que lo atraviesan: los dinamismos espacio-temporales. En este sentido, sostiene Deleuze, poniendo de manifiesto una interpretación completamente anti-sustancialista, que “antes del embrión como soporte de cualidades y partes, está el embrión como sujeto individual y paciente de dinamismos espacio temporales, el sujeto larvario”.¹⁴ Se trata de un individuo incipiente, un mínimo de individuo con un mínimo de conciencia, un sujeto totalmente pasivo, una larva. Por otro lado, esta unidad que es el huevo es concebida como tal solo como una abstracción, por medio de un recorte del sistema ecológico en el que se acopla. Si el huevo “hacia dentro” se articula a partir de los dinamismos espacio-temporales que lo determinan, “hacia el exterior” se define por los movimientos de sus extremidades y su

¹³ Amarilla, S., “Huevo” en Ferreyra, J., Soich, M. (Eds.), *Introducción en Diferencia y repetición. Deleuze: Ontología práctica 2*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2020, p. 179-180.

¹⁴ DR 278 (324)

inserción en un entorno. Hacia adentro y hacia afuera no hay límites ni en lo pequeño ni en lo grande para pensar la dinámica del huevo. En este sentido, podemos tomar como huevo al embrión, pero también puede ser un huevo el organismo que constituyen el embrión y el cuerpo gestante.

La unidad individual que conforman el cuerpo gestante y el embrión se expresa en los procesos que atraviesan juntos cuando los tomamos como totalidad. En este caso, resultan útiles las notas que toma la *parthood view* para caracterizar al feto como formando parte del cuerpo gestante, en la medida en que dan cuenta de procesos que unen a la persona gestante con el feto (homeostasis, integración metabólica, unidad topológica y tolerancia inmunológica). Sin embargo, estas notas que permiten caracterizar a la díada como un organismo, si son consideradas en su desarrollo temporal, ponen en evidencia un proceso de progresiva separación entre la persona gestante y el feto. De hecho, los mismos procesos que implican la gestación están orientados a esta separación y es por eso por lo que es posible tomar, también, al embrión como un individuo. Incluso cada una de estas notas que nos permiten considerarlos como un organismo único, no se dan de modo convergente y de distinta manera según distintas especies. En el caso de los humanos, por ejemplo, mientras que la unidad topológica finalizaría en el parto, la tolerancia inmunológica se podría extender durante la lactancia. Tampoco las transformaciones que se despliegan en el cuerpo de la persona gestante son, desde un punto de vista biológico, meros cambios propios de ella en tanto individuo, sino que operan en consonancia con las transformaciones que se producen en el otro organismo que la habita.

Consideraciones finales

Entonces, si bien creemos que es posible pensar que el embrión es en cierto sentido parte del cuerpo materno, consideramos que una perspectiva que tome el punto de vista de la relación y lo estudie como un proceso dinámico, según el cual la misma noción de parte se irá transformando, podría alcanzar una comprensión más rica de este fenómeno. Porque si bien es cierto que las metáforas de la heladera y el horno resultan simplistas, vulgares e incluso

agresivas a la hora de considerar el rol de la persona gestante en el embarazo, no es menos cierto que la comprensión del feto en términos de la pata de una de mesa o de una pierna, tampoco dignifican la complejidad del proceso vital que está teniendo lugar.

Como corolario a este planteo, quisiéramos retomar la cuestión existencial que abordamos en la introducción a este trabajo y que se relaciona con la pregunta que motiva estos pasajes de *Diferencia y repetición*: ¿qué pasa en lo viviente en esta etapa de transición vital? En este sentido, afirma Deleuze que “las proezas y el destino del embrión es lo no viable como tal, la amplitud de movimientos forzados que quebrarían cualquier esqueleto o romperían los ligamentos”.¹⁵ El carácter elemental del embrión lo convierte en el organismo capaz de vivir en carne propia el proceso de diferenciación. Las transiciones impactantes que implica la actualización parecen no poder ser experimentadas, sino por un sujeto larvario, un individuo incipiente. Agrega Amarilla “fuera de las condiciones del embrión, es decir, para un individuo adulto, para un sujeto bien formado, independiente y activo, estos movimientos resultarían letales”.¹⁶ Pero, si tomamos la díada como individuo, la pregunta que nos hacemos es: ¿qué pasa en este caso con la conciencia de los movimientos embrionarios? ¿Es posible que la experiencia de la gestación y el parto sea lo más intenso a lo que un sujeto adulto pueda ser expuesto?

¹⁵ DR 277 (323).

¹⁶ Amarilla, S., “Huevo” en Ferreyra, J., Soich, M. (Eds.), *op. cit.*, p. 180.

11



LA TIERRA: ETOSIGNOS DE UN PENSAMIENTO ANIMAL¹

OLGA DEL PILAR LÓPEZ

Los dibujos faciales y orgánicos de Artaud están siempre plagados de manchas, racimos de matrices de puntos con gangrena, orificios minúsculos, pozos moleculares y plastoporos enfermos esperando una oportunidad para estallar y difundirse. La enfermedad punteada de la piel de Artaud se corresponde con las nubes de puntos en la corteza y el suelo de la Tierra, que podrían describirse como unos medios granulares no consolidados formando una estructura porosa, campos laberínticos de conductividad de fugas hídricas. La piel esquizofrénica de la Tierra tiene que ver con los flujos de Petróleo y Gas que con el espacio lleno de agujeros de las minas y las sondas exploradoras metalúrgicas. Sé un ingeniero de fugas hídricas, haz que las cosas tengan fugas.

REZA NEGARESTANI, *Ciclonopedia*, p. 133-134²

Introducción

Negarestani se hunde en una tierra agujereada por la geopolítica del petróleo y, en tal caso, la tierra se hace sentida por extracción de materia. Se remueven sus capas y estratos, se logra una *exterra* de las profundidades por la que se despliegan las guerras contemporáneas: el control de los fósiles. Materia,

¹ La investigación de la que se deriva este artículo ha sido promovida por el proyecto de investigación NEST (<https://www.nestproject.eu/>), financiado por el programa RISE Horizonte 2020 Marie Skłodowska-Curie Action (MSCA) bajo el Acuerdo de subvención n.º 101007915.

² Negarestani, Reza, *Ciclonopedia* [complicidad con materiales anónimos], Trad. H. Castignani, Madrid, Materia Oscura, 2016, pp. 133-134.

cuerpo sin órganos, línea de fuga y desterritorialización a partir de los minerales. Trazar-humano-mineral impredecible e inmanente, sin forma y carente de sentido. Tierra esquizofrénica que, según la cita, se evidencia en la piel de Artaud. A esta se contraponen otro tipo de esquizofrenia de la Tierra, aquella que se despliega desde los etosignos, percibida a través de una etología cognitiva que despliega un saber: lo ecosensible que Baptiste Morizot describe como un campo de signos que emergen de las singularidades de la vida. A lo que podemos agregar, una ecológica y una cosmopolítica. Tierra sentida desde la vida que siempre huye de sí misma a través de las líneas de fuga que las especies hacen y desterritorializan.

Dos maneras de concebir la Tierra. Por un lado, porosa, agujerada, de guerra y muerte; por otro lado, llena de vida y de signos, un tejido de ecosistemas donde encontramos marcas desde las que se anuncian los cuerpos, los cuales evidencian su existencia y vitalidad a partir de las trazas que dejan sobre las superficies. Dos vías para la desterritorialización y las líneas de fuga. Desde la destrucción, el extractivismo, la desertificación y la anulación de las capas terrestres; desde la vida como factor desterritorializante que al trazar hace proliferar más vida; performance que a su vez produce constantemente líneas de fuga. Etosignos, que no son homogéneos, sino el campo de la pluralidad: una multiplicidad que, a falta de una investigación-acción, exploraremos de la mano de Baptiste Morizot.

Estas dos percepciones de la Tierra constituyen a su vez dos formas de geopolítica con sus luchas. La primera proviene del *petrosexocapitalismo* que concentra su actividad en el extractivismo de los recursos, en particular, de los minerales que nutren su sistema. Es el monodiscurso del capital que elimina la diferencia, explota y agota los materiales que darán la energía a este sistema que lucha por no extinguirse. Concepción que el militante ecologista Ailton Krenak describe del siguiente modo:

Fuimos engañados, durante mucho tiempo, condicionados por la fábula de que nosotros somos la humanidad. Mientras tanto —mientras el lobo no está—, nos fuimos alejando de la Tierra, este organismo del cual somos parte, y comenzamos a pensar que ella era una cosa y nosotros otra: la Tierra y la humanidad. Pero yo no veo dónde hay alguna cosa que no sea naturaleza.

Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza. Todo eso en lo que puedo pensar es naturaleza.³

Perspectiva de la separación que posiciona al humano en un lugar privilegiado, al margen de la tierra misma, para concebir a ésta desde la lógica de la explotación y el abandono, mientras Krenak se posiciona en la segunda percepción, bajo una perspectiva que teje con los lugares, en vez de separarse de ellos. Cuidado de los ecosistemas, de los signos de la vida, pues como, igualmente, lo plantea Morizot, el reto es convivir con las demás especies a partir de una diplomacia. Es la propuesta de un nuevo sistema político que lucha por conservar las superficies: de los bosques, las selvas, los universos ecológicos y así controlar la presencia de los humanos. Reconocer que hay zonas donde los humanos no pueden estar; preservar espacios no humanos para que la vida perviva. En esta lógica surge la consulta por el chocó andino en Ecuador (Yasuní),⁴ pues el marco político permite lanzar una consulta popular donde se enfrentan estas dos visiones de la Tierra, y donde, finalmente, gana la perspectiva plural de los ecosistemas. Es decir, la consulta propone dos alternativas: extraer el petróleo que habita en las profundidades de la selva y, por tanto, continuar perforando para tornar cada vez más porosas las superficies selvática; lo que implica contaminar y agotar las distintas perspectivas de vida que allí habitan, en beneficio de la perspectiva humana y de un tipo de sistema; o bien, dejar allí el petróleo y reconocer que los minerales no son la riqueza de un país, y menos en detrimento de la selva, ya que se reduce la posibilidad de futuro y se refuerza una visión extractivista que ha llegado a sus límites estéticos, políticos, sociales.

Esta doble visión presente en la consulta del Yasuní, es tratada tanto por Negarestani como Morizot, quienes despliegan estas presencias de la Tierra a partir de relaciones, explícitas o implícitas, con la obra de Deleuze y Guattari,

³ Krenak, Ailton, *Ideas para postergar el fin del mundo*, Trad. O. del Pilar Lopez, París, Dehors, 2020, Año pp. 23-24.

⁴ El 20 de agosto de 2023 se realizó la consulta popular para que los ecuatorianos votaran: por sí, para dejar el petróleo en el subsuelo; por no, para que continuara la explotación. Ganó el sí, con un 59%, por tanto, el gobierno debía parar toda explotación en el Yasuní; sin embargo, las dos zonas donde se llevaba a cabo la explotación, Sucumbió y Orellana, votaron por la continuación de la extracción.

por lo que, quisiéramos volver sobre estos filósofos, los cuales habitan estas dos esquizofrenias de la Tierra de donde derivan dos perspectivas, dos pulsiones: de muerte y de vida, a la vez que, nos hacen pensar en la presencia de una máquina de guerra que va minando toda capacidad de vida y funciona como aparato de captura de todas las fuentes de energía en provecho de un sistema económico; mientras que la Tierra que encontramos en *¿Qué es la filosofía?* aboga por los territorios sensibles, soporte del arte y de la estética que en definitiva fabrica otras máquinas de guerra, en este caso artísticas. Su perspectiva se encarna en la aproximación que hicieron a la obra de Kafka que se evidencia en el fragmento siguiente:

El arte de Kafka constituirá la mediación más profunda sobre el territorio y la casa, la madriguera, las posturas-retrato (la cabeza inclinada del habitante con la barbilla hundida en el pecho, o por el contrario “el gran vergonzoso” que agujerea el techo con su cráneo anguloso), los sonidos-música (los perros que son músicos por sus propias posturas, Josefina, la ratita cantante de la que jamás se sabrá si canta, Gregorio, que une su píar al violín de su hermana dentro de una relación compleja habitación-casa-territorio). No hace falta nada más para hacer arte: una casa, unas posturas, unos colores y unos cantos, a condición de que todo se abra y se yerga hacia un vector loco como el mango de escoba de bruja, una línea de universo o de desterritorialización. “Perspectiva de una habitación con sus moradores” (Klee).⁵

El artista recoge los gestos, sonidos, colores desplegados por los animales y les construye una casa, les hace un territorio que denominamos obra. Allí recopila esta materia sensible desterritorializada que proyecta al afuera. Así, la Tierra sensible es el zócalo con el que trabajan las artes; el agente es el artista, quien, en vez de humanizar este material, deviene con él un no humano, un cuerpo expresivo que habita zonas indiscernibles donde se hacen territorios estéticos a la vez que fusiona la Tierra con el espíritu en un encuentro interespecífico.

⁵ QQP 175 (187).

La Tierra sentida

En *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari proponen tanto la tierra con minúscula como con mayúscula y, aunque, no se entiende bien porqué utilizan indiscriminadamente tierra con minúscula y con mayúscula, quisiéramos proponer la siguiente aproximación: en el primer caso, estratificada, controlada por la propiedad, mientras que la Tierra con mayúscula es aquella desterritorializada, materia y cuerpo sin órganos. Ahora bien, esta última entendida como dos formas esquizofrénicas de la Tierra, en donde se contempla la variable del territorio; así que, nos interesa la Tierra con mayúscula, entendida como máquina de guerra proliferante de la vida; Tierra desterritorializada no tanto en beneficio del Estado o del capital, sino como Tierra nutriente donde se conjugan todos los cuerpos como posibilidad y proyección cósmica. La Tierra que nos interesa aquí no pasa tanto por un orden jurídico y de la ley que la somete a la propiedad privada, sino una Tierra que se pone a prueba en las potencias de las distintas especies que tejen sus signos en sus superficies e incluso en sus profundidades: acuáticas, arenosas, pantanosas e incluso geológicas. Tierra esquizofrénica que se piensa desde la etología (pluralidad de signos animales) ya que, si la primera está rostrificada, controlada y corresponde a una naturaleza desde la explotación, la segunda es el lugar de las alianzas, del tejido, de la diplomacia entre las especies. Por tanto “Un Ur-ritornelo de la [T] tierra capta todos los ritornelos territoriales u otros, y todos los de los medios”;⁶ se opone al Ur-Estado que, por el contrario, atrapa en su organización todos los flujos y considera la vida como un recurso.

En el capítulo “Uno solo o varios lobos” del mismo texto, Deleuze y Guattari toman al animal desde la manada, desde el vórtice de la multiplicidad que avizora los campos intensivos donde habita lo animal. Si bien en este contexto hay un debate claro con el psicoanálisis para ver la paulatina eliminación que hace Freud de la multiplicidad hasta llegar a un lobo, equiparable al padre y así conducir a la unidad y al triángulo familiar, lo que nos interesa en este contexto, es ver esa huella de la manada que hace que la Tierra sea trazada por las marcas de la manada que vuelven la Tierra sentida. Volver a los

⁶ MP 418 (343).

ritornelos de los lobos inscritos en el polvo y el pantano, el bosque y la montaña para encontrar las huellas de estas manadas que dan cuenta de la presencia, aún en ausencia de los cuerpos. Los lobos arman su propio ritornelo animal que se desplaza según los riesgos e incluso se aleja y altera ecológicamente. Este es uno de los animales que, particularmente, se dedica a rastrear Baptiste Morizot, que lo lleva a planicies y alturas, a vigilar en las madrugadas y a pasar noches sin dormir a la espera de su presencia, con el único fin de encontrar lo visible de lo invisible. Habitantes que lanzan flujos de trayectos a veces caprichosos, a veces riesgosos desde donde podríamos pensar una nueva política de las relaciones entre especies, que se juega en una “geopolítica de lo invisible”.⁷

A partir del ritornelo deleuzo-guattariana, sacamos la Tierra de su composición estratificada para ponerla a prueba con el devenir, con lo aún no producido, desde donde no solo pensamos los acontecimientos humanos que marcan la piel de la tierra, sino también todo tipo de microacontecimientos propios de cada animal que marcan, tallan, arañan, horadan la tierra misma para mostrar su inorganicidad, o bien, su ausencia de organización. Por eso para Deleuze y Guattari cada especie animal, cada individuo tiene su propia línea de fuga, es desde de esta comprensión que todo trazar animal es desterritorializante en su propio territorio, o bien los animales son vías de desterritorialización de lo humano mismo. Como en el caso de Albertina que deviene planta, flor. Ella emite partículas de pájaro o bien deviene caballo cuando se lanza por su línea de fuga,⁸ lo que la define como un personaje en fuga, propio de la novela proustiana. Estas alianzas interespecie son de carácter imperceptible, pero bien reales porque activan movilidades e intercambios moleculares. En cuanto a líneas de fuga en particular sobre territorios, Deleuze y Guattari nos dicen:

Al estar el medio asociado siempre confrontado a un medio de exterioridad en el que el animal se aventura, se arriesga necesariamente, debe preservarse una línea de fuga que permita al animal regresar a su medio asociado cuando aparece el peligro (por ejemplo la línea de fuga del toro en la arena, gracias a la cual puede llegar al terreno elegido por él).⁹

⁷ Morizot, Baptiste, *Sur la piste animal*, París, Acte Sud, 2018, p. 9.

⁸ Cf. MP 337 (277).

⁹ MP 72 (61).

Línea de fuga que le permite protegerse, pero a la vez línea de fuga desatada que lo puede llevar a la muerte. En el caso particular del toro, él ya ha trazado en la arena sus posibilidades de riesgo, hasta dónde sale, como se mueve en su propio territorio, a la manera como también lo hace la araña cuando se mueve en la tela de araña, donde posee sus propias líneas de salida, sus riesgos y también su propia demolición. Pliegue de etosignos que en cada caso entabla y actualiza la Tierra, la línea de fuga, la desterritorialización. Como también se siente en el trote del caballo propio del nomadismo, el cual se mueve en la frontera, en el vórtice del adentro y el afuera.

Ahora bien, recordemos las capas de signos que Deleuze propuso en *Proust y los signos*, es decir, los signos mundanos, amorosos, sensibles y los signos del arte. Es en estos últimos que se logra el empirismo trascendental al alcanzarse una alianza entre el territorio, propio de la etología, y lo espiritual propio del arte, como bien lo mostró Anne Sauvagnargues, quien se aleja de la lectura de Rancière, al sentir aquí un signo sometido al orden del lenguaje; así el zócalo animal del arte, posibilita la imaginación.¹⁰ Ahora bien, podríamos volver al empirismo trascendental para entenderlo desde otro ángulo, no tanto con la perspectiva humana, sino desde la riqueza de lo ecosensible, pues, un empirismo trascendental trazado por lo animal implica entender el terreno sensible, estético y espiritual de la Tierra misma, siendo en este caso el arte solo un caso excepcional de la imaginación desplegada por el tejido de las especies. Para decirlo de otro modo, el arte de rastrear la vida en el suelo tal y como lo hacen los etólogos es un aprendizaje para luego entender el arte, pero, sobre todo, este tipo de signos inscritos en la Tierra es el primer registro, el primer lienzo de lo espiritual. Allí se adquiere la paciencia de hacer-conocer-rastrear la piel terrenal, escuchar los puntos y contrapuntos o estar atentos a los movimientos de los cuerpos. Si el empirismo trascendental, mostró que nuestra condición espiritual provenía de lo animal —signos propios del arte en los animales— por nuestra parte, queremos demostrar que el arte es solo una línea de fuga de un gran empirismo trascendental elaborado por el tejido de las especies, por la multiplicidad inagotable de etosignos que antes que ser homogéneos son singulares, sensibles, estéticos y vitales (aquí se juega la vida). De tal manera que

¹⁰ Cf. Sauvagnargues, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, París, PUF, 2009 Año, pp. 17-35.

habría una espiritualidad de la Tierra misma: la que se constituye con el tejido de signos que hacen, rehacen y deshacen los diferentes animales –incluidos los humanos–, donde se conjuga lo material (composición misma de estos signos) y lo espiritual: el efecto sensible que produce ese conjunto estético que forma el planeta tierra en sus diversos estratos, con sus sonidos, colores, olores. Conjunción de los cuerpos que forman un solo cuerpo-espiritual, aquel que hace que nuestra experiencia vital se logre a partir del mosaico de sensaciones que propone la Tierra-sentida.

Rastrear: encontrar lo visible en lo invisible

Baptiste Morizot forma parte de una genealogía de la etología cognitiva en donde encontramos, entre otros, a Étienne Souriau, Vinciane Despret y, más próxima a nosotros, a Juliana Fausto quienes despliegan los territorios inteligentes propios de los animales y de una estética animal. Es decir, el territorio es un conjunto de ritmos, transacciones de todo tipo, medios, por lo cual no es del orden de lo finito, sino el lugar de cruce de muchas perspectivas, una capa de hilos invisibles sobre la cual cada ser vivo debe poseer la suficiente inteligencia para moverse. En ese sentido, la inteligencia no es exclusividad de lo humano, sino que hay todo tipo de sabidurías para continuar y relacionarse con los demás. Astucias que nos hacen entender las singularidades que componen lo viviente. Porque los territorios inteligentes, comprometen, ante todo, lo singular, en donde se produce y ratifica la diferencia; lo viviente es la fuente inagotable para producirla. Lo que permite hablar de una cosmopolítica, para lo cual se hace necesario desplegar una diplomacia:

Y entonces, ¿qué es la política? Es una multiplicidad irreductible de modos de cohabitar y constituir el mundo de manera diferente y asimétrica; es comprender que sólo existen políticas cósmicas, incluso como negación, esto es, que toda política excede a un grupo, a un pueblo o a una especie, aunque se deniegue en ella la participación pasiva y/o activa de esos otros; es la salud del instinto; es un juego no inocente que tiene que ver con la diferencia entre el *fair play* y el *bullying*; es habitar el peligro de que este juego se vuelva combate; es evitar tomar como objetos-juguetes a seres que podrían actuar como sujetos-jugadores; es un modo mutante de creación y uso de mundos

como mapas y territorios que siempre depende de más de uno para entrar en una zona de indiscernibilidad que produce consecuencias para todos los involucrados.¹¹

Los tonos atigrados de lo singular provienen de la vida propia, tener una vida propia tal como se encuentra en lo que habitualmente llamamos animales. Por tanto, si la historia natural, la teoría de la evolución, la genética, la biología, buscaban reglas y árboles para encuadrar a los seres vivos, la etología cognitiva se propone sacarlos de estos encuadres generalistas y poner en duda el término mismo de animal, para ir al encuentro de lo singular: seres únicos, personalidades, que muestran a cada paso su inteligencia. Se invierte la lógica y en vez de pensar la inteligencia de los seres vivos como algo anecdótico, más bien, se recogen dichas anécdotas y, a partir de allí, se constata la inventividad de lo viviente. Su sabiduría, pues como diría Despret, el término inteligencia tiene la carga de la formación académica, y aquí hablamos de otro asunto, hablamos de seres vivos que hacen territorio y que se hacen con el territorio. A este pensamiento de y sobre el animal se une Baptiste Morizot, quien nos despliega la multiplicidad de los signos a partir de su apuesta como rastreador que le permite evidenciar un universo ecosensible, una ecofilosofía atenta al suelo. Reconocer que, si bien la mirada es nuestro sentido predominante, es ella la que nos permite ponernos en relación con otros no humanos y pasar así de la explotación a la alianza.

Rastrear consiste así en reconstruir y extrapolar una historia de la actividad animal, mucho más rica que eso que muestran las solas marcas —que dan acceso a lo invisible. El rastreador ve, entonces lo invisible, en el sentido literal del término, como el médico que diagnostica la presencia de una bacteria invisible escondida en las vísceras, al desentrañar algunos síntomas en la superficie del cuerpo. Él accede a lo invisible por las discretas trazas visibles que lo invisible deja (nada existe sin dejar trazas).¹²

Rastrear como lo propone Morizot es tener acceso al tiempo y al espacio de otro, es ponerse en contacto con la casa del otro, entrar en el lugar del otro,

¹¹ Fausto, Juliana, *La cosmopolítica de los animales*. Trad. I. Peres Jerônimo, Buenos Aires, Cactus, 2023 Año, p. 175.

¹² Morizot, Baptiste, *Sur la piste animale*, Trad. O. del Pilar López, París, Actes Sud, 2018, p. 171.

donde el animal se convierte en sujeto y nosotros en objeto; lo que implica aprender a pensar y a sentir como otros, o bien, el multiperspectivismo como atención al otro. De allí que rastrear nos abre a los cuerpos de otros.

Los etosignos nos dan acceso a lo invisible y entramos en contacto con las dinámicas de la tierra: los cambios de temperatura, la llegada de la lluvia, la sequía, la pobreza o riqueza de nuestra dieta y nuestra cocina, la velocidad, lentitud o peso de los cuerpos; las tácticas de guerra de los lobos que subyacen en los mitos mogoles. Poética de la vida, así como en otros momentos hablamos de poética del espacio, del agua, del aire e incluso de lo urbano. Percepción atenta a los miles de ritornelos, que Morizot sigue y desentraña. Puesto que:

Rastrear nos hace multiplicarnos como animal sensorial: escudriñar cada mechón de hierba como un ratón y en el instante siguiente abrazar la infinita línea de crestas como un águila. Distinguir el pelo de una marmota del de un íbice, y luego contar en el cielo las manchas debajo de las alas de un buitre del Himalaya. Es una gimnástica de la lente, y del espíritu: sentir y vivir en todas las escalas, desde la brizna de hierba hasta el dios del cielo, y viceversa.¹³

Empirismo trascendental, ya que lo más banal se une a nuestra percepción más fina. Gimnástica espiritual que nos presenta el universo como una semiótica de signos no tanto lingüísticos, sino sensibles donde nuestra capacidad de relación con los otros se pone en juego, a la vez que nos lleva a esferas espirituales de la composición misma de la Tierra en tanto tejido sensible de la vida; gran sinfonía, no solo sonora, sino de materia expresiva con las capas, pliegues y tonalidades que entrega cada ser vivo. Describir el mundo ecosensible es equiparable a describir una obra de arte.

Aprender a rastrear es soportar el vértigo de moverse por todas las escalas, tener la capacidad de apreciar lo lejano y lo cercano, la huella de una pisada o el mínimo sonido, tachón o rasgadura, para entender que nosotros no estamos solos en el mundo. La etología cognitiva invita a aguzar los sentidos para que en vez de angustiarnos por “el silencio eterno de los espacios infinitos” que

¹³ *Ibid.*, p. 97. Trad. O. del Pilar López.

tanto espantaban a Pascal, nos preocupemos por el riesgo de que el silencio se instaure en la Tierra y que las distintas escalas sonoras que conforman la vida se vayan acallando como actualmente ocurre. De modo que, al contrario de Pascal, el silencio no es el punto de partida, sino el punto de llegada que realmente nos debe angustiar porque al instalarse el gran silencio a la vez estamos eliminando las especies con sus ritornelos. Es decir, el silencio proviene de la paulatina demolición de las especies, del agotamiento de los signos que se han ido destruyendo a lo largo de los últimos siglos. Que el rumor de la selva con sus distintas frecuencias se vuelva silencio, eso sí que nos debe angustiar, no tanto el silencio del cosmos, sino que se oiga solo nuestra voz y que las demás voces de los no humanos sean acalladas.

Por eso se hace urgente activar la capacidad de escuchar, de ver estas capas de etogramas, esta inteligencia de la tierra que no hay que buscar en otros planetas, sino en lo más próximo, en nuestros tejidos urbanos en donde aún se conserva fauna y flora que produce signos con su presencia discreta en parques y zonas habitadas. Estratos de signos que la etología cognitiva sólo quiere observar para devolvernos esas sabidurías individualizadas. Sacar del esquema mecanicista al animal y, más bien, recordar que el lobo le enseñó a las cabras a ser más inteligentes, más alertas, que el lobo mismo recorre enormes territorios, que los delimita, que siempre está en movimiento, que tira sus líneas de fuga, las retrotrae e incluso se pierde cuando en su afán de movimiento abandona su medio asociado y queda a la intemperie. Que nuestros animales y plantas domésticas nos enseñan a salir de la bipedia, a movernos a ras de tierra, a reconocer las simbiosis entre vegetales, en fin, nos invitan a sentir y mezclarnos con todo tipo de sabidurías ajenas a la visión antropocéntrica. Por ello, uno de los aprendizajes del rastrear como experiencia ecosensible es recordar que siempre estamos en la casa de alguien y que todos habitamos esta gran casa, gran ritornelo, donde mezclamos nuestros signos con los de otras especies. Así cada signo es un color en el cuadro de la Tierra, donde aún se conservan zonas oscuras, puntos ciegos y mucho de inexplorado.

12



¿CÓMO HACER COSAS CON IMÁGENES? DESDE Y DESPUÉS DE LOS ESTUDIOS SOBRE CINE DELEUZIANOS

BELÉN CIANCIO

Es como con los peces, los gritos filosóficos son como los gritos de los peces. Si no oyen el grito de los peces, no saben qué es la vida (...) ¿Entonces los filósofos son peces? De acuerdo.

GILLES DELEUZE¹

Un plano de la cuestión

“Performatividad” no es un concepto enunciado como tal en los estudios sobre cine deleuzianos. Tampoco fue demasiado indagado con este nombre, hasta hace poco, en lo que concierne a imágenes. En los últimos años, omnipresente, ha sido abordado desde una de sus variaciones: el teatro y la performance, no tanto como evento artístico sino como filosofía en Deleuze. También se ha trabajado a partir del cine (el documental performativo), desde algunas lecturas situadas de los conceptos deleuzianos y en relación a la performatividad del surgimiento de un campo.² Más allá de Deleuze, es un concepto indagado a partir de imágenes tan diferentes entre sí, al menos en la cultura occidental contemporánea, como las pornográficas que analizó la filósofa Nancy Bauer o las religiosas del antiguo Egipto y del catolicismo que han estudiado historiadores como Jean Wirth o Jan Assmann. Desde la sociología de la imagen, Silvia Rivera Cusicanqui, aunque utilice más el concepto de “performance” que el de “performatividad”, ha mostrado la dimensión performativa de

¹ Deleuze, Gilles, *Cine 4: Las imágenes del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2023, p. 19.

² Cf. Ciancio, Belén, *Estudios sobre cine. (Pos)memoria, cuerpo, género*, Buenos Aires, Biblos, 2021.

imágenes (dialécticas también) del mundo andino. Ha estado presente, en sentido amplio, en las imágenes de archivos de la cultura latinoamericana, de la razón algorítmica y, aunque sea un término cada vez menos evidente, desde lo que se llama “arte”, incluyendo también imágenes cinematográficas, como en los ensayos de Alejandra Castillo y de Andrea Soto Calderón. También se expresó como “índice performativo”³ a partir de otro concepto que se instaló hace unos años, el de posmemoria, en lo que respecta a transmisiones intergeneracionales y específicamente a la fotografía. En la obra de Paul B. Preciado el concepto de performatividad ha encontrado algunas de sus expresiones más extensivas a partir de dispositivos e imágenes de la “era farmacopornográfica” y la “*dysforia mundi*”.⁴ En otros trabajos he propuesto algunas notas para una genealogía y arqueología (las imágenes, las palabras y los *cuerpos*...) de la performatividad de las imágenes retomando algunas variaciones deleuzianas, butlerianas y el impacto de la llegada de los primeros dispositivos precinematográficos a América, como las linternas mágicas en los procesos de colonización, ensayando, así, una lectura experimental de los archivos.⁵

Abordar aquí esta dimensión realizativa de las imágenes desde y después de los estudios sobre cine deleuzianos, aunque no estén demasiado mencionados allí el concepto de performatividad o los referentes de la pragmática (principalmente John L. Austin), se justifica no sólo en una de las dimensiones performativas ontológicas inherentes al concepto de imagen bergsoniano que retoma Deleuze como acción y reacción.⁶ También continúa una indagación de la dimensión realizativa de las imágenes cinematográficas (algunas ya fósiles en sentido benjaminiano, por la preeminencia digital), no sólo en el contexto del “cine del tercer mundo” y el “cine de mujeres” como líneas de fuga y

³ Hirsch, Marianne, *La generación de la posmemoria: Escritura y cultura visual después del Holocausto*, Madrid, Carpe Noctem, 2015, p.78.

⁴ Cf. Preciado, Paul B., *Dysphoria mundi*, Barcelona, Anagrama, 2022.

⁵ Cf. Ciancio, Belén, “Las imágenes, las palabras y los cuerpos: (pos) memoria y (pos)género”, en Belén Ciancio (comp.), *Imágenes paganas. Otras memorias, otros géneros*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2021.

⁶ “[...] qué es eso, qué es una imagen [...] Por el momento llamamos «imagen» a todo lo que actúa y reacciona.” Deleuze, Gilles, *Cine 2: Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 60. La otra dimensión bergsoniana del concepto de imagen es la que tiene que ver con una existencia a medio camino entre “la cosa” (realismo) y la representación (idealismo).

devenir al interior de la división de los estudios de Deleuze. Si las dimensiones realizativas de la imagen-movimiento (cine clásico) tienen que ver con diferentes variaciones del automatismo, en la imagen-tiempo (cine moderno) el efecto performativo de la imagen es, a partir de otro cuerpo, la producción de memoria y de un cierto tipo de creencia. En las elaboraciones de posmemoria que se produjeron luego, con la “globalización del modelo del Holocausto” (término problemático), lo performático y lo performativo de las imágenes tiene que ver con duelos y transmisiones. Esa sería una de las continuidades y rupturas del *después* que ya estaba en los estudios sobre cine (después de Guernica, de Auschwitz, de Hiroshima, de la guerra de Argelia...) y que intentamos pensar también en el contexto de los estudios sobre cine en Argentina y en América Latina (¿hay *después*, hay *durante* (genocidios, dictaduras)?). Hoy el *después* de Deleuze y la pregunta por las imágenes se desplaza también hacia inteligencias artificiales, algoritmos, aplicaciones y redes sociales que incrementaron con la pandemia un neoliberalismo disfórico del régimen farmacopornográfico,⁷ un a priori audiovisual performativo, pero también nuevos agenciamientos o ensamblajes maquínicos.

¿Cómo hacer imágenes?

Esta presentación es un *work in progress*, un trabajo en progreso como se dice en cine, no un análisis de algún tipo de imágenes. No sólo porque la pregunta (no una afirmación como en el título del libro de Austin) no puede responderse completamente aquí. Quizás también porque muestra, en otro sentido, un “no saber” exactamente cómo se produce esa performatividad cuando se trata de imágenes (tampoco hay un consenso respecto a la performatividad del lenguaje). Al menos no en un sentido generalizable, como pretenden la mayoría de dispositivos epistemológicos occidentales, ni completamente anticipable, sino que esa performatividad depende de diferentes contextos. Probablemente, por la imposibilidad y a veces el deseo de no asimilar completamente una imagen no sólo al orden de lo discursivo, el logocentrismo y lo representacional,

⁷ Cf. Preciado, Paul B., *op. cit.*

tampoco al orden de lo audiovisual y sus semiosis. Este mismo “no saber” no obtura la existencia intersticial, incluso háptica de la imagen, posibilita abordarla más allá de su objetivación en un producto audiovisual (fijada en una dualidad sensorial visión/oído), al mismo tiempo fuera y dentro de un campo específico, y sin recurrir siempre a una analogía con el lenguaje o la lengua. Esta presentación está relacionada, así, con algunos de los temas que trabajamos en el contexto de un proyecto más amplio y un libro por venir: “¿Cómo hacer cosas con imágenes y palabras? Modulaciones de la performatividad y los archivos entre teorías, prácticas artísticas, activismo y (pos)memoria”.⁸

Actualmente existe una casi infinita posibilidad de producir imágenes o signos audiovisuales. Mucho más que en el momento en que Deleuze decía: “el mundo hace cine (...) estamos ante situaciones ópticas y sonoras puras, estamos en el mundo como ante una vitrina que nos muestra una serie de cosas abominables o excitantes”.⁹ Al mismo tiempo, hay una obsolescencia programada de dispositivos de registro y preservación, lo que dificulta que las imágenes sobrevivan, se estrenen en cines o en plataformas de video. En el “a priori audiovisual” en el que vivimos, una de las condiciones de producción y existencia social de la era farmacopornográfica (una mutación más de la “imagen de pensamiento”) las posibilidades de grabación parecen infinitas. No así las de edición, postproducción, circulación, distribución. Aunque los dispositivos de registro y reproducción se multipliquen, no aseguran hacer de la vida precaria (y de la obsolescencia programada) de algunas imágenes una obra audiovisual o de cine, ni su supervivencia ante el tiempo. Entonces, la pregunta también se puede plantear: ¿Cómo hacer

⁸ Aquí participan investigadorxs, artistas, realizadorxs audiovisuales, activistas de derechos humanos y salud social, lo cual permite pensar la especificidad de la performatividad en diferentes contextos, y al mismo tiempo, aunque resulte paradójico la transversalidad del a priori audiovisual en el que ha mutado la imagen. Aprobado por el FONCYT, devenido autogestivo en medio de las actuales políticas de recorte.

⁹ Deleuze, Gilles, *Cine 4: Las imágenes del pensamiento*, op. cit., p. 118. En el mundo-cine no había ya cuerpo actante ni acción, porque había ruptura del esquema sensorio-motor, había otro cuerpo-tiempo (vidente, cansado, fatigado, neurótico), pero era sólo a partir de ese cuerpo que se podía volver a creer y actuar en el mundo. La fe en el cine (un estado del mundo, un *sensorium*, no sólo un arte o industria), era tal que Deleuze llega a decir: “¿no le corresponde al cine de los cineastas llevar a cabo la crítica del cine que hace el mundo, y a través de dicha crítica, restaurar una relación entre el hombre y el mundo, es decir, darnos una razón para creer en el mundo?”. *Ibid.*, p. 119.

imágenes cinematográficas (ficción, documentales, ensayos fílmicos), hoy? ¿Cómo resistir, entre estos personajes conceptuales: “el Estado director” y sus mecanismos burocráticos centralizados y el “Mercado” productor y su licuación continua, si el arte es, en palabras deleuzianas, resistencia? Al mismo tiempo, cómo no aumentar el martirologio que era la historia del cine según Deleuze.

Performance, performático y performativo

Desde la afirmación de la pragmática de que las palabras hacen, en tanto performativas o realizativas, venimos preguntando qué hacen las imágenes en/con lo real y con los cuerpos. Sin obviar que “lo real” es un término y un concepto con diferentes sentidos (en el psicoanálisis lacaniano, en la filosofía hegeliana o en el documental), y que el concepto de imagen ha sido muchas veces, en la cultura contemporánea, exiliado de la imaginación y fijado en el de audiovisualidad. ¿Qué conocimientos, entonces, géneros (representaciones), memorias, recuerdos, olvidos u otros efectos (afectivos, perceptivos) producen las imágenes y cómo? El concepto de performatividad, en diversos contextos, desde la pragmática en relación con el lenguaje, el género, la dramaturgia, o más ampliamente, desde el “giro performativo”, no sólo ha sido objeto de reflexiones, como las de Judith Butler que ha reconocido su inasibilidad, también se utiliza para nombrar prácticas y producir subjetividades. Al igual que el concepto de género con el que quedó vinculado, depende de diferentes contextos sociales, culturales (agendas y agenciamientos) e idiomáticos, con los anglicismos que arrastra.

En la proliferación de la performatividad como dispositivo y no sólo concepto, a veces no suele diferenciarse “lo performativo” de “lo performático” y, aunque estén conectados, no tuvieron el mismo sentido y uso. Lo primero suele aludir al arte y los estudios de performances (surgidos entre los setenta y los ochenta en Estados Unidos) entendiendo esto como una práctica estética que abarca desde teatralidad, *happenings*, instalaciones, *body art*, “teatro posdramático”, transmisiones corporizantes, hasta activismo político. Actualmente capitalizado como energía performática no sólo por la “derecha alternativa”

norteamericana, como señala Preciado,¹⁰ sino también por los dispositivos “libertarios” y su proliferación de imágenes de inteligencia artificial.

En otro marco (los estudios globales sobre Deleuze) los conceptos “performance” y “peformatividad” han sido sobre todo abordados en relación también con los estudios de performance, el teatro o la dimensión dramática de la filosofía.¹¹ Eso incluye la interpretación deleuziana de Antonin Artaud (el concepto de cuerpo sin órganos), las superposiciones con Carmelo Bene, la idea de un teatro sin representación (tomada de *Diferencia y repetición*) y una historia de la filosofía en términos teatrales. Incluyendo personajes conceptuales, método de dramatización, también crítica del lenguaje como puramente informativo y la búsqueda de una lengua menor como actividad realizativa más que informativa o comunicativa. En el trabajo con Felix Guattari, a su vez, desde la afirmación del inconsciente como una fábrica, no un teatro (en términos de la tragedia freudiana). La tesis de Nicolás Perrone, a través del concepto de “imagen teatral” retoma algunas de estas líneas.¹²

Diana Taylor,¹³ proponía recuperar una diferencia que se evidenciaba en español para distinguir a su vez en el marco de una o un¹⁴ performance, lo performático (visual, corporal, no discursivo) de lo performativo (aspecto discursivo), cuya genealogía remonta no sólo a Austin y Butler, sino a Jacques Derrida. El arte de performance, el *homo performans*, y su estudio, por otro lado, se originaba desde el surrealismo, el dadaísmo, las vanguardias, el cabaret, pero también a veces de modo etnocéntrico en la lógica de “descubrimiento”

¹⁰ Cf. Preciado, Paul B., *op. cit.*

¹¹ Cf. Cull, Laura (ed.), *Deleuze and Performance*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

¹² Cf. Perrone, Nicolás, *Deleuze y la imagen teatral. Tesis doctoral*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2023.

¹³ Cf. Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003.

¹⁴ A partir de lo que llama un *cross-dressing* (binario) que se producía en español, Taylor invitaba a angloparlantes a pensar cuestiones de género en términos de esa diferencia lingüística: *la* o *el* performance. Otra posición es la de Preciado y Javier Sáez al plantear la diferencia entre lo performático y lo performativo, en relación con la performatividad de género, cuando señalaron que se produjo una confusa apropiación del término performatividad reduciéndolo a performance (actuación, representación), como si se tratara de un uso teatral del género (Sáez, Javier y Preciado, Beatriz, “Prólogo”, en Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 12). De todos modos, en los primeros textos de Butler, la distinción no era tan evidente.

desde prácticas rituales de sanación y posesión, saberes ancestrales como los del pueblo tarahumara que tomó Artaud, hasta las diferentes diseminaciones corporizadas de movimientos sociales y activismos. Jacques Rancière, por su parte, delineaba otra genealogía de la acción/performance del arte, más allá de la representación, a partir de las reformas del ballet de Jean G. Noverre, del teatro de Denis Diderot y la arqueología de Johann J. Winckelmann, cuando el cuerpo danzante y el espacio performativo fueron símbolos de un nuevo orden social y estético en Europa.¹⁵

Aunque estos aspectos no son del todo escindibles, “performativo”, se utilizó desde otras líneas más que para nombrar los efectos (también estético-políticos) de “performance”, para designar relaciones políticas y dimensiones performativas entre lenguaje (actos de habla) subjetivaciones generizadas, racializadas, normativas y leyes. Así, uno de los libros más importantes de Butler¹⁶ volvió a estar en escena para abordar discursos de odio (sus mutaciones políticas situadas y la performática reaccionaria de los dispositivos de las redes) y formas de lenguaje injurioso relacionado con el género y el racismo. Si algo podía concluirse desde este libro, que no analiza imágenes, sino básicamente discursos (incluso sobre imágenes como las pornográficas), casos jurídicos, legislaciones y efectos de enunciados (del rap u otros), es que la fuerza performativa en cuanto el discurso no es meramente descriptivo, depende de diferentes contextos, relaciones de poder (tribunales que efectivizan tal fuerza, por ejemplo), iteraciones y citas y está abierta a posibilidades de subversiones, inversiones, reapropiaciones o resignificación. Como el término “queer”, que, reapropiado orgullosamente, más de 20 años después parecía dejar de ser un insulto y un fracaso e institucionalizarse, hasta la irrupción del dispositivo injurioso “ideología de género”. Cuando, como señala Butler,¹⁷ “género” pasó de ser un casillero de formas binarias (que fueron transformándose) o un tema de especialistas en la academia, disidentes, activistas, con diferentes sentidos (incluso un infaltable pos) y críticas (desde los feminismos africanos, islámicos

¹⁵ Cf. Rancière, Jacques, “Doing or Not Doing Politics, Aesthetics, Performance” en Anneka Esch-van Kan, Stephan Packard y Philipp Schulte (eds.), *Thinking - Resisting - Reading the Political*, Berlín, Diaphanes, 2013, pp. 121-126.

¹⁶ Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, op. cit.

¹⁷ Cf. Butler, Judith, *¿Quién teme al género?*, Barcelona, Paidós, 2024.

y latinoamericanos, aunque Butler no los mencione), a ser un fantasma diabólico unívoco que atraviesa todo conflicto social y político. Una especie de monolito amenazante para la iglesia católica y la humanidad toda.

Más allá de la discusión de Butler el siglo pasado con Catherine MacKinnon, respecto a la sustitución en el campo visual del porno por una serie de imperativos lingüísticos (una suplantación de la representación visual por un performativo eficaz ilocucionario) en cuanto a las imágenes, al menos con este nombre específico el efecto performativo ha sido menos indagado. Tienden a situarse muchas veces del lado performático (también de lo autopoietico,¹⁸ autogenerativo, creativo o artístico). Aunque a veces esta misma operación conlleva no sólo un cierto etnocentrismo como el que señalaba Taylor: tomar “materias primas” de otras culturas para hacer funcionar el dispositivo y estudio académico de las performances.¹⁹ Esa misma “estetización” olvida en algún punto que algunas imágenes hoy exhibidas en museos tuvieron en el contexto de su producción funciones sociales cotidianas, normativas, rituales y religiosas. Incluso una especie de despliegue de efectos divinos eternizantes como las imágenes del Libro de Amduat según egiptólogos como Assmann,²⁰ “actos de imágenes” de una fuerza performativa considerable. De algún modo la diferenciación entre *logos*, *aisthesis* y *poiesis* que caracteriza a la distinción entre performático y performativo sigue respondiendo al logocentrismo que lo performático intenta superar, pero que es inherente a los dispositivos culturales del capitalismo y, en la época de reproducibilidad técnica, a la trituración del aura.

¹⁸ Las reflexiones de Pier Paolo Pasolini, de quien Deleuze toma varias ideas, mostraron no sólo un cine poético sino también poietico, en cuanto hace sus propios signos (no había un diccionario de imágenes para el cineasta, a diferencia del escritor que trabaja con un diccionario de palabras). Este sería otro sentido de la performatividad o del hacerse, o poiesis de las imágenes, no en este caso hacer cosas con imágenes o que las imágenes hagan hacer cosas, sino hacer, crear, inventar, producir imágenes cinematográficas: la lengua de la realidad. Esta relación entre poiesis y performatividad está presente en Rancière, en Deleuze, y con diferentes sentidos en autoras que retomaron esta idea de poiesis (Andrea Soto Calderón) y autopoiesis también de la razón algorítmica (Alejandra Castillo), pero estas autoras trabajan a partir de un concepto amplio de imagen, no específicamente cinematográficas.

¹⁹ Cf. Taylor, Diana, *op. cit.*

²⁰ Cf. Assman, Jan, “El poder de las imágenes. De la performatividad de las imágenes en el Antiguo Egipto”, en Emmanuel Alloa (ed.), *Pensar la imagen II: Antropologías de lo visual*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2015. pp. 157-182.

Volviendo a Deleuze “performatividad” no es un concepto mencionado explícitamente en sus estudios de cine. Aunque podemos perdernos un poco más todavía en la traducción en la versión en inglés, donde el verbo “to perform” parece nombrar actuaciones o acciones de personajes. Pareciera así que, por fuera de estos textos deleuzianos traducidos, en inglés todo lo relacionado con “hacer” o la acción tiene una dimensión “performativa”. De ahí también los rasgos por momentos intraducibles del término “performance”.²¹ A veces en español aparece como “teatralidad”, “espectáculo” o como “desempeño” o “rendimiento” (como al que alude un complejo vitamínico), “acción” (en el caso de Rancière) o incluso, para añadir confusión, performance también se traduce como “representación” de “*performers*”, para nombrar así a personas que ejecutan una obra.

Más allá de estas anotaciones que no pretenden complicar el sentido de un concepto mutante, usado a veces de modo contradictorio, sino evidenciar rastros, fronteras lingüísticas, genealogías, devenires, los conceptos de imagen-movimiento e imagen-tiempo (cine clásico y cine moderno), inventados a partir de Henri Bergson, tienen dimensiones y efectos performativos y performativos específicos. Performatividad que varía con el *después* que divide no sólo la historia occidental europea sino estos regímenes y clasificación de imágenes. Aunque ni el concepto relacionado con actos de habla ni Austin están demasiado presentes en los libros de cine.²² A diferencia de Charles S. Peirce (en quien se basa la clasificación) y lingüistas como Louis T. Hjelmslev, Gustave Guillaume (el concepto de psicomecánica, y la materialidad bergsoniana del enunciable), la teoría de la enunciación de Émile Benveniste y la semiología de Christian Metz, de la que Deleuze se distancia no sin polémicas en el barrio académico parisino. En relación con las imágenes, la performatividad no fue tampoco demasiado abordada con este nombre hasta hace poco. Evidentemente hoy es un concepto (un

²¹ Taylor diferencia teatralidad, espectáculo, acción, de “performance”. Considera algunos términos indígenas como *Ollin*, que significa movimiento, entre muchos otros acontecimientos, en Náhuatl, pero finalmente no lo utiliza porque implicaría un acto desiderativo que olvida relaciones de dominación. Taylor, Diana, *op. cit.*

²² En sus clases, Deleuze menciona apenas a Austin (en relación a Benveniste) y los primeros actos de habla del sonoro, no específicamente refiriéndose a imágenes.

dispositivo de la tecnociencia también, como en Preciado) omnipresente, mucho más allá de la pragmática desde donde surge, del contexto anglosajón y sus campos de estudio característicos (estudios culturales, visuales, de/sobre memoria, género, cine, el campo específico: estudios de performance). Se ha propagado en la estética filosófica y los estudios de imágenes contemporáneos, franceses o alemanes, más vinculados genealógicamente a un concepto como el de representación.

Autores como Rancière retomaron algunas de estas cuestiones adaptándolas al “reparto de lo sensible” y al concepto antes mencionado que colinda y desborda el de performatividad: “representación”. La definición de estética no se limita aquí a lo artístico o a la belleza, por eso es retomada en las descripciones de dispositivos performativos como el de *estética petrosexoracial*.²³ Rancière estuvo anteriormente inmerso en el debate sobre la (im)posibilidad de la representación y de lo irrepresentable en relación con el documental *Shoah* (Claude Lanzmann, 1985), estrenado alrededor de la misma época que se publican los libros sobre cine.²⁴ Pero, además de la crítica que hizo a los libros de Deleuze,²⁵ en su breve ensayo “*Doing or Not Doing Politics, Aesthetics, Performance*”²⁶ reexaminó el problema situado en el corazón del concepto de acción (categoría de partición de lo sensible), tomando “performance” (en el sentido de acción) y ya no de

²³ Cf. Preciado, Paul B., *op. cit.*

²⁴ *Shoah* no es mencionado en los estudios sobre cine, en 1977 Lanzmann y Deleuze tuvieron una diferencia importante por la película acusada de antisemitismo: *La sombra de los ángeles* (Rainer W. Fassbinder y Daniel Schmid, 1976).

²⁵ La oposición, según Rancière, (¿o crisis?, no hay oposición en sentido lógico u ontológico) entre imagen-movimiento e imagen tiempo sería ficticia, no evidente. En Alfred Hitchcock que el personaje no pueda moverse no implicaba que la cámara no pueda hacerlo. Deleuze produciría también una alegorización del cine “intersticial” de Robert Bresson. Siempre en pos de una supuesta reinstauración del cerebro humano como centro del mundo. Evidentemente hay algunas trazas humanistas en el concepto de intervalo bergsonian, pero el concepto de cerebro deleuziano es topológico y no siempre humano. Pareciera que lo que más molesta a Rancière, como lo expresa, es que una clasificación de signos quede cortada en dos por un acontecimiento histórico supuestamente externo. Se puede cuestionar cierto eurocentrismo en esa partición, hay muchos acontecimientos que no tiene en cuenta (el cine del tercer mundo tuvo otro devenir después de la Revolución Cubana y de las dictaduras), pero pretender conceptos ahistóricos es momificarlos. Además, para Deleuze, a través del expresionismo o Hans-Jürgen Syberberg, Hitler es también un elemento interior al cine. Cf. Rancière, Jacques, *La fábula cinematográfica. reflexiones sobre la ficción en el cine*, Barcelona, Paidós, 2005.

²⁶ Rancière, Jacques, “Doing or Not Doing Politics, Aesthetics, Performance”, *op. cit.*

“representación” (un pasaje que caracteriza al arte moderno) como herramienta de una genealogía para percibir y conceptualizar las relaciones entre arte, estética y política como “activación”. Se trataba, entonces, no tanto del arte de la performance como de la “performance del arte”: operaciones específicas, distribución de actividades sociales y energía colectiva. La cuestión no era los efectos que una performance puede producir en la práctica política, sino el sentido mismo de “acción” (modo de hacer que expresa maneras de ser, movimientos y un régimen de significado dentro del cual puede identificarse), en el contexto de una comunidad (idealmente, de emancipación o igualdad), realizada por las posiciones y movimientos de los cuerpos y por su modo de visibilidad. Por lo tanto, la politización del arte no tenía que ver tanto con la actividad político-policíaca (o con la distinción activo/pasivo, artesanal, mecánico/libre) sino con el reparto de lo sensible. Como en Deleuze, aunque no digan lo mismo, en Rancière esto tiene que ver con una sensorio-motricidad, con gestos, acciones de imágenes, espacios y cuerpos y lo enmarcaba en dos contextos disímiles: la tragedia en la Poética y la Política aristotélica y el arte ruso revolucionario. Si en el primer caso el arte debía hacer más libre el cuerpo del ciudadano libre, desde una distribución jerárquica de lo sensible, distinguiéndolo del artesano o del mecánico, en el segundo construiría un espacio y un *sensorium* corporal igualitario que habría abolido la jerarquía. La forma en que Rancière describe esta nueva performance, no es solo la película sino el ensamble: cuerpo no orgánico de la bailarina, hélice/ ojo de cámara, máquina, espacialidad, en los afiches de los hermanos Stenberg para *El hombre de la cámara* (DzigaVertov, 1929). La película no era la representación de una acción, sino una acción o performance. No estaba destinada a provocar terror y lástima trágicos, sino a performar un nuevo sentido de acción y comunidad, los carteles no anunciaban la película: construían el nuevo *sensorium* al que pertenecía. Los espectadores de Vertov (acusado de formalismo) se reconocían en la pantalla riendo del espectáculo frenético de sus actividades cotidianas, jugando con la idea de que estas actividades son la realización del comunismo. Más allá del original y cuidadoso análisis inmanente que hace de los afiches y del documental, Rancière intenta de algún modo (trascendente) salvaguardar hacia el final del ensayo *toda*

la autonomía del “arte de las sombras”. Librarlo así de una acusación que llama platónica: espectadores sometidos por una máquina que les hace ver sombras, y por otro lado “[...] la idea de que los grandes desfiles totalitarios fueron la implementación de la utopía estética. Pero el arte de las sombras es mucho más el arte que divide el glorioso cuerpo del pueblo desde dentro”,²⁷ como sucede en la película de Vertov.

Evidentemente, “el cine” con sus dispositivos de puesta en escena, industria cultural, hasta la tecnociencia digital y las plataformas de video, desde *Matrix* (Lana Wachowski y Lilly Wachowski, 1999) como alegoría de la caverna invertida, ha dejado de ser un arte de las sombras hace tiempo y la posición de Rancière es diferente a la de Deleuze (que sigue a Serge Daney, Paul Virilo, Siegfried Kracauer), sin que sea para nada platónico. El reverso de toda imagen es el dinero en el cine-capitalismo, la imagen digital es en sí misma idea y no sombra porque es número. Por otro lado, aunque dedique varias páginas a la originalidad de la dialéctica de la materia y el montaje de Vertov (imagen-percepción, intervalo del movimiento y el ojo maquínico) y admire el cine revolucionario, Deleuze afirmará que el vínculo entre masas y cine como lenguaje universal, se rompe y las ideas de los pioneros y de la vanguardia soviética resultan ingenuas. Siguiendo a Daney, hay un corte en la historia del cine, y no tiene que ver con el surgimiento del sonoro, sino con la guerra y la puesta en escena del Estado. Deleuze cree en cineastas (Jean L. Godard, Alain Resnais, Roberto Rossellini, Agnes Varda, Chantal Akerman... e intensamente en Glauber Rocha, aunque no mencione su última producción) y en la crítica de cine desde una posición crítica del mundo-cine-guerra, como la tuvieron no sólo algunas vanguardias europeas, sino otras latinoamericanas y feministas (desde el Tercer Cine, el grupo de Cali, o las hacedoras de anticine). Como se ha roto el anterior vínculo mencionado (ya no hay pueblo en el cine europeo, falta como en el cine de Jean-Marie Straub y Danièle Huillet), se ha roto también el vínculo con el mundo-cine. El capítulo 8 de *La Imagen-Tiempo* comienza con uno de los “gritos filosóficos” (recubiertos de discursos) que envuelven la imagen del pensamiento: “¡Dadme un cuerpo!” (tomado del

²⁷ *Ibid.*, p. 118.

pez Søren Kierkegaard), invirtiendo así el platonismo que quiso negarlo. Las variaciones del cine político europeo y norteamericano donde el pueblo falta, encontraban, casi utópicamente, un devenir en el cine del tercer mundo, en una multiplicidad de pueblos (no el *ein Volk, ein Reich, ein Führer* [un pueblo, un imperio, un líder] del nazismo) y en el cine de mujeres, como una fuga de los dispositivos fascistas, nazi y capitalistas e hysterizantes.²⁸ Dispositivos que afectaron al devenir pueblo del cine.

Performatividad de las imágenes en los estudios sobre cine deleuzianos

En los estudios sobre cine leídos como una filosofía de la memoria (y del olvido) y del cuerpo a través del cine, es donde Deleuze presenta otras dimensiones específicas de la performatividad de las imágenes. Más allá del concepto de actuación o performance, relacionados con el teatro o el drama. Estos libros no son sólo una filosofía del cine, o del encuentro entre cine y filosofía: Deleuze seguía planteándose en ese momento la pregunta que firmará más adelante con Guattari: ¿qué es la filosofía?

La performatividad de los enunciados, o mejor dicho enunciables y signos cinematográficos, está presente en diferentes escalas y dimensiones. En primer lugar, a pequeña escala, imagen-movimiento e imagen-tiempo producen otra “imagen del pensamiento”, no con conceptos, sino con películas. Se pueden estandarizar las imágenes del pensamiento, también las imágenes cinematográficas, como el cliché. El cine de posguerra se diferencia, según Deleuze, de la imagen del pensamiento de los pioneros donde los efectos performativos se producían bajo diferentes puntos de vista: un nuevo pensamiento sin equivalencias en otras artes

²⁸ Algunos de los efectos más violentos de la performatividad de las imágenes, aunque Didi-Huberman utilice un lenguaje metafórico y de historia del arte, se muestran en su inmenso trabajo con la iconografía de La Salpêtrière. Se trata de un despliegue de imágenes y su fuerza performativa como tecnologías de género, mediante diferentes técnicas y dispositivos visuales, efectos hysterizantes que luego algunas actrices tomarán para sus performances. Por supuesto, Didi Huberman no utiliza estos conceptos, ni denomina a este proceso performatividad, performance o representación de género. Pero estos dispositivos estarían en el comienzo de esa mutación del cuerpo que va a postular Deleuze, aunque no lo mencione así, el cuerpo-tiempo, el cuerpo de la histeria es un cuerpo inmovilizado por los dispositivos que lo producen, los mecanismos visuales de la época. Cf. Didi-Huberman, Georges, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007.

(cualitativo), las masas devenían sujeto de pensamiento (cuantitativo), el cine era lengua universal (relacional), el cine forzaba al pensamiento (modal).

Dicho de otra manera, ampliando la escala, en sus estudios Deleuze sostenía que las imágenes pictóricas son inmóviles, la mente debe crear el movimiento, y las imágenes coreográficas o dramáticas permanecían unidas a una entidad en movimiento, o a un móvil (el cuerpo). Pero en el cine clásico el auto-movimiento de la imagen cinematográfica realizaba su potencialidad: “producir un impacto en el pensamiento, comunicar vibraciones al córtex, tocar directamente el sistema nervioso y cerebral”.²⁹ Esto no solo suponía una serie de efectos performativos ambivalentes y no solo físicos en un mundo de imágenes en movimiento, sino también efectos subjetivos (imagen-movimiento como una conjunción de interioridad y exterioridad; imagen—tiempo como membrana de memoria). También tiene efectos corporales y políticos con la figura del “autómata espiritual” y sus diferentes sentidos.³⁰ Pero estas ideas en torno al automatismo desde la vanguardia soviética (Eisenstein y Vertov), hasta Abel Gance y Jean Epstein, mutan. El autómata se desplaza desde lo psicomecánico y espiritual (el ambicioso *shock* que estimularía al pensador, autómata subjetivo y colectivo para un movimiento automático: el arte de las “masas”) hacia autómatas expresionistas (*El gabinete del Dr. Caligari*, R. Wiene, 1920), hasta Hitler y luego a autómatas computacionales, entre otros.

La relación entre cine, pueblo y masas se vio afectada por mecanismos de poder en el cine europeo y norteamericano, así como por mayorías que optaron (y desearon) el nazismo, el fascismo o el capitalismo con el surgimiento de una nación que se convirtió en un imperio. Según Deleuze, lo que podría haberse visto en ese momento en el cine eran “personajes de cartón piedra y revolucionarios de papel.”³¹ Sin embargo, en el cine del

²⁹ IM 203 (209).

³⁰ Deleuze describe el automatismo no sólo desde ideas de cineastas, sino psiquiátricas, psicológicas y filosóficas (Baruch Spinoza), menciona también diferentes vanguardias artísticas y literarias (escritura automática surrealista), pero no menciona dos puntos de vista fundamentales: las ideas del formalismo ruso que precisamente plantearon el arte como artificio desautomatizante de la percepción (Victor Shklovski) y la otra idea emancipatoria del automatismo que está en el manifiesto SCUM de Valerie Solanas.

³¹ IM 286 (289).

tercer mundo, con sus minorías e identidades en crisis, se producía una diferencia, un devenir y una línea de fuga en la partición imagen-movimiento e imagen-tiempo y sus clasificaciones, así como en el concepto de cine político. Línea de fuga similar –en la fabulación, en el *gestus*–, a lo que Deleuze llamó un “cine de mujeres”, con Agnès Varda, Chantal Akerman y Michèle Rosier.

Estas afirmaciones deleuzianas en torno a lo menor, el cine del tercer mundo, el concepto de pueblo y minorías, la no frontera, aquí, entre lo público y lo privado (afirmación similar a la consigna feminista: lo personal es político) recibieron diferentes respuestas críticas en Argentina, y en otros países latinoamericanos, cuando los estudios sobre cine se afianzaban como campo autónomo. Al igual que algunos años antes, se había revisado desde los estudios subalternos el concepto de tercer mundo y casi al mismo tiempo que se publicaron los libros de Deleuze, Teresa De Lauretis hacía una crítica del concepto de devenir-mujer. Según esta autora, siguiendo a Rosi Braidotti, se negaba la historia de opresión y resistencia políticas de las mujeres y la contribución epistemológica del feminismo a la redefinición de la subjetividad y la socialidad. A través del concepto de devenir-mujer, Deleuze y otros veían en las mujeres el depósito privilegiado del “futuro de la humanidad” (en el devenir pueblo tercermundista hay también una cierta temporalidad futura). Esto suponía el antiguo hábito mental de “pensar lo masculino como sinónimo de universal y traducir a las mujeres en metáfora.”³² También, desde cinematografías como la de Akerman y la crítica de cine feminista, de Lauretis propuso un “cine de mujeres” y el concepto de “tecnologías de género”, reinventado a partir de la performatividad de Butler, basado en la idea de que el género, como ideología, funciona como una representación.

Abordaremos próximamente diferentes dimensiones performativas de los tipos de imágenes que produce y clasifica Deleuze, pero para ir concluyendo este trabajo en progreso podemos afirmar que si las dimensiones y efectos performativos de la imagen-movimiento tienen que ver principalmente con la autopoiesis del movimiento (creación de una nueva imagen del pensamiento desde una “psicomecánica”: las diferentes formas, conceptos y

³² De Lauretis, Teresa, “La tecnología del género”, en *Revista Mora*, n.º 2, 1996, p. 32.

personajes del automatismo), en la imagen-tiempo, la performatividad de la imagen yace en la producción de memoria que no es sólo una subjetivación, sino una memoria-mundo. En una escala menor que aborda otras modulaciones más allá de las deleuzianas, venimos evidenciando la performatividad de las imágenes al menos en cuatro contextos no aislados entre sí:

- 1) En el encuentro cine y filosofía, la producción de una nueva imagen de pensamiento. Desde un campo específico de investigación (los estudios de/sobre cine): el “documental performativo”, o desde la performatividad de algunas imágenes precinematográficas en contextos donde no hay o hubo lengua o idioma común. Por ejemplo, el uso de linternas mágicas y las postrimerías en el mundo andino, en los procesos de colonización. En un sentido más amplio, desde la performatividad del cine para producir nuevos campos de investigación en el contexto de la tecnociencia (ampliado en 4).
- 2) En la producción de memoria a través de imágenes: desde la *imagen-tiempo* (la memoria como membrana de doble devenir) hasta el concepto de (post)memoria (o memoria crítica como la historia crítica nietzscheana) ampliamente respondido y reescrito para nombrar una serie de documentales y narrativas: *Los rubios* (Albertina Carri, 2003) o *M* (Nicolás Prividera, 2007), entre muchas otras latinoamericanas. Estas realizaciones de (post)memoria o entre-memorias, fueron en un primer momento formas oposicionales y antihegemónicas, funcionaron como actos performativos, performáticos, afectivos y afectantes, de la memoria. Las imágenes hicieron duelos imposibles del cuerpo desaparecido que, más allá de la memoria personal, luego fueron asimilándose a las políticas públicas.
- 3) En el contexto de los estudios de género y feminismos: desde De Lauretis en adelante, aunque esta autora no utilice el concepto de performatividad, sino más bien el de representación; en las distintas modulaciones entre performatividad, imágenes y género; también en el contexto del campo específico, el dispositivo “género” como escala de imágenes de mujeres, disidencias o minorías desde movimientos sociales y desde la desperformativización de representaciones, estereotipos binarios y clichés de género. En este contexto (estudios de/sobre cine), como en otros, en los que lo performativo y lo performático a veces se confunden, parte del trabajo ha sido también diferenciar estos conceptos.

- 4) Finalmente, la performatividad de las imágenes se ha indagado en la performatividad misma de la tecnociencia, desde lo que Preciado llamó régimen “farmacopornográfico” o “*disforia mundi*”. Aquí describimos un “a priori audiovisual”³³ como condición no solo de semiosis y conocimiento, sino también de sociabilidad y afecto, intensificada con la pandemia de COVID-19 cuando los cines, al igual que otros espacios públicos, quedaron vacíos y muchas películas, ya fuera del mainstream, no se estrenaron ni fueron vistas, mientras que se incrementaba el uso de aplicaciones y dispositivos audiovisuales. El mundo-cine-capital se expandía. El significado de “a priori” se considera aquí en correlación y mutación del “a priori histórico” foucaultiano.

Para concluir provisoriamente podemos decir que preguntar hoy por la performatividad de las imágenes y sus efectos en la “imagen del pensamiento” no solo implica dimensiones psicomecánicas desde el autómata espiritual, sus mutaciones y crisis. Tampoco alude únicamente a cuestionar la posición sobre el devenir o no de las minorías, llevando en sí “toda la memoria del mundo”,³⁴ una carga muy pesada. Implica la autopoiesis de la razón algorítmica, la aparición de la inteligencia artificial y la contribución filosófica, feminista, trans tercermundista, disidente. Conatos, fuerzas “forzadas”, en la necropolítica que arrasa corporalidades y pueblos (como el palestino), a pensar sobre la performatividad y las imágenes desde el cuerpo como una somateca viva que clama ya no por un cuerpo para recuperar la creencia (como el filósofo en otra imagen del pensamiento), sino por el derecho a aparecer y por la propia vida.

³³ Cf. Ciancio, Belén “A priori audiovisual y paisajes de la diferencia. Archivos, cuerpos, giros” en *Socio/criticism*, XXXVIII-1, 2024.

³⁴ IM 288 (292).

13



DAR VUELTA LA LINGÜÍSTICA SOBRE LA CONVERGENCIA ENTRE LA PRAGMÁTICA DE DELEUZE Y GUATTARI Y EL ANÁLISIS DEL DISCURSO

MATÍAS SOICH

*La lingüística no tiene para mí nada de esencial.*¹

La frase, pronunciada en una entrevista sobre *Mil mesetas*, probablemente no sorprenderá: Deleuze no es un filósofo “del lenguaje”. Este no ocupa un lugar central en su obra, y mucho menos goza de autonomía en su ontología. Lo lingüístico no escapa a las relaciones y dinámicas que conforman los pliegues de lo real –lo actual, lo intensivo y lo virtual; las máquinas, los agenciamientos y los estratos. Por lo tanto, el lenguaje no es la única ni la principal puerta de entrada a la ontología práctica. Y sin embargo es un umbral problemático que el filósofo no deja de franquear:

Deleuze resiste de muchas maneras el giro lingüístico que la filosofía francesa y europea ha tomado en las décadas de 1960 y 1970 [...]. Por eso le lector tiene la impresión de que Deleuze siempre busca fundamentar el lenguaje en otra cosa [...]. Pero le mismo lector tiene también la impresión de que Deleuze está siempre volviendo obsesivamente al lenguaje. [...] no encontramos en las obras de Deleuze una teoría explícita del lenguaje, ni un solo libro dedicado a la cuestión del lenguaje; pero sí encontramos una teoría del significado (en *Lógica del sentido*), una teoría del lenguaje poético y del estilo (más explícitamente en *Crítica y clínica*), una teoría de la pragmática (en *Mil mesetas*).²

¹ Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 47.

² Lecercle, J.-J., *Deleuze and language*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 2-3, mi traducción. Una posición más fuerte es la de Hernández Betancur, quien sostiene que *Lógica del sentido*, *Mil mesetas* y *Foucault* contienen “una teoría que afirma que el lenguaje se encuentra en relación *esencial* con la ontología” y que “demanda que el lenguaje penetre el núcleo de la producción ontológica”. Hernández Betancur, J. P., “Ontología y lenguaje en Deleuze: de *Lógica del sentido* a *Mil mesetas* y

En *Mil mesetas* –particularmente en los dos capítulos que abordan más centralmente esta cuestión, “Postulados de la lingüística” y “Sobre algunos regímenes de signos”– Deleuze y Guattari subvierten la definición tradicional del lenguaje como un sistema abstracto, poniéndolo en relación directa con sus efectuaciones concretas dentro de un entramado político y social. La misma operación conceptual es central en el análisis del discurso, disciplina que surge de la conjugación de la lingüística con la teoría social hacia mediados de la década de 1960. Aunque el término “discurso” no aparece en *Mil mesetas* con el sentido técnico que tiene en esa disciplina, sus planteos convergen en algunos aspectos que considero fundamentales. El objetivo de este capítulo es exponer esa convergencia, entendiendo que entre el análisis del discurso y el pensamiento de Deleuze y Guattari sobre el lenguaje no hay genealogía, pero puede haber alianza. Para ello, comenzaré exponiendo algunas cuestiones sobre el lenguaje y la pragmática en *Mil mesetas*; luego, caracterizaré brevemente la visión y los objetivos del análisis del discurso; y finalmente señalaré sus convergencias.

El lenguaje y la pragmática en *Mil mesetas*

El último párrafo de “Sobre algunos regímenes de signos” presenta una suerte de plano general sobre la situación ontológica del lenguaje. Dentro de ese plano, la pragmática –término tradicionalmente asociado al giro lingüístico– ocupa un rol destacado como “elemento de base”:

“Detrás” de los enunciados y de las semiotizaciones, sólo hay máquinas, agenciamientos, movimientos de desterritorialización que pasan a través de la estratificación de los diferentes sistemas y escapan a las coordenadas tanto del lenguaje como de la existencia. Por eso la pragmática no es el complemento de una lógica, de una sintaxis o de una semántica, sino al contrario, el elemento de base del que depende todo el resto.³

Foucault” en *Eidos*, nº 10, 2009, pp. 134-161 (p. 136).

³ MP 184 (150).

Considero que “pragmática” tiene, en estas páginas de Deleuze y Guattari, dos sentidos estrechamente unidos. El primer sentido, más general, designa el mapa de la ontología cuando es trazado desde una perspectiva específicamente lingüística. Cada capítulo de *Mil mesetas* cartografía desde una posición diferente, sumergiéndose en los procesos ontológicos para construir un punto de vista singular, con sus propias líneas de fuga hacia otros puntos de vista:

Únicamente hemos empleado palabras que a su vez funcionaban para nosotros como mesetas. RIZOMÁTICA = ESQUIZOANÁLISIS = ESTRATOANÁLISIS = PRAGMÁTICA = MICROPOLÍTICA. Estas palabras son conceptos, pero los conceptos son líneas, es decir, sistemas de números ligados a tal dimensión de las multiplicidades (estratos, cadenas moleculares, líneas de fuga o de ruptura, círculos de convergencia, etc.).⁴

Así pues, si “esquizoanálisis” es la palabra-concepto que nombra el punto de vista alcanzado en la meseta de los lobos, si “estratoanálisis” hace otro tanto con la geología de la moral y “micropolítica” con la máquina de guerra, entonces “pragmática” es la palabra-concepto correspondiente a las mesetas donde el punto de vista sobre la ontología se construye en torno a la cuestión del lenguaje.

Esta multiplicidad de puntos de vista también comparte, por supuesto, conceptos articuladores. En primer lugar, las *máquinas abstractas* que trazan el plano de consistencia. Las máquinas no tienen forma ni sustancia —consisten en materias y funciones no formadas—, pero reparten las distinciones sustanciales y formales que aparecen al interior de los *estratos*. Si los estratos son coagulaciones,⁵ entonces las máquinas, que alteran las velocidades y lentitudes de los estratos, pueden ser descritas como anticoagulantes. Las máquinas son, por otro lado, inseparables de los *agenciamientos*, las disposiciones o distribuciones concretas en las cuales ellas se efectúan y operan de manera singular e inmanente. Un agenciamiento se orienta tanto hacia los estratos como hacia el plano de consistencia: hacia los estratos, por movimientos de (re)territorialización que lo coagulan; y hacia el caos vertiginoso del plano, por movimientos

⁴ MP 33 (27).

⁵ Cf. MP 627 (512).

de desterritorialización absoluta. Entre el caos y el coágulo, distintos tipos de máquinas operan la oscilación de los agenciamientos: algunas los abren hacia el plano, mientras que otras los cierran.⁶

Máquinas, estratos y agenciamientos son los conceptos que trazan el plano general de la ontología. Pero ese plano es aún demasiado abierto para distinguir en él fenómenos semióticos. Hace falta acercarse un poco más, adaptar el ojo a movimientos que definan una visión más precisa. En su cara orientada hacia los estratos, los agenciamientos convierten las materias no formadas de la máquina abstracta en sustancias formadas; asimismo, convierten las funciones no formadas en formas.⁷ En este proceso, se produce una *doble articulación*: tanto las sustancias como las formas se desdobl原因, cada una, según la dualidad *contenido/expresión*. El contenido se organiza en cuerpos, cosas y objetos, que constituyen sistemas físicos: desde este punto de vista, el agenciamiento es *agenciamiento maquínico de cuerpos*. Por su parte, la expresión se organiza en índices, íconos y símbolos, que constituyen sistemas semióticos: desde este punto de vista, el agenciamiento es *agenciamiento colectivo de enunciación*. La doble articulación hace que un agenciamiento sea siempre, a la vez, maquínico y de enunciación.

La organización de las formas de expresión de un agenciamiento constituye *semióticas* o *regímenes de signos*. Deleuze y Guattari definen un régimen de signos como “toda formalización de expresión específica, al menos en el caso en que la expresión es lingüística”.⁸ Cuando hablamos de regímenes de signos, nos referimos entonces a una región de la ontología que incluye, en principio, alguna forma de lenguaje humano.⁹

El concepto de *lengua*, con los rasgos heredados de su linaje saussureano (como un sistema de relaciones fonológicas, léxicas y sintácticas más o

⁶ Cf. MP 640 (522).

⁷ Cf. MP 175-178 (143-145).

⁸ MP 140 (117).

⁹ Aunque “sin dudas todo culmina en un estrato lingüístico [*langagière*]” (MP 178 [145]), el lenguaje —al menos el humano— no agota las posibilidades de las formas y sustancias de expresión en la doble articulación del agenciamiento. Para nuestro objetivo (sostener la convergencia entre *Mil mesetas* y el análisis del discurso), una centralidad relativa del lenguaje es, con todo, suficiente.

menos constantes) se identifica con la forma de expresión “considerada en sí misma”. Para llegar a ella, fue necesaria una operación de abstracción de los elementos de contenido del agenciamiento. Sin embargo, la lengua no es el único ni el principal componente de este. En primer lugar, el sistema lingüístico remite necesariamente a sus efectuaciones concretas: los *enunciados*, que también forman parte del agenciamiento de enunciación. En segundo lugar, como dijimos, el agenciamiento no es solamente de enunciación sino también maquínico y, en ese sentido, incluye formas de contenido: los *cuerpos*, que se agitan en un tumulto de acciones y pasiones. En tercer lugar, finalmente, el agenciamiento incluye acontecimientos o *transformaciones incorpóreas*. Estas son expresadas por los enunciados y atribuidas a los cuerpos, y pasan constantemente entre las formas de contenido y las de expresión.¹⁰

Este movimiento entre el contenido y la expresión es la base de lo que, para Deleuze y Guattari, constituye la función principal del lenguaje: transmitir consignas. La *consigna* es definida como la relación inmanente y sin identidad que se da entre los enunciados, los cuerpos y las transformaciones incorpóreas.¹¹ El estatuto singular de un enunciado (por ejemplo, “los declaro marido y mujer”, “donde hay una necesidad nace un derecho”, “no hay plata”), y su potencia para hacer algo en tanto que enunciado, se encuentran en cada caso en la consigna que conjuga las relaciones entre expresión, contenido y transformación incorporal. Por ejemplo, el enunciado “no hay plata”, pronunciado en Argentina en diciembre de 2023 por la figura presidencial, involucra la negación, la forma impersonal y el registro coloquial (elementos de la forma de expresión), el cuerpo complejo de los activos del Estado y las necesidades del pueblo (forma de contenido) y el acontecimiento incorporal por el cual dichos activos se convierten en el objeto fantasmático de un “sinceramiento” mesiánico, mientras que las necesidades son despojadas de su legitimidad para invocar derechos. Las consignas son esos “paquetes” de relaciones inmanentes entre cuerpos, enunciados y acontecimientos que hacen que “algo pase”

¹⁰ Para una exposición algo más detallada de la composición del agenciamiento maquínico/de enunciación, cf. Soich, M., “Plegarse a la consigna. Saussure, entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*”, en Ferreyra, J. y Pachilla, P. (eds.), *Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas*, Buenos Aires, RAGIF, 2023, pp. 155-170.

¹¹ Cf. MP 100-105 (84-87).

en y través del lenguaje. Por eso, son las variables pragmáticas que hacen de una forma lingüística un enunciado y, del lenguaje, un campo performativo. Desde este punto de vista, *un régimen de signos puede definirse como una distribución y estabilización provisionarias, en un tiempo y un lugar, en un grupo o sociedad determinada, de un conjunto de consignas*.¹²

En este marco, Deleuze y Guattari distinguen cuatro componentes de la pragmática, ordenándolos desde lo más concreto hasta lo más abstracto.¹³ El primer componente, el generativo, remite al estudio de la composición específica de las formas de expresión en cada régimen de signos. Este componente muestra que no existen semióticas puras y que todas son concretamente mixtas, porque la organización de sus formas de expresión remite siempre a elementos de otras semióticas. El segundo componente, el transformacional, muestra cómo un régimen de signos abstracto puede transformarse o traducirse en otros, especialmente cuando esto da lugar a un régimen novedoso. El tercer componente, el diagramático, toma los regímenes de signos –que, recordemos, son la formalización de los elementos de expresión del agenciamiento– para extraer sus rasgos de expresión no formalizados, aquellos que escapan a la formalización y orientan el agenciamiento hacia la abstracción de la máquina que lo efectúa. (Se aprecia, en este punto, cómo la progresión desde lo concreto a lo abstracto va “abriendo el plano”). Finalmente, el componente maquínico de la pragmática muestra¹⁴ cómo las máquinas se efectúan en los agenciamientos, produciendo la expresión y el contenido como dos formas realmente distintas y en presuposición recíproca. Este último componente remite al plano en que la pragmática comienza a esbozarse en el corazón de la ontología.

Decíamos hace un momento que el primer sentido de la pragmática deleuziano-guattariana, el más general, era el trazado del mapa ontológico desde un punto de vista lingüístico. Los componentes diagramático y maquínico permiten precisar esta afirmación: *el sentido general de la*

¹² Cf. MP 100 (84).

¹³ Cf. MP 181-182 (147-148).

¹⁴ O más bien “se supone que muestra”, MP 182 (148).

pragmática concierne a la manera en que la interacción inmanente de las máquinas abstractas y los agenciamientos concretos produce regímenes de signos. Por su parte, los otros dos componentes, el generativo y el transformacional, que estudian la composición concreta y la transformación de los distintos regímenes, nos permiten definir el segundo sentido de la pragmática, más específico. Si el primero tiene que ver con la dinámica ontológica general que produce regímenes de signos, *el sentido específico de la pragmática concierne a la relación inmanente entre la lengua y su “afuera” como rasgo distintivo de los agenciamientos correspondientes.*

Históricamente, la lingüística de base saussureana delimitó su objeto de estudio –la lengua– como un sistema cerrado de relaciones entre formas fonológicas, léxicas y sintácticas. Para ello, dejó fuera todo lo referido a los usos concretos de esas formas: el estilo, las identidades y las relaciones de los participantes, las condiciones de enunciación, etc. Por su variabilidad, por su resistencia a la sistematización, esos aspectos fueron considerados una materia secundaria para la comprensión del fenómeno lingüístico y asignados a la pragmática como el estudio “menor” de los usos del lenguaje (frente a su estudio “serio” como estructura, código o sistema).

Pero Deleuze y Guattari rescatan los factores pragmáticos de su ostracismo para reinstalarlos en el meollo de la lengua. La clave está, nuevamente, en las consignas como “paquetes” de relaciones entre enunciados, transformaciones incorpóreas y cuerpos: es su conexión con una serie de cuerpos y acontecimientos lo que convierte una forma “puramente” lingüística en un acto de enunciación. Esta conexión no es algo accidental, que podría o no suceder, y al margen de lo cual la lengua podría seguir siendo estudiada como un sistema más o menos estable. Muy por el contrario, “hay variables de expresión *que ponen la lengua en conexión con el afuera, pero precisamente porque son inmanentes a la lengua*”.¹⁵

La distinción saussureana entre lengua y habla exige aislar el sistema lingüístico de la masa hablante, incluso si aquel sólo existe en y

¹⁵ MP 104 (87).

por esta.¹⁶ Para Deleuze y Guattari, esto implica considerar la forma de expresión como una máquina abstracta autosuficiente. Pero se trata de una abstracción a medias. La lengua sólo tiene sentido y efectividad como parte de un agenciamiento que, atravesado y operado por la verdadera máquina abstracta, realiza la doble articulación del contenido y la expresión, constituyéndose *a la vez* como agenciamiento maquínico de cuerpos y como agenciamiento colectivo de enunciación. Así pues, todo aquello que excede al sistema lingüístico como forma de expresión “pura” (las circunstancias empíricas, el contexto social, las transformaciones incorporales), *si bien es exterior a la lengua como sistema de constantes, continúa siendo inmanente a la enunciación como funcionamiento del agenciamiento en su conjunto*:

*Si la pragmática externa de los factores no lingüísticos debe ser considerada, es porque la lingüística misma es inseparable de una pragmática interna [...]. No hacemos nada, entonces, mientras no relacionemos directamente las determinaciones pragmáticas, pero también semánticas, sintácticas y fonológicas, con los agenciamientos de enunciación de los que dependen. [...] Desde este punto de vista, la interpenetración de la lengua con el campo social y los problemas políticos está en lo más profundo de la máquina abstracta, y no en la superficie.*¹⁷

En este punto, los dos sentidos de la pragmática se enlazan. Si la interpenetración de la lengua con el campo social está “en lo más profundo de la máquina abstracta” (sentido específico), es porque los regímenes de signos involucran necesariamente la doble articulación contenido-expresión, que se produce en la interacción inmanente de las máquinas abstractas y los agenciamientos concretos (sentido general). En el zurcido de la ontología práctica, la pragmática es el hilo que enhebra lo lingüístico y lo social como configuraciones móviles de un mismo proceso. Como veremos a continuación, esta perspectiva resuena íntimamente con la que anima al análisis del discurso.

¹⁶ Cf. Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 102-104.

¹⁷ MP 115-116 (95).

El análisis del discurso

El análisis del discurso es “un instrumento que permite entender las prácticas discursivas que se producen en todas las esferas de la vida social en las que el uso de la palabra –oral y escrita– forma parte de las actividades que en ellas se desarrollan”.¹⁸ Por su gran heterogeneidad teórica y metodológica, es difícil considerarlo una disciplina claramente delimitada; es, más bien, un enfoque o corriente que articula saberes de la lingüística con teorías de las ciencias sociales y las humanidades, por lo general a partir de un posicionamiento crítico y políticamente comprometido. La noción central, el *discurso*, es definida de múltiples maneras pero siempre con un denominador común: la imbricación estrecha entre lo lingüístico (en todos sus planos, desde el fonológico hasta la organización macrotextual) y lo social (las normas de interacción, las instituciones, las identidades y las relaciones de poder, etc.). En un bello artículo donde sostiene que el análisis del discurso debe ocuparse de los mecanismos que hacen al *devenir texto*, la lingüista argentina Beatriz Lavandera propuso una ecuación que sintetiza el “objeto” de esta corriente: Discurso = Texto + Contexto.¹⁹

El discurso se concibe, además, como una instancia de *práctica social*. Todos los usos situados del lenguaje, todas las realizaciones de textos en contextos, conforman una praxis generalizada: sea para prometer o para informar, para agredir o para seducir, *decir es hacer*.²⁰ Les analistas del discurso estudian los pormenores de esta praxis, es decir, cómo los más diversos textos son producidos, circulan e interactúan con distintas dimensiones del contexto social. Se presta atención, sobre todo, a la manera en que diversos rasgos (fonológicos, léxicos, sintácticos, de estructura textual, etc.) construyen activamente aspectos del contexto (las normas de interacción, las identidades, las representaciones sociales, etc.); y cómo estos aspectos del contexto, a su vez,

¹⁸ Casalmiglia, H. y Tusón, A., *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 26.

¹⁹ Lavandera, B., “Argumentatividad y discurso”, en *Variación y significado. Y discurso*, Buenos Aires, Paidós, 2014, pp. 347-365 (p. 348).

²⁰ Por supuesto, no me refiero únicamente a la oralidad. La noción de discurso incluye textos escritos, audiovisuales, producidos mediante señas, etc.

condicionan a aquellos rasgos. Les analistas críticos del discurso se preocupan especialmente por estudiar esta relación dialéctica entre texto y contexto en situaciones ligadas a la violencia, la discriminación y el abuso de poder, no sólo para entender las prácticas discursivas que intervienen en su reproducción, sino también para aportar perspectivas y herramientas para combatir las.

En su propuesta teórica para el análisis crítico del discurso, Norman Fairclough plantea que el discurso está constituido por la relación entre tres dimensiones.²¹ En primer lugar, la dimensión del *texto*, como producto concreto de la puesta en uso del lenguaje. El texto puede ser oral, escrito o emplear otros canales; puede ser exuberante o mínimo, perdurable o efímero. El análisis de esta dimensión se centra en las formas plasmadas en el texto como producto, para lo cual se recurre a diferentes teorías y métodos lingüísticos.²²

En segundo lugar, tenemos la dimensión de la *práctica discursiva*, cuyo estudio se centra en los modos y circuitos –más o menos convencionalizados o en disputa– que intervienen en la producción, distribución y recepción de los textos. Algunos parámetros para analizar esta dimensión son la cantidad y el rol de las personas involucradas, sus objetivos comunicativos, el grado de inmediatez o de mediación entre las instancias de producción, distribución y recepción, las normas que rigen implícita o explícitamente el intercambio, etc. Las variaciones en estos parámetros permiten definir “tipos” de discurso socialmente reconocibles: un discurso parlamentario, una charla de ascensor, un comentario en una red social, una entrada del diccionario.

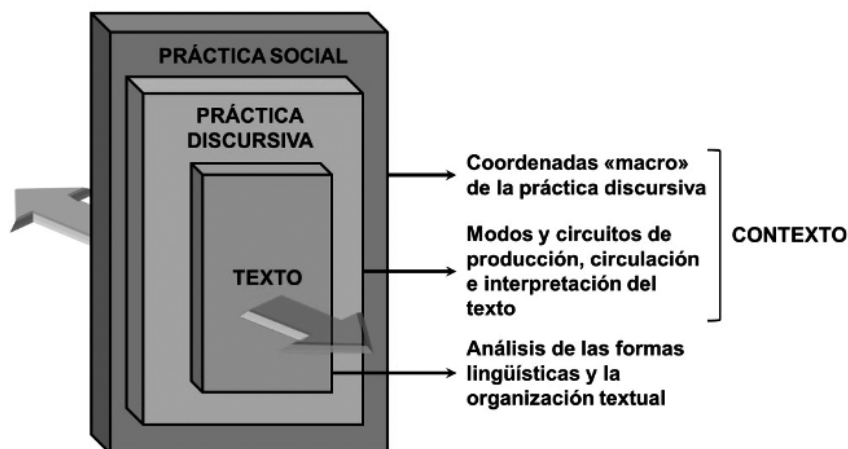
Por último, la dimensión de la *práctica social* remite a las coordenadas “macro” (políticas, económicas, culturales, geográficas, de género, etc.) relevantes para situar las prácticas discursivas en las que se producen los textos. Pensemos, por ejemplo, en los cambios que atraviesa una práctica discursiva concreta, como es pintar frases en una pared, según tenga lugar en una

²¹ Cf. Fairclough, N., *Discourse and social change*, Cambridge, Polity Press, 1992.

²² Estos permiten analizar, por ejemplo, la manera en que las elecciones léxicas, la sintaxis y el orden de palabras organizan y jerarquizan la información; la distribución de participantes, procesos y circunstancias; el uso de metáforas y metonimias con valor conceptual; la estructura argumentativa; el uso de formas que transmiten valoraciones y construyen diferentes posiciones discursivas; la entonación y la distribución de los turnos de habla, entre muchas otras posibilidades.

dictadura o en democracia. Según sea el caso, podrían producirse variaciones en la cantidad y la identidad de los participantes, la manera en que se relacionan para llevar a cabo esa práctica, los tiempos de ejecución, los materiales y herramientas utilizados, la extensión y la forma de los textos, etcétera.

La relación entre las tres dimensiones del discurso se esquematiza en el siguiente gráfico.²³ Si recordamos la ecuación de Lavandera (Discurso = Texto + Contexto), veremos que el contexto queda comprendido por las dimensiones de la práctica discursiva y la social:



El abordaje de cada dimensión requiere saberes específicos: mientras que el texto se analiza a través de teorías y métodos lingüísticos, las prácticas discursivas y sociales invocan, según el caso, otros saberes como los de la sociología, la antropología, la economía, el derecho, los estudios de género y decoloniales, etc. El análisis del discurso es, pues, necesariamente interdisciplinario.²⁴

²³ Basado en Fairclough, *op. cit.*, p. 73.

²⁴ A título de ejemplo, menciono aquí mi investigación sobre la construcción discursiva de las identidades transgénero: Soich, M., *Los devenires y la identidad de género. Hacia un análisis lingüístico-crítico y conceptual de la construcción de representaciones discursivas sobre la identidad de género en historias de vida de personas trans de la Ciudad de Buenos Aires (2013-2015)*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2017. Esta implicó, en primer lugar, recoger historias

La especificidad de estos saberes no implica, sin embargo, que cada dimensión pueda abordarse por separado. Las tres prácticas se encuentran en una relación dialéctica y mutuamente constitutiva. Las formas lingüísticas no son comprensibles por fuera del conjunto de prácticas sociales y discursivas en las que el texto se produce, y el desarrollo de dichas prácticas implica, a su vez, una permanente producción textual.²⁵ La distinción entre las tres es, en última instancia, una herramienta analítica: lo que se analiza es siempre *un continuo de elementos semióticos, sociales, políticos, etc. en interacción*. Ese continuo dinámico, ese texto-en-contexto, es lo que denominamos discurso.

Hacia un análisis deleuziano del discurso

Como señalé al comienzo, este capítulo se propone desarrollar la convergencia de la pragmática deleuziano-guattariana y el análisis del discurso. Esta convergencia, hasta aquí mencionada por pocos autores,²⁶ gira en torno al

de vida orales y relatos autobiográficos escritos, y analizar su forma y estructura. Estamos aquí en la dimensión textual, cuyo abordaje requirió diversas teorías y métodos lingüísticos para analizar, por ejemplo, qué recursos léxicos y sintácticos aparecían destacando u ocultando determinada información, qué metáforas se utilizaban y cuáles eran las categorías discursivas predominantes. Fue necesario, además, estudiar el contexto de esos relatos autobiográficos, tanto desde el punto de vista de la descripción de sus pautas de producción, circulación y recepción (dimensión de la práctica discursiva), como de la comprensión del contexto histórico y político más amplio: qué se entiende por identidad de género en Argentina, cuál es la historia de las personas travestis y trans y cómo es su situación actual en términos de exclusión y luchas por el reconocimiento (dimensión de la práctica social). Mientras que la práctica discursiva se encaró mediante métodos de descripción etnográficos, la práctica social remitió a estudios históricos, sociológicos, filosóficos, etc. sobre la sexualidad y el género. En ese marco, la ontología práctica deleuziana fue fundamental para interpretar las relaciones entre los usos lingüísticos, el género y los procesos de subjetivación.

²⁵ La situación del lenguaje inclusivo no binario en Argentina es un buen ejemplo de cómo el valor de una forma lingüística no reside en ella misma, sino que debe ser aprehendido en relación con los textos y contextos concretos donde aparece. En este caso, el sentido de los morfemas -x/-e sólo puede comprenderse en relación con su uso en diversos textos (educativos, legislativos, administrativos, artísticos, etc.) y en el habla de ciertos grupos sociales, junto con otros aspectos contextuales como la visibilización creciente de los activismos feministas, travestis-trans y no binarios, el reconocimiento de derechos de las minorías sexo-genéricas, etc. A su vez, los usos textuales de estos nuevos morfemas promueven, o intentan promover, nuevas configuraciones en las prácticas discursivas y sociales: por ejemplo, reconocer y respetar identidades por fuera del binomio hombre/mujer, cuestionar desigualdades y asegurar el acceso a derechos.

²⁶ En una nota de su libro sobre Deleuze y el lenguaje, Lecercle (*op. cit.*, p. 262) aclara que la crítica política de la lingüística “no está confinada, por supuesto, a Deleuze y Guattari” e incluye a Fairclough entre los ejemplos de otros autores que realizan críticas de ese tipo; sin embargo, se

“carácter necesariamente social de la enunciación”.²⁷ Para exponerla, me apoyaré en las críticas a los “postulados de la lingüística” en *Mil mesetas*, ya que estas críticas traducen puntos de vista compartidos por el análisis del discurso.

Comencemos por el segundo postulado:²⁸ habría una máquina abstracta de la lengua cuya explicación no precisaría de ningún factor extrínseco. Vimos que, para Deleuze y Guattari, la lengua no es por sí misma una máquina abstracta, sino un componente de las formas de expresión del agenciamiento: “la forma de expresión no se reduce a palabras [es decir a la lengua], sino a un conjunto de enunciados que surgen en el campo social considerado como estrato (eso es precisamente un régimen de signos)”.²⁹ Ciertamente, el análisis del discurso tampoco considera la lengua como algo autónomo. No parte de ni pretende corroborar la distinción lengua/habla. Por el contrario, sus investigaciones evidencian que la consideración de las formas, estructuras y relaciones lingüísticas siempre conduce necesariamente más allá o más acá de sí mismas, hacia las dimensiones discursivas y los procesos sociales que posibilitan su aparición y su sentido. El análisis del discurso se mueve en el campo liminar donde las formas del lenguaje se manifiestan, siempre, como ya incluidas en un régimen de signos. Una conclusión importante, entonces, es que *la interpenetración inmanente de la lengua con el campo social, que definía el sentido específico de la pragmática deleuziana, es, al mismo tiempo, el principio rector del análisis del discurso.*

En efecto, el interés de este último es “aprehender el discurso como intrincación de un texto y de un lugar social, es decir que su objeto no es ni la organización textual ni la situación de comunicación [en sí mismas],

limita a mencionarlos sin desarrollar su argumento. En un artículo donde sostiene que la visión y los conceptos deleuziano-guattarianos sobre el lenguaje son consistentes con diversas corrientes funcionalistas y pragmáticas de la lingüística, Aurora cita a Fairclough y declara que el análisis crítico del discurso es afín a la perspectiva deleuziano-guattariana (cf. Aurora, S., “From structure to machine: Deleuze and Guattari’s philosophy of linguistics” en *Deleuze Studies*, vol. 11, n° 3, 2017, pp. 405-428).

²⁷ MP 101 (85).

²⁸ La razón de no empezar por el primero se aclarará más adelante.

²⁹ MP 86 (71).

sino aquello que las anuda a través de un modo de enunciación”.³⁰ Desde el punto de vista de *Mil mesetas*, aquello que anuda la organización textual (esto es, la forma de expresión) y la situación de comunicación (la forma de contenido) no es otra cosa que las consignas. En la medida en que puede ser definido como la estabilización provisoria y situada de un conjunto de consignas, un régimen de signos está conformado por una serie de relaciones que determinan cuerpos, enunciados y transformaciones incorpóreas dentro de un continuo físico-semiótico en proceso. Vimos que el análisis del discurso se concentra en la relación entre las dimensiones de la práctica textual, discursiva y social, consideradas distinciones analíticas de lo que, en verdad, es también un continuo de interacciones complejas. Del acercamiento de estas posiciones, surge entonces una segunda conclusión importante: *el análisis del discurso puede plantearse como el estudio situado de las consignas que animan un régimen de signos*. En este sentido, algunas investigaciones del análisis del discurso podrían enmarcarse en los componentes generativo y transformacional de la pragmática, como estudios concretos de la composición y transformación de los regímenes de signos.³¹

El análisis del discurso tampoco pretende alcanzar universales o constantes que permitirían definir la lengua como un sistema homogéneo, tal como denuncian Deleuze y Guattari en el tercer postulado. La relación del análisis del discurso con la gramática, como descripción pretendidamente exhaustiva de la composición y organización de las constantes de una lengua, puede ilustrar este punto. Los analistas del discurso no son necesariamente aquiescentes con las descripciones gramaticales sobre cómo son y funcionan las formas que analizan; y mucho menos, con las prescripciones sobre cómo deberían ser y funcionar. Cuando recurren a categorías gramaticales tradicionales, suele ser a título de herramientas descriptivas, sin considerarlas suficientes, por sí mismas, para dar cuenta de lo que está pasando efectivamente en el texto analizado. Es sabido que las expectativas de la gramática suelen estrellarse contra

³⁰ Maingueneau, D., “7. Peut-on assigner des limites à l’analyse du discours?”, *Modèles linguistiques* (en línea), n° 40, 1999, p. 4, mi traducción.

³¹ Por supuesto, no afirmo que todas las investigaciones en análisis del discurso realizadas hasta hoy puedan asimilarse, sin más, a estos componentes. Se trata de una propuesta para leer selectivamente los trabajos existentes y encarar aquellos por venir.

la realidad del lenguaje en uso. Por otra parte, el desarrollo del análisis del discurso estuvo estrechamente ligado a la creación de gramáticas alternativas, pensadas *a partir de* las funciones sociales del lenguaje, y no a pesar de ellas.³²

De lo anterior se desprende que el análisis del discurso también coincide con la crítica al cuarto postulado: que la lengua sólo podría estudiarse científicamente bajo las condiciones de una lengua mayor o estándar. Si el análisis del discurso no se guía por las prescripciones de la gramática normativa, es porque entiende que estas surgen de y legitiman una distribución desigual de poder, entre quienes tienen los medios para imponer sus propias formas de habla como las “correctas” y quienes no los tienen. En este sentido, la noción de *orden social de los discursos*, surgida de este campo, designa los mecanismos políticos e ideológicos por los que distintos enunciados, discursos, formas y variedades lingüísticas circulan diferencialmente en una sociedad, adquiriendo rasgos de prestigio o desprestigio, de corrección o incorrección, de “civilización” o “barbarie”, en relación con diferencias de clase, género, raza, origen geográfico, etcétera.³³

Ahora bien, ¿por qué nos salteamos antes el primer postulado? Únicamente por estrategia argumentativa: no conviene empezar una enumeración por un punto que parece desafiar frontalmente lo argumentado. En efecto, mientras que en el primer postulado Deleuze y Guattari denuncian la idea de que el lenguaje es esencialmente informativo y comunicativo, el análisis del discurso concibe el lenguaje como un sistema orientado, fundamentalmente, a la

³² Por ejemplo, partiendo de una visión socio-semiótica del lenguaje –como un sistema de significado entre otros que constituyen la cultura humana–, la lingüística sistémico-funcional entiende la gramática como “un potencial para construir significados sociales, como un recurso del que disponen los hablantes para configurar su experiencia en el mundo y para interactuar con otros”. Ghio, E. y Fernández, M. D., *Lingüística Sistémico Funcional. Aplicaciones a la lengua española*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral y Waldhuter Editores, 2008, p. 7. Otro ejemplo: el enfoque cognitivo-prototípico plantea que, lejos de constituir “un nivel formal de representación autónomo”, la gramática está motivada por la semántica y la pragmática, y por lo tanto *emerge* del discurso. “La Gramática de una lengua consiste [...] no en un sistema uniforme y delimitado sino en una colección abierta de formas que están siendo constantemente reestructuradas y resemantizadas en el uso”. Romero, M. C. y Funes, M. S., “Nuevas conceptualizaciones de género en el español de la Argentina: un análisis cognitivo-prototípico” en *RASAL Lingüística*, 2018, pp. 7-39 (pp. 9-10).

³³ Cf. Martín Rojo, L., “El orden social de los discursos” en *Discurso. Teoría y análisis*, n° 21/22, otoño 1996-primavera 1997, pp. 1-38.

representación del mundo y la comunicación social.³⁴ Es decir, parte de la misma premisa que Deleuze y Guattari critican. ¿La convergencia que defendemos estaba, entonces, muerta desde el inicio?

La razón de haber dejado este postulado para el final fue, precisamente, para acumular evidencia en contra de una conclusión tan dramática. Todo lo desarrollado hasta acá, sobre la interpenetración de lo lingüístico y lo social como un principio compartido tanto por el análisis del discurso como por la pragmática deleuziano-guattariana, debería permitirnos disipar ese fantasma. Y es que, visto más de cerca, el repudio de Deleuze y Guattari no cae sobre la información y la comunicación en sí mismas, sino en tanto que son elevadas por encima de la función principal del lenguaje: transmitir consignas. El problema de considerar el lenguaje como esencialmente informativo y comunicativo es que esto supone, nuevamente, una separación artificiosa entre el lenguaje (concebido como forma de expresión “autónoma”) y aquello que constituye su “objeto” (lo que se informa, describe, comunica o representa). Esta separación enmascara la naturaleza compleja del agenciamiento como articulación inmanente de las formas de contenido y expresión: “un agenciamiento de enunciación no habla «de las» cosas [no las representa, informa o comunica desde afuera], sino que habla *desde los mismos* estados de cosas o estados de contenidos”.³⁵

No se trata de negar que usemos el lenguaje para informar y comunicar. Lo que Deleuze y Guattari objetan es que estas sean las únicas funciones del lenguaje posibles, para cualquiera y en todas partes. Informar y comunicar son, más bien, maneras de hablar *desde* ciertos estados de cosas. Ahora bien, aunque no son las funciones centrales *del lenguaje*, sí podríamos decir que son

³⁴ Por ejemplo, la gramática sistémico-funcional (utilizada por muchos analistas del discurso) distingue tres grandes metafunciones del lenguaje: la ideacional, que proporciona “una teoría de la experiencia humana” mediante la representación de procesos, participantes y circunstancias; la interpersonal, por la cual el lenguaje se constituye como una forma de acción con los otros; y la textual, que organiza el flujo del discurso y crea cohesión y continuidad, habilitando las otras dos. Cf. Halliday, M. y Matthiessen, C., *An introduction to functional grammar*, Nueva York, Hodder Arnold, 2004, pp. 29-31. Sobre la base de esta clasificación, Fairclough (*op. cit.*, pp. 64-65) propone tres funciones del lenguaje: de identidad, relacional e ideacional, con sus correspondientes efectos constructivos en el discurso.

³⁵ MP 110 (91).

las funciones dominantes en aquellos regímenes de signos organizados en torno a la significancia y la subjetivación. Es cierto que, desde este punto de vista, las premisas sobre el lenguaje de las que parte el análisis del discurso lo confinarían a aquellos dos regímenes de signos. Sin embargo, las convergencias desarrolladas en este capítulo también sugieren la posibilidad de incorporar conceptos como los de consigna y transformación incorporal a la perspectiva del análisis del discurso. Esto permitiría redefinir las funciones del lenguaje, extendiendo el alcance del análisis lingüístico hacia otros regímenes de signos más allá o más acá de las semióticas significantes y subjetivas. Tal sería un camino posible hacia un análisis deleuziano del discurso. Otro camino posible, no excluyente, pasa por la utilización de conceptos de la ontología deleuziana como herramientas interpretativas para los resultados del análisis lingüístico.³⁶ Se trata, en definitiva, de experimentar con el potencial de los cruces entre la ontología deleuziana de la diferencia y la multiplicidad, los estudios sobre el lenguaje en uso y sus principios subyacentes.

Palabras finales

“La lingüística no tiene para mí nada de esencial”, decía Deleuze en nuestro epígrafe. Acto seguido agregaba, en esa entrevista, que un aporte de Guattari fue haber visto “un movimiento que tendía a transformar la lingüística: primero había sido fonológica, después sintáctica y semántica, pero cada vez se acercaba más a una pragmática”.³⁷ Esta progresión resuena con el último párrafo de “Sobre algunos regímenes de signos”, también citado ya: “la pragmática no es el complemento de una lógica, de una sintaxis o de una semántica, sino al contrario, el elemento de base del que depende todo el resto”.³⁸ Se

³⁶ Este camino fue emprendido en la investigación mencionada en la nota 24, donde ciertos recursos lingüísticos ligados a la construcción discursiva de las identidades transgénero (por ejemplo, la ubicación en posición destacada de palabras “vacías” con función mitigadora) fueron interpretados como un índice concreto de los procesos ontológicos vinculados a los conceptos de devenir, sobriedad y semiótica del plan de consistencia. Cf. Soich, M., “Sobre los índices discursivos del devenir-molecular de la sexualidad”, en Heffesse, S., Pachilla, P. y Schoenle, A. (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1*, Buenos Aires, RAGIF, 2019, pp. 299-311.

³⁷ Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, op. cit., pp. 47-48.

³⁸ MP 184 (150).

aprecian, entre ambas citas, dos movimientos complementarios: por un lado, la lingüística va ampliando su campo de interés, desde los fonemas como unidades pretendidamente autosuficientes hasta los usos situados del lenguaje; por el otro, Deleuze y Guattari toman el “punto de llegada” de esa progresión —el uso— y lo transforman en “el elemento de base”.

De manera que, más que *derribar* la lingüística, lo que hacen es *dar vuelta* su enfoque y su orden de prioridades.³⁹ Si la lingüística no tenía nada de esencial es porque, en nombre de la cientificidad, había separado el lenguaje de sus condiciones sociales de realización, conduciendo a la apoteosis imperialista del significante. En contraposición, la pragmática es “el elemento de base” porque toma al lenguaje en su articulación inmanente con lo social, como piezas de una misma maquinaria ontológica. En este sentido, es fundamental precisar que *el rechazo de Deleuze y Guattari hacia el tratamiento de la forma de expresión en ciertas corrientes lingüísticas no puede trasladarse, sin más, hacia cualquier análisis que aborde los componentes lingüísticos de la forma de expresión*. Si se trata de articular dichos componentes con su “afuera inmanente”, entonces el análisis del discurso —vástago insumiso de la lingüística estructuralista— “tiene todo lo esencial” que le faltaba a su progenitora.

³⁹ En un célebre pasaje de *Diferencia y repetición*, Deleuze sostiene que la tarea de la filosofía moderna es “el derribamiento [*renversement*] del platonismo”, DR 82 (105). Sin embargo, la traducción puede ser engañosa: *renverser* significa “derribar”, pero también “dar vuelta”, “invertir”.

14



DELEUZE Y LA PERFORMANCE. O EL DESVÍO DE LA TEATRALIDAD

NICOLÁS PERRONE

Deleuze no se ocupa explícitamente de problematizar la performance o de analizar las prácticas artísticas que se inscriben en esa lógica de producción. Eso no significa que no tuviera conocimiento de las artes performativas que se desarrollaron durante la década del '60 y '70. Tal como señala Flore Garcin-Marrou,¹ a partir de entrevistas con Fanny Deleuze, el filósofo tuvo contacto con el comité de la revista *Arguments*, en los '60, donde conoce a Jean-Jacques Lebel, un artista que indaga en las primeras manifestaciones de la performance a través del *happening*, y siguió con atención las repercusiones de estas prácticas. Como se puede ver en sus escritos sobre teatro, a Deleuze le interesan los desplazamientos y dislocaciones que se producen en el seno de la teatralidad (quiebres que también acontecen en la performance), como el desmembramiento de la función del autor, la resignificación de la actuación, la implosión del aspecto espectacular y representativo de una obra, la misma caducidad del concepto de obra o la desjerarquización de la mirada entre actores y espectadores.

Asimismo, podemos pensar que su obra filosófica resuena con algunos aspectos de la performatividad: “El pensamiento de Deleuze no sólo adopta el lenguaje de la performance, sino que interviene críticamente en este campo con la producción de una nueva visión de la performance como fuerza filosófica y política vital”.² Desde la evocación de un teatro sin representación que muestra el movimiento real, en *Diferencia y repetición*, hasta la lógica de la multiplicidad con una suerte de

¹ Cf. Garcin Marrou, Flore, “Gilles Deleuze, le théâtre et sa politique. L'idée d'une déreprésentation théâtrale”, en: Adnen Jdey (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Genève, Métis Presses, 2015, p. 248.

² Cull, Laura. (ed.), *Deleuze and performance*, Edimburg, Edinburgh University Press, 2009, p. 4.

primacía del devenir sobre la imitación en *Mil Mesetas*, pasando por el método de dramatización, Deleuze emplea la noción teatral de drama (y sus implicancias) en términos performativos, acompañado de una permanente referencia al teatro de la crueldad de Antonin Artaud, el cual es una ruptura definitiva con el dispositivo representacional. Asimismo, en los estudios sobre cine es posible observar un efecto performativo de las imágenes cuando el filósofo señala que su automovimiento toca el sistema nervioso. En su estudio sobre Francis Bacon, muestra que la técnica del pintor produce una imagen pictórica a partir de un diagrama figural (que no es lo mismo que figurativo), junto con el cual se da una deformación de los cuerpos y una refuncionalización de la mirada en sentido háptico; esto evidencia un efecto performativo para el ojo dado en la atribución de tocar. De modo que la performatividad aparece, aunque sea espectralmente, en el itinerario filosófico del autor.

En lo que sigue, nos interesa destacar esas zonas de resonancias desde el punto de vista de la realización escénica y de los textos donde el filósofo problematiza el teatro y la teatralidad; zonas en las cuales la filosofía deleuziana hace emerger una imagen performativa. Para ello, nos concentraremos en las perspectivas que expone en los ensayos *Un manifiesto menos* (contenido en el libro *Superposiciones*, 1979) sobre Carmelo Bene y *El agotado* (1992) sobre Samuel Beckett, donde consideramos que aparecen usos performativos de los elementos constituyentes de la teatralidad (sustracción del esquema dramático, aminoración de la lengua, variación continua, agotamiento de la palabra, el espacio y la imagen).

En *Superposiciones*, Deleuze analiza la poética de Carmelo Bene (en su obra *Ricardo III*) y plantea el problema de la representación teatral junto a la tensión que se produce en relación con las prácticas de corte experimental. Laura Cull sugiere una inscripción de este texto en el amplio contexto de los *Performance Studies* “no solo porque se trata de teatro, sino porque indica cómo la ontología de Deleuze podría alterar nuestra forma de pensar sobre la performance”.³ Precisamente allí, el filósofo

³ *Ibidem*.

plantea problemas de índole performática, vinculados a las relaciones entre presencia y representación, cuerpos y lenguaje, y la teatralidad como un proceso de variación continua. Esta última cuestión, establece un enlace entre los problemas de una ontología de la diferencia (y también una ontología política) y las propiedades de la teatralidad. En este sentido, hay un tema transversal a ambas esferas, el movimiento, cuya naturaleza permite ser enfocada desde una óptica performativa. El concepto de variación continua, en este texto, es el eje sobre el cual se teje un programa que pretende encontrar vías de escape a la representación, razón por la cual entendemos que la teatralidad deviene hacia la presentación.

Para entender esto, cabe mencionar que existen modalidades poéticas que dislocan el dispositivo representacional e introducen procedimientos diferenciados de aparición de la teatralidad. José Luis Valenzuela⁴ propone pensar tres grandes matrices o poéticas teatrales: realismo, simbolismo y dadaísmo. Con ellas, indica los procedimientos que definen y con los que cada una configura la teatralidad. En el caso del realismo (perfilado desde las investigaciones de André Antoine y Konstantin Stanislavski), su lógica corresponde a la idea tradicional del teatro como representación, dentro de la cual el mundo aparece con claridad y coherencia y se pretende conseguir la verosimilitud. Las operaciones con las que funcionan las dos últimas, si bien diversas, permiten exponer formas teatrales que se corren del dispositivo representacional, en las que se observa un desplazamiento de las funciones de autor, actor y vínculo espectadorial. En cuanto al simbolismo se refiere (surgido en la dramaturgia de Maurice Maeterlinck y delineado en los trabajos de directores como Vsévolod Meyerhold, Jerzy Grotowski, entre otros), la narración sufre un proceso de dislocación respecto al orden causal entre sucesos y acciones, lo cual se traduce en una fragmentación de la significación plena, y habilita nuevas modalidades de escenificación que experimentan con la expresión corporal. En la poética dadaísta (sustentada en los trabajos de Alfred Jarry, Antonin Artaud o Tadeusz Kantor), el

⁴ Cf. Valenzuela, José Luis, *Bye-bye Stanislavski?*, Buenos Aires, Argus-a, 2021.

sentido tiende a reducirse a un grado cero y cobra gran relevancia el pasaje al acto, lo cual será fundamental para la posterior irrupción de la performance en las teatralidades contemporáneas.

Retornando al texto deleuziano, se puede ver que el filósofo expone un programa de producción de una teatralidad experimental (es decir, que se separa del dispositivo realista) a través de una metodología tripartita en las operaciones teatrales de Bene: “1) suprimir los elementos estables, 2) poner todo en variación continua, 3) a partir de allí transponer todo a *menor*”.⁵ Así, Deleuze plantea el problema teatral en términos de sustracción: “lo sustraído, amputado o neutralizado son los elementos de Poder, los elementos que constituyen o representan un sistema de Poder”.⁶ Lo que el filósofo quiere decir es que la representación mimética es lo que opera como poder dentro de una obra, en tanto se erige como dispositivo estructurante y significativo. Al poner en desequilibrio dicho dispositivo, la teatralidad se pone en estado de variación continua.

Esto mismo se encuentra en el núcleo de los debates sobre la performatividad de la realización escénica, en los cuales se muestra que la representación teatral se desplaza hacia el acontecimiento y la presencia (Taylor,⁷ Fischer-Lichte,⁸ Hang y Muñoz⁹). En estos estudios (y prácticas) se evidencia la importancia de la inmediatez, contingencia y carácter mutable de la aparición escénica. Pero lo que nos interesa destacar es que la presencia no se refiere a la mera comparecencia de cuerpos en un espacio y tiempo determinados, sino a la forma en que la presencia de un cuerpo teatral produce un efecto de intensidad y de irrupción que desborda el carácter significativo y referencial. De acuerdo con esto, Deleuze piensa la teatralidad de Bene con el código de la performance, en la medida en que la representación se desplaza hacia la

⁵ S 95 (23).

⁶ S 89 (16).

⁷ Taylor, Diana, *Performance*, Buenos Aires, Asunto Impreso, 2012.

⁸ Fischer-Lichte, Erika, *Estética de lo performativo*, trad. Diana González Martín y David Martínez Perucha, Madrid, Abada Editores, 2014.

⁹ Hang, Bárbara y Muñoz, Agustina (comps.), *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

presentación. Las operaciones teatrales del director italiano muestran el proceso en que un cuerpo aparece en escena, presencia que es intensiva, afectiva y gestual, y ya no el equivalente a la acción narrativa.

Por otro lado, el esquema dramático tradicional sufre modificaciones. Éste se entiende, en la poética clásica, como la estructuración de la representación a partir de una secuencia de acciones, que contienen una situación problemática (conflicto), encarnada en los personajes que representan (miméticamente) los actores. Bene, en cambio, hace aparecer la teatralidad como devenir y como la corporeización de un personaje (si es que todavía cabe el término). “La pieza se confunde desde el principio con la fabricación del personaje, su preparación, su nacimiento, sus balbuceos, sus variaciones, su desarrollo. Este teatro crítico es un teatro constituyente [...]. El hombre de teatro ya no es autor, actor o director. Es un operador”.¹⁰ Aquí se evidencia otro aspecto performativo de la teatralidad. La noción de personaje y de obra, como estructuras identitarias, fijas y cerradas, se disgregan. En su lugar, el acontecimiento teatral aparece como la presencia de un cuerpo en devenir, en estado de variación continua, que se va configurando a medida que hace algo. Las funciones de actor, director y autor se desplazan hacia la de un operador, esto es, la de realizar un movimiento que hace emerger y proliferar algo inesperado.¹¹ Erika Fischer-Lichte indica que, en el código de la performance, esto corresponde a un proceso de corporeización o *embodiment*.¹² “El personaje es más bien aquello que se genera y se trae a presencia por medio de los actos performativos por los que el performer genera y trae a presencia su singular corporalidad”.¹³ En este sentido, al desaparecer la función representacional, lo que queda es la presencia como intensificación.

Otro aspecto de la teatralidad que sufre mutaciones es la lengua, a través de un uso menor de la misma. “Que las palabras dejen de hacer «texto»”, dice Deleuze.¹⁴ La presencia de la palabra no ocupa un lugar estructurante; tampoco

¹⁰ S 86 (14).

¹¹ Cf. S 87 (14).

¹² Fischer-Lichte, *op. cit.*, p. 159.

¹³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁴ *Ibidem*.

designa el orden de la acción ni determina el desarrollo de la trama. Estas funciones son propias de un uso mayor o molar de la lengua en el teatro, un uso que es de poder, con una fuerza vinculante que define líneas de segmentariedad e impide la intromisión de elementos desestructurantes. Por el contrario, el intento de sustraer los elementos de poder en el teatro se extiende a la supresión del uso estandarizado del lenguaje en operaciones como el balbuceo, el susurro o, incluso, la superposición de voces grabadas y voces en vivo. Deleuze señala que “la variación continua se aplicará a todos los componentes sonoros y lingüísticos, en una suerte de cromatismo generalizado. Será el teatro mismo, o el «espectáculo».”¹⁵ La obra se entiende como un conjunto de sonoridades. La lengua ya no determina el sentido, sino que aparece en usos desestratificantes y afectivos. De este modo, podemos reconocer un empleo performativo del lenguaje en cuanto a su devenir menor. Lo minoritario, así, no se limita solamente a volverse extranjero en la propia lengua mediante la escritura, sino que se complementa en la realización escénica. La performance del cuerpo y la voz hacen tartamudear al lenguaje por medio de esas operaciones que, además, lo ponen en perpetua variación.

Podemos ver, asimismo, que Deleuze destaca un aspecto performativo de la escritura escénica de Bene, “una escritura que no es literaria ni teatral sino realmente operatoria, y cuyo efecto sobre el lector es muy fuerte, muy extraño”.¹⁶ Cuando en *Ricardo III* se suprimen los diálogos de la estructura dramática, los personajes tartamudean, susurran, gritan o repiten frases, se produce un efecto más bien afectivo con esta escritura escénica (que acontece desde la separación del dispositivo signifiicante hasta la deformación de las palabras y su eventual imposibilidad de oírlas); por ejemplo, cuando la actriz que encarna a Lady Anne pronuncia sus parlamentos en diversos registros¹⁷ y explora sus variables en el menor lapso de tiempo posible, el espectador debe conectar esas multiplicidades cuyo potencial afectivo es inmanente a cada variación de la voz. En la obra *Manfred*, por ejemplo, Bene experimenta con el canto

¹⁵ S 92 (20).

¹⁶ *Ibid.* 95 (23).

¹⁷ El texto de Bene, plagado de didascalias, apunta lo siguiente: “Lady Anne cambia de registro y cambia cada vez más, ya que de pie lo encuentra bello y saludable; un poco vencido, no sin haberle ofrecido primero la ayuda de su mano –por fuera de su papel– para que se levante. ¿Quién puede asegurarnos que de hecho el actor no sabe todo? El actor, no Ricardo; ¿o ambos?”. Cf: S 30 (55).

en busca de zonas intermedias donde la voz puede devenir otra cosa; y halla la variación continua en esa modulación de la voz que se ubica en un umbral entre el canto y el habla. Es este uso del lenguaje, con efectos afectivos, el que puede entenderse como performático.

La variación continua de la lengua desarticula el sistema signifiante y hace que la teatralidad devenga en gesto. Al correrse de la función representativa o ilustrativa, el gesto opera como la desfiguración de la teatralidad, dada, en la obra de Bene, en las variaciones vocales y la presencia intensiva de los personajes. Como señala Deleuze: “los gestos de Bene son musicales: porque toda forma es deformada allí por alteraciones de velocidad que hace que no se vuelva a pasar dos veces por el mismo gesto o por la misma palabra sin obtener características temporales diferentes”.¹⁸ De modo que el gesto no es figuración, sino que marca un tiempo y un ritmo, funciona de manera intensiva, como una presencia desprovista de sentido estable. El gesto, como en la performance, tiene un sentido autorreferencial, es una forma de producir que no se desprende necesariamente del dispositivo significativo, sino que produce sus propios efectos, pero no proyectados hacia un afuera o finalidad. Tal como señala Giorgio Agamben,¹⁹ el gesto es una medialidad sin fin, es la pura exposición de los medios: en el caso teatral, esto corresponde a los cuerpos, voces, sonidos o posturas que no representan un fin, sino que presentan su propia forma (deformante en el caso del análisis deleuziano).

Por lo expuesto, vemos que la performance resuena como una lógica insistente en el revés de la trama teatral. En este orden de cosas, Cull señala lo siguiente:

Deleuze advierte que el teatro puede ser un vehículo o una máquina que nos pone en contacto con lo real. El concepto de presencia teatral de Deleuze, como una relación no representativa entre el público y el acontecimiento, sugiere un contexto en el que podríamos aprehender la presencia ontológica como devenir.²⁰

¹⁸ S 99 (27).

¹⁹ Cf. Agamben, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 53.

²⁰ Cull, *op. cit.*, p. 5.

En otras palabras, la operación crítica de sustracción prepara el terreno para que el teatro devenga presencia. Lo que aparece en el fondo es una cuestión relativa a la performatividad de la realización escénica, cuya mira está puesta en un contacto con lo real (expresión por demás amplia y equívoca). No vanamente el filósofo se ampara en el teatro de la crueldad artaudiano para pensar ese real. Y debemos recordar que uno de los escritos de Artaud más valorados por Deleuze (y Guattari) es *Para acabar con el juicio de dios* (1948), una pieza radiofónica que es sencillamente una performance. Desde allí, hasta Jerzy Grotowski, se perfila una tradición que busca en el teatro y en la actuación una insistencia del impulso real, no mediado por la representación; tradición que se extiende y multiplica hasta la actualidad y que se cruza incesantemente con la lógica performativa.

Desde este punto de vista, la performatividad de la realización escénica está inscrita, para Deleuze, en la necesidad de producir una imagen del pensamiento que evoque la diferencia en sí misma. La maquinaria teatral, cuando es abordada desde la presencia y no desde la representación, permite pensar la diferencia de forma no derivada, sin supeditarse a una oposición a la identidad. Por ello, la presencia se entiende como devenir. En el caso de la teatralidad/performatividad escénica, el actor/*performer* no configura una obra (como acto acabado), sino que deviene con ella, esto es, pone en movimiento un proceso de corporización, un proceso singular de producirse, transformarse, acontecer.

En otro orden de cosas, el segundo texto en el que Deleuze problematiza la teatralidad es *El agotado*. Allí, el filósofo analiza una serie de cuatro piezas teatrales-televisivas de Beckett (*Ghost Trio*, 1975; *...but the clouds...*, 1976; *Quad*, 1981; y *Nacht und Träume*, 1982), donde también encontramos vínculos performativos. Desde nuestro punto de vista, este ensayo continúa y radicaliza la idea de un teatro de la aminoración, ahora por medio de la figura del agotamiento. Deleuze muestra la renuncia total del escritor irlandés al dispositivo significativo que envuelve las palabras. Se trata de “perforar agujeros» en la superficie del lenguaje, para que aparezca por fin «lo que está agazapado detrás”.²¹ No se trata de suponer que en el revés de la palabra se encuentre un sentido originario, sino de mostrar el

²¹ E 103.

sin fondo sobre el que éstas se apoyan. Las operaciones de agotamiento, en estas piezas, son cuatro: de las cosas, la voz, el espacio y la imagen.²² Todas ellas dejan al descubierto un proceso de vaciamiento de la palabra, en cuanto a significaciones, referencias, memorias e intenciones.

El lenguaje se ve perforado por su ocasional ausencia, por el relevo del silencio, por la insistencia de sonidos erráticos, por voces anodinas e impersonales, por el desplazamiento de la función enunciativa hacia otra enumeradora, por el ritmo musical o la neutralidad del tono. El asedio de las palabras es conjurado por Beckett en una implosión de las mismas y en su uso literal. La renuncia a la metáfora transforma la escritura escénica en una serie de indicaciones que determinan la forma de la escena. Es decir, Beckett ensaya una suerte de guion técnico que agota el lenguaje como canal de comunicación y desarrollo de una trama, en virtud de un uso más bien performativo que determina la constitución de la imagen.

En el agotamiento de las cosas, Deleuze indica que Beckett usa el lenguaje exclusivamente como una combinatoria de elementos para abordar de forma exhaustiva las posibilidades de conjugación, ya sean series de cosas o de acciones. Por ejemplo, en la obra *Quad*, Beckett plantea un espacio escénico que consiste en un cuadrilátero por el que se desplazan cuatro actores siguiendo una serie de desplazamientos muy estrictos. Aquí Beckett señala, a modo de un guion técnico, las diferentes alternativas de combinación de los desplazamientos, los cuales no tienen ningún sentido narrativo, sino que son la pura presencia de un movimiento llevado al extremo de su exhaustividad.

Respecto al agotamiento de la voz, ésta deja de ser un canal para la representación, pues no opera como la comunicación del discurso de la trama teatral. En su lugar, adquiere un carácter performativo. La relación entre el enunciado y lo que éste enuncia se copta, entre ambos se produce un hiato. En este sentido, la lengua “ya no procede con átomos combinables, sino con flujos mezclables. Las voces son las ondas o flujos que guían y distribuyen los corpúsculos lingüísticos”.²³ La voz que habla simplemente pone en distribución los corpúsculos lingüísticos,

²² E 78 y ss.

²³ E 66.

pero no es ya la voz de un sujeto. Éste ha perdido su carácter personal y es tratado como un flujo asubjetivo. De modo que las palabras mismas se agotan en cuanto ya no pueden ni siquiera construir series combinables.

En el caso del espacio, éste pierde todo carácter referencial. Se trata de una espacialidad cualquiera, una extensión no significativa. En este sentido, “el espacio aparece a quien lo recorre como un ritornelo motriz, posturas, posiciones y andares”.²⁴ Esto quiere decir que la espacialidad se constituye como el locus de una distribución de movimientos que tienden a agotarlo paulatinamente. La forma de recorrerlo es repetitiva y gestual, la marca de un andar sin rumbo o sentido. Simplemente se trata de explorar las potencialidades espaciales en un nivel en el que éstas no estén determinadas por las palabras. Así, al desaparecer la lógica dramática de la trama, los personajes y la representación, el plano espacial no se pone en función del dispositivo dramático, sino que es simplemente un espacio cualquiera, un desierto que se agota a sí mismo. Esto dialoga con las formas de pensar la espacialidad en las prácticas performativas. Según muestra Fischer-Lichte,²⁵ el plano espacial escénico también se determina por su carácter fugaz y autorreferencial, sólo tiene lugar en y por la realización teatral. En el fondo, lo que importa es la producción de un determinado espacio y el modo en que éste afecta la percepción y el movimiento. Justamente, lo que advierte Deleuze es que en Beckett el espacio se vuelve autorreferencial en la medida en que no se lo recorre para representar, sino de forma gestual o intensiva.

Otro tanto ocurre con las imágenes. La imagen da cuenta de un afuera del lenguaje y, para el filósofo, en la obra beckettiana, es algo tanto visual como sonoro. A propósito de esto, Deleuze afirma lo siguiente:

Es que la imagen no se define por lo sublime de su contenido, sino por su forma, esto es, por su ‘tensión interna’, o por la fuerza que moviliza para producir el vacío u horadar agujeros, desapretar el dominio de las palabras, secar la exudación de la voz, para liberarse de la memoria y de la razón, pequeña imagen alógica, amnésica, casi afásica, que unas veces se mantiene en el vacío y otras se estremece en la intemperie.²⁶

²⁴ E 75.

²⁵ Cf. Fischer-Lichte, *op. cit.*

²⁶ E 72.

No es el contenido lo que determina la imagen, pues esta no corresponde al régimen del querer decir. Lo que ésta hace es desviarse del contenido hacia la expresión y, en ese desvío, producir una hendidura en el seno del lenguaje. Éste, para Deleuze, adolece cuando el canal de la lengua está impregnado de adherencias significantes, recuerdos o historias; las hendiduras sobre su núcleo desanudan los umbrales de las palabras. La imagen irrumpe y se inserta también en los nombres y voces, pero deshaciendo su unidad; deja de ser representación. Asimismo, Deleuze indica que la potencia propia de la imagen radica en su condición efímera, en su desaparición en cuanto se produce. “La energía de la imagen es disipativa. La imagen acaba rápido y se disipa, porque ella misma es el medio para acabar. Capta todo lo posible para hacerlo estallar”.²⁷ La duración de una imagen es sumamente limitada. Ella misma se vuelve furtiva ante la mirada. En este sentido, la imagen se hace en cuanto se desvía y huye. Para Deleuze “hacer la imagen” es estar frente a su extinción. Este es el mismo carácter que tiene la imagen en el orden de las performances escénicas, donde la contingencia y lo efímero son constitutivos.

La imagen que analiza Deleuze en las piezas teatrales-televisivas de Beckett tiene esta característica performativa de la duración limitada. Cuando insistimos en que dichas piezas son también teatrales es porque, más allá de que estén concebidas de manera audiovisual, encontramos en su constitución el elemento propio de la teatralidad en cuanto a lo efímero se refiere. En otros términos, es la performatividad lo que permite vincular la imagen con la teatralidad. La imagen disipativa se constituye como tal con el espacio. El teatro como acontecimiento hace lo mismo. En su caso, lo que irrumpe es la imagen como una constitución corporal, agenciada con el espacio y precipitada hacia su desaparición. Es decir, hay una performatividad que hace de lo efímero una insistencia material y de la imagen una intensidad en fuga. La separación del orden de representación mimética hace que la imagen sea una corporización presente, material y real. Por lo tanto, en ese intersticio entre cuerpo e imagen y entre teatro y presencia, se produce una modulación de la performatividad que permite presentar el teatro como imagen.

²⁷ E 77.

15



“UN CONTINUUM DE INHALLABLES E INNOMBRABLES” LA ALEGRÍA DISYUNTIVA DE H.P. LOVECRAFT¹ CRISTÓBAL DURÁN ROJAS²

*Un signo tenue y velado de continuidades que
los ojos exteriores no llegan a descubrir; de dimensiones
encerradas que albergan los años idos,
y fuera del alcance, salvo para llaves ocultas.³*

Deleuze no dedicó ningún estudio detenido a la escritura de H.P. Lovecraft. No sólo no le dedicó un libro, como pudo ser con los casos de Proust y Kafka, sino que tampoco escribió algún ensayo breve que a la postre se revelara fundamental para su trayecto filosófico, tal como ocurrió con Klossowski, Melville o T. E. Lawrence. El nombre de Lovecraft tampoco indica un sitio que retorne en sus escritos de una manera obsesiva o punzante, como ocurrió con Francis Scott Fitzgerald o Virginia Woolf. Sin embargo, las escuetas menciones hechas al soñador de Providence podrían sobradamente dar testimonio de una importancia indiscutible al momento de enfrentarse a la construcción conceptual del universo deleuziano.

Hay ciertos elementos que harían de Lovecraft un digno representante de esa literatura angloamericana que Deleuze no se ha cansado de elogiar. Escrituras que parecieran mostrar una vocación inaudita para abordar las multiplicidades, como aquella que Deleuze recuerda de Thomas Hardy,

¹ El presente trabajo es resultado del proyecto ANID+FONDECYT Regular 1240968: “Hacia un pluralismo ecológico: La construcción del concepto de pluralismo en Gilles Deleuze como matriz de comprensión para una lógica inclusiva de la coexistencia”, del cual el autor es investigador responsable.

² Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca / Universidad Adolfo Ibáñez (Chile).

³ Lovecraft, H.P., “XXXVI: Continuity”, *Hongos de Yuggoth, y otros poemas fantásticos*, Madrid, Valdemar, 2010, p. 92. “A faint, veiled sign of continuities / That outward eyes can never quite descry, / Of locked dimensions harboring years gone by, / And out of reach except for hidden keys”.

cuyos personajes “no son ni personas ni sujetos, son colecciones de sensaciones intensivas, cada uno es una de esas colecciones, un paquete, un bloque de sensaciones variables”.⁴ Una literatura que es considerada como un “proceso de experimentación”⁵ donde el respeto por el individuo es ante todo el sitio para pesquisar un estilo y, en ese sentido, ese individuo no es otra cosa que una actualización eventual de singularidades, considerado como una “individuación sin sujeto” y como “*la única posibilidad de que tal o tal combinación haya sido extraída*.”⁶

Lovecraft es mencionado explícitamente en más de una ocasión por Deleuze (y en pasajes muy importantes de sus escritos conjuntos con Guattari). Quisiéramos empezar con uno de ellos, que destaca por su tono enfático y que, en esa medida, podría servir de encabezado para las restantes apreciaciones que hace del escritor. En “La literatura y la vida”, un breve ensayo de 1993, Deleuze ubica a Lovecraft bajo el epíteto de una “obra poderosa”, en la cual los devenires “coexisten en todos los niveles, siguiendo puertas, umbrales y zonas que componen el universo entero.”⁷ Lovecraft bien podría ser el nombre propio para una serie de funcionamientos paralelos que dan cuenta de esta coexistencia de devenires en sus diversos niveles. Si escribir es “un asunto de devenir [...] que desborda cualquier materia vivible o vivida”,⁸ Lovecraft quizá podría ostentar el título del escritor por excelencia en el sentido en que Deleuze lo entiende.

Anticipémonos un poco a lo que desarrollaremos en lo que sigue: si el poder o la potencia de la escritura lovecraftiana reside en hacer legible la coexistencia de devenires en todos sus niveles, su lectura podría revelarse como importante para conceder una formulación rigurosa al “empirismo de tipo superior”, que Deleuze persigue desde sus escritos tempranos de los años 1950. Dicha comprensión de la filosofía, anclada en el ejercicio de afirmación de una vida sin un principio abstracto del cual pretenda derivarse, se pone

⁴ D 51 (49).

⁵ D 60 (58).

⁶ D 51 (49).

⁷ CC 11 (11).

⁸ *Ibidem*.

radicalmente en juego en sus relaciones con el Afuera, en el “culto a la carretera que nunca se hunde, que no tiene cimientos, que discurre por la superficie”.⁹ Una continuidad que se hace a saltos, y que marca la filosofía deleuziana con una extraña consistencia, es quizá lo que podemos advertir en el ejercicio escritural de Lovecraft, que podríamos calificar como un pluralismo de la disyunción.

Tan solo recientemente –digamos en los últimos 10 o 15 años– la escritura de Lovecraft ha recibido una atención sostenida desde un prisma propiamente filosófico. Trabajos como los de Graham Harman,¹⁰ Patricia MacCormack,¹¹ Reza Negarestani¹² o Fabián Ludueña,¹³ han interrogado a partir de diferentes inquietudes el impacto de Lovecraft para pensar su papel en la construcción de una filosofía en la cual alcanzen expresión modos de existir adyacentes a lo humano. Como botón de muestra podemos leer lo siguiente, escrito por los editores del volumen *The Age of Lovecraft*, publicado hace unos años: “El cosmicismo de Lovecraft se considera congruente con miradas filosóficas que enfatizan que el universo no está construido para la explotación humana, que la gente son cosas entre otras cosas, y que hay más cosas que las que se ven a simple vista”.¹⁴

No es de extrañarse que Lovecraft ocupe un lugar en la filosofía-experimentación de Deleuze y Guattari, quienes lo recuerdan en un momento en el cual todavía se encuentra relegado a la estantería de la literatura barata, de la

⁹ D 73 (69).

¹⁰ Harman, Graham, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Winchester, Zero Books, 2012.

¹¹ Mac Cormack, Patricia, “Lovecraft through Deleuzio-Guattarian Gates”, *Postmodern Culture* 20, no. 2 (January 2010), <http://www.pomoculture.org/2013/09/03/lovecraft-through-deleuzio-guattarian-gates/2010>, y *Id.*, “Lovecraft’s Cosmic Ethics”, en Sederholm, Carl H. and Weinstock, Jeffrey Andrew (eds.), *The Age of Lovecraft*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2016, pp. 199-214.

¹² Negarastani, Reza, *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re.press, 2008.

¹³ Ludueña, Fabián, *H. P. Lovecraft, la disyunción en el Ser*, Buenos Aires, Hecho atómico, 2013.

¹⁴ Sederholm, Carl H. and Weinstock, Jeffrey Andrew, “Introduction: Lovecraft Rising”, en Sederholm, Carl H. and Weinstock, Jeffrey Andrew (eds.), *op. cit.*, p. 7.

Pulp Fiction. La primera referencia a Lovecraft de la que tenemos noticia en los textos deleuzianos data de 1977, en sus conversaciones con Claire Parnet. Es bastante temprana, si pensamos en el universo de los escritos ensayísticos (sean o no filosóficos) dedicados a este escritor.¹⁵ En *Diálogos*, en el capítulo dedicado a la superioridad de la literatura angloamericana, Deleuze menciona a Lovecraft en varias ocasiones. Y lo que ahí parecen consignarse como términos importantes para Lovecraft (la cosa, la Entidad o el *Outsider*) aparecen siempre referidos a la función anomal. Ni simple anomalía o anormalidad —lo que permitiría todavía afirmar la norma y el *nomos*, y dar todavía una primacía estadística a la medida normativa—, lo que se denomina anomal es crucial para mostrar el componente intersticial implicado en cada multiplicidad, y es lo que impide que las multiplicidades sean consideradas como algo dado. A fin de cuentas, es lo que pluraliza la multiplicidad y hace que ella se diga inevitablemente en su variedad.

Estrictamente, el anomal es un componente de una multiplicidad, pero que al mismo tiempo se encuentra en su frontera. Integra la multiplicidad, pero la excede o hace que ella sea otra. La hace cambiar. De ahí que el anomal permita hacer pasar una multiplicidad a otra, compartiendo la frontera y empujando el límite. Hace devenir una multiplicidad, “traza una línea-entre” multiplicidades.¹⁶ Ese sería precisamente el caso del *Outsider* o de la Entidad de Lovecraft. Anomales por excelencia, al menos como Deleuze los lee. Unos años más tarde, ahora en compañía de Guattari, Deleuze vuelve a hacer aparecer a Lovecraft junto al anomal. En *Mil mesetas*, el anomal es un “fenómeno de borde”, pero no a la manera de una anormalidad que contradice la regla. Más bien, los autores lo emplean para designar un máximo de desterritorialización. “Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anomal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad.”¹⁷ No hay propiamente una unidad para lo

¹⁵ El primer gran volumen que incluye ensayos dedicados a Lovecraft es el libro editado por S. T. Joshi (quien es su biógrafo y, sin lugar a duda, el mayor experto en su obra), *H. P. Lovecraft: Four Decades of Criticism*, publicado en 1980 por Ohio University Press. Ese volumen compila gran parte de lo escrito sobre Lovecraft hasta esa fecha.

¹⁶ D 54 (52).

¹⁷ MP 298 (249).

anomal. Deleuze y Guattari lo descubren cuando piensan el devenir-animal, que es cualquier cosa menos convertirse en un “animal” o imitar a un animal. En una manada, un animal puntual puede trazar y ocupar el borde que lo distingue de los demás, como un jefe de manada. Pero también, el borde puede estar redoblado por un ser de otra naturaleza, “que ya no pertenece a la manada, o que nunca ha pertenecido a ella, y que representa una potencia de otro orden”, es decir: un *outsider*.¹⁸

El anomal es el *outsider* porque, en palabras de Deleuze y Guattari, no es ni un individuo ni una especie, y “sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significativos. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas.”¹⁹ Ni animal humano ni no-humano, el anomal pareciera condecirse con aquello que Lovecraft persigue en sus relatos. “Lovecraft llama *Outsider* a esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y rebasa por el borde, que es lineal y sin embargo múltiple, «rebosante, burbujeante, efervescente, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, a ese horror sin nombre».”²⁰ Retomaremos estas ideas luego de detenernos brevemente en algunos aspectos que definen los procedimientos de escritura de Lovecraft.

En su ensayo *El horror sobrenatural en la literatura*, de 1927, Lovecraft le pide al lector que desarrolle una “capacidad para despegarse de la vida cotidiana.”²¹ Esta soltura serviría como una primera puerta para adentrarnos en ese horror ancestral a lo desconocido —el lovecraftiano *Fear of the Unknown* [Miedo a lo desconocido]— que todavía pervive en la experiencia humana. Esto se conseguiría en el relato *weird* [extraño] en la construcción de una determinada atmósfera, antes que en los temas o personajes que exhibe. Gracias a las descripciones de ciénagas,

¹⁸ MP 300 (251).

¹⁹ MP 299 (250).

²⁰ MP 299 (250).

²¹ Lovecraft, H.P., “Supernatural Horror in Literature”, en *Collected Essays, volume 2: Literary Criticism*, New York, Hippocampus Press, 2004, p. 83.

pantanos, cementerios, poblados rurales y la extraña fisionomía de una Nueva Inglaterra amplificada en su carácter ominoso, su Providence natal se transmuta en la horrorosa y enloquecedora Arkham. Una historia *weird*, advierte Lovecraft, tiene que urdir “una ligera escalera de escape de la mortificante tiranía del tiempo, del espacio y de la ley natural.”²² Es precisamente esta extrañeza, *Weirdness*, producida ante el pavor asfixiante que infunden fuerzas externas y desconocidas, lo que muestra la suspensión o la derrota de las leyes que hemos supuesto como fijas de la naturaleza. Es ella la que nos revela una línea de fuga en el hábito con el cual creemos habitar y recorrer nuestro mundo.

Esa *Weirdness* es lo que gatillará el *horror cósmico*, como un horror en la exposición a un exterior que se nos abre insondable y que amenaza con devorar nuestros lugares comunes. La relación con la *cosmic outsideness* [exterioridad cósmica] es lo que muestra que el orden natural del universo, dominado por el ojo y la acción humana, ha sido violentado radicalmente. Un pliegue, en el cual los narradores de los relatos lovecraftianos experimentan sensaciones y percepciones que los transmutan, y que resultará ser un miedo más grande que el miedo producido por la posibilidad de la aniquilación. Si apelamos al *Dehors* deleuziano, podemos decir que no se trata de lo que parece confuso por su dificultad de verse representado (el afuera de la representación), sino que es más bien la consistencia misma de lo no-representable, “es decir, la exterioridad de las relaciones, el campo informal de las relaciones, al que Deleuze llama *plano de inmanencia*, y que la representación «no puede presentar».”²³ Nuestra hipótesis es que la extrañeza en cómo el Afuera encuentra consistencia, y que se expone estilísticamente como dispersión de rasgos perceptivos y como potencia disyuntiva entre características que otrora produjeron sujetos u objetos discernibles, no deja de componer zonas de indiferenciación extrañamente habitables. Y es en ese sentido que Lovecraft proporcionaría algunas claves para dar cuenta de esa consistencia, que nos exige violentamente movilizar el campo informal de las relaciones que dibujan nuevos espacios perceptivos.

²² Lovecraft, H.P., “Some notes on Interplanetary Fiction”, en *Collected Essays, volume 2, op. cit.*, p. 179.

²³ Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, París, Presses Universitaires de France, 1994, p. 47.

Así, pareciera que los relatos lovecraftianos promueven una exposición de paisajes liberados del lugar de una percepción o una concepción unificada desde un lugar trascendente, y que siempre se reduciría a la figura del ser humano. Sospechamos que eso permitirá que pensemos en una insubordinación de distintas formas de existencia ante el marco antropológico y antropomórfico. La fascinación de Lovecraft por el Afuera es una fascinación por la manada y por la multiplicidad: la violación de las leyes cósmicas es ante todo lo que muestra que los héroes de los relatos de Lovecraft son zonas de indeterminación o de indiscernibilidad, producidas en pasos o umbrales entre estados, precisamente para desfondar la fijeza de dichos estados o sujetos. Toda una insistencia en figuras de traspaso —el más allá, los umbrales, los pasos, el a través, el otro lado— son emplazados en medio de escenas perfectamente cotidianas, rompiendo un orden que ya no se basa en la aparición de cosas naturales, sino en la multiplicación de índices sensorio-perceptivos y de impresiones que desorganizan la forma en que el narrador se encontraba cómodamente con su descripción.²⁴

En su descripción de entidades individuadas, Lovecraft siempre intenta desajustar los órdenes, introduciendo características excesivas y desproporcionadas: magnitudes infinitamente grandes, que no nos permiten distinguir con claridad si aquello que se describe es extremadamente grande o extremadamente pequeño, límites espaciales que parecieran encontrarse —y no dejar de expandirse— más allá de todo espacio y que ya no se calculan temporalmente, cambios de estados, de líquidos a sólidos. Los personajes mueren y aparentemente no importa mucho, se borran. Incluso hay relatos donde los personajes que relatan ya están muertos. ¿No será que hay una cierta ampliación o extensión de lo que se entiende por vida?²⁵ Sabemos que Deleuze y Guattari han pensado en una vida no-orgánica para caracterizar la pura potencia de líneas que todavía no conectan segmentos que serían jerárquicamente superiores

²⁴ Estas figuras se advierten muy fácilmente en varios de los títulos de sus relatos: “The *Outsider*”, “The Colour *Out of Space*”, “*Beyond the Wall of Sleep*”, “From *Beyond*”, “The Thing on the *Doorstep*”, “*Through the Gates of the Silver Key*”, “The Lurker at the *Threshold*”. Ah, y no olvidemos el extraordinario *The Music of Erich Zann*, en el cual el narrador se descubre viviendo en un lugar que más bien nunca existió, la *Rue d'Auseil* (en francés, algo así como “calle de o en el umbral”).

²⁵ Esto sugiere que la escritura de Lovecraft no actuaría contra la vida, como lo sugiere uno de los primeros y más decisivos ensayos dedicados al escritor, y que precisamente lleva por título *H.P. Lovecraft. Contre le monde, contre la vie*, de Michel Houellebecq (París, Éditions du Rocher, 1991).

frente a otros que serían inferiores, y para referirse a una variación de elementos y características que todavía no poseerían una constancia, dada por ejemplo por la presunción de organismos o sujetos ya estabilizados.

En esta ampliación habría una especie de devenir-inhumano en lo que, no sin matices, hemos llamado “humano”. No hay necesidad de arrojarnos hacia la posteridad que nos sugiere lo posthumano. Esa ampliación surge desde el momento en que atendemos la divergencia experimentada en la construcción de los relatos de Lovecraft. Esa divergencia quizá es producida, en los términos de Lovecraft, por la incapacidad de la mente humana para poner en conexión todos sus contenidos, como nos dice el narrador del relato “La llamada de Cthulhu”. Contenidos que se mantienen dispersos, como “negros mares de infinitud”, podríamos decir, en medio de los cuales “vivimos en una plácida isla de ignorancia”.²⁶

Volveremos ahora a la relación posible entre Lovecraft y Deleuze (y Guattari), pero para ello consideramos importante subrayar que la divergencia entre contenidos, que Lovecraft considera producto de una incapacidad de la mente humana permite también afirmar una relación de indiferencia entre aquellos y una especie de sentido unificador y mayor. Existe una relación de exterioridad entre lo que se podría llamar la voluntad humana, por un lado, y lo que podríamos calificar como las fuerzas de la naturaleza. Esto permitirá, a la postre, el recurso estilístico para que mundos incognoscibles se asomen en “nuestro” mundo. La exterioridad cósmica no es otra cosa que el producto de una relación de indiferencia entre el mundo y su orden. De ahí que Lovecraft se haya podido llamar a sí mismo un “indiferentista”, quien no cree en ningún tipo de teleología consciente para explicar el orden (o el desorden) cósmico. En una carta de 1929 incluso llegó a afirmar lo siguiente: “No cometo el error de pensar que el resultado de las fuerzas naturales que rodean y gobiernan a la vida orgánica deba tener alguna conexión con los deseos o gustos alojados en sólo una parte de ese proceso vital-orgánico”.²⁷

²⁶ Lovecraft, H.P., *Narrativa completa* (vol. I), edición a cargo de Juan Antonio Molina Foix, Madrid, Valdemar, 2015, p. 553.

²⁷ Lovecraft, H.P., *Selected Letters III: 1929-1931*, August Derleth y Douglas Wandrei (Eds.), Wisconsin, Arkham House, 1971, p. 39.

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari se detienen específicamente en un relato. Se trata de *Through the Gates of the Silver Key*, uno de los últimos escritos de Lovecraft, escrito junto a E. Hoffmann Price, que data de 1934. Es el viaje de Randolph Carter, muchas veces reconocido como el alter ego de Lovecraft, que va recorriendo el continuo de su propio desmontaje. Su narrador va descubriendo la impotencia del mundo de los hombres y de los dioses humanos, hasta reconocer que si hay un universo este tendría que ser multidimensional por derecho propio. Descubre que todo existe simultáneamente, que coexiste como si se tratara de los mundos vicedictorios del Leibniz deleuziano.²⁸ La transformación cósmica de Randolph Carter es, si retomamos los términos deleuzianos, “un pasaje de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido”.²⁹

Ante aquel atroz prodigio, el cuasi Carter olvidó el horror de la destrucción de su individualidad. Se trataba de un Todo-en-Uno y un Uno-en-Todo de existencia y personalidad ilimitadas... no simplemente algo de un continuo espacio-temporal, sino que estaba ligado a la máxima esencia animada del infinito alcance de la existencia... el último y absoluto alcance que no tiene límites y que supera a la imaginación lo mismo que a las matemáticas. Era quizás aquel que ciertos cultos secretos de la Tierra han llamado en voz baja YOG-SOTHOTH, y que ha sido una deidad bajo otros nombres; aquel que los crustáceos de Yuggoth veneran como El que está Más Allá de Uno, y que los caprichosos cerebros de las nebulosas espirales reconocen por un Signo intraducible... pero al momento la faceta de Carter se dio cuenta de lo insignificantes e ínfimas que eran estas ideas.³⁰

El yo de Randolph Carter vacila, y conoce un miedo mayor que el del aniquilamiento. Un Carter que se ha multiplicado, desplegado en su carácter indiscernible de cualquier otro ser. De Cualquiera con mayúsculas. Un Carter que no es “distinto de todos esos devenires que nos atraviesan”, “unos Carter con una forma a la vez humana y no humana, vertebrada e invertebrada, animal y vegetal, dotada de conciencia y privada de conciencia, e incluso unos Carter que no tienen nada en común con la vida terrestre, que

²⁸ LP 79-80 (81-82).

²⁹ Véase CC 11 (11).

³⁰ Lovecraft, H.P., *Narrativa completa (vol. II)*, edición a cargo de Juan Antonio Molina Foix, Madrid, Valdemar, 2015, p. 628.

tiene como trasfondo unos planetas, galaxias y sistemas que pertenecen a otros continuums cósmicos.”³¹ Esto dista de ser privativo de Carter o de este relato, y tiene un lugar decisivo en el universo lovecraftiano. Pero podemos considerar que se trata del *summum* de un procedimiento estilístico en este escritor. Un embate de adjetivos y calificaciones, actúan como un agolpamiento descriptivo de rasgos flotantes, que impide distinguir si estamos resueltamente frente a animales, o si estamos frente a otros vivientes, o a materia inerte, viene a marcar extrañas zonas de vecindad, una coexistencia generalizada en una especie de pluralismo donde las adyacencias y las adjunciones distan de reunirse en concordia.

Este procedimiento, criticado con virulencia en una de las primeras reseñas hechas a la obra Lovecraft (Edmund Wilson fue quien veía en dicha sobrecarga una falta de habilidad narrativa), terminó por ser reconocido como parte de su marca registrada. Hipérboles que marcan una desproporción exagerada, reiteraciones de atributos, los que se dan cita para producir una peculiar combinación de definición e indeterminación, imaginando un campo perceptivo que nos deja sin respuestas. Uno de los lectores que sistematizó esta idea, invirtiendo las intenciones de Wilson, fue Graham Harman. Según su argumento, estos adjetivos que amplifican responden a una realidad que es *Weird* en sí misma, “porque resulta inconmensurable ante cualquier intento de representarla o medirla.”³² El exceso de adjetivos que se amontona en las descripciones de los relatos lovecraftianos sería una herramienta para insinuar, en lugar de optar literalmente por vincular las descripciones espaciales con una atmósfera terrorífica.³³ Ello se debe, si seguimos su lectura, a que Lovecraft es un autor que sostiene su escritura en la proliferación de brechas, *gaps*, entre los distintos dominios ontológicos. Si bien es cierto que esas brechas marcarían el estilo especial de Lovecraft, por medio del establecimiento de disyuntivas gramaticales que nos impiden zanjar lo que está sucediendo y calificar su naturaleza (ya que “revelan que ambas opciones son completamente inadecuadas para

³¹ Lovecraft, citado en MP 293 (246).

³² Harman, Graham, *Realismo raro. Lovecraft y la filosofía*, Barcelona, Holobionte, 2020, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 179.

designar un fenómeno concreto”³⁴), no podemos resolvernlos a considerar que Lovecraft actuaría contra la literalidad.

Contraponer un estilo alusivo a la literalidad se debe al intento de buscar mantener las brechas entre dimensiones exteriores entre sí. El problema de esto, a nuestro modo de ver, es el riesgo de restituir los términos alusivos a la banalidad de un sentido propio. Pero la alusión, que procede por discontinuidad, tampoco se deja oponer a la literalidad, que sería una manera muy peculiar de pensar el *continuum*. Ya decíamos que Deleuze (y Guattari) subrayan en Lovecraft lo anomal, como esa zona de vecindad donde todo se tuerce, donde un trayecto se ve recortado por otro y se produce un encuentro y una metamorfosis. El anomal corta el continuo y se ofrece como elemento discreto, pero a su vez no tiene bordes, y se desparrama en el continuo. Las brechas podrían ser más bien puertas, ni interiores ni exteriores, que permiten la continuidad marcando sus cruces, y que actuarían como “bordes de devenires” o “fases de devenires”, “que no pueden ser entendidas en términos de causalidad o de una lógica narrativa.”³⁵

Carter es más y menos que la entidad del *Outsider*, es un entrecruzamiento, zona de esas bodas *contra natura* que marcan pura coexistencia. El indiferentismo, una especie de extraña ética, traza una vía para pensar regímenes de coexistencia entre entidades que rebasan la distinción que valora lo humano sobre lo no humano, lo vertebrado sobre lo invertebrado, lo animal sobre lo vegetal, o la vida consciente por sobre la vida privada de conciencia. Si lo discreto ya no puede ser tranquilamente opuesto a lo continuo en la filosofía deleuziana, es decir, si no hay una exterioridad simple entre los puntos de corte,³⁶ y las brechas también ligan un continuo que es así cada vez heterogéneo respecto de sí, se puede pensar que el continuo al que Deleuze y Guattari están remitiendo al leer a Lovecraft no solo no se opone a lo discontinuo, sino que tampoco permite situar simplemente a la filosofía de Deleuze en uno u otro lado de la oposición.³⁷

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ McCormack, Patricia, “Lovecraft through Deleuzio-Guattarian Gates”, *op. cit.*, s.n.

³⁶ Intenté desarrollar esto en mi artículo “The Contiguity of the Continuum: A Kafkaian Leibniz”, *Deleuze and Guattari Studies*, 18, n 1, Feb 2024, 60-80.

³⁷ De hecho, las tesis de Harman en su libro sobre Lovecraft lo llevan a hacer de éste el pensador de la

Ahora bien, como ya decíamos, la referencia al anormal cada vez que Lovecraft aparece mencionado en los textos de Deleuze (y Guattari) es lo que permite señalar que parece muy difícil construir una continuidad opuesta a lo discontinuo, por ejemplo, una continuidad que fuese homogénea e indiferenciada, una mera confusión. De hecho, lo importante es más bien advertir que las multiplicidades que se tocan gracias al “fenómeno de borde” que es el anormal definirán encuentros y participaciones, y que a su vez se definen por una modulación que transgrede la idea de un centro o de unas constantes en las relaciones entre especies, entre modos de vidas o entre entidades. En este sentido, Deleuze y Guattari subrayan el hecho de que Lovecraft haga que Carter “atravesase por extraños animales, pero finalmente penetra en las últimas regiones de un Continuum habitado por ondas innombrables y partículas inhallables.”³⁸

Recordemos que Deleuze y Guattari están apoyándose en un relato tardío de Lovecraft, asumiendo que en este continuum ya se han disuelto –o se han hecho indiscernibles– las figuras individuadas o los sujetos estables. Patricia MacCormack lo advierte de una manera muy precisa al decir que “luego de amar a los monstruos, los protagonistas de Lovecraft son una percepción de partículas, un alisamiento de todo el tiempo y el espacio donde, en lugar de que la percepción de un pliegue sea una perspectiva para cada pliegue, la percepción se vuelve total y simultánea.”³⁹ Ese continuum de innombrables e inhallables es la forma en la cual se puede argumentar que las multiplicidades cambian de naturaleza en cada encuentro. Pero no solo ocurre que el anormal, o el *Outsider* tiene la función de ser “la condición de la alianza necesaria para el devenir”, sino que también “conduce las transformaciones de devenir o los pasajes de multiplicidades siempre más lejos en la línea de fuga.”⁴⁰ Esto quiere decir que Lovecraft no solo serviría

Object-Oriented Ontology, esencialmente discontinuista. Esta oposición llega hasta un punto límite en lo propuesto en el libro de Arjen Kleinherenbrink, *Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019), libro que el mismo Harman saludó, y que hace de Deleuze un filósofo de la discontinuidad.

³⁸ MP 304 (253).

³⁹ MacCormack, Patricia, “Lovecraft through Deleuzio-Guattarian Gates”, *op. cit.*, s.n.

⁴⁰ MP 305-306 (254).

para mostrar una potencia de alianza para hacer posible el devenir, sino que lo lleva cada vez más lejos. De ahí que el *Outsider* dé nombre a “esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y rebasa por el borde, que es lineal y sin embargo múltiple, «rebosante, burbujeante, efervescente, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, a ese horror sin nombre».”⁴¹

La mención a Lovecraft pareciera indicar una potencia de vida (o más bien, de Vida) desbordante, una extraña alegría incluso cuando ya no es posible ligar más una multiplicidad que deviene. Una alegría no conectiva, o quizá la coexistencia del miedo con la alegría. Nos preguntamos si esa no sería la naturaleza misma del horror cósmico: el horror sería la alegría por la incertidumbre de lo nuevo, que ya no se puede saludar simplemente con una alegría opuesta al dolor o al pesar. Esto puede ser lo que piensa Deleuze al decir que las verdaderas “Entidades” son acontecimientos, no conceptos. Una vez más, son convocados los ingleses como quienes han pensado así, pero ahora lo hacen junto a los estoicos. “ENTIDAD = ACONTECIMIENTO, da terror, pero también mucha alegría. Convertirse en una entidad, en un infinitivo, como decía Lovecraft, en la terrible y luminosa historia de Carter: devenir-animal, devenir-molecular, devenir-imperceptible.”⁴²

Un terror que, también, da mucha alegría. Parecen aquí indisociables. Refiriéndose al horror cósmico, y en particular a Lovecraft, Nick Land ha apuntado que es precisamente su independencia de la representación plausible lo que le da al horror una chance para “un potencial para la *realización de encuentros* de una clase excepcional a la literatura y poco frecuente incluso como un tópico hipotético en filosofía.”⁴³ Pero este potencial para encuentros, creemos, es deudor de la soltura de los elementos que flotan dispersos en el Afuera, esa *terra incognita* que no conecta y que está dotada de una consistencia todavía borrosa pero fuerte. Pareciera ser que la literatura lovecraftiana nos apunta hacia ese exterior, a esas relaciones exteriores a sus términos, que tanto prometen con hacer nuevos mundos, como

⁴¹ MP 299 (250).

⁴² D 81 (76).

⁴³ Land, Nick, “Horror abstracto”, en *Teleplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*, Barcelona, Holobionte, 2021, pp. 51-52.

hacerlos desaparecer apenas son imaginados. Probablemente hay alegría sin conexión, alegría en la disyunción.⁴⁴

Lovecraft, creemos, nos da una oportunidad para “conectar [*brancher*] el pensamiento con el exterior”, cosa que a ojos de Deleuze “literalmente, nunca han hecho los filósofos.”⁴⁵ Unas nuevas distribuciones para dar cuenta de la consistencia del campo informal de las relaciones. Puesto que se trata de relaciones exteriores a los términos, el potencial para la realización de encuentros no deja también de ser la posibilidad de que el Afuera no se pliegue o, mejor dicho, que el adentro que se produce en el pliegue sea tan solo el correr de innumrables e inhallables partículas y ondas. Ahí todo se tendría que multiplicar y pluralizar, pero dejándonos frente al enorme problema que supone enfrentarse a eso que es infinitamente más lejano que cualquier mundo exterior y que, por extraño o *Weird* que parezca coexiste con eso que es más profundo que cualquier interior, donde el terror más profundo está demasiado cerca de la mayor alegría.

⁴⁴ Remitimos a Culp, Andrew, *Dark Deleuze*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

⁴⁵ ID 356 (325).

16



UNA POÉTICA DEL AGOTAMIENTO, ENTRE BECKETT Y DELEUZE

SOLANGE HEFFESSE

El punto de partida que nos permite abordar la relación entre la obra de Samuel Beckett y la de Gilles Deleuze no es cronológico sino conceptual. Si bien Beckett lo acompaña a lo largo de su trayectoria, Deleuze le dedica solo dos ensayos breves, en la última etapa de su producción, dedicada a la estética.¹ En ocasiones anteriores me ocupé de estudiar algunos de los ejes del pensamiento deleuziano en los que Beckett deja su huella, recuperando las menciones a su obra que aparecen en *Diferencia y repetición* (1968), *El Anti Edipo* (1972), y *Mil mesetas* (1980).² Esta vez, voy a detenerme en el principal texto que Deleuze le dedica a Beckett, que se titula “El agotado” (1992),³ publicado como acompañamiento para la edición de cuatro piezas beckettianas escritas para televisión (*Quad*, *Trio du Fantôme*, ... *que nuages ...*, y *Nacht und träume*). Pero Deleuze no se limita a comentarlas, su propuesta es bastante más ambiciosa: elabora una teoría acerca del *agotamiento de lo posible* recurriendo a la

¹ P 185-188 (215-219).

² En estas obras, la referencia principal es a las novelas que integran a su famosa *Trilogía*: *Molloy* (1951), *Malone muere* (1951) y *El innombrable* (1953). 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; “Sobre el agotamiento del yo en *El innombrable* de Samuel Beckett. Entre *Diferencia y repetición* y *Mil Mesetas*” en Ferreyra, Julián y Pachilla, Pablo, *Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas. Deleuze y las fuentes de su filosofía X*, Buenos Aires: RAGIF ediciones, 2023, pp. 19-32 y “Escritura rizomática y esquizofrenia en la *Trilogía* de Samuel Beckett”, publicado en Boletín de Estética, n° 66, 2024, pp. 25-65.

³ Deleuze, Gilles, “L’Épuisé” en Beckett, Samuel, *Quad et autres pieces pour la télévision (Trio du Fantôme, ... que nuages ..., Nacht und träume)*, Paris, Minuit, 1992, pp. 57-106 (en adelante se abrevia: E. Las traducciones de este texto son propias). También trabajé este texto en: Heffesse, Solange “Samuel Beckett por Gilles Deleuze: acontecimiento y construcción de posibles” publicado en la Revista *Beckettiana*, n° 19, 2022, pp. 39-52.

obra beckettiana en toda su amplitud, y ofrece una periodización de la misma a partir de la teoría metalingüística que allí expone.

El segundo ensayo que Deleuze le dedica íntegramente es “La mayor película irlandesa («Película» de Beckett)” incluido en *Crítica y clínica* (1993),⁴ donde Deleuze presenta el análisis de *Film*—ese único cortometraje de Beckett, filmado en 1964— también tratado en *La imagen-movimiento* (1984) y en los cursos dictados en Vincennes de ese periodo. Allí Deleuze sostiene que el problema principal para comprender a Beckett es el *devenir-imperceptible*: “cómo llegar a no ser percibido y a no percibir”.⁵ En ese contexto, Deleuze se refiere a la manera en la que esa película dramatiza el principio ontológico de Berkeley según el cual “ser es ser percibido”, y en la que asistimos al *agotamiento* de las distintas modalidades de la percepción posibles—por medio de lxs otrxs, los objetos, los animales, las fotografías, y finalmente, la auto-percepción inescapable, emitiéndose hacia el final un *afecto* al que Beckett llama “la agonía de ser percibido”⁶ y de no poder cesar de percibir—.⁷ Pero más allá de este texto, el concepto de *devenir-imperceptible* nos brinda una clave para comprender a ese magma de “personajes” que deambulan en su obra a los que Deleuze se refiere de manera colectiva, como manada o *multiplicidad*.⁸ Algo que nos permitiría

⁴ CC 36-39 (41-44).

⁵ Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, trad. S. Puente y P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p.46.

⁶ Beckett, Samuel, *Teatro reunido: Eleutheria, Esperando a Godot, Fin de partida, Pavesas, Film*, Buenos Aires, Tusquets, 2017, p. 514.

⁷ Se agotan también los tipos de imágenes de la taxonomía de las imágenes que Deleuze propone en sus estudios sobre cine, es decir, los sub-tipos de Imagen-movimiento: Imagen-acción, Imagen-afección e Imagen-percepción. En el análisis de *Film* que encontramos en *La imagen-movimiento*, Deleuze altera el orden de los tipos de imágenes, dejando para el final a la Imagen-afección, que en su exposición anterior operaba como mediación entre las otras dos [Cf. IM 97-103 (101-105)].

⁸ Un claro ejemplo es la voz narradora de *El innombrable*: “Parece que hablo, no soy yo, de mí, no viene de mí” (Beckett, Samuel, *El innombrable*, trad. Matías Battistón, Buenos Aires, Godot, 2016, p.5); o: “Esta voz que habla, sabiéndose mentirosa, indiferente a lo que dice, demasiado vieja quizá y demasiado humillada para poder decir alguna vez, al fin, las palabras que la hagan cesar, sabiéndose inútil, vana, que no se escucha, atenta al silencio que rompe, de donde algún día quizá llegue de nuevo el largo y claro suspiro de adiento y de adiós, ¿es una voz realmente? No me haré más preguntas, no hay más preguntas, no conozco ninguna más. Brota de mí, me colma, clama contra mis paredes, *no es la mía, no puedo detenerla, no puedo impedir que me desgarre, que me sacuda, que me asedie*. No es la mía, no tengo ninguna, no tengo voz y debo hablar, es todo lo que sé, es a eso a lo que hay que darle vueltas, es sobre eso que hay que hablar, con esta voz que no es la mía, pero que solo puede ser la mía, porque no hay nadie más, y si hay otros, a quienes podría

emparentar a los protagonistas de sus novelas y obras teatrales —que muchas veces llevan a esos nombres por título y que casi siempre son entidades fragmentadas, partidas al medio (en sí mismas, en dúos, o de ambos modos a la vez, como por ejemplo ocurre con Molloy y Moran), encerradas en el solipsismo de su realidad craneal—, con las figuras “impersonales”, indistinguibles y muchas veces anónimas que encontramos en sus obras tardías, en esas piezas breves para teatro o televisión. Se trata de personajes que según Deleuze se encuentran “en perpetua involución, siempre en medio de un camino, ya en ruta”.⁹ Personajes que habitan la tensión entre la movilidad y la inmovilidad, corporal y espiritual. Como dicen Deleuze y Guattari, sus *estados* son “afectos desconocidos o mal conocidos” que Beckett logra sacar a la luz: “afectos tanto más grandiosos cuanto que son pobres en afecciones.”¹⁰ Esa pobreza de afección, acaso cargada de reminiscencias heideggerianas,¹¹ daría cuenta de la *conformación de un mundo* a partir de las fuerzas que los oprimen.¹² Un mundo en el cual ellos son producidos como deshechos, y cuya racionalidad (mercantil, ilustrada, individualista, tecnocrática...) la literatura de Beckett busca recusar. Ellos son la consecuencia de ese mundo corroído:¹³ residuos

pertenecer, no vienen hasta mí (...) Soy yo entonces quien habla, totalmente solo, incapaz de hacer otra cosa (...) Es porque el discurso no se detiene, este discurso inútil que no corre por mi cuenta, que no me deja ni una sílaba más cerca del silencio” (*Ibid.*, pp. 24-25, énfasis añadido); o: “Todo se reduce a una cuestión de palabras, no hay que olvidarlo, no lo olvidé. Debo haberlo dicho, dado que lo digo. Tengo que hablar de cierto modo, con calidez quizá, todo es posible, primero de quien no soy, como si fuera él, después, como si fuera él, de quién soy. Antes de poder etc. *Es una cuestión de voces, de voces que hay que prolongar, de la manera indicada, cuando se detienen, a propósito, para probarme, como la que ahora quiere, grosso modo, que esté vivo.* De la manera indicada, con calidez, soltura, fe, como si fuera mi voz, diciendo palabras mías, palabras que digan que estoy vivo, ya que es ahí donde me quieren, no sé por qué (...) no sé cuál es la manera indicada. *Esta sarta de estupideces me las pasan ellos, y este murmullo que me sofoca, son ellos los que me lo imponen. Y sale tal cual, solo tengo que bostezar, son a ellos a quienes oigo,* viejas promesas agriadas, de las que no puedo cambiar nada” (*Ibid.*, p. 59, énfasis añadido).

⁹ D 38 (35).

¹⁰ QQP 165 (176).

¹¹ Cf. Candiloro, Hernán, “«Pobreza de mundo». Una indagación sobre el humanismo y el mundo de la vida en el pensamiento de Martin Heidegger” en *Revista de Filosofía*, Vol. 70, 2014, pp. 27-44. Me interesa el señalamiento de Candiloro cuando afirma que: “...pobreza sería otro nombre para la humanidad del hombre, solo que ahora entendida a la manera de una apertura, y no ya como una diferencia y separación respecto de lo viviente.” (pp. 35-36). Así, este carácter de “pobreza”, en este caso de afección, contribuiría a caracterizar la liminalidad de los personajes beckettianos.

¹² Boxall, Peter, “Samuel Beckett: Towards a Political Reading”, *Irish Studies Review*, 2002, 10, 2, p. 8.

¹³ Margarit, Lucas, *El monólogo mudo. En torno a la obra de Samuel Beckett*, Ciudad Autónoma de

de un sistema económico que condena a una gran mayoría de la población a la mera supervivencia. “*Deshechos de humanidad*” dice Deleuze,¹⁴ al modo de esos pequeños trocitos de basura sobre los cuales Beckett escribe sus *mirli-tonnades*—*letanías*—(1976-1978).¹⁵ En ellos se expresa esa mirada desilusionada acerca del mundo tan beckettiano, de la que sin embargo se extrae cierta potencia de confrontación.¹⁶

*

El agotamiento es entonces la clave de lectura con la que Deleuze retorna a Beckett casi hacia el final de su vida y esto no es casual. Se trata de un agotamiento que ata a distintos órdenes de la producción beckettiana. Un *agotamiento del lenguaje* (de las palabras que nombran cosas y las ponen en serie, de las historias y las voces, y de la imagen visual o auditiva como *afuera* de

Buenos Aires, Ediciones Atuel, 2023, p. 322.

¹⁴ Cito en extenso al profesor Deleuze: “Hablamos de esto con *Film*. (...) El tipo marcha, Buster Keaton marcha a lo largo de su muro. Luego llega a su habitación, cierra todo, no puede ser percibido, no puede actuar, etc. Se coloca sobre el objeto sagrado para Beckett en toda su obra, la mecedora. Pero como dice Beckett a menudo, hay una posición que es incluso mejor que estar sentado: estar acostado. *Es el principio beckettiano: estar sentado es mejor que estar de pie, pero estar acostado es mejor que estar sentado*. Sin embargo, existe una ley del mundo inhumano, es la ley del movimiento: tienes que moverte. Y un célebre protagonista de Beckett, en una de sus páginas más bellas, dice (...) —: «A pesar de las órdenes —la orden de moverse, de moverse a cualquier precio— dejé caer mi rostro sobre un montón de hojas muertas y golpeándome la frente me dije —es siempre adorable cuando los personajes de Beckett se hablan a sí mismos; hay que esperar lo mejor, es decir lo peor—: ‘pero has olvidado la reptación’ [la nota 7 indica que se refiere a *Molloy*]. Y entonces va a ponerse a reptar de la manera más extraña. ¿Por qué? ¿Qué es eso? Lo que se puede llamar un *desperdicio*, un *desecho de humanidad*, es también una *conquista fantástica*, *conquista del mundo sin verticalidad*. ¿Qué pasa si se lo lee como un desecho, un desperdicio? El ideal es (...) cómo llegar a estar inmóvil. Pero si lo leemos de la otra manera, aquello que se tomaba por relación a nuestro propio mundo como producción de desechos es de hecho, desde otro punto de vista, una conquista. Conquista de un mundo sin verticalidad. Conquista de un mundo que perdió este eje privilegiado y que va a ofrecernos entonces otras cosas. Desde ese momento la cuestión ya no es la de la inmovilidad, sino la de cómo alcanzar el plano de inmanencia, cómo reunirse con el chapoteo universal, con la universal variación de las imágenes-movimiento que varían no por relación a una imagen privilegiada que estaría dotada de verticalidad —eso se acabó [con *Film*]— sino unas por relación a las otras sobre todas sus caras y en todas sus partes.” Deleuze, Gilles, *Cine II...* op. cit., p. 68, énfasis añadido.

¹⁵ Estos breves poemas son “fragmentos textuales que también se definen por la superficie en que fueron escritos.” Margarit, op. cit., pp. 115-116.

¹⁶ Por ejemplo, en el primero de estos, cuando dice: “enfrente / lo terrible / hasta hacerlo / risible”, Beckett, Samuel, *Obra poética completa* (ed. Trilingüe, trad. Janero Talens), Madrid: Hiperión, 2000, p. 176/177: “en face / le pire / jusqu’à ce / qu’il fasse rire”. Otra traducción sería: frente a /lo peor /hasta que / haga reír (Margarit, op. cit., p. 126).

las palabras). Luego, un *agotamiento del pensamiento*, asociado al anterior –ya que para Beckett el pensamiento solo es tal cuando se expresa en palabras, pero estas palabras siempre le vienen falladas; es un agotamiento que por lo tanto se manifiesta en personajes delirantes y solipsistas, incapaces de conocer y de expresar la realidad por medio de un lenguaje que los precede pero que al mismo tiempo parece ser objeto de una creación individual, que cada uno se forma para sí mismo con metáforas, por lo que resultaría siempre en una mediación truncada: ruido, caos, incomunicabilidad, murmullos, silencio—. ¹⁷ Por último, hay también un *agotamiento de la corporalidad*, comprendida como fuente de dolor, incomodidad y malestar: aquella que Deleuze describe en su análisis de los personajes beckettianos (el cambio en sus posturas, sus hábitos ridículos, su degradación y su decrepitud), y que muestra una descomposición paralela de cuerpo y palabra vinculada a la puesta en crisis de la representación. En ese sentido, la fractura cartesiana entre el pensamiento o el “espacio craneal” y el cuerpo tiene un carácter genético en cuanto a la producción de imágenes de la poética beckettiana (como sucede por ejemplo en ...*quel nuages...* y *Nacht und Träume*).

Pero además, el *agotamiento* parece ser una parte esencial de la estrategia de poder que envuelve a nuestros cuerpos y nuestras mentes, nuestra atención y nuestra afectividad, en el aquí y ahora. Y es también lo que experimento al buscar un pequeño margen de silencio para pensar y escribir este escrito en un contexto como en el que estamos. Sin embargo, el imperativo beckettiano nos exhorta a *seguir*. Su proyecto estético puede comprenderse como ese oscilante discurrir entre la *imposibilidad* y la *obligación* de decir, aún siendo confrontados con la impotencia, la angustia, la confusión y la imposibilidad. Así lo enuncia la voz narradora en el tan citado final de *El innombrable*: “hay que seguir, no puedo seguir, voy a seguir”. ¹⁸

*

¹⁷ En esta concepción del lenguaje Beckett sigue a Fritz Mauthner. Cf. Margarit, op. cit., p. 210-214, y Lucero, Guadalupe, “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze”, en (2012), *Dáimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 55, p. 126. Según Deleuze, ese *balbuceo* resultará en Beckett en un procedimiento creador. CC 137-140 (153-156).

¹⁸ Beckett, Samuel, *El innombrable*, op. cit., p. 155.

Mi estudio sobre Beckett se enmarca en una interrogación acerca del lugar de la negatividad y de “las pasiones tristes” en la filosofía deleuziana. ¿Cómo aborda la tristeza, la pasividad, la melancolía o la vulnerabilidad el gran filósofo de la alegría y de la vida, más que negándolas o intentando superarlas? ¿Cuáles son las dificultades que su filosofía presenta para comprender esa dimensión oscura y trágica de la existencia? Estas preguntas guían mi recorrido por la obra deleuziana.

Andrew Culp es pionero en lanzarlas. En *Dark Deleuze* (2016), denuncia que hay algo así como un fanatismo de la alegría en torno a Deleuze, aquello que llama la “Imagen del pensamiento-Deleuze-feliz” o “canon de la alegría.”¹⁹ Tomando distancia de aquellas lecturas, su propósito es cultivar un *odio hacia este mundo* (algo que se encontraría en germen en la filosofía deleuziana, sin que Deleuze haya alcanzado a desarrollar plenamente). Y advierte sobre la facilidad con la que algunos conceptos deleuzianos han sido capturados por un neoliberalismo cuyos consensos ideológicos se encuentran nuevamente en ascenso —en torno a un individualismo atomizado que corroe todo horizonte común pensable, en tanto incentiva la incansable búsqueda de una felicidad egocéntrica, supuestamente objetiva, medible y alcanzable, que ocupa plenamente el horizonte de nuestras vidas—. ²⁰ Por ejemplo: la fluidez de lo rizomático, la conectividad de elementos heterogéneos, el aumento de la creatividad y de la potencia de actuar, o la proliferación de diferencias singulares, caerían en dicha trampa. Sostengo que el estudio de los cruces entre Beckett y Deleuze permite despejar esas connotaciones alegres y el carácter axiológico que algunos de sus conceptos han adquirido (tales como: *devenir*, *agenciamiento*, *desterritorialización*, *producción deseante*, etc.), porque en su lectura de Beckett, Deleuze le otorga cierta productividad a lo negativo. Recurre a la impotencia, a la imposibilidad, al silencio, a la inmovilidad para comprender el sentido y los procedimientos de la “estética del fracaso” beckettiana: ese *fracaso* para expresar cualquier cosa.

Desde nuestras latitudes, los interrogantes acerca de la negatividad en Deleuze encuentran su curso en trabajos como el de Sueli Rolnik (en torno a

¹⁹ Culp, Andrew, *Dark Deleuze*, University of Minnesota Press, 2016, p. 2.

²⁰ Cf. Cabanas, Edgar e Illouz, Eva, *Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Buenos Aires, Paidós, 2019.

la *politización del malestar* y la descolonización del inconsciente),²¹ y el de Peter Pál Pelbart, quien al igual que Culp denuncia al “sacerdocio de la alegría” que se configura en torno a la obra de Deleuze. Es así que indaga en el carácter del *vitalismo deleuziano*,²² desde una lectura de la corporalidad de los personajes beckettianos, en su pleno despliegue de impotencia:

Somos como personajes de Beckett, para quienes ya es difícil andar en bicicleta, luego, caminar, luego, simplemente arrastrarse, y por último, tan siquiera permanecer sentado [...] Incluso en las situaciones más elementales, que exigen cada vez menos esfuerzo, el cuerpo no aguanta más. *Todo ocurre como si no pudiese actuar más*, [...] el cuerpo es aquel que no aguanta más» hasta por definición.²³

Así propone al *agotamiento* como clave para pensar lo contemporáneo, señalando que “El agotado” fue escrito por Deleuze luego de la caída del Muro de Berlín, donde lo que se registra es “un vaciamiento de todos los posibles catalogados e incorporados en el repertorio. [...] uno ya no tiene de donde agarrarse: ni una utopía, ni una ideología, ni un ancla. Y ante esta imposibilidad no le queda opción. Tiene que inventarse un posible”.²⁴ ¿Cómo pensar un momento así? Un momento al que considera “de transición” hacia no-se-sabe-qué (y que resuena con el nuestro). Según Pál Pelbart, se trata de “pensar este pasaje, no de manera melancólica, tampoco eufórica, sino [...] como *una necesidad sobre un fondo de indeterminación*”.²⁵ Esto exige:

[...] un trabajo sobre la percepción, que no es meramente validar las acciones o los afectos según el resultado, sino [...] en la validez de lo que pasa y vale

²¹ Rolnik, Suely, *Esféricas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera y Damian Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

²² Es decir: ¿cuáles entre aquellos delirios y malestares que experimentamos son *habitables* y de qué manera?, ¿cuáles son los modos de vivir que piden paso a partir de ellos? (Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, trad. Santiago García Navarro y Andrés Bracony, Buenos Aires, Tinta limón, 2016., pp. 141-189). El nexo de Beckett con la cuestión del vitalismo aparece también en: Deleuze, Gilles, *Lógica de la sensación*, trad. Ernesto Hernández B, Revista “Sé cauto”, Editions de la différence, 1984, pp. 37-38.

²³ Pal Pelbart., *op. cit.*, p. 55. La referencia de la cita interior es: David Lapoujade, “O corpo que não agüenta mais”, en D. Lins (org.), *Nietzsche e Deleuze, Que pode o corpo*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2002, p. 82 y ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁵ *Ibidem* (énfasis añadido).

porque pasa. Deleuze siempre rechazó la idea de que la validez fuera mensurada por el resultado: si la revolución triunfó o no triunfó. Hay un devenir de las personas que es inmanente y no se puede delegar en un resultado.²⁶

Siguiendo a Beckett, leído por Lapoujade, Pál Pelbart propone al dolor como lo propio del cuerpo, al que define como un “encuentro con otros cuerpos”.²⁷ En línea con Nietzsche y Foucault, sostiene que lo que nuestro cuerpo *extenuado* dice es que ya no aguanta más la coacción, exterior e interior: “el *adiestramiento* y la *disciplina*.”²⁸ Algo que a mi entender incluye al imperativo de la felicidad, que incluso está comprendido en nuestra concepción habitual de la salud (esa “salud de hierro”, “dominante”, que se opone a la “irresistible salud pequeñita” de la que gozan, según Deleuze, lxs grandes escritorxs, y a partir de lo cual resulta la caracterización deleuziana de la literatura como una empresa *vital*).²⁹ Lo que no se aguanta es entonces el rechazo de las *pasiones tristes*, el hecho de caracterizarlas como negativas – “[la] culpabilización y patologización del sufrimiento, [la] insensibilización del cuerpo” –³⁰ cuando estas podrían, por el contrario, ser leídas como el puntapié inicial de lo que nos fuerza a pensar. Así, quizás, se abriría la puerta a comprender que el dolor también nos habla de *una capacidad de ser afectado* por las fuerzas operantes en el mundo, y que las pasiones tristes podrían aproximarse a lo que Deleuze entiende por *devenir*: algo que no se juzga por su resultado aparente sino por los *pasajes* a los que se abre, por las modificaciones moleculares, casi imperceptibles o apenas sensibles, que introduce en lo real.

En consonancia con Pál Pelbart, Zourabichvili³¹ también sitúa el retorno a Beckett por parte de Deleuze en el contexto de la muerte de las utopías

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

²⁸ *Ibid.*, p. 56.

²⁹ CC 9-17 [pp. 9-19].

³⁰ *Ibid.*, p. 56.

³¹ Zourabichvili, Francois, “Deleuze et le possible: De l’involontarisme en politique” en Alliez, Eric (dir.) *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson, 1998, pp. 335-358 [“Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” en Alliez, Eric (dir.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, trad. de Ernesto Hernandez, Cali/Medellin: Revista Sé cauto y Revista Euphorion, 2002, pp. 137-150].

posterior a la caída del muro de Berlín.³² Zourabichvili buscará extraer de las páginas de “El agotado” una línea de lectura política de la filosofía de Deleuze (a pesar de que no es un texto *inmediatamente* político). Para ser breve, Zourabichvili definirá el singular posicionamiento de izquierda de Deleuze como una cuestión de *percepción* y de *sensibilidad* en la inmanencia de las situaciones, en función de crear nuevas relaciones y nuevas posibilidades de vida, alejándose del *voluntarismo* comprendido como un juicio extrínseco o trascendente, casi “moral”, sobre una situación dada.³³ Según Zourabichvili, era necesario llegar a ese momento de descreimiento en lo posible como *instancia de realización*,³⁴ es decir, a la destrucción de cualquier imagen preconcebida del mundo que se proyecte sobre el futuro,³⁵ y llegar a experimentar ese “repertorio” de alternativas como clichés que han perdido su sentido.³⁶ Pero así, Deleuze no recae en una postura de cómoda indiferencia. Es como si Deleuze les dijera que “no canten victoria” a los heraldos del fin de la historia, porque más allá de la lógica de la *realización*, existe aún la posibilidad de crear “posibles”, *agotándolos*.

Es necesario aclarar que en “El agotado” Deleuze toma distancia de la crítica a la noción de posible de *Diferencia y repetición* (donde lo entiende como una mera sombra de lo negativo, abstracta en el mal sentido, a la que solo le faltaría saltar a la existencia para ser real).³⁷ Lo posible se vincula ahora con el *acontecimiento* en su doble carácter: el que corresponde a la actualización, en palabras y cosas concretas, y aquel que corresponde a ese reservorio de potencia siempre excesivo con respecto a lo actual, pero que no por eso deja de ser real.³⁸ La *creación de posibles* se inscribe entonces en una paradoja, porque hay dos discursos en tensión que conviven en el pensamiento de Deleuze: “agotar

³² Para un desarrollo de esta cuestión, cf. Antonelli, Marcelo, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 47, julio-diciembre, 2012, pp. 519-539.

³³ Zourabichvili, “Deleuze y lo posible...”, *op. cit.*, p. 144.

³⁴ *Ibid.*, p. 145.

³⁵ *Ibid.*, p. 150.

³⁶ *Ibid.*, p. 145.

³⁷ Por ejemplo: DR 274-276 [320-323].

³⁸ “De un acontecimiento alcanza y sobra con decir que es posible, ya que no ocurre sin confundirse con nada y sin abolir la realidad a la que aspira. No hay más existencia que la posible” (E, p. 59).

lo posible” es el paralelo de “crear lo posible”.³⁹ Tal como dicen Deleuze y Guattari: “Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...).”⁴⁰ Así lo explica Zourabichvili:

Ver de golpe esas potencialidades como tales, y no actualizadas de una manera determinada: tal es el acontecimiento, que entraña su aspecto mutante en un devenir revolucionario. Entonces, se hace la experiencia de lo posible como tal [...], en su caída o su agotamiento: así se trata de “agotar lo posible” (...) Vemos ahora en qué sentido “todo deviene posible” [...] sin que se imponga de entrada ningún recorrido. La creación opera en un espacio de redistribución general de las singularidades, ensayando nuevos agenciamientos concretos, bajo la conminación de una nueva sensibilidad: el espacio mismo del deseo, poblado no de formas y de individuos, sino de acontecimientos y de afectos.⁴¹

Optimismo de la desolación, de la intensidad como caída. La acción de “agotar lo posible” contiene esa ambigüedad: implica una voluntad de su propia abolición,⁴² la creación de una imagen que se disipa en su propio proceso de creación y que revela nuevas posibilidades de vida. La relación entre lo posible y el acontecimiento se modifica: la voluntad en todo caso *se desprende del acontecimiento*, pero no “diseña” un posible como mera posibilidad imaginada que existe de entrada, ni es una utopía que se proyectaría extrínsecamente sobre el mundo. Entonces, “dos palabras sustituyen a la realización: actualizar y cumplir. Actualizar lo virtual, o cumplir lo posible”.⁴³ Deleuze caracteriza la *lógica del agotamiento* —aquella que remplace la de la *realización*— como “*un spinozismo encarnizado*” donde “ya no hay más posible”, porque todo lo que es, es necesario.⁴⁴ Frente a esto, Deleuze dice que “Uno se activa, pero para

³⁹ Zourabichvili, “Deleuze y lo posible...”, *op. cit.*, p.138.

⁴⁰ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, “Mai 68 n’a pas eu lieu” en DRF, 216. [213-214].

⁴¹ Zourabichvili, “Deleuze y lo posible...”, *op. cit.*, p. 142

⁴² *Ibidem*, nota 3.

⁴³ *Ibid.*, p. 144

⁴⁴ E., p. 57

nada. Uno estaba fatigado de algo, pero agotado, de nada”.⁴⁵ Por lo tanto, la subjetividad que acompaña a estos procesos de agotamiento no es pasiva ni indiferente, sino que es una *abstención* activa con respecto a la acción (próxima al “preferiría no” de Bartleby), donde lo que prima ya no es el devenir-activo spinozista sino cierta inacción o inafección, un rechazo o un disenso ante lo dado. Deleuze también se refiere a esto como el estar atrapado en lo “imposible”, lo “irrespirable”: “«Que me pidan lo imposible, me parece bien, ¿qué otra cosa podrían pedirme?»”.⁴⁶ No queda más que emprender la tarea de inventarlo. Porque como también sostiene Deleuze, “se trata de fabricar lo real, no de responderle,”⁴⁷ es decir, de poder establecer nuevos modos de existencia que solo surgen a partir del “encuentro de una colectividad con sus condiciones de existencia.”⁴⁸

Agotar lo posible es mostrar que otra realidad es posible. Y en esa lucha, la escritura también ocupa su lugar: el de producir *imágenes* que amplían el margen de lo que a cada momento puede ser visto u oído en términos colectivos; porque “Vemos y oímos [...] entre las palabras”.⁴⁹ Beckett es fundamental en esta definición deleuziana de la literatura, con su consigna de “horadar agujeros” en la superficie del lenguaje —del sentido común o del cliché— “para mostrar —el sin fondo o el sin sentido, esa “nada”— que se oculta detrás”.⁵⁰ Lxs grandes escritorxs, a lxs que Deleuze admira, mueven los márgenes de sentido

⁴⁵ E, p. 59.

⁴⁶ Con esta frase se abre “El agotado” citando al narrador de *El innumerable* (E 57; Beckett, *El innumerable*, op. cit., p. 62).

⁴⁷ CC 149 [165]

⁴⁸ Zourabichvili, “Deleuze y lo posible...”, op. cit., p. 145.

⁴⁹ “cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite «asintáctico», «agramatical», o que comunica con su propio exterior. El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles. También existen una pintura y una música propias de la escritura, como existen efectos de colores y de sonoridades que se elevan por encima de las palabras. Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras. Beckett hablaba de «horadar agujeros» en el lenguaje para ver u oír «lo que se oculta detrás». De todos los escritores hay que decir: es un vidente, es un oyente, «mal visto mal dicho», es un colorista, un músico.” CC 9 [9]. Esto último se refiere al relato titulado “Mal visto, mal dicho” (Beckett, Samuel, *Relatos*, trad. Ana María Moix, Tusquets, Buenos Aires, 2010, pp. 225-250).

⁵⁰ CC 9 (9) y E 103. “No se trata de suponer que en el revés de la palabra se halle un sentido originario, sino de mostrar el sin fondo sobre el que estas se apoyan.” Perrone, Nicolas, “Deleuze, Beckett y el teatro del agotamiento”, Boletín de Estética, 2023, 63: p. 143.

de cada época. Y Beckett es un ejemplo privilegiado de este tipo de escritor, que “Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace *delirar*.”⁵¹

*

“El agotado” tiene dos partes. En la primera Deleuze desarrolla su teoría acerca del *agotamiento de lo posible* en el lenguaje, partiendo de la concepción beckettiana de la insuficiencia de las palabras: un metalenguaje que permite comprender los procedimientos de creación de imágenes en la obra de Beckett. En la segunda, Deleuze aplica esa teoría al análisis de cuatro piezas beckettianas para televisión. Deleuze encuentra que la especificidad de lo televisivo es “el secreto de su ensamblaje, una voz pregrabada para una imagen tomando forma cada vez” como proceso de disipación.⁵² Esto conduce a un estilo cada vez más despojado en el uso de la palabra, que llega a ser en algunos casos meramente un guión de acciones o de cortes de la cámara, junto con una voz neutra, impersonal, que los señala. Cada una de estas obras “agota lo posible” a su modo, siguiendo cuatro modalidades distintas que se corresponden con los tres niveles de lenguas: “constituir series exhaustivas de cosas (Lengua 1), secar los flujos de voces (Lengua 2), extenuar las potencialidades del espacio y disipar la potencia de la imagen (Lengua 3)”.⁵³ *Quad* es “espacio con silencio y eventualmente música”, *Trío fantasma* es un “espacio con voz presentadora y música”, ... *Solo nubes...* es “imagen con voz y poema” y *Noche y sueño*, “imagen con silencio, canción y música”.⁵⁴

Como vimos, Deleuze distingue dos lógicas diferentes: el agotamiento y la realización. La lógica del agotamiento apunta a la construcción de nuevos posibles que tienen por horizonte a la *imposibilidad* como límite interno, (ni positivo ni negativo, pero que insiste sobre lo real). Se opone a la lógica de la

⁵¹ CC 9 (9).

⁵² E 74.

⁵³ E 78.

⁵⁴ E 78-79. Se las compara también con *Dis Joe*, de 1965, publicada en *Comédie et actes divers*, que no está incluida porque para Deleuze la voz femenina que aparece en ella conserva una intencionalidad muy marcada, amenazante, a diferencia de la impersonalidad de las voces que se introducen en la edición presente.

realización, que ordena posibilidades o metas de las que ya se dispone, orientándose por la preferencia, estableciendo disyunciones excluyentes entre los términos preexistentes. En cambio, el agotamiento opera por “disyunciones inclusivas” que afirman a esos términos en su distancia.⁵⁵ Por eso los personajes de Beckett “juegan con lo posible sin realizarlo.”⁵⁶ Los ejemplos que da son: la escena de las “piedras de succión” de *Molloy*, donde éste contempla frente al mar por varias páginas todas las maneras posibles de intercambiarlas dentro de los bolsillos de su ropa, sin optar por ninguna, la escena de *Murphy* en la que asistimos a la combinatoria de sus cinco bizcochos, combinables en ciento veinte maneras⁵⁷ y *Watt*, con sus razonamientos fallidos, sus listas, su cuestionamiento de los nombres de las cosas.⁵⁸ Estos *agotantes* ejercicios repetitivos conforman una ciencia o un arte de la “combinatoria”: los términos nombrados y puestos en serie son permutables entre sí.⁵⁹ *Lo agotado* es tanto el sujeto que experimenta dicho afecto como el objeto sometido a la operación de agotamiento.⁶⁰ Así, el *agotamiento de lo posible* –tanto lógico como psicológico– resulta correlativo de *una fantástica descomposición del yo* que es producida por esos carriles.⁶¹

Nos encontramos todavía en el terreno de la Lengua 1, donde Beckett impugna la referencialidad de las palabras, su capacidad para guiar nuestro

⁵⁵ “Toda realización es una elección entre posibles, una disyunción exclusiva («me pongo los zapatos para salir y las pantuflas para quedarme»). Agotar lo posible pasa pues por el agotamiento de esta elección, lo cual significa volver inclusiva a la disyunción («zapatos, se queda, pantuflas, se sale».)” Pombo Nabais, Catarina, “Deleuze y Beckett: la imagen como agotamiento de la palabra”, en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, trad. de Gonzalo Santaya y Solange Heffesse, 10, 19, p. 113 (cita: E 58-59).

⁵⁶ E 60.

⁵⁷ *Ibidem* (citada también en *Diferencia y repetición*).

⁵⁸ Por ejemplo, hablando de una olla, Watt dice que preferiría relacionarse con cosas de las que desconocía su nombre, porque así tendría la esperanza de llegar a saberlo algún día (Beckett, Samuel, *Watt*, trad. Andrés Bosch, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2016, p. 107). Esta es, para Deleuze, la gran novela de las series exhaustivas” (E60): “con su serie de equipamientos (calcetín bajo, borceguí, zapato, zapatilla), o de muebles (cómoda-tocador-mesilla de noche-mesa de aseo, de pie-patas arriba-boca abajo-boca arriba-de costado, cama-puerta-ventana-fuego: quince mil disposiciones).” E 61.

⁵⁹ E 65-66.

⁶⁰ Wasser, Audrey, “A Relentless Spinozism: Deleuze’s Encounter with Beckett”, en *SubStance*, Vol. 41, N°1, 2012, p. 125.

⁶¹ E 61-62.

actuar en el mundo. Luego, la Lengua 2 dirige su atención al Otrix como emisor/x de esos flujos de voces por los que las palabras circulan, y a sus narraciones. Reencontramos el concepto de *autrui* como *mundo posible de Diferencia y repetición* pero ya no en un sentido *compositivo* –asociado a Spinoza– sino con un signo más oscuro, cercano al del *Abecedario*: el peligro de quedar atrapado en el punto de vista del otrix, en el sueño del otrix, que deviene “propietarix” de esas historias privadas y ajenas en las que nos envuelve.⁶² Esta lengua “traza sus múltiples caminos a través de las novelas (*L'innommable*), baña el teatro y estalla en la radio”.⁶³ Finalmente, la Lengua 3 corresponde a la de la singularidad de una imagen en el límite de lo sensible,⁶⁴ así como a la “vastedad” de un “espacio cualquiera, desafectado, inafectado, aunque sea geoméricamente determinado por entero (un cuadrado, con tales lados y diagonales, un círculo con tales zonas, un cilindro de «cincuenta metros de alrededor y dieciséis metros de alto)”.⁶⁵ Esta Lengua “nace en las novelas (*Comment c'est*), atraviesa el teatro (*Oh les beaux jours*, *Acte sans paroles*, *Catastrophe*)” para desplegarse de un modo más acabado en las obras televisivas comentadas por Deleuze.⁶⁶ Conlleva por fin la superación de las falencias que para Beckett comportan las palabras: es el *devenir imagen de las palabras*, una Imagen pura que viene del afuera, “visual o sonora” liberada “de las cadenas con las que la sostienen las otras dos lenguas”.⁶⁷ La imagen no es el producto de la imaginación, sino que surge por el agotamiento de toda forma de imaginación.

Ya no se trata de imaginar un todo de la serie con la lengua I (imaginación combinatoria, «contaminada de razón»), ni de inventar historias o inventariar recuerdos con la lengua II (imaginación contaminada de memoria), aunque la crueldad de las voces no deje de traspasarnos con recuerdos insostenibles, [...] Es muy difícil hacer una imagen pura [...] alcanzando el

⁶² E 68.

⁶³ E 74.

⁶⁴ E 65-71.

⁶⁵ E 74. Los ejemplos corresponden a *Quad*, ...*que nuages*... y el relato titulado “El despoblador” (Beckett, *Teatro reunido*, op. cit., pp. 449-455 y pp. 483-486, y Beckett, *Relatos*, op. cit., pp. 193-213).

⁶⁶ E 74.

⁶⁷ E 70.

punto en el que ésta surge en toda su singularidad sin conservar nada de personal, tampoco de racional, y accediendo a lo indefinido [...] *Una* mujer, *una* mano, *una* boca, *unos* ojos... [...]»⁶⁸

Beckett construye esa “pequeña imagen alógica, amnésica, casi afásica, que a veces se mantiene en el vacío y otras se estremece en lo abierto.”⁶⁹ *Hacer una Imagen* de este tipo es para Deleuze el objetivo de las artes literarias, pictóricas y musicales. La imagen nunca se define “por lo sublime de su contenido, sino por su forma, es decir, por su «tensión interna»,” y esto es “la fuerza que moviliza para hacer el vacío o abrir agujeros, aflojar la opresión de las palabras, secar la supuración de las palabras, para librarse de la memoria y de la razón”.⁷⁰ Esta imagen es entonces el efímero *proceso* de su emergencia y de su disipación, por el cual la misma *deberá reinsertarse entre las series de palabras, nombres, voces*. Algo que, según Deleuze, Beckett logra por distintos caminos –reflejados en esas cuatro obras para TV–: sea creando una detención o un silencio en las palabras, sea introduciendo otros términos en las series, tendiendo a hacer del habla un poema o dirigiéndola hacia la música.

*

En nuestro recorrido, hemos alcanzado a contextualizar este ensayo de difícil lectura, extrayendo algunos de sus corolarios políticos, e ilustrando con ejemplos que –espero– clarifiquen su teoría del agotamiento y el metalenguaje beckettiano presentado por Deleuze. Un análisis más cercano de cada una de estas obras, siguiendo los pasos de Deleuze en la segunda parte del texto, queda pendiente para un futuro trabajo.⁷¹

⁶⁸ E 70-71.

⁶⁹ E 72.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Puede consultarse: Heffesse, Solange, “Samuel Beckett por Gilles Deleuze: acontecimiento y construcción de posibles” *op cit.*, pp. 45-46, donde recupero el análisis deleuziano de *Quad*.

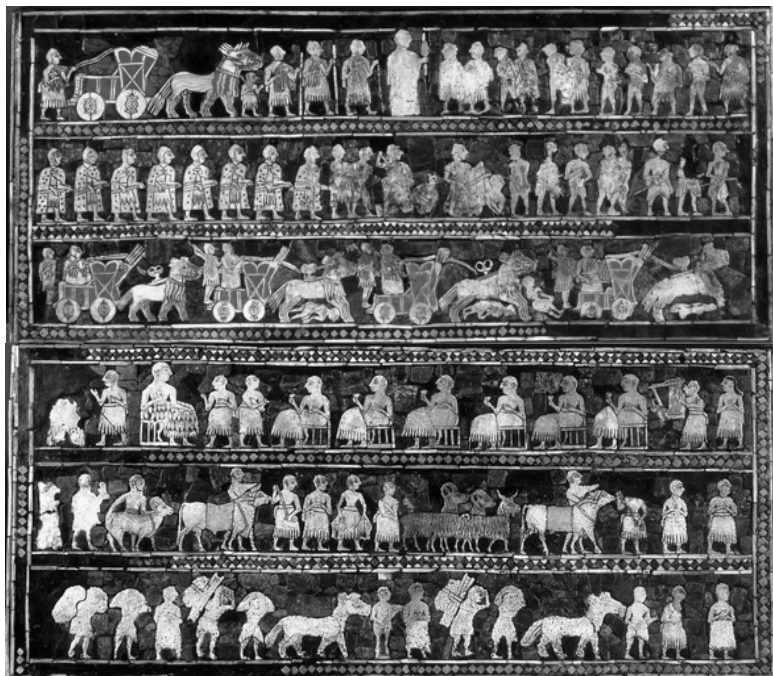
17



EL URSTAAT¹

ANDREW CULP

(CALIFORNIA INSTITUTE OF THE ARTS)



Guerra y paz, las dos caras del *Urstaat*.

0.0 Filosóficamente hablando, sólo existe *un* estado, el *Urstaat*

0.0.0 En el área de Oriente Medio al este de Egipto, conocida como el *Mashriq*, el montículo de múltiples capas creado por el hombre o “*tell*”² era

¹ N. de la T.: Todas las citas incluidas en este texto son de traducción propia a no ser que se indique lo contrario. De ser posible, se indicará la traducción al castellano de las obras citadas, si estuvieran disponibles. Las palabras entre paréntesis en idioma original que aparecen a lo largo del texto fueron añadidas por la traductora. Traducción: Solange Heffesse.

² N. de la T.: De acuerdo con la RAE, “tell” en arqueología significa: “Colina artificial formada por la

la forma física típica en la que se preservaban los restos del pasado antiguo. Y la morfología y la estratificación de estos montículos ayudaban a dar forma a la comprensión espacial y temporal de los observadores, no solo del concepto de antigüedad, sino también de cómo sería visto. A diferencia de muchos antiguos monumentos egipcios altamente visibles, los tesoros de los imperios neo-asirio o babilónico, descubiertos durante la segunda mitad del siglo XIX, y de la civilización sumeria, considerablemente más antigua, desenterrados entre las guerras, no se veían en la superficie de la tierra, sino dentro del montículo estratificado. Comenzando en la década de 1890, *la palabra “tell” en sí misma comenzó a funcionar como una metáfora organizadora en los discursos arqueológicos, históricos y antropológicos, en los estudios bíblicos y en la literatura de viajes*. Adaptada tanto del árabe como del hebreo, y denotando literalmente un montículo hecho por el hombre que sobresale del suelo, “tell” significaba el desarrollo urbano humano. La importancia del tell en la Mesopotamia fue crucial. *Indicaba asentamientos sucesivos en ciudades-estado construidas directamente una sobre la otra, formando, en los sentidos más literales y materiales, secuencias de civilizaciones materiales cuyos restos testificaban ciclos de habitabilidad y destrucción*. La profundidad, en contraposición a la superficie —una oposición recurrente en imaginaria urbana del siglo XIX y principios del XX— también definía el valor de las antigüedades que *desafiaban las ideas sobre el progreso. Cuanto más baja y profunda era la capa de excavación, y cuanto más baja era la procedencia de los artefactos, más valorados eran*. El “tell” se convirtió en una metáfora general para esto en la arqueología y la cultura popular de entreguerras. [...]

La longevidad de la cultura material sumeria se reveló *en las capas subterráneas de restos*, en la abundancia misma de los hallazgos y en la riqueza que estos indicaban, y todo esto, en conjunto, *ayudó a distinguir a Ur* en una era de revelaciones arqueológicas espectaculares. Sumeria pasó a ser considerada comparable con Egipto, no solo por la magnificencia de los descubrimientos, sino también por su antigüedad. La abundancia material “ilustró aún más visualmente el grado extraordinario de civilización material del que la Mesopotamia disfrutaba en el cuarto milenio a.C., mostrando lo adelantado que estaba este país respecto del Egipto contemporáneo” (“Sumerian Secrets,” *Times*, 17³). *La antigüedad y civilización de Ur* (según la cronología de Woolley, que se volvió inaceptable incluso mientras él estaba excavando Ur) *contribuyó a una reconstrucción de una jerarquía establecida de culturas*

superposición de ruinas de edificaciones en diferentes épocas” (disponible en: <https://dle.rae.es/tell>).

³ “Sumerian Secrets,” *Times (London)*, 13 March 1928, 17.

materiales y de sus estéticas, en la cual la cultura griega y, más tarde, la del antiguo Egipto habían sido consideradas superiores a las culturas mesopotámicas. Así, la materialidad de Ur relativizó a Egipto en relación con otras civilizaciones antiguas, como la Grecia arcaica (por no mencionar la clásica).⁴

0.0.1 La antigua *Ur* era más que una ciudad; sigue siendo la encarnación del “*Urstaat*” primordial —el estado arquetípico. La ciudad, uno de los primeros centros urbanos en la Mesopotamia, ejemplifica el repentino surgimiento del estado.⁵ Con su gran Zigurat y sus lujosas Tumbas reales, la ciudad representa la rápida cristalización de operaciones arquitectónicas, culturales y administrativas. “El Estado no se formó progresivamente”, señalan Deleuze y Guattari, “sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstaat* original, eterno modelo de aquello que todo Estado quiere ser y desea”.⁶ La siempre autoproclamada “evolución” del estado carga consigo sus míticos trazos como un palimpsesto.⁷

En ningún lugar es más claro esto que en el Estandarte de *Ur*. Desenterrado de una tumba, con su marco original de madera deteriorado hace ya mucho tiempo, el Estandarte de *Ur* ofrece una ventana hacia el horizonte de todos los estados.⁸ Esta caja, adornada con dos paneles inclinados y piezas en los extremos, narra historias de una sociedad ya estratificada. Las divisiones que vienen con la violencia organizada, la domesticación y la sujeción sacerdotal se evidencian en su iconografía. Sus materiales de lapislázuli, concha y piedra caliza roja incrustados en betún exhiben el trabajo especializado de artesanos hábiles. Además, hacen alusión a las extensas redes comerciales de la época, que se extendían hasta tan lejos como Afganistán e India.

⁴ Melman, Billie, “Ur: Empire, Modernity and the Visualization of Antiquity Between the Two World Wars,” *Representations*, no. 145, 2019: pp. 134–135, doi: <https://doi.org/10.1525/rep.2019.145.1.129> (énfasis añadido).

⁵ N. de la T.: Culp escribe “estado” casi siempre con minúscula, por lo que se respeta esta decisión. Cuando aparece con mayúscula también lo mantengo.

⁶ AO 257 (224).

⁷ AO 257 (224).

⁸ Ver las páginas 45 a 47 de Hansen, Donald P., “Art of the Royal Tombs of Ur: A Brief Interpretation,” en *Treasures from the Royal Tombs of Ur*, Zettler, Richard L. y Horne, Lee (eds.), Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 1998, pp. 43–72.

Los dos lados del estandarte, “Guerra” y “Paz”, muestran en términos generales las dos operaciones fundamentales de todos los estados.⁹

El lado de “la guerra” del Estandarte ilustra una campaña militar. Tres registros horizontales, como paneles de celuloide, representan escenas de batalla. Éstas culminan con un descomunal soberano que se eleva por encima de los prisioneros heridos y su ejército. En el patrón rítmico de colores y materiales, la victoria se realiza a través de una procesión de enemigos desnudos y asesinados.¹⁰ Las filas de una falange disciplinada y los carros de guerra a toda velocidad anticipan por cinco mil años a Leni Riefenstahl¹¹ y a “Sallie Gardner at a Gallop”.¹²

En marcado contraste, el panel de “la paz” retrata un banquete ceremonial. Dominando esta escena está el gobernante, representado a gran escala, cómodamente instalado entre sus súbditos, rodeado por una variedad de ofrendas generosas. Al igual que la imaginería del vaso de *Uruk*, el rey actúa como mediador entre el cielo y la tierra.¹³ Sus oraciones y acciones tienen como objetivo garantizar la fertilidad de la tierra y, por extensión, la prosperidad de su pueblo.

Algunos estudiosos incluso advierten en contra de llamar a los dos lados “guerra” y “paz.”¹⁴ El así llamado lado de “la paz” puede no ser militarista, pero no es pacífico. Opera dentro de la gramática visual del prestigio como cara pública de la dominación.¹⁵ Como tal, ambos lados del

⁹ Reade, Julian “The Standard of Ur,” en *Art of the First Cities: Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, Aruz, Joan y Wallenfels, Ronald (eds.), New York, New Haven y Londres, The Metropolitan Museum of Art, 2003, pp. 97–100.

¹⁰ Hansen, *op. cit.*, pp. 45–46.

¹¹ N. de la T.: Actriz, cineasta y fotógrafa alemana. Su figura es controversial por haberse asociado al nazismo.

¹² N. de la T.: Obra de 1878, pionera en capturar fotográficamente el movimiento en la historia del cine.

¹³ Hansen, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴ Michalowski, Piotr, “Networks of Authority and Power in Ur III Times,” en *From the 21st Century B.C. to the 21st Century A.D.*, Garfinkle, Steven J. y Molina, Manuel, Indiana, Eisenbrauns: Winona Lake, 2013, p. 178. Se destaca por incorporar reflexiones anarquistas contemporáneas acerca del poder del estado, argumentando que la historia pública del estado trafica un jactancioso lenguaje de poder que no debería tomarse aceptarse al pie de la letra.

¹⁵ *Ibid.*, p. 171.

estandarte deben leerse, juntos, “como una manifestación de las reivindicaciones de mando sobre redes de poder coercitivas: militares, ideológicas, así como económicas”.¹⁶

El Estandarte de *Ur* revela una jerarquía social clara, donde la clase elite, visiblemente mantenida por artesanos, músicos y trabajadores, se sitúa en el ápice de la sociedad. Esta estratificación social se refleja en el diseño del Estandarte, donde la posición elevada del gobernante no solo destaca su supremacía, sino que también simboliza su papel como un puente entre lo terrenal y lo divino. Las fosas de la muerte de *Ur* subrayan aún más este punto, con el sacrificio masivo de personas y objetos valiosos, que ilustran el abundante excedente de recursos humanos y materiales. Enviar de manera indulgente bienes de lujo y sirvientes al inframundo sirve como un grandioso despliegue de piedad y poder.

Este doble papel del gobernante, como guerrero y proveedor –“*lugal-ship*” y “*en-ship*” en *Ur*¹⁷– resuena con representaciones artísticas de diversas culturas alrededor del mundo.¹⁸ Tomemos, por ejemplo, el sarcófago de Pakal el Grande, un rey maya. Lo ubica en el centro cósmico, vinculando a su pueblo con el sustento material del maíz, así como con la cosmología rítmica del sol y el inframundo. De manera similar, el Partenón reúne temas marciales y de fertilidad, reflejando los dos aspectos de la soberanía.

0.0.2 La arqueología lo descubre en todas partes, incluso a menudo por el olvido, en el horizonte de todos los sistemas o Estados, no sólo en Asia, sino en África, en América, en Grecia, en Roma. *Urstaat* inmemorial, desde el neolítico, y quizá desde mucho antes también.¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁷ N. de la T.: Nombres sumarios para los tipos de liderazgo, el de los reyes/propietarios (título *Lugal*) y el de los sacerdotes (título de *En*).

¹⁸ Hansen, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ MP 532-533 (436).

0.1 Mientras que hay solo un *Urstaat*, su *arkhé* tiene dos polos: aquel del rey-mago autoritario y despótico, y aquel del jurista-sacerdote liberal-contractualista.

0.1.0 La soberanía atraviesa ciclos. Los himnos imperiales cantan las conquistas de reyes terribles, así como los reinados de los grandes príncipes que les siguen. Pero no nos equivoquemos: los reyes terribles son solo tan estúpidos, brutos, ineficaces o detestados como los buenos reyes son ineptos, manipuladores y caprichosos. Esto se debe a que esas etiquetas simplemente indican cuál de los dos polos de la soberanía personifica cada gobernante.

La soberanía mítica está constituida por dos cabezas: una de un poderoso conquistador y la otra de un recto sacerdote. Y si bien estos dos “salvadores del estado” se encarnan literalmente en los jefes de estado, se materializan más regularmente en muchas prácticas culturales diseminadas por toda una nación de personas.²⁰ Cada estado está animado por un *tempo* único que surge de cómo sintetiza estos dos polos.²¹ Puede parecer que operan aisladamente, como ocurre durante décadas en el gobierno de un déspota. Pero es igualmente probable que los polos trabajen juntos en diversas combinaciones complementarias y como un sistema que se alterna a diferentes ritmos.²²

Los soberanos horribles son reyes-magos aterrorizantes, mientras que los benévolo son juristas-sacerdotes. Al igual que el diplomático que se sale con la suya alternando entre la zanahoria y el palo, la soberanía alterna entre los dos polos para maximizar el poder. Livio afirma que:

“por dos reyes sucesivos fue impulsada la grandeza del Estado: cada uno a su manera, uno a través de la guerra, el otro a través de la paz. Rómulo reinó treinta y siete años, Numa cuarenta y tres. El Estado era fuerte y disciplinado por las lecciones de la guerra y por las artes de la paz.”²³

²⁰ Dumézil, Georges, *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, trad. Derek Coltman, Nueva York, Zone Books, 1988, p. 143.

²¹ MP 525-523 (433-434).

²² Dumézil, *op. cit.*, pp. 161-162 y pp. 175-176.

²³ Ver Livio, Tito, *The History of Rome (Ab Urbe Condita)*, trad. Canon Roberts, Perseus Digital Library, 1912, Libro 8, Capítulo 28, Sección 9, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Liv.+8+28&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0144>

Lo contrario también es cierto. Las sociedades acéfalas evidencian una estructura de dos cabezas similar, para rechazar el poder estatal en lugar de reforzarlo. En las Américas, por ejemplo, algunos grupos tenían dos jefes: un jefe de guerra y un jefe de paz, de modo que solo uno gobernaba a la vez. Siempre que un líder se volvía demasiado entusiasta, el pueblo se burlaba de él y seguía al otro líder. Especialmente cuando se combina con la generalización del rey titular “sin poder” y la ritualización de la guerra para dispersar el poder en lugar de aniquilar o esclavizar a un oponente, estas sociedades ejemplifican cómo las oscilaciones de la soberanía pueden usarse en contra de una acumulación de fuerzas.²⁴

0.1.1 Giorgio Agamben identifica cómo la teología cristiana conlleva una división gnóstica entre un Dios familiar que pertenece a este mundo y un Dios extraño que es ajeno a él. El primero, el Gobierno (*Government*), atestigua una forma inmanente de poder que concierne al *poder gubernamental*, es decir, a la gestión política a cargo de los ángeles; mientras que el segundo, el Reino (*Kingdom*), está apegado a una *liturgia ceremonial de la gloria*, que él asocia con una economía de símbolos y con el trono vacío.²⁵ Esto lo conduce a plantear una pregunta:

Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*?²⁶

Por supuesto, la gloria es una búsqueda bastante excesiva. Es lo que sustentaba los grandes desfiles *triunfales* de los generales romanos, que se

²⁴ Cf. Clastres, Pierre, *Society Against the State*, trad. Robert Hurley y Abe Stein, Nueva York, Zone Books, 1987, (*La sociedad contra el Estado*, trad. Ana Pizarro, Barcelona, Monte Ávila, 1978), y Clastres, Pierre, *Archaeology of Violence*, trad. Jeanine Herman, Los Angeles, Semiotext(e), 2010 (*Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009).

²⁵ Agamben, Giorgio, *The Kingdom and the Glory*, trad. Lorenzo Chiesa y Matteo Mandarinini, Stanford, Stanford University Press, 2011, pp. xii-xiii, pp. 139-143; pp. 144-166. (*El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro, y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008).

²⁶ *Ibid.*, p. 195. (trad. cast.: p. 343).

convertían en dioses públicos por un día mientras marchaban lentamente por las calles con cautivos, tesoros y otros botines de guerra en exhibición. La gloria también está inscrita en la historia política de Roma, con la violencia sexual contra las mujeres en el centro de cada acontecimiento fundamental: primero, en la fundación de la ciudad, con Rómulo y Remo como hijos de la virgen-sacerdotisa violada, Rhea-Silvia; segundo, en el primer evento cívico de la ciudad, una boda, para codificar el secuestro y la violación de las mujeres sabinas; tercero, en la fundación de la república, con la violación y el suicidio de Lucrecia que precipitaron el fin de la monarquía; y cuarto, en la restauración de la república, con el cautiverio, la violación y el suicidio de Virginia, que llevó al derrocamiento de los *decenviros*.²⁷ Esto va en paralelo con lo que Nicole Loraux dice también sobre los antiguos griegos: “la gloria siempre hace correr la sangre de las mujeres”.²⁸ El problema se vuelve aún más trágico cuando uno se da cuenta, como señaló Foucault, que “aún no le hemos cortado la cabeza al Rey”.²⁹ El reino de la gloria no ha desaparecido en las democracias modernas, sino que más bien persiste en formas del espectáculo concentradas, difusas e integradas.³⁰

Una imagen aún más perdurable proviene de un abordaje antropológico al problema de la gloria. Marcel Mauss (sobrino de Durkheim), resume el trabajo de su maestro Sylvain Lévi al escribir que,

Según los teólogos de la era védica, los dioses, al igual que los demonios, nacen del sacrificio. Es gracias a él que han ascendido a los cielos, así como aún se eleva quien realiza un sacrificio. Es en torno al sacrificio que ellos se

²⁷ Beard, Mary “Lucretia and the Politics of Sexual Violence” (Conferencia, The Gifford Lectures, The University of Edinburgh, 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=ZTauOCKvxm0>; Newman, Mark y Thor, Jo “Lecture 3: Lucretia and the Politics of Sexual Violence,” *Edinburgh Gifford Lectures Blog* (blog), 2019, <https://blogs.ed.ac.uk/gifford-lectures/2019/05/09/lecture-3-lucretia-and-the-politics-of-sexual-violence/>.

²⁸ Loraux, Nicole, *Tragic Ways of Killing a Woman*, trad. Anthony Forster, Cambridge and London, Harvard University Press, 1987, p. 48.

²⁹ Foucault, Michel, *The History of Sexuality: An Introduction*, trad. Robert Hurley, New York, Vintage, 1990, pp. 88-89 (*Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. cast. Ulises Guinazú, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2009, p. 86).

³⁰ Debord, Guy, *The Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith, Nueva York, Zone Books, 1994 (*La sociedad del espectáculo*, trad. Rodrigo Vicuña Navarro, Santiago de Chile, Ediciones naufragio, 1995. Existen otras traducciones disponibles).

reúnen; son los productos del sacrificio los que comparten [*partagent*] y es esta distribución [*partage*] la que ha determinado la manera en la que han repartido al mundo. Además, el sacrificio no solo es el autor de los dioses. Es un dios en sí mismo o, más bien, el dios por excelencia. Es el amo, el dios indeterminado e infinito, el espíritu del cual todo procede, que muere y renace incesantemente.³¹

Citando este pasaje, Agamben ubica una distinción crucial: los dioses no exigen glorificación porque sean gloriosos, sino que más bien los dioses requieren la glorificación porque, sin ella, no existirían. Las economías de la gloria son más que una exigencia dispuesta por otros. En un sentido muy real, lo inverso es cierto: la economía divide al mundo de un modo que produce a los dioses.

0.2.0 Cada estado forja una *unidad* a partir de dos polos, dándole una firma (*signature*)³² basada en su ritmo único.

Dados los ejemplos contrastantes anteriores, podemos generalizar diciendo que los dos polos de la soberanía forman una complementariedad. Ambos polos existen siempre, incluso cuando uno de ellos se vuelve tan poderoso que puede negar la existencia del otro. Pero estos polos no permanecen estáticos, ya que algunas complementariedades pueden

³¹ “According to the theologians of the Vedic era, the gods, like the demons, are born from sacrifice. It is thanks to it that they have ascended to the heavens, as now still the one who carries out a sacrifice rises. They gather around the sacrifice; it is the products of the sacrifice that they share [*partagent*] and it is this distribution [*partage*] that has determined the way in which they have divided up the world. Moreover, sacrifice is not only the author of the gods. It is a god itself or, rather, the god par excellence. It is the master, the indeterminate, infinite god, the spirit from which everything proceeds, that ceaselessly dies and is reborn” (traducción propia [de Culp] a partir de: Mauss, Marcel, *Œuvres*, vol. 1, Paris, Minuit, 1968, p. 353. Está citado en Agamben, *Kingdom and the Glory*, op. cit., p. 225, pero hay algunas partes importantes que se perdieron en la traducción.

³² N. de la T.: Podría entenderse también como “marca definitoria” o dejarse sin traducir. Tal como se ve a continuación, se trata de un concepto que Culp toma de Agamben. Los traductores de este último utilizan la palabra “*signature*”, sin traducir. Unas líneas antes a la cita que realiza Culp, Agamben define a las *signaturas* como: “*algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede para referirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto*” (op. cit., p. 18).

preparar (*concoct*) una mixtura tan fuerte que forja una forma de conexión diferente entre los polos. Por momentos, uno se pliega en el otro, o los dos se forjan en una unidad. Existen incluso más transformaciones posibles: al combinarse, uno podría corroer (*eat away*) al otro como un solvente; en su co-presencia, la reacción podría ser tan violenta y repentina que provoque una explosión; o juntos, ambos podrían licuarse y emulsionarse microscópicamente [convirtiéndose] en una sola sustancia, como la mayonesa que mantiene al agua y a la grasa suspendidas gracias al huevo.³³

El ritmo de los polos alternándose produce una firma (*signature*): una expresión del mundo que forma el telón de fondo detrás de cada estado.

*Las firmas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a la otra (en este caso, de lo sagrado a lo profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente. Muchos aparentes conceptos de la tradición filosófica son, en este sentido, firmas, que —como los “índices secretos” de los que habla Benjamin— desarrollan una determinada y vital función estratégica, orientando duraderamente la interpretación de los signos en cierta dirección. En tanto que conectan tiempos y ámbitos diferentes, las firmas actúan, por así decir, como elementos históricos en estado puro. La arqueología de Foucault y la genealogía de Nietzsche (y, en un sentido diferente, también la deconstrucción de Derrida y la teoría de las imágenes dialécticas en Benjamin) son ciencias de las firmas, que corren paralelas a la historia de las ideas y de los conceptos, y no tienen que ser confundidas con ella.*³⁴

Dumézil hace referencia a un ritual romano que produce una firma (*signature*) clara al repetir la práctica de permitir que un solo polo de soberanía gobierne en un momento dado: una vez al año, el sacerdote *flamen-dialis* hace la vista gorda durante un día para que los *Luperci* desnudos

³³ Esta analogía es utilizada por Althusser para describir el movimiento del capitalismo, mediante el cual varios elementos contingentes (cada uno con su propia trayectoria) mantienen [*prise*] las condiciones necesarias de reproducción del modo de producción capitalista durante un tiempo, solo hasta que otros elementos pasen a ocupar su lugar. Cf. Althusser, Louis, “The Underground Current of the Materialism of the Encounter,” in *Philosophy of the Encounter: Later Writings 1978–1987*, trad. G. M. Goshgarian, Londres y Nueva York, Verso, 2006, pp. 163–207.

³⁴ Agamben, *The Kingdom and the Glory*, op. cit., p. 4 (trad. cast.: p. 18).

puedan descontrolarse y golpear a las mujeres con correas de cuero en una recreación de la conquista y la violación de las mujeres sabinas.³⁵

Lo expresivo es anterior con relación a lo posesivo, las cualidades expresivas, o materias de expresión, son forzosamente apropiativas, y constituyen un tener más profundo que el ser. No en el sentido de que esas cualidades pertenecerían a un sujeto, sino en el sentido de que ellas delinear un territorio que pertenecerá al sujeto que las porta o que las produce. Esas cualidades son firmas (*signatures*), pero la firma (*signature*), el nombre propio, no es la marca constituida de un sujeto, es la marca constituyente de un dominio, de una morada. La firma (*signature*) no es la indicación de una persona, es la formación azarosa de un dominio.³⁶

Los dos polos pueden mantener firmas (*signatures*) independientes sin dejar de reforzarse mutuamente; por ejemplo, Varuna y Mitra casi siempre aparecen como pareja en los himnos védicos. Si bien estos dos dioses son contemporáneos, o incluso co-presentes, aun así son distintos y separados. Entonces, “Mitra puede sujetarte con el alimento”, pero si una vaca fuera atada sin ninguna fórmula especial, “entonces pertenecería a Varuna” porque “la cuerda, seguramente, pertenece a Varuna”.³⁷

0.2.1

Los Estados siempre tienen la misma composición; si hay aunque sea una verdad en la filosofía política de Hegel, esa es que «todo Estado porta en sí mismo los momentos esenciales de su existencia». [...] Por eso las tesis sobre el origen del Estado siempre son tautológicas.

Unas veces se invocan factores exógenos, ligados a la guerra y a la máquina de guerra; otras factores endógenos, que harían nacer la propiedad privada, la moneda, etc.; otras, por último, factores específicos que determinarían la formación de «funciones públicas». Las tres tesis

³⁵ Dumézil, *Mitra-Varuna*, *op. cit.*, pp. 27-30; pp. 96-97.

³⁶ MP 389 (322-323).

³⁷ *Ibid*, p. 97; ver también: *The Satapatha Brahmana According to the Text of the Mādhyandina School*, trad. Julius Eggeling, Part II, Books III and IV, Oxford, Clarendon Press, 1885, III Kānda, 2 Adhyāya, 4 Brāhmana, 18, p. 57.

se encuentran en Engels, según una concepción de la diversidad de las vías de la Dominación.

Pero todas suponen lo que está en discusión. La guerra sólo produce Estado si al menos una de las dos partes es previamente un Estado; y la organización de guerra tan sólo es un factor de Estado si forma parte de él. O bien el Estado no incluye máquina de guerra (antes de que existan soldados, existen policías y carceleros), o bien la incluye, pero bajo forma de institución militar o de función pública. De igual modo, la propiedad privada supone una propiedad pública de Estado, fluye a través de sus mallas; y la moneda supone al impuesto. Pero lo que resulta todavía más difícil de explicar es cómo unas funciones públicas podrían preexistir al Estado que implican.

Siempre se nos remite a un Estado que nace adulto y que surge de golpe, el *Urstaat* incondicionado.³⁸

³⁸ MP 478 y 532 (389 y 436). Agregué el formato para que sea más legible.

	State Pole	State Pole
<i>Power</i>	Conquest	Contract
	Complementarity (Dialectical Relationship)	
<i>Figure</i>	Magician-King	Jurist-Priest
<i>Capacities</i>	Binder/Bond/Debt Nexum	Pact/Law/Faith Mutuum
<i>Appearance</i>	One-Eyed Creator	One-Armed Organizer
<i>Technology</i>	Emits Signs that Capture, Ties Knots at a Distance	Gifts Legal Rights and Technology, Wields the Law and the Tool
<i>Relationship</i>	Capture	Give Order to Violence
<i>War</i>	Sends Warriors Into Battle (Not Himself)	Gives War Laws (Lays Out Field, Imposes Discipline, Subordinates to Politics)
<i>Capture</i>	Encasts the War Machine (Dazzling, Stupor)	Appropriates the War Machine (Institutionalizes & Professionalizes Violence)
<i>Battle</i>	Reverses the Tide of Battle (Suspends Weapons, Throws Net)	Wages Peace (Forces Concessions, Codifies Imbalances)
<i>Coding</i>	Shifting Totalitarian Economics	Stable Liberal Economics
<i>Epithets</i>	Warlike, Bloody, Bad, Terrible, Mad, Proud, Cruel, Ruthless	Peaceful, Saintly, Good, Just, Fair, Pious, Kind, Generous
Nomad		
<i>Power</i>	War Machine	
	Evades Dialectical Capture	
<i>Figure</i>	Warrior	
<i>Capacities</i>	Unbinder, Betrayer	
<i>Appearance</i>	Brutal, Violent, Excessive	
<i>Technology</i>	Arms with Weapons, Adorns with Protective Charms	
<i>Relationship</i>	Minoritarian Lines of Flight	
<i>War</i>	Irregular Guerrilla Nonbattle	
<i>Capture</i>	Wards Off State Cooption	

Figura 4. El aparato de captura de Deleuze y Guattari.

0.3 El sujeto es un subproducto derivado de un *arkhé*.

0.3.0

El Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera. Deseo del Estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo. Deseo: tal es la operación que siempre consiste en volver a insuflar el *Urstaat* original en el nuevo estado de cosas, en volverlo immanente, en tanto sea posible, al nuevo sistema, interior a éste.³⁹

0.3.0 La palabra “Política” (*Politics*) se deriva de *pólis* (πόλις). El sentido básico de *pólis* como palabra para “ciudad” se ha trasladado al contexto contemporáneo sin muchas modificaciones. Pero los demás caminos sinuosos que se recorren a través de la palabra *pólis* son menos evidentes inmediatamente. “Policía” (*Police*), en una variedad de formas, también es el nombre que se le da a las fuerzas del orden en la ciudad (en Turquía, su nombre es “*polis*”). La planificación administrativa, “política” (*policy*), adoptó el nombre de policía antes de que la violencia coercitiva se separara en su propia fuerza profesionalizada. E incluso el término “política” (*politics*) conlleva significados alternativos cuando se lo asocia con otras nociones, como “economía política” (*political economy*), que trata la política (*politics*) como administración.

El resumen más simple de cómo la política surge de la *pólis* es un relato familiar. Tomando a Aristóteles como un testigo hostil – después de todo, es un defensor magistral del Estado – la política se refiere a los asuntos que conciernen a la ciudad. La *pólis* forma una “comunidad política” (*politiké koinōnía*, πολιτικήκοινωνία) que, según él, existe antes que la casa (*oikos*, οἶκος), la aldea sin murallas (*kómē*, κώμη) y los individuos ([*individual people*], *hékastos*, ἕκαστος; “cada persona”) – de ahí que insiste en que la política existe primero como un esfuerzo compartido, como un todo, como un cuerpo del que crecen partes individuales que no se formarían por sí solas.⁴⁰ Haciendo otra com-

³⁹ AO 262 (228).

⁴⁰ Aristóteles, *Politics*, Libro 1, 1252b-1253a, en *Aristotle in 23 Volumes*, trad. H. Rackam, vol. 21, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1944 (*Política*, trad. Manuela García Valdes, Madrid,

paración, sugiere que la *pólis* es como una ciudad, cuyos barrios no podrían existir sin que la ciudad existiera primero. A su vez, esos barrios conforman divisiones, facciones, partidos.

Ampliando su gran metáfora, Aristóteles prosigue durante un tiempo explicando cómo la política es como un amo que administra sus casas (*-household*, *-oikonomikós*, *οἰκονομικός*; de donde derivaremos “economía”).⁴¹ Esto exige una especificación, ya que la casa no se parece en nada a la familia nuclear capitalista liberal ni a las relaciones comunales de parentesco; la casa griega es más bien una propiedad familiar (*family estate*), con todas las relaciones superpuestas de territorio, propiedad, servidumbre y patronazgo que esto implica.

¿Qué vincula, entonces, a la gestión de la casa (economía) con el gobierno de la ciudad (política)? Las *relaciones de sujeción* (*Subject-relations*). Aristóteles identifica tres relaciones clave de la casa: la relación “despótica” entre amos y esclavos, la relación “paternal” entre padres e hijos, y la relación “conyugal” entre marido y mujer.⁴² Aristóteles matiza que gobernar a hombres libres es categóricamente distinto de la autoridad de un amo sobre los esclavos.⁴³ Haciendo eco de una cita anterior de Homero – “cada uno gobernaba a su esposa e hijos” – Aristóteles concluye que la forma más virtuosa de gobierno es similar al gobierno de la propia esposa e hijos.⁴⁴ La primera relación trata a la esposa “como a una ciudadana de un estado libre”, y la segunda trata a los

Gredos, pp. 47-53).

⁴¹ En *The Human Condition*, Hannah Arendt afirma célebremente que la política y la economía eran esferas antitéticas, alegando en la página 24 que “según el pensamiento político griego, la capacidad humana para la organización política no solo es diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia” (*La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 39). Esto resulta crucial para su distinción entre lo público y lo privado. Aristóteles proporciona un material poco adecuado para sostener este argumento; sin embargo, dedica la mayor parte del Libro 1 de su *Política* a la metáfora ampliada de la casa (*household*). Para más información, ver: Ojakangas, Mika “*Polis and Oikos: The Art of Politics in the Greek City-State*,” en *The European Legacy*, n° 25, 2020, pp. 404-420.

⁴² Aristóteles, *Política*, Libro 1, 1253b y 1259a (trad. cast.: pp. 53-55 y pp. 76-78); Aristoteles observa que no hay un nombre oficial para las dos últimas formas de relación; afortunadamente, Giorgio Agamben ofrece estas versiones en *The Kingdom and the Glory*, p. 17 (trad. cast.: pp. 41-42).

⁴³ Aristóteles, *Política*, Libro 1, 1255b (trad. cast.: pp. 61-64).

⁴⁴ *Ibid*, 1252b, 1259a-b, y 1260b (trad. cast.: pp. 47-53, pp. 76-81 y pp. 84-85).

hijos “en una especie de gobierno” “monárquico”, “[fundada] por el afecto y por su mayor edad”.⁴⁵

0.3.1 ¿Qué significa ser un sujeto político? Hoy en día, “la condición de ser sujeto” (*subjecthood*) implica la actividad. Se dice que los sujetos son los agentes de su propio destino, los autores de su propia suerte. Se nos dice que el fracaso en convertirse en un sujeto nos congela en la condición de objeto (*objecthood*). Muchos creen que explorar la propia “subjetividad” confiere a los sujetos una capacidad reflexiva que empodera sus acciones. Pero hace mucho tiempo que Nietzsche diagnosticó filosóficamente a la condición de ser sujeto (*subjecthood*) como causa de un sufrimiento enorme. El sujeto ha quedado profundamente alojado en el pensamiento, su existencia suele identificarse erróneamente debido a “la seducción del lenguaje (y los errores fundamentales de la razón petrificados en él)”.⁴⁶ Nietzsche teoriza, en cambio, una voluntad de poder en la cual el sujeto no es el primer motor (*prime mover*), sino el resultado final de un sistema de impulsos o fuerzas.

Propicio para la indagación genealógica, resulta crucial que la política interroge por qué tantos fundamentan sus argumentos en “el sujeto” —una palabra cuyos dos significados distintos revelan un conflicto más profundo. Por un lado, el *subiectus* del latín clásico (participio perfecto pasivo de *subiciō*: arrojar debajo o cerca; suministrar [*supply*]; forjar; someter [*submit*]; proponer) designaba a “aquel que está bajo el dominio de un monarca o príncipe reinante; aquel que debe lealtad a un gobierno o poder dominante, está sujeto a sus leyes y disfruta de su protección”, especificado aún más como “un dependiente, subordinado; un inferior”, “que está vinculado a un superior por una obligación de prestar lealtad, servicio o tributo”: un uso que se propagó a través del lenguaje anglonormando, el francés medieval, el español, el portugués, el italiano y el inglés.⁴⁷ Mientras que, por otro lado, el *subiectum* del latín

⁴⁵ *Ibid*, 1259b (trad. cast.: pp. 78-81).

⁴⁶ Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morality*, Ansell-Pearson, K (ed.) y Diethe, C. (trad), Nueva York, Cambridge University Press, 2007, Libro 1 §13, p. 26 (*Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sanchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2014, p. 67).

⁴⁷ “Subject, n.,” in *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1989, <https://doi.org/>

postclásico (sustantivo del participio pasado de *subicere*, a su vez derivado de *subiciō*), a partir del siglo IV, adquiriría una inflexión filosófica que refleja al *hypokeímenon* (ὑποκείμενον) de Aristóteles, considerado como la “sustancia subyacente de la que consiste una cosa o de la que está hecha” —un sustrato dado.⁴⁸ En resumen, aquello que sostiene al cielo arriba es el significado (*signification*) mítico de nuestra sumisión a un poder superior. La tarea que hoy nos enfrenta es diferente: es el problema de extraer a la política del sujeto.

Esta genealogía identifica la trampa que tiende el sujeto republicano: cuanto más se considera a los individuos como la unidad central de la agencia política, más se enredan en las mismas estructuras de poder a las que creen estar dando forma ellos mismos. Aunque ostensiblemente empodera, este enredo inicia un circuito dialéctico entre el estado y sus sujetos. Como argumenta Foucault a través del término *gubernamentalidad*, la administración del fundamento trascendental a partir del cual surgen los sujetos —organizando ritos religiosos, espectáculos públicos, varios órganos de propaganda, o en el discurso post-político sobre los derechos humanos— puede ser incluso más efectiva que la aplicación directa de la fuerza.

0.3.2 Especialmente crucial es una genealogía de las dimensiones estéticas del estado. Los principios formales de diversas formas culturales sirven, al igual que la gramática, como acumulaciones (*accretions*) de teorías del poder. Las cosmologías, los rituales ceremoniales, las prácticas religiosas, la cultura material y las narraciones míticas sirven todos como archivos —en el doble sentido de *arkhē* (ἀρχή), que sirven como reivindicaciones sobre el comienzo (*commencement*) y el dominio (*commandment*), proporcionando ambos los primeros principios para el orden del “ser” (*arkhē* - sustancias) y casas proverbiales para los gobernantes de una ciudad, *arkhontes* (ἄρχοντες).⁴⁹

org/10.1093/OED/1012027421.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Derrida, J., *Archive Fever: A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 9-10 (*Mal de archive. Una impresión freudiana*, trad. Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997, pp. 9-10).

El estado fabrica emblemas, monedas, sellos, himnos, banderas, uniformes, monumentos y edificios para asistir en esta labor. Estudiadas en relieve, tales representaciones de la política ofrecen un registro más profundo de la transformación despótica de la cosmología o del mito chthónico en himnos trascendentes que alaban la divinidad de la soberanía. La única precaución metodológica es el suave recordatorio de leerlas no como artefactos culturales preciosos de la invaluable historia humana, sino como los despojos (*spoils*)⁵⁰ de luchas empapadas en sangre.

El estado arcaico cristaliza el poder de lo visible. Su modo de visibilidad no es la mirada médica y su óptica racional de precisión, eficiencia y lógica. Más bien, parece excesivo, impactante, autoritario, vano, desconcertante e insondable. Foucault estuvo cerca de describir adecuadamente las operaciones de esta forma de poder cuando la llamó *deducción* (*prélèvement*): el ejercicio de apropiación por parte de soberanos despóticos que exigen fidelidad, recaudan impuestos y se atribuyen el derecho de “tomar la vida o dejar vivir”.⁵¹ Sin embargo, una *arkhé-ología* revela el poder detrás del poder material para apoderarse de “las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida misma”, un truco de magia para *hacer que todo aparezca como sujeto y dejar que todo lo demás se desvanezca en la noche*.⁵²

⁵⁰ N. de la T.: “*Spoil*” también puede traducirse como “botín”, significado con el que juega la frase de Culp.

⁵¹ Foucault, *op. cit.*, p. 136 (trad. cast.: p. 128).

⁵² *Ibidem* (trad. cast.: 128).

18



MULTITUDES TRASTORNADAS.

APUNTES SOBRE DELEUZE Y LOS ESTUDIOS LOCOS

EMILIANO EXPOSTO

1.

En el prefacio a *Diferencia y repetición*, Deleuze imaginó un Marx lampiño y un Hegel barbudo.¹ Difícil figurarse ese cambio de piel, aunque no es tan complicado ubicar que el mismo responde a una de las grandes obsesiones deleuzianas. Si el primer problema al que se enfrenta todo tímido aspirante a la práctica filosófica es la historia de la filosofía, el segundo (y no menos importante) son los métodos de expresión. La insidiosa cuestión del método está presente desde *Lógica del sentido*: libro laberíntico, mezcla de “novela psicoanalítica” y “cuento policial”, en el cual se vaticina que en determinado momento histórico ya no sería posible seguir escribiendo filosofía tal y como se lo estaba haciendo hasta ese entonces. Uno podría aventurar que el mismo Deleuze se hizo cargo de sus propias premisas y junto a Guattari escribió dos libros imposibles, los dos tomos de la serie *Capitalismo y esquizofrenia: El Antiedipo* y *Mil mesetas*. Pero si este rodeo del comienzo tiene algún tipo de interés para estos apuntes es por lo siguiente: en un artículo fundacional de 2007 que marcó un antes y un después en la historia teórica de los activismos de salud mental en primera persona, Richard Ingram formula por primera vez la noción de Estudios Locos.² Este investigador canadiense y superviviente de la psiquiatría es la persona a la cual se le atribuye el extraño privilegio de

¹ DR 4 (19).

² Ingram, Richard, “Haciendo *Estudios Locos*, construyendo sin-sentido juntos”, disponible en: <https://primeravocal.org/haciendo-estudios-locos-construyendo-sin-sentido-juntos-de-richard-a-ingram/>.

haber utilizado por primera vez la asombrosa expresión *Mad Studies*. Ingram nombraba con ello un emergente campo académico de investigación militante que vendría a prolongar una larga genealogía de luchas radicales en salud mental. Lo relevante es que el autor traza una historia convulsiva de los llamados “estudios locos”, los cuales hundirían sus raíces en la poética de la locura de Nietzsche, la historia política de la psiquiatría de Foucault, la desmesura del erotismo en Bataille y, sobre todas las cosas, en los ya citados dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*. Ingram, insospechado deleuziano, se sumerge entonces en la historia de la filosofía para justificar su propia invención conceptual. Sin embargo, la cuestión de los métodos de expresión insiste y persiste: ¿Cómo hacer filosofía desde los Estudios Locos? ¿Cuál es el método (in)adecuado para un campo que pretende *enloquecer* la academia? ¿Se puede escribir teoría de la locura del mismo modo que se escribe filosofía de la cordura? Finalmente: ¿imaginamos un Deleuze loco, un Deleuze tanto más anorético que su compañera Fanny, un Deleuze “filosóficamente” crip y neurodivergente?

2.

“La literatura y la vida” es uno de esos escritos menores de Deleuze que uno lee una y otra vez, como si se guardara un secreto en su interior.³ *De te fabula narratur*, decía Freud, haciendo referencia a que es en el territorio íntimo de una vida donde el enigma de una narrativa se elabora y adquiere significación afectiva. En el artículo citado, Deleuze afirma que sólo se escribe a partir de la propia vida, a partir de los síntomas, recuerdos y fantasías, con la condición de convertir lo personal en el magma de un “pueblo que falta”. En el “origen” o el “destino colectivo” de un pueblo venidero, envuelto en cierto “devenir-revolucionario”. La filosofía buscaría engendrar una tercera persona, o mejor dicho, hacer lugar a una primera persona del plural: el nosotros. La apuesta, dice Deleuze, estriba en descubrir la “potencia de un impersonal” debajo de las personas: no dar con una “generalidad” o una “imprecisión”, sino con una “singularidad”. ¿Cómo convertir los propios síntomas y experiencias en

³ Deleuze, Gilles, “La literatura y la vida”, en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.

analizadores del campo social, en mapas intensivos en los cuales se debaten estructuras históricas, dinámicas políticas, transformaciones tecnológicas y mutaciones de todo tipo y color? Los Estudios Locos, en este sentido deleuziano, podrían pensarse como la producción de una comunidad incierta, una *alianza entre sintomáticos*. La “zona de vecindad” entre aquellos que no tienen nada en común a excepción del daño desigual y sistémico. Entre quienes no comparten una identidad sino un problema: el malestar, esa viscosidad molesta, tan íntima como colectiva, tan individual como estructural. En el subsuelo de la normalidad se dibuja el revés de una trama: la clandestinidad de los enfermos; la conspiración de las vidas rotas.

3.

En “La literatura y la vida” Deleuze piensa la escritura como “iniciativa de salud”. El síntoma como punto de vista, la enfermedad como perspectiva y agencia afectiva. Si los afectos pueden ser una lectura del mundo es porque las ideas y las afinidades brotan en el terreno de las visiones, audiciones y lenguajes del cuerpo. Sin embargo, Deleuze advierte que la tarea no es narrar el testimonio de un yo, con sus regodeos victimistas en dramas individuales o sus secretitos familiares. Todo lo contrario. Se trata de ensayar una *filosofía clínica* que disuelva la distinción entre vida y concepto, entre lo normal y lo patológico, entre lo imaginario y lo real, entre lo propio y lo común. De esta manera, si la experiencia vivida en primera persona tiene algún espesor es en la medida en que lo singular no funcione como sustantivo o pronombre, sino como verbo. Hablamos de un gesto extremo, situado al borde del abismo, cuyo valor radica en escarbar en lo más impersonal de una vida. La pregunta, al menos para lo que aquí nos compete, podría formularse así: ¿Qué dicen nuestros malestares sobre nuestros modos de vida? ¿Qué saberes estratégicos se debaten en nuestras experiencias amargas? ¿Qué agencias afectivas se procesan en el dolor, en sus rugosidades y rarezas? ¿Qué información sensible en torno a nuestras formas de habitar la ciudad, el cuerpo, los vínculos, el trabajo y el planeta se cocinan en nuestras angustias y tristezas, en nuestros deseos y fantasías inconfesables? Los Estudios Locos pueden extraer de esta filosofía unas herramientas conceptuales para repensar la investigación de la

enfermedad y la *politización del malestar*, ya que en Deleuze todo “fragmento de vida” constituye un índice de problemas sistémicos. Lo personal es político, lo individual es estructural, lo singular es impersonal.

4.

“La filosofía te salva”, suele decir un amigo. Y es cierto: en mi vida la filosofía ha tenido efectos terapéuticos. Hay lecturas y escrituras que otorgan estrategias existenciales para liberar una “vida aprisionada”, inhibida en sus enfermedades. Parafraseando a Deleuze en *Crítica y clínica*, la salud como filosofía se puede entender como una práctica útil para crear “posibilidades de vida”. El filósofo, como “médico de sí y del mundo”, se convierte entonces en *sintomatólogo*; en aquel capaz de interrogar lo íntimo e impersonal que se debate en los síntomas. A primera vista, Deleuze parecería comprender la salud como proceso creativo y la enfermedad como interrupción. Pero si así fuera, ¿qué quiere decir que “el mundo es el conjunto de síntomas que se confunden con el hombre”? Hoy en día, cuando la vida misma deviene instancia de movilización permanente para una subjetividad desquiciada por las dinámicas del mercado, ¿la interrupción no es acaso salud? ¿Una “salud pequeña”, propia de aquellos que resisten las insoportables exigencias del capitalismo con los “ojos llorosos” y los “tímpanos perforados”? La enfermedad no se deja pensar sólo como “detención del proceso”, como impedimento o “clausura” de la movilidad. Al contrario, la enfermedad presenta una lógica paradójica, ambivalente. Una serie orienta la enfermedad hacia la *sobreadaptación* a los procesos que gobiernan el mundo, por los cuales la vida es triturada y explotada a partir de múltiples mecanismos que justamente impiden parar, interrumpirse. Y otra serie lleva la enfermedad hacia la *inadecuación*⁴. Aquí el síntoma es lo que no encaja: exceso y agujero, desvío del estado cristalizado de las cosas y los signos existentes. Al condensar sobreadaptación e inadecuación, desde la enfermedad es posible construir un *punto de vista* en virtud del cual percibir

⁴ Esta hipótesis en torno a la “enfermedad”, como otras ideas sobre los síntomas y la política del malestar que forman parte de este texto, se las debo al trabajo junto a Sofia Guggiari, terapeuta y performer con quien coordinamos distintos grupos de investigación, como el *Comité de sintomáticos* en el 2024.

los cortocircuitos de la normalidad; sólo partiendo de esos chirridos y desarreglos podemos conquistar otra salud, otra vida. Asumir la perspectiva de los síntomas, de lo que falla y no encaja, en función de percibir el funcionamiento del mundo, la ciudad y el trabajo, de nuestras formas de vivir y morir. ¿La filosofía nos salva cuando no sólo consiste en crear conceptos, sino cuando ayuda a experimentar prácticas, a ensayar procedimientos de investigación y agencia a partir de nuestras enfermedades?

5.

Hay un texto de Deleuze que amo. Un texto en homenaje a su compañera Fanny, que es tan sólo un puñado de sus *Diálogos* con Claire Parnet⁵. El francés afirma que la anorexia es un “devenir menor”, una “micropolítica”. En lugar de pensar esa vivencia en la estela de la falta, el déficit o la carencia, Deleuze la concibe en términos de flujos múltiples y fuerzas en tensión. Ascetismo y ejercicio, ayunos, atracones y purgas, vómitos y cálculos calóricos, flujos de comida y de vestimenta, los dientes débiles, los tobillos quebradizos y el rostro amarillento, objetos pulsionales e ideales sociales, la ansiedad maníaca y el bajón depresivo. Deleuze no romantiza la anorexia, capta sus malestares y fantasías como indicadores de problemas reales que recorren el campo social. He aquí un fragmento de vida en esa dirección: durante varios años, sobre todo en mi adolescencia, la anorexia fue una fuga. Un refugio ante la estupidez que me rodeaba. La habitaba con un aire de rebeldía solitaria, pero lo cierto es que no sabía qué hacer con mi cuerpo. No podía vivir mi vida. Deleuze decía que toda fuga es ambivalente: las fuerzas vitales y fatales del deseo pueden liberar una “vida encarcelada”, pero también pueden provocar la propia muerte. La anorexia es quizás una perturbación del deseo, ya que la desesperación de querer vivir puede impedirnos una vida vivible. Y a estos síntomas podemos vivirlos como una sobreadaptación a ciertos imperativos culturales o convertirlos en una inadecuación sentida en el cuerpo. Comprendida de esta manera, la anorexia no se deja catalogar como problema psicológico o identidad. No designa un diagnóstico clínico. Nombra una categoría política que condensa en mí

⁵ D 135-16 (127-128).

las fuerzas del mundo, dado que en los síntomas se debaten *fuerzas negativas* de inconformidad, rechazo o desacuerdo con ciertas situaciones e injusticias; y, a su vez, *fuerzas afirmativas* que interrogan otras posibilidades de vida. El malestar anoréxico, por tanto, es una vivencia ambivalente a partir de la cual releer a contrapelo el campo social. Porque sus afectos no son privados, se gestan en la polvareda del mundo. En el tacto, en la genealogía de la piel seca, se encarnan la historia personal y colectiva: se trata de sentimientos estructurales y estructuras de sentimientos. Por estas razones, en un contexto en el que la depresión, la ansiedad o el insomnio se han vuelto un problema cada vez más presente en la agenda teórica y política, la anorexia puede decirnos algo de todos nosotros. En este síntoma ubico un señalador de la crisis anímica en nuestra cultura del malestar. La anorexia es una palabra clave para investigar el impacto somático de la vida capitalista y, en lo fundamental, explorar los desafíos de *convertir la enfermedad en un arma*, como decían en el Colectivo Socialista de Pacientes, precursores fundantes de los Estudios Locos.

6.

Deleuze es un autor enfermizo: casi nadie puede salir indemne de los primeros impactos con su mundo sensorial. De la época de mis primeras lecturas recuerdo la sensación, áspera y feliz en partes iguales, de que los libros deleuzianos estaban habitados por una lengua exótica. Incomprensible y sombría. Fascinante. Lo primero que intenté leer fue *Lógica del sentido* y encontré algo que no buscaba: una lectura filosófica de Antonín Artaud y Lewis Carroll. Autores importantes en mi educación sentimental, los cuales conocí cuando estaba atravesando mi primera crisis anoréxica a los 18 años y hasta el día de hoy son parte de cierto archivo emocional. Desde entonces tengo la impresión de que la anorexia es una experiencia impersonal, digna de *Alicia en el País de las Maravillas*. Como dice Deleuze en el texto dedicado a Fanny, el anoréxico vive entre el vacío y el exceso, entre dudas metódicas y distorsiones metafísicas. Las aventuras de la princesa del inframundo son la parte maldita de la razón: cálculo y sustracción, espejos y pastillas, delirio y rigor. “He cambiado tanto que ya no sé quién soy”, es la frase de Alicia que condensa el devenir anoréxico. Una vida que persigue un conejo imposible de alcanzar, y

en la cual uno nunca se hace lo suficientemente pequeño y siempre se siente demasiado grande. Este desarreglo de los sentidos es la otra cara de la disciplina anoréxica, donde el cuerpo es lo más presente y lo más ausente. ¿El desafío es reapropiarnos del saber del síntoma, de sus potencias débiles y ambiguas? ¿Sintomáticos son aquellos que usan las fuerzas de la enfermedad, en lugar de ser usados por ellas?

7.

Robert Beresford argumenta que los Estudios Locos constituyen una oportunidad “única” para la política de la enfermedad en primera persona.⁶ Según el activista y teórico estadounidense, este novedoso campo de experimentación amplificaría en el plano cognitivo las contraculturas del delirio. Sin embargo, su principal novedad radicaría en construir una teoría crítica de la locura y el malestar basada en la experiencia vivida del sufrimiento, en las prácticas de autoconciencia y en las comunidades de pertenencia afectiva. Una filosofía del trastornariado. El supuesto de Beresford es que ni el Sindicato de Pacientes Mentales, *Por nuestra cuenta* de Judi Chamberlin o *Viaje al manicomio* de Kate Millet otorgarían una filosofía “consistente” y “radical” comparable a las teorías queer para las disidencias sexuales, los estudios feministas o el modelo social de la discapacidad. Lo sorprendente es que Beresford rescata tan sólo dos archivos “profesionales” en la politización de los síntomas, buscando complementar con ello las elaboraciones teóricas nacidas en el seno de los colectivos integrados por personas locas, usuarios de salud mental o protagonistas del sufrimiento emocional. Esos archivos son, por un lado, la psicopolítica de Peter Sedgwick, militante comunista y psicólogo crítico, y el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari, por el otro. De este último interpela menos la escurridiza cuestión de lo “esquizo”, con sus complicaciones y opacidades, sino más bien el problema de la “edipización”. Dicho de manera esquemática, si el punto del esquizoanálisis fue deshacer la edipización psicoanalítica del inconsciente como reducción familiarista de la producción deseante al servicio del capital; el objetivo de los

⁶ Beresford, Peter & Jasna Russo, *The Routledge International Handbook of Mad Studies*, Nueva York, Routledge, 2022.

Estudios Locos es revertir la privatización del malestar y la patologización de la locura en el marco de la actual cultural terapéutica y farmacológica. De un lado y del otro hallamos, por lo tanto, una pregunta por la normatividad psíquica y pulsional históricamente específica de la sociedad capitalista. De forma todavía inexplorada, los Estudios Locos podrían tomar del esquizoanálisis una filosofía política del malestar y la “enfermedad mental”. En este caso, como sucede con las palabras “esquizofrenia” y “paranoia” en *El Anti Edipo*, podemos afirmar que la depresión, la anorexia o la ansiedad no designan patologías clínicas, trastornos psiquiátricos o diagnósticos terapéuticos. Al contrario, los llamados “problemas de salud mental” son categorías críticas y políticas. Experiencias vividas y procesos materiales. En los malestares se coagulan indicios desde los que investigar el mercado anímico del capitalismo libidinal y, en consecuencia, construir una salida allí donde la antipsiquiatría o el esquizoanálisis no la encontraron.

8.

Multitudes trastornadas: apuntes para una política de los sintomáticos. En esas palabras se cifran dos tradiciones disimiles en medio de las cuales situó esta lectura entre Deleuze, los activismos en salud mental y los Estudios Locos. Primero, “multitud”. De herencia “operaista” y de raigambre en el marxismo autonomista de Toni Negri, el concepto de multitud constituye una categoría crítica que procura mapear las mutaciones “posfordistas” del capitalismo y los nuevos métodos de lucha.⁷ No se trata de una noción opuesta a los lenguajes tradicionales del “pueblo” o la “clase obrera”; al contrario, supone una importante actualización teórica de tales ideas a la altura de la profunda transformación en las composiciones técnicas, subjetivas y políticas de las últimas décadas. Con la “multitud”, la ontología deleuziana de las singularidades deviene categoría estratégica y praxis antagonista. Segundo, “trastornados” o más precisamente multitudes sintomáticas. En resonancia con el artículo “Multitudes queer: notas para una política de los anormales” (2003) de Paul B. Preciado,⁸ en el

⁷ Reis, Mauro (comp.), *Neo-operaísmo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020.

⁸ Preciado, Paul, B., “Multitudes queer: notas para una política de los ‘anormales’”, *Revista Nombres*, disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>, 2003.

cual se afirma una biopolítica alternativa desde las disidencias contra el Imperio Sexual, interrogo una zona de investigación de los malestares. Una *psicopolítica desde abajo* contra el régimen de la normalidad obligatoria. No obstante, en este caso la pregunta es menos quiénes son los “anormales”, sino más bien cuál es el *costo anímico* que pagamos por soportar una normalidad capitalista que nos enferma. Multitudes trastornadas, por consiguiente, constituye una perspectiva de lectura de Deleuze y la salud mental en la estela del marxismo autonomista italiano y la teoría de Preciado. No se trata de una identidad o una minoría, sino de una posición situada: multitudes trastornadas, política de los sintomáticos y finalmente Estudios Locos nombran los antagonismos contra el “Imperio de la normalidad”, como lo llama el filósofo neurodivergente Robert Chapman.⁹

9.

Son varios los pasajes de Deleuze que pueden ser útiles para los Estudios Locos y la teoría crítica de la salud mental. No obstante, uno de los más relevantes es el desplazamiento actual de la pregunta por el deseo (la economía libidinal) hacia la pregunta por el malestar. Desde la *represión* hacia la *depresión*. Esta es de hecho la secuencia trazada por Berardi en función de mapear la historia política del inconsciente desde Freud hasta nuestros días, pasando por Deleuze y Guattari.¹⁰ De acuerdo a Berardi, el primer inconsciente es analizado por Freud en términos de represión. El principio de realidad del capital se impone sobre el principio de placer del cuerpo, en la medida en que el acceso a la cultura implica la renuncia pulsional. La máquina abstracta aplasta entonces a los cuerpos concretos. El malestar edípico de la época se expresa como neurosis, (auto) agresión y sentimientos de culpa. El segundo inconsciente, teorizado por Deleuze y Guattari, permite pensar los malestares de la época bajo el signo de la presión libidinal. El sufrimiento aquí se manifiesta en la pulsión al placer y el rendimiento, al consumo y a la comunicación. El tercer inconsciente, según Berardi, es propio de una época de depresión ansiosa y pánico de masas. Los malestares van desde ataques de nervios, problemas alimentarios, apatía y cansancio, hasta las sensaciones de fin, de no tener tiempo, de no

⁹ Chapman, Robert, *Empire of Normality*, Londres, Pluto Press, 2023.

¹⁰ Berardi, Franco, *El tercer inconsciente*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

dar la talla. Entre la voracidad de la pulsión del capital que siempre “quiere más” y el cuerpo agotado que dice “no puedo más”. Se trata de una oscilación que mezcla euforia maníaca y desplome vital en el marco de una sociedad desgarrada por los imperativos de productividad insomne y competencia indolente. Lo destacable, a fin de cuentas, es que en la sociedad disciplinaria las neurosis obreras se politizan en la fábrica como huelga, rechazo del trabajo y sabotaje. En la sociedad de control, los malestares se politizan en las calles, plazas e instituciones, como fugas del orden o éxodo. La liberación del deseo es aquí la estrategia de politización del malestar. En nuestras sociedades de la precariedad, ¿cuáles son las estrategias, los lugares y los tiempos de la política del malestar? Hoy la pregunta quizás sea menos si las masas desean el fascismo y debemos preguntar: ¿Qué está haciendo hoy el capital con la depresión y la ansiedad, con el insomnio y el estrés crónico? ¿Acaso son las *nuevas y extremas derechas* aquellas que sintonizan con el malestar, aquellas que representan la rabia y la humillación y la desesperación de las mayorías? ¿Las derechas hoy están politizando el malestar y nosotros no? ¿Se trata de una politización reactiva, orientada a reforzar desigualdades y privilegios? Con la compañía de Deleuze, ¿qué políticas no derechistas del malestar y el disfrute imaginamos desde los Estudios Locos y los activismos de salud mental?

10.

Los malestares de época y la crisis de la salud mental son parte de los temas de Agustín Laje en su último libro *Generación Idiota*.¹¹ La mención a este autor puede resultar caprichosa, pero aunque parezca extraño y algo provocativo, este filósofo cordobés es un lector desafortunado de Foucault, Deleuze o Guattari. Entre los puntos de partida de Laje, ideólogo de las derechas radicalizadas, está la apelación a las alarmantes estadísticas globales en torno a la crisis anímica colectiva: “el número total estimado de personas que viven con depresión en todo el mundo aumentó un 18,4 % entre 2005 y 2015”; “el abuso de drogas y el constante incremento de uso y abuso de psicofármacos”; la “gestión artificial del sentir” y el suicidio como “indicador relevante” del “desfallecimiento de todo sentido”. Si bien Laje procura conectar el colapso afectivo

¹¹ Laje, Agustín, *Generación idiota: una crítica del adolescentismo*, México, Harper Collins, 2023.

con “la pérdida del empleo”, “el aislamiento social”, la “crisis económica” e incluso la pandemia, su crítica al “idiotismo narcisista”, la “felicidad a toda costa”, la compulsión libidinal al consumo y la auto-superación individualista del malestar choca con sus propias premisas. Es decir, el diagnóstico teórico se topa con el poco interés político que tiene el autor cordobés en impugnar la reducción de nuestras vidas a la crueldad del mercado. Si Laje afirma que “la derecha se volvió rebelde y la izquierda se volvió sistema”, el interrogante es por qué quienes están a favor del sistema dicen cuestionarlo y nosotros quedamos en la posición de defender este orden injusto cuando tenemos sobrados motivos para estar en contra. La pregunta, tanto para los activismos de salud mental como para la filosofía política, es cómo conectamos con la desesperación, con el resentimiento y el desaliento. ¿Es posible conectar con el malestar de los otros sin hacer el esfuerzo de penetrar en los propios síntomas? Si el gobierno neoliberal de Mauricio Macri se presentó como una exasperante revolución de la alegría, ¿cómo enfrentar a unas derechas que sintonizan con las pasiones tristes, con la frustración, el odio y la decepción?

11.

“No era depresión, era capitalismo” es una frase inmortalizada por la revuelta chilena de 2019 en la que se cifra un diagnóstico insoslayable de este presente herido. Lejos de psicologizar los matices sutiles entre los afectos buenos y malos, ese lema busca reenviar el sentir hacia sus dimensiones políticas y sociales. Resignifica las estructuras impersonales que se elaboran en los sentimientos íntimos, realizando el movimiento inverso de la cultura terapéutica dominante según la cual se responsabiliza a las personas de su dolor y por ende se invisibilizan los resortes sistémicos del daño compartido. “No es locura, es fascismo” es una bella consigna que viene circulando al menos desde las elecciones presidenciales de 2023 en Argentina en los circuitos culturales y en las redes de activistas de salud mental. Se trata de una leyenda destinada a cortar la pegajosa asociación entre Javier Milei y locura, entendiendo por un lado los peligros de toda patologización y estigmatización del sufrimiento que tarde o temprano pagan las personas más vulnerables, segregadas y precarizadas; y rescatando, por el otro, el tradicional papel subversivo o contestatario que la

antipsiquiatría o cierto psicoanálisis han atribuido al delirio. Sin embargo, en este punto la difícil conjunción entre Deleuze y los Estudios Locos puede ayudarnos a vislumbrar algunas ambivalencias, contradicciones y opacidades que se elaboran en el delirio. Deleuze, junto a Guattari, es el autor de una *teoría política del delirio* por la cual el inconsciente inviste la historia: se deliran las razas y las clases, las guerras y el cosmos, los sexos y el futuro. Los llamados “polos del delirio”, según esta filosofía, darían cuenta de la oscilación porosa entre dinámicas reactivas (conservadoras o reaccionarias) y dinámicas activas (emancipatorias). Se trata de los movimientos y las tensiones y las ambigüedades del campo de fuerzas del deseo, capaz de dar lugar a derivas fascistas o revolucionarias. ¿Cómo revertir la politización derechista del delirio y poner sus fuerzas al servicio de la transformación emancipatoria?

12.

Deleuze se suicidó. Y esta es sin lugar a dudas una de las principales incomodidades y riesgos para los Estudios Locos y los activismos de salud mental a la hora de leer a Deleuze. El filósofo de lo vivo, el autor de un *vitalismo turbio* (antagónico al vitalismo neoliberal), se tiró por una ventana en 1995. Difícil resistir la tentación de asociar esa tragedia con una protesta visceral contra la reducción de la vida al mercado, al consumo, a la empresa, al trabajo y la derrota. Si no fueran tan complicado hacerlo sin temblar, lo cierto es que una filosofía política de los síntomas, un estudio sobre el vínculo entre Deleuze y los Estudios Locos, debería comenzar por este acontecimiento, tocando el corazón de esa materia. Cuenta la historia que Marx y Van Gogh y Fisher, entre tantos otros, escribieron sobre el suicidio y su conexión con la sociedad capitalista. Pero si existe un autor que escribió una verdadera *política del suicidio*, un grito sin idealización ni complacencia, ese fue Santiago López Petit.¹² Si traigo el nombre del catalán hasta aquí es para recordar su principal enseñanza existencial. A saber: cuando el poder es inmediatamente control del cuerpo y movilización del alma, la vida misma se convierte en nuestro

¹² López Petit, Santiago, *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano: una muerte política*, Madrid, Pepitas de calabaza, 2018.

campo de batallas. Porque la vida no es la solución. Al contrario de lo que quiso Camus, el suicidio no es para Petit el problema filosófico fundamental. Tampoco lo es, claro está, la muerte física o el ser-para-la-muerte. El verdadero problema filosófico, afirma este lector oscuro de Deleuze, es el “querer vivir”: la insistencia de vivir en contra de la muerte que en vida nos dan. Cuando somos atrapados en la competencia, la productividad o el rendimiento, la propia vida es nuestro problema. Todos tenemos problemas con la vida y esos problemas son políticos, esa podría ser una de las lecciones que el suicidio de Deleuze nos legó para los Estudios Locos. El artista y el filósofo pueden ser “grandes sintomatólogos”, tan útiles como el “mejor médico”,¹³ escribió Deleuze, dejando un misterio que debemos descifrar en su vida, en su filosofía y en su suicidio.

¹³ Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 171.

19



CAPITALISMO E INDIVIDUO TRIANGULADO

RANDY HAYMAL ARNES

No es solo el individuo como átomo privado, sino el individuo triangulado (edipidizado) aquello que, para los autores de *El Anti Edipo*, pone el capitalismo como su punto de partida. El capitalismo está formado por dos estratos: la reproducción social-económica y la reproducción familiar. Se trata de territorialidades flotantes, lo mismo, claro, para las individuaciones que lo habitan, llamadas por los autores imágenes. El átomo individual o social no está necesariamente cerrado, más bien se encuentra en modulación continua debido a una axiomática conformada por flujos cambiantes. De ella derivan estas identidades flotantes, lo cual nos exige comenzar este escrito, para ponerlo en términos marxistas, por la relación social, vale decir, interrogarnos acerca de la naturaleza del registro capitalista: ¿qué se inscribe directamente en él? Para así, finalmente, abordar el tipo de individuaciones producidas en dicho *socius*.

La axiomática capitalista

Axiomática de las cantidades abstractas bajo la forma del dinero y la propiedad privada, analizar en profundidad esta compleja definición que los autores elaboran sobre el capitalismo no es el objetivo de la presente sección, sino apenas desplegar algunas de sus determinaciones más generales que nos servirán de base para abordar posteriormente cómo se producen las individuaciones en el campo de inmanencia capitalista. A tal efecto, cabe aclarar que, cuando lo consideremos necesario, nos remitiremos a una de las fuentes nodales de nuestros pensadores franceses: Karl Marx.

Conviene comenzar el análisis reponiendo una de las consignas básicas de este gran pensador alemán: pensar el capital como una relación social determinada, en oposición a la economía clásica que lo reduce simplemente a trabajo acumulado. Marx escribe:

En lugar de hablar de trabajo, debería haber hablado de fuerza de trabajo, pero entonces el capital habría aparecido como la expresión frente al obrero de las condiciones materiales del trabajo, como una relación social determinada. Para Ricardo, esto es simplemente trabajo acumulado en contraste con el trabajo presente; es solo un elemento en el proceso de trabajo y no se puede deducir de él la relación entre capital y trabajo, salario y ganancia.¹

De este pasaje nos interesa remarcar cómo la economía política, incluso en los análisis de sus exponentes más lúcidos, como Ricardo según Marx, resulta en una cosificación del capital. Esto se debe al desconocimiento del capital como una relación social, lo que conduce a una visión puramente cuantitativa: el capital como trabajo pasado (ahorrado) en contraste con el trabajo presente.

Bajo los supuestos de la economía política clásica, el mercado es concebido como el encuentro entre individuos que han ahorrado a través del propio trabajo y aquellos que, al no haber ahorrado, no tienen más para intercambiar que su propio pellejo. Más aún, si traemos a colación la crítica de Marx al mito de la acumulación originaria, son los atributos subjetivos de los individuos los que establecen finalmente la diferencia: lo determinante no es ni la separación entre la fuerza de trabajo y las condiciones objetivas de producción ni el mercado como forma de resolución de esta separación. La diferencia se sitúa entre quienes poseen las cualidades subjetivas propicias para producir trabajo acumulado, los que son “inteligentes” y “ahorradores”, y aquellos que no poseen tales cualidades.² Y como todos deben trabajar para vivir, los holgazanes tendrán que vender su propio pellejo. Según Marx, este es el “cuentito” de la economía política, que implicaría algo así como una interiorización subjetiva de las relaciones sociales de producción.

¹ Karl, Marx, *Historia crítica de la historia de la plusvalía*, Vol. I, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Brumario, 1974, p. 291.

² Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Vol. III, trad. Pedro Scarón, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pp. 891-892.

La novedad del enfoque de Deleuze y Guattari respecto a Marx radica en una nueva conceptualización de la relación social capitalista. Esta relectura de Marx se apoya en conceptos clave de la ontología desarrollada por Deleuze en *Diferencia y repetición*. De especial relevancia para nuestros fines es la relación diferencial, que Deleuze utiliza para caracterizar la Idea y que, en *El Anti Edipo*, vuelve a adquirir una importancia nodal. ¿Qué implica pensar la relación capitalista como una relación diferencial?

En primer lugar, implica que lo involucrado directamente en la relación sean flujos descodificados y desterritorializados. Siguiendo a Marx, los autores identifican dos elementos principales de este proceso de descodificación: la riqueza y los productores. *Diferencia y repetición* nos enseña que la Idea emerge del ascenso del fondo a la superficie. Esto quiere decir que, desde esta ontología, la conformación del capitalismo supone la disolución de las formas dominantes que caracterizaban a los *socius* previos. Sin embargo, como veremos, no es un desmoronamiento total, sino más bien en grado suficiente que posibilita la realización de lo que conformará la nueva relación social. Para formularlo en términos propios a los althusserianos, recurso del cual Deleuze y Guattari se apropian, el movimiento de desterritorialización y reterritorialización se cristaliza en el juego de instancias que se vuelven dominantes e instancias que se vuelven subordinadas.³ De este modo, mecanismos que caracterizaban a *socius* previos retornan bajo un sistema ahora dominado por la conjunción de los flujos descodificados y desterritorializados.

El segundo aspecto respecto a la forma en que la relación social capitalista se determina remite a la relación contingente de los flujos, definida como una *conjunción extrínseca*.⁴ Esta conjunción es condición necesaria para la

³ Para una comprensión más profunda de este punto, véase el acápite “La détermination en dernière instance” en Althusser, Louis, Bailibar, Étienne, Estabiet, Roger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques, *Lire Le Capital*, París, PUF, 2006, pp. 442 y ss.

⁴ “Que estos dos elementos provengan de la segmentarización del Estado despótico en feudalidad y de la descomposición del sistema feudal mismo y de su Estado, no nos da aún la conjunción extrínseca de estos dos flujos, flujo de productores y flujo de dinero.” AO 266 (231). La contingencia se explica en la medida en que la antesala del capitalismo es concebida por nuestros autores como un proceso generalizado de desterritorialización por descodificación: descodificación de la riqueza, los medios de producción, la materia prima, los productores, El Estado, etc. Este proceso de descodificación produce flujos que no tienen un sentido en sí mismos, porque, de hecho, el proceso

producción de la determinación social, pues estos flujos, que portan la nueva vida, sin su puesta en relación no tendrían capacidad genética, es decir, capacidad para actualizarse y, por ende, permanecerían en la pura virtualidad no efectuada. Esto quiere decir que las determinaciones tanto cuantitativas como cualitativas de la riqueza descodificada y el trabajador desterritorializado sólo derivan de su puesta en relación.

El tercer aspecto de la determinación se refiere a la diferencia de potencia implicada en la relación. El resultado de la producción de la determinación, el régimen cuantitativo y cualitativo de los elementos derivado de su puesta en relación, es definido como un *régimen de poder*. Que la relación sea previa a la producción de la determinación de sus términos no implica que ambos flujos estén en paridad. En efecto, el *leitmotiv* deleuzoguattariano es el siguiente: siempre es sobre el elemento más descodificado que se realizan las reterritorializaciones; a saber, el capital-dinero se apropia de las fuerzas productivas.

El encuentro entre los productores desterritorializados (separados de sus condiciones objetivas de producción) y la riqueza descodificada conforma las líneas vertebrales del gran acontecimiento, que posibilita la historia universal y que da lugar al capitalismo. Este corte histórico modifica el modo de producción, permitiendo hablar ahora de sociedades precapitalistas y capitalistas. Si bien el capital mercantil libera una productividad abstracta (trabajo socialmente necesario) y su expansión exige un representante directo de este trabajo —la función dinero— para que las mercancías puedan intercambiarse, el capitalismo no es simplemente el resultado de un desarrollo de la forma mercantil.⁵

ontológico (de descodificación y desterritorialización) no tiene como finalidad la reproducción de la sociedad humana; por lo tanto, nos valemos aquí de las palabras de Althusser: “estos elementos no existen en la historia para que exista un modo de producción [...]”: en el límite, la muerte; ninguna organización. En efecto, Althusser en su materialismo aleatorio, lo expresa con los términos justos, ningún elemento es un producto teológico de su propia historia, así como tampoco existe una relación orgánica o teológica entre sus historias. Cf. Althusser, Luis, *Para un materialismo aleatorio*, trad. Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Madrid, Arena libros, p. 66. La relación es un producto del encuentro mismo entre estos elementos. Por esta razón, se define como una *conjunción extrínseca*. Además, la producción de su consistencia lleva tiempo: en última instancia el encuentro podría tanto no haber ocurrido u ocurrido y haberse disipado instantáneamente. En efecto, el capitalismo según el dúo francés reproduce continuamente este encuentro aleatorio. De ahí una de las máximas incógnitas ontológicas de *El Anti Edipo*: “¿Cómo la ausencia de lazo o vínculo puede ser positiva?” AO 484 (411).

⁵ *Ibid.*, 268-269 (233-234).

En todo caso, la expansión de la relación mercantil y la complejización de las formas económicas –hasta el punto tal de conformar una axiomática de las cantidades abstractas bajo la forma del dinero– como un destino ineluctable de las sociedades está impulsada por dicho acontecimiento. Por eso el capitalismo, afirman los autores, comienza cuando el dinero adquiere la capacidad de producir más dinero, es decir, cuando el proceso de trabajo no solo produce valor, sino que se convierte en productor de plusvalor:

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 del capitalismo y otorga a la abstracción como tal su valor efectivamente concreto, su tendencia a la concreción [...] Lo abstracto plantea por sí mismo la relación más compleja en la que va a desarrollarse «como» algo concreto. Es la relación diferencial Dy/Dx , en la que 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 [...]. De la fluición de los flujos decodificados, de su conjunción, deriva la fórmula filiativa del capital $x + dx$. La relación diferencial expresa el fenómeno fundamental capitalista de la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo.⁶

En *Diferencia y repetición*, sobre la relación diferencial, Deleuze afirma: “ dx es completamente indeterminado en relación con x , dy en relación con y ”.⁷ Dy no es nada en relación con el capital constante (y); dx no es nada en relación con el capital variable (x). Dy y Dx expresan la relación variable entre estos elementos, además en tanto los elementos están a diferentes potencias, la variación que expresan es de poder. El capitalismo es una relación de producción y explotación social dinámica.⁸ Es por esta razón que la conjunción resulta en la forma filiativa del capital $x+dx$. El capital es valor que se autovaloriza a partir del consumo de la fuerza de trabajo. Esta fórmula filiativa expresa la capacidad del valor de autovalorizarse a partir de la revolución constante de

⁶ *Ibid.*, 270 (234).

⁷ DR 225 (263).

⁸ Esta definición del capitalismo contrasta con las caricaturas que se hacen de los autores cuando se les considera representantes de la posmodernidad, voceros de la modernidad líquida, defensores de un marxismo sin Marx, que desconoce la explotación y la diferencia de clase.

las condiciones objetivas de producción, lo que marca una de las tendencias del sistema capitalista: el crecimiento ininterrumpido del capital constante a expensas del capital variable.⁹

Hemos intentado aproximarnos a la naturaleza del registro social producido por el capitalismo. A modo de cierre de esta sección insistimos en que, desde un enfoque genealógico considerado retrospectivamente a partir de los dos elementos principales descodificados de la axiomática, el capitalismo supone la descodificación de la riqueza y la separación de la actividad productiva de sus condiciones objetivas de producción. Esta separación es sostenida por el capital a través de su apropiación de la producción, transformando el proceso de trabajo en un proceso de producción de plusvalor. Como resultado, lo económico deviene dominante, vale decir, son las formas económicas las que predominan y se desarrollan.

Este nuevo registro conforma una deriva histórica nodal, ya que las sociedades precapitalistas mantenían la actividad productiva codificada a partir de relaciones de parentesco. Lo dominante era la instancia familiar, eminentemente social. Con el capitalismo, la instancia familiar deviene subordinada y lo inscripto ya no son los productores o no productores de modo directo, sino las fuerzas productivas como cantidades abstractas.

⁹ El objetivo de estos desarrollos es ir más allá de una definición aritmética de la plusvalía: “[...] una plusvalía determinada como plusvalía de flujo, cuya extorsión no se realiza por simple diferencia aritmética entre dos cantidades homogéneas y del mismo código, sino precisamente por relaciones diferenciales entre tamaños heterogéneos que no están a la misma potencia [...]” AO 446 (383). Para un análisis detallado, véase Santaya, Gonzalo “El capital como relación diferencial: teoría monetaria y dominación económica en *El Anti Edipo*” en *Hybris, Revista de filosofía*, Vol. XIII, 2022. Este punto es crucial para entender el tipo de subjetivación que produce la axiomática capitalista, que es el de una racionalidad calculadora, la moneda se presenta como una unidad ficticia que encubre su propia disyunción al expresar la relación diferencial, es decir, magnitudes heterogéneas. El plusvalor no entra en el libro de cuentas del capitalista, no porque su cálculo este viciado por sus intereses preconscientes privados, sino porque la cuenta es en sí misma irrealizable: la ilusión capitalista se realiza en una teoría de las magnitudes homogéneas dadas. La crítica de los economistas en su consideración de la plusvalía como incalculable no debería llevarlos a ningún regocijo: “Sin duda, por las mismas razones que hacen reír a los capitalistas y a sus economistas cuando constatan que la plusvalía no es matemáticamente determinable. Sin embargo, no tienen tanto de que regocijarse. Deberían más bien concluir lo que intentan ocultar: a saber, que no es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa”. AO 271 (235). La concepción liberal del mercado como un espacio de libertad e igualdad gobernado por la justeza objetiva de lo conmensurable, encubre una injusticia inconmensurable: una “estafa cósmica.”

En la siguiente sección, abordaremos las individuaciones que se derivan de este tipo de inscripción.

Las individuaciones propias al *socius* capitalista

El capitalismo, al ser un sistema axiomático que funciona a partir de flujos descodificados, se caracteriza por una sustracción del investimento colectivo de los órganos, manifestándose en la forma reterritorializada de personas *privadas*. Las personas son convertidas en centros individuales de órganos y funciones derivadas de las cantidades abstractas, que, a su vez, producen las imágenes flotantes que llenan los órganos.¹⁰ En palabras de los autores:

La persona se ha vuelto realmente «privada», en la medida en que *deriva* de las cantidades abstractas y *deviene concreta* en el devenir-concreto de estas mismas cantidades. Estas son las marcadas, ya no las personas en sí mismas: *tu capital o tu fuerza de trabajo*, el resto no tiene importancia, se te volverá a encontrar siempre en los límites ampliados del sistema, incluso si es preciso hacer un axioma sólo para ti. Ya no hay necesidad de invertir colectivamente los órganos, están suficientemente llenos por las imágenes flotantes que no cesan de ser producidas por el capitalismo.¹¹

A partir de esta axiomática de las cantidades abstractas bajo la forma de dinero y la propiedad privada, nuestros pensadores franceses distinguen dos órdenes de derivadas. En la primera derivada se producen las personas sociales, como el capitalista y el trabajador: el capitalista, personificación del flujo de capital-dinero, y el trabajador, personificación del flujo de la fuerza de trabajo.¹² Estas representaciones lejos de poder cerrarse sobre sí

¹⁰ “El orden «lógico» es el siguiente: sustitución de los flujos codificados por la cantidad abstracta; desinversión colectiva de los órganos que se deriva de ello, siguiendo el modelo del año; constitución de las personas privadas como centros individuales de órganos y funciones derivadas de la cantidad abstracta” *Ibid.*, 167 (148-149).

¹¹ *Ibid.*, 298-299 (268).

¹² Recordamos la centralidad del concepto de personificación en Marx: “Los principales agentes de este modo mismo de producción, el capitalista y el asalariado, sólo son, en cuanto tales, encarnaciones, personificaciones de capital y trabajo asalariado, determinados caracteres sociales que el proceso social de producción estampa en los individuos; productos de esas determinadas relaciones sociales de producción” Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro tercero, Vol. 8, *op. cit.*, p. 1116.

mismas al modo de identidades rígidas están atravesadas y moduladas por las cantidades abstractas que conforman la axiomática capitalista. En este punto, es importante insistir sobre la capacidad característica del capitalismo que consiste en modificar constantemente las condiciones de productividad, a partir de lo cual funda su régimen de poder característico: la plusvalía relativa de flujo. Esta capacidad transformadora implica que las identidades del capitalista y del obrero son inherentemente precarias, ya que emergen de flujos en constante cambio y mutación.¹³

En un segundo orden de derivadas, se produce a los individuos en tanto personas privadas, que se entienden como centros individuales de órganos. Estos órganos ya no están cargados socialmente de un modo colectivo, sino que están llenos de imágenes flotantes producidas por el encuentro entre las cantidades abstractas. Al respecto, escriben los autores: “El capitalismo llena así con imágenes su campo de inmanencia: incluso la miseria, la desesperación, la rebeldía y, por otra parte, la violencia y la opresión del capital se vuelven imágenes de miseria, desesperación, rebeldía, violencia u opresión”.¹⁴

En otras palabras, con cada fluctuación de los flujos, con cada modificación en las condiciones de productividad, se generan no sólo distintas representaciones del capital y de la fuerza de trabajo, donde qué es un obrero y qué es un capitalista son imágenes flotantes, sino también junto a ello diversas imágenes de opresión, de violencia y de formas de lucha, resistencia, revuelta. En efecto, la producción social es producción de imágenes flotantes, no producción de identidades o funciones sociales fijas: “todo lo sólido se desvanece en el aire [...]”.¹⁵

Los autores argumentan que la ausencia de un límite externo al capitalismo lo convierte en el límite relativo de toda formación social y a su límite

¹³ El campo social capitalista, especialmente desde la visión deleuzoguattariana, es bastante más complejo de lo que se suele asumir, particularmente cuando se critica el vetusto y dogmático lenguaje marxista, que simplificaría la complejidad social dividiéndola en obreros y capitalistas. De hecho, Deleuze y Guattari distinguen tres tipos de relaciones diferenciales que implicarían personificaciones y modulaciones bien distintas.

¹⁴ AO 314-315 (272).

¹⁵ Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, trad. Horacio Pons e Instituto del Marxismo-Leninismo del PCUS, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2019, p. 83.

externo en el límite absoluto. Esta ausencia de límite fuerza al capitalismo a producir un doble movimiento de conjuración respecto a la producción de los flujos descodificados. A uno de estos movimientos de conjuración lo denominan límite interiorizado, a partir del cual se conforma un conjunto social y un subconjunto.¹⁶ En efecto, el capitalismo se organiza en dos estratos, es decir, dos estructuras molares: el social-económico y el familiar. El estrato dominante, que abarca la reproducción social económica, es denominado formación de soberanía, mientras que el estrato subordinado, incluido en la reproducción familiar, es conocido como la colonia.

La propuesta de una Historia universal por parte de los autores tiene como una de sus finalidades mostrar las transformaciones que soporta a la subjetivación característica del capitalismo: la subordinación de la familia. La familia deja de ser una estrategia que se abre al campo social para convertirse en una táctica en la que lo social se cierra para producir al yo narcisista (al ego y a los pequeños centros de órganos). Lawrence, según los autores, nos brinda una imagen justa y potente para pensar esto:

Ni glifos, ni jeroglíficos... queremos la realidad objetiva, real, ...es decir, la idea-Kodak... Para cada hombre, cada mujer, el universo es tan sólo lo que rodea su absoluta pequeña imagen de él mismo o de ella misma... ¡Una imagen! Una instantánea-kodak es un filme universal de instantáneas.¹⁷

Lo social aparece conformado como un conjunto de instantáneas absolutamente pequeñas y en variación que se relacionan para formar familias y producir, bajo una relación conyugal, otras instantáneas que se consideran fácilmente libres e iguales. Idea que Margaret Thatcher ha capturado en su renombrada sentencia: "La sociedad no existe, existen los hombres y mujeres individuales y existen las familias." Al respecto, afirman los autores: "[p]recisamente porque está privatizada [la familia], colocada fuera del campo

¹⁶ "[...] precisamente para rechazar o neutralizar el límite exterior absoluto, el límite esquizofrénico, necesita interiorizarlo, esta vez restringiéndolo, haciéndolo pasar ya no entre la producción social y la producción deseante que se separa, sino por el interior de la producción social, entre la forma de la reproducción social y la forma de una reproducción familiar sobre la que aquella se vuelca, entre el conjunto social y el subconjunto privado al que éste se aplica" AO 317 (274).

¹⁷ *Ibid.*, 317 (273-274).

[social], la forma del material o de la reproducción humana engendra hombres que sin dificultad se suponen iguales entre sí”.¹⁸ La igualdad, le añadimos la libertad, como imágenes que producen las aptitudes necesarias para personificar las imágenes de primer grado, permite configurar a los individuos como propietarios de mercancías, que, incluso aunque no posean nada, sí poseen su fuerza de trabajo. Pero en tanto derivadas de derivadas primero son personas sociales. Y, evidentemente, como no es lo mismo personificar la fuerza de trabajo que personificar el capital-dinero, la igualdad y la libertad se encuentran recortadas por la diferencia de clase: así, los autores afirman junto a Marx que “la segregación es el único origen de la igualdad”.¹⁹

En otras palabras, a partir de esta interiorización del límite, lo humano deviene un flujo homogéneo del cual la axiomática se alimenta; un mero recurso, una materia que consume y recorta para extraer las personificaciones de la fuerza de trabajo o del capital-dinero según sus necesidades momentáneas y fluctuantes.

La Colonia

Frente al capitalismo, considerado como un reino de la libertad individual y la igualdad que descodifica y desterritorializa todas las desigualdades sociales clásicas y las jerarquías de órdenes sociales en castas, clanes, etc., fundando la diferencia únicamente en el mérito individual, Deleuze y Guattari conciben al individuo como una especie de paria social, reproducido y producido en las periferias de la reproducción social económica. Además, parece que el registro dominante, lo económico, no tiene posibilidad de producir vínculos sociales que puedan hacerse cargo de la reproducción del material humano, por lo tanto, debe recurrir, conservar, mecanismos arcaicos para que el material humano tenga algún tipo de contención. Los autores sugieren una idea peculiar: con la familia edípica, la colonización sigue su curso a través de otros medios. El capitalismo, al trascender las limitaciones de organizaciones territoriales

¹⁸ *Ibid.*, 314 (271).

¹⁹ *Ibid.*, 314 (271-272).

como el Estado, es decir, al tomar por objeto el trabajo materializado, no sólo conforma una axiomática mundial basada en una división internacional del trabajo que delimita un centro y una periferia, así como periferias en el centro y centros en la periferia; esta espacialidad geoeconómica-política-internacional se replica en cada uno de nosotros: es interiorizada; el sistema produce en cada sociedad su centro y su periferia, cada uno de nosotros somos habitantes de un centro y una periferia, cada uno de nosotros fuimos producidos en colonias familiares. Papá es un déspota en su colonia privada y un igual entre iguales en el mercado. La familia es una colonia, y Edipo es nuestra formación colonial íntima, un teatro íntimo en las periferias privatizadas del sistema socioeconómico mundial.

La reproducción de la vida humana en sus estratos mínimos, ni necesarios ni universales²⁰

Corroído por la esquizofrenia, es decir, por su imposibilidad de establecer un límite, el capitalismo se desdobla en dos estratos, dos formas de totalizaciones que produce a duras penas para contener la vida humana. En el estrato económico, parte de la población puede reproducirse a partir de la venta de su fuerza de trabajo o como representante del capital. Allí, el individuo se representa como propietario (de su fuerza de trabajo o capital), libre e igual a cualquier otro humano. Usualmente, esta es la forma de inscripción de lo mayoritario: “el hombre-blanco-heterosexual-europeo”. Por otro lado, en el estrato familiar son albergadas las minorías, cuyo registro social no ocurre usualmente en el estrato dominante. La reproducción de esta población de niños, y usualmente mujeres y disidentes del dispositivo heteropatriarcal, depende de relaciones despóticas que, en el capitalismo, asumen una función moderna, es decir, el estrato familiar edípico les permite participar a las minorías de manera indirecta, a través de un lazo social despótico, en el lazo social dominante. En

²⁰ Agradezco la intervención de Matías Soich durante las Jornadas Deleuze: Ontología Práctica... que me ha permitido esclarecer un aspecto importante de los desarrollos presentados en la presente sección.

efecto, la familia es conformada como el lazo social mínimo.²¹

Sin embargo, estos estratos no son universales, y menos aún si consideramos que la tendencia del capitalismo es el aumento ininterrumpido de su parte constante a expensas de su parte variable. En efecto, el capitalismo no sólo requiere de un ejército industrial de reserva. Curiosamente, Deleuze y Guattari no se detienen en las consecuencias más cruentas que Marx deslinda de la ley de la acumulación capitalista. Sólo en un famoso texto escrito de Deleuze encontramos apuntado: “Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas [...]”.²²

²¹ “Lo que hace imposible para un niño o una mujer asumir su situación es la dependencia económica – a la vez política y libidinal – en la que se encuentra. Es esta dependencia económica la que les impide o compromete el libre juego de los investimentos del campo social” Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 56. El párrafo continúa con un punto crucial de la crítica que realizan sobre el psicoanálisis: “Ahora bien, cuando el libre juego de los investimentos socio-libidinales es impedido por verdaderos atoladeros definidos por ese campo social, forzosamente ocurrirá ese doblamiento [*rabattement*] sobre el campo familiar en el que el niño o la mujer se encontrarán totalmente prisioneros, maniatados. Y de golpe, corren el riesgo de atender complacientemente a quienes les dirán: Esta allí el origen de tus desórdenes. Pero no es el origen del desorden, sino al contrario el efecto y una vía de derivación del desorden” *Ibidem*. Vale remarcar lo siguiente: si bien estos son conjuntos molares, hemos intentado mostrar cómo la axiomática se caracteriza por un amplio espectro de variación que atraviesa a todas las personificaciones derivadas de ella y, más aún, la instancia de la reproducción humana, que se encuentra subordinada a la determinación económica. De hecho, Deleuze y Guattari critican al psicoanálisis porque entienden que la familia-édipica está siendo desmontada. Hay una lucha activa de las minorías acompañada por un proceso de desterritorialización. Sin embargo, la desterritorialización de este estrato familiar-édipico libera ciertas potencias, capacidades que el capitalismo no tarda en axiomatizar; es decir, que ingresan a la esfera de la producción de plusvalor. Entendemos que una de las mutaciones nodales radica en el corte producido entre la reproducción y la sexualidad, cuestión elaborada, entre otros, por Paul Beatriz Preciado. Frente a toda una corriente de pensadores que han profundizado en el concepto marxista de *general intellect*, dedicados a analizar las nuevas personificaciones (por ejemplo, el cognitariado) derivadas de un capitalismo que tiene por motor la información y el conocimiento, Preciado se dedica a realizar una ontología de la industria pornográfica y farmacéutica, como dos tipos de industrias fuertemente vinculadas que caracterizan al capitalismo actual. Un capitalismo caliente y psicotrópico. ¿Cuáles son las nuevas fuerzas liberadas y al mismo tiempo axiomatizadas, puestas a trabajar, productoras de plusvalor? Preciado acuña un nuevo concepto: *potentia gaudendi*. La mutación es significativa. Ahora la sexualidad desencadenada de la reproducción, con las distinciones de género que ello implicaba, se convierte en un motor central de la producción capitalista. La fuerza productiva que circula, que es agenciada, y sobre la cual se montan las industrias y empresas, es una sexualidad sin género, una pura potencia de cachondeo en tanto capacidad de erotizar y de ser erotizado. Cf., Preciado, B., Paul, *Testo Yoqui*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2021.

²² P 246 (253).

La dinámica del capitalismo incluye el mantener a una porción de la población relativamente inscripta en el sistema, así como excluir a otros de cualquier inscripción social. En estos niveles extremos, encontramos lo que Marx llama el lumpenproletariado. Aquí, los estratos mínimos no existen, o se encuentran gravemente estallados; Edipo no funciona, es una producción de exterminio: niños sin familias, vidas arrojadas a la desnudez máxima.

En fin, el capitalismo no se opone a la barbarie, sino que la produce. El capitalismo es también una gran máquina de producción de miseria.

20



LOS SABERES SOBRE LO SOCIAL Y LO HUMANO EN EL ANTI EDIPO

FERNANDO M. GALLEGÓ

Un abordaje epistemológico de *El Anti Edipo*

La publicación de *El Anti Edipo* no solo intenta incidir en el debate en torno a la racionalidad práctica que subyace a las prácticas clínicas y militantes sino también, en general, afectar al completo dominio de los saberes sobre lo social y lo humano. Dimensionar ese segundo aspecto de la intervención supuesta por *El Anti Edipo* requiere desbordar una tendencia ya habitual en el análisis de la obra que privilegia la consideración de sus vínculos con el psicoanálisis y el marxismo y, bajo esa misma condición, disponer el libro en el marco de un debate epistemológico francés que permite precisar la manera en que sus páginas tramitan la diferencia —y la tensión— entre lo social y lo humano. Intentar abordar esta última cuestión supone varias cosas: primero, precisar la manera en que *El Anti Edipo* enfoca los saberes sobre lo social y lo humano; segundo, repasar el conjunto de las principales sustituciones conceptuales que desarrollan este enfoque; tercero, caracterizar el funcionamiento que cabe asignar a las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre” al interior del debate epistemológico; y, en último término, determinar tanto el emplazamiento como la apuesta y el adversario supuestos por el enfoque antiedípico.

La propuesta es simple: retornar un momento sobre *El Anti Edipo*, para considerar al texto en un registro epistemológico y, más precisamente, para intentar caracterizar el conjunto de operaciones que la obra lleva adelante de cara a lo que, en términos intencionalmente difusos, podríamos, por el momento, denominar “saberes sobre lo social y lo humano”. Con todo esto, aquello que importa no es remitir el texto al debate entre “humanismo”, “anti-humanismo”, “post-humanismo” y “trans-humanismo”, sino revisar

el tipo de vínculo que establece con aquello que, en el medio universitario, recibe actualmente el nombre de “Epistemología de las ciencias sociales”. Enfocado desde esta perspectiva, el tratamiento del libro puede, indirectamente, contribuir a arrojar alguna luz sobre la particular manera en que un conjunto de pensadores franceses de los últimos dos siglos –pensadores vinculados a las ideas de “ciencia social” y “ciencia del hombre” que elaboraron parte su obra, a través y más allá, de la disputa francesa, en principio, entre espiritualismo y positivismo y, posteriormente, entre existencialismo y estructuralismo– se vieron desafiados a tramitar la cuestión de las relaciones entre lo social y lo humano.

El desarrollo de esta propuesta comporta cinco movimientos. En principio, aquel que busca precisar la diferencia existente, no solo entre el enfoque empírico de los saberes sobre lo social y lo humano y el proyecto de *El Anti Edipo*, sino también entre este último y la perspectiva jurídico-moral. A continuación, teniendo en cuenta que todo proyecto histórico supone el ejercicio de una cierta forma de sustitución lógica, se revisa el conjunto de los principales desplazamientos conceptuales que el libro introduce en una serie de cuestiones estrechamente vinculadas tanto al pensamiento, como al conocimiento de lo social y lo humano: la producción en lugar de la percepción, pero también del juicio; la máquina en reemplazo tanto del hombre como de la sociedad; la síntesis en lugar de la dominación y el contrato; el deseo, antes que la voluntad y el interés; la composición en vez de la organización y la proyección; el inconsciente frente a la acumulación y el intercambio; la esquizofrenia en sustitución tanto de los hábitos de la conducta, como de los recuerdos de la mentalidad; y, finalmente, el sujeto en aquel lugar habitualmente asignado bien al individuo, bien a la persona. En un tercer momento, se intenta formular una respuesta a la pregunta por el sentido epistemológico que cabe asignar a las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre” en el momento en que el repaso de un cierto conjunto de fuentes obliga a dejar de considerarlas como ideas meramente orientadas a operar la reunión o agrupación de las disciplinas científicas. En cuarto lugar, se busca precisar el emplazamiento epistemológico al que parece remitirse la obra y, a través de esta última precisión, se intenta determinar la

apuesta que supone *El Anti Edipo*. Para finalizar, se caracteriza brevemente al adversario respecto del cual el texto busca ejercer un desplazamiento en el orden de los saberes sobre lo social y lo humano.

El proyecto antiedípico para los saberes sobre lo social y lo humano.

La fase actual de las buenas costumbres universitarias entiende que los saberes sobre lo social y lo humano pueden ser remitidos a uno de estos dos enfoques: un *enfoque jurídico-moral* que atiende a derechos y obligaciones y hace de lo social y lo humano, bien algo impuesto, bien algo anhelado; un *enfoque empírico* que se concentra sobre los hechos y concibe a lo social y a lo humano como algo dado. Poco importa que consideremos estos dos momentos como fases históricamente sucesivas o como opciones contrapuestas cuya actualidad sigue vigente: en el debate epistemológico actual, no pareciera existir otra opción. ¿Cuál es aquí el proyecto de *El Anti Edipo*? La respuesta es extremadamente simple: sustituir los enfoques empírico y jurídico-moral de lo social y lo humano por un *enfoque genético* que invita a considerar que la sociedad y lo humano solo pueden ser adecuadamente conocidos en tanto resultan primero pensados como efectos de producción. La sociedad ni está dada ni comporta algo anhelado; es un efecto de producción. Otro tanto ocurre con lo humano. Y lo mismo vale para los saberes sobre lo social y lo humano, que son también, ellos mismos, un efecto de producción y solo resultan capaces de aportar algún tipo de conocimiento sobre el hombre y la sociedad cuando entienden que la producción que los produce no es, por principio, ni algo social ni algo humano, sino un mismo y común elemento, que resulta inmanente a ambos.

Sustituciones conceptuales operadas en *El Anti Edipo*.

Un proyecto histórico como el de *El Anti Edipo* no puede realizarse sin operar un conjunto de sustituciones conceptuales que resultan correlativas del desplazamiento desde un enfoque, ya jurídico-moral, ya empírico, hacia otro de tipo genético. La parte más importante de esa sustitución lógica pareciera ejecutarse en el capítulo primero del libro, a partir de una serie de conceptos

que responden a las preguntas por qué, cómo, para qué, dónde, cuándo, qué y quién se produce, de forma tal que el conjunto de dichas nociones viene a poder ser considerado como el despliegue de los principales momentos de la dramatización del dinamismo absoluto de la producción.

Epistemológicamente hablando, la relevancia del recurso antiedípico al concepto de producción no depende tanto del intento de establecer una completa articulación entre el psicoanálisis y la economía política, como del problema que supone intentar desbordar el enfoque empírico de lo social y lo humano, sin recaer con ello en un enfoque de tipo moral o jurídico. Considerada bajo esta condición la revisión del concepto de *producción* desarrollada en la obra puede, entonces, ser considerada como la ocasión propicia para la implementación de una *perspectiva trascendental* sobre el hombre y la sociedad, que desplaza tanto a la percepción como al juicio. Antes que un hecho dado o una forma supuesta, antes que una producción de bienes y servicios, la producción es un *proceso real* y, más precisamente, la marcha del proceso que hace a la constitución de la propia realidad.¹

Aun así, dado que la producción es aquello que permite dar cuenta de la génesis tanto de lo social, como del hombre, la *razón genética* de la producción no puede residir ni en la sociedad, ni en lo humano. Por ese mismo motivo, aquello que en *El Anti Edipo* funciona como razón de la producción no es ni el hombre ni la sociedad: es el concepto de *máquina*.² Pero la legitimidad de la afirmación de la máquina en tanto que razón de la producción plantea un nuevo problema; ante todo, el de su propia independencia respecto tanto de lo social como de lo humano. Para poder funcionar como razón de la producción, el concepto de máquina debe ser objeto de una profunda revisión que impone la doble condición de no confundirla ni con la proyección de una fuerza humana implicada en la idea de herramienta ni con esa articulación social de partes supuesta en la noción de mecanismo. Antes que una proyección de la fuerza o una articulación de partes, una máquina es cualquier *relación diferencial*

¹ AO 7 (11) y 155 (135).

² AO 39 (38).

corte-flujo³ y, bajo esa misma condición, una conexión de heterogéneos,⁴ un sistema de cortes⁵ y una fuente de flujo.⁶

Pero, ¿cómo se produce? La producción es una relación que depende, no de un contrato entre hombres y tampoco de una imposición social, sino de la ocasión de una *síntesis*. Dicha síntesis no implica ni un método de conocimiento ni una acción del sujeto; implica una *doctrina inmanente* que remite el proceso de la producción, el procedimiento del registro y la constitución del propio sujeto al orden de la pasividad: la producción, el registro y el sujeto ocurren, no se hacen. Esta doctrina enuncia las *leyes* de la producción en la síntesis conectiva, las del registro en la disyuntiva y las del consumo en la conjuntiva: se produce asociando una máquina-corte a una máquina-flujo,⁷ injertando el producir en el producto⁸ y acoplando la producción a una instancia de anti-producción;⁹ se registra inscribiendo la producción en esquizias que se distribuyen en redes, no según líneas;¹⁰ el consumo de la producción no reside en la destrucción, sino en una consumación intensiva.¹¹

Un *principio plástico*, distinto tanto de los beneficios del interés como de los esfuerzos de la voluntad, rige las síntesis de la producción, el registro y el consumo: la efectuación del *deseo*.¹² Y el problema fundamental a la base de la reactualización de esta última categoría no reside en su conexión con la vida biológica, pero tampoco en su dependencia respecto del artificio del lenguaje. La reactivación antiedípica del concepto de deseo pasa por la problematización de sus relaciones con la producción y el trabajo: si el trabajo implica tal cantidad de dominación, de alienación y explotación, ¿cómo resulta posible

³ AO 43 (42).

⁴ AO 12 (15).

⁵ AO 43 (42).

⁶ AO 7 (11).

⁷ AO 7 (11).

⁸ AO 12 (15).

⁹ AO 15 (17).

¹⁰ AO 18 (20).

¹¹ AO 23 (24).

¹² AO 10 (14).

su retorno? ¿Por qué volvemos a trabajar? ¿Cuándo podremos volver a trabajar de otra manera? Más profundamente, si el deseo no es un efecto del lenguaje y tampoco una mera consecuencia de la vida, ¿qué tipo de relación podría afirmarse que mantiene con la producción? La respuesta a estas dos preguntas puede que resuma una de las más importantes contribuciones conceptuales realizadas por *El Anti Edipo*. Tras el freudomarxismo, el enunciado que sostiene que el deseo desea la producción comporta una afirmación del orden del sentido común. Aquello que, en cambio, no resulta tan obvio sostener es que el concepto de producción es aquello que permite, *directa e inmediatamente*, y no como consecuencia de un contra-efecto, dar cuenta de la génesis del propio deseo; y no solo como codicia (*Begierde*) o como anhelo (*Wunsch*) del bien o el servicio, sino, más profundamente, como *instancia de realización* del proceso mismo de la producción.¹³ *El Anti Edipo* nunca se limita a afirmar que el deseo no es carencia, ni fantasma, ni miedo; dice algo un poco más complejo: sostiene que, cuando la producción se entiende en términos de bienes y servicios, la realización del deseo viene a determinarse bajo la forma de la carencia, el fantasma y el miedo a carecer; pero también que, cuando la producción resume la marcha del proceso, el deseo se realiza como pasión, realidad y valentía.

A la pregunta por el dónde de la producción, *El Anti Edipo* responde que el lugar de la producción es, antes que una institución o el mercado, el *cuerpo*. Pero este cuerpo no es el cuerpo de la organización biológica de la naturaleza y tampoco el de las proyecciones imaginarias de la cultura; es el cuerpo spinozista de la composición de lo común: el *espacio háptico* de la producción es la *composición comunitaria*. Una tal composición del cuerpo de la producción no funciona de la misma forma en todos los órdenes de magnitud: en la escala molar, lo hace de forma estadística; en la molecular, según una modalidad diferencial. Y esta última distinción no sólo permite precisar una de las diferencias fundamentales que media entre la producción social y la deseante, sino también el hecho de que la relación entre el funcionamiento de lo social y la génesis de lo humano depende de la existencia, no de un cierto tipo de participación o pertenencia, sino de una profunda distinción¹⁴ y, más precisamente,

¹³ AO 11 (14), 311 (269) y 384 (332).

¹⁴ AO 38 (37).

que el lugar de la producción de lo humano difiere, *por principio*, del espacio de actualización en que se efectúa lo social.

Por su parte, la formulación de la pregunta por el momento, por el cuándo, de la producción, encuentra su respuesta en el concepto de *inconsciente* y ya no en una cierta instancia de acumulación, como tampoco en una circulación derivada del intercambio. Tal, y no otra, es la razón por la cual la parte más sorprendente de la reformulación de este último concepto que *El Anti Edipo* lleva adelante no resida tanto en el doble desplazamiento desde las nociones de estructura y representación hacia las de campo de las síntesis libres y fábrica, como en la completa revisión de las relaciones que mantiene el concepto de inconsciente con un *tiempo porvenir*. En efecto, es a partir de la problematización de esta última relación que, dado que la producción produce, ante todo, cuando el propio proceso se renueva y, bajo esa misma condición, cuando se produce a sí misma, que la concepción del propio proceso termina necesariamente remitiendo a un concepto de inconsciente que resulta capaz de condensar esta instancia de autoproducción, adquiriendo la forma de un ciclo, de un *círculo excéntrico*¹⁵ capaz de dar cuenta de la génesis de un tiempo porvenir, y ya no de la mera irrupción de una ruptura en el presente de la conciencia, o bien del ejercicio de una indefinida regresión parental hacia el pasado.

Paralelamente, en el orden de la producción de lo social y lo humano, el espacio del cuerpo y la temporalidad del inconsciente encuentran su justo correlato en la *materialidad intensiva* de la *esquizofrenia*. Si preguntamos, en el doble sentido de la cuestión, qué produce y se produce en el orden de lo social y lo humano, la respuesta deja entonces de remitir a las ideas de hábito, de conducta, de identidad y de mentalidad, y se desplaza hacia el dominio de la sensibilidad y la emoción.¹⁶ Es que, en *El Anti Edipo*, también el concepto de esquizofrenia resulta objeto de una profunda reformulación que encuentra su razón en la problematización –y el cuestionamiento– de sus relaciones con la idea de enfermedad y, correlativamente, en la inversión de la preeminencia habitualmente asignada a los fenómenos del orden del delirio y de la

¹⁵ AO 25 (26), 28 (29) y 148 (130).

¹⁶ AO 25 (26), 27 (28) y 100-101 (90-91).

alucinación. En principio, porque la noción de esquizofrenia ya no parece resumir una forma específica de la psicosis, pero también porque tiende a resultar definida en términos de condición mínima y *límite absoluto*¹⁷ de la desterritorialización, la descodificación y la experiencia sensible, y ya no de disociación respecto de la realidad o de derrumbe y colapso del psiquismo.

En último término, también la respuesta a la pregunta “¿quién se produce?” se desplaza, ahora, desde las nociones de persona e individuo, hacia el concepto de *sujeto*: la *forma del excedente* productivo no implica ni la idealidad de un fin final ni un medio naturalmente dado; supone, en cambio, una *anotación dinámica*¹⁸ que tiene lugar sobre el cuerpo sin órganos. Y este “extraño” sujeto no puede ser considerado ya ni como un supuesto jurídico y un propietario, ni como un fundamento empírico y un engranaje meramente dado al proceso de producción:¹⁹ resume el resto del proceso productivo, un residuo esquizo que pasea por el cuerpo de la producción,²⁰ mezcla todos los códigos²¹ y se emociona con cada intensidad que experimenta.²²

Tipo y disciplina.

Las nociones de “ciencia de la acción”, “ciencia del espíritu” y “ciencia social” no designan “disciplinas”, sino “tipos” de ciencia: la ciencia de la acción, la praxeología, no es lo mismo que la economía; la idea de ciencia del espíritu no coincide con la idea de historia; la noción de ciencia social no se confunde con la de sociología. En un sentido derivado, aquel que prevalece en los ámbitos donde la reflexión filosófica sobre la ciencia se limita a organizarse según el modo de una nueva escolástica y, por ello mismo, como el resumen de las *quaestiones* reconocidas, es posible que todas estas nociones terminen reduciéndose a designar meros “conjuntos” de disciplinas. Aun así, en su sentido

¹⁷ AO 207 (182).

¹⁸ AO 22 (24).

¹⁹ AO 384-385 (332-333).

²⁰ AO 7-8 (11-12).

²¹ AO 21 (23).

²² AO 25-26 (26-27).

más básico —esto es, en aquel sentido que deriva del ejercicio de una reflexión filosófica sobre la ciencia que, en lugar de limitarse a responder las preguntas establecidas, formula sus propios problemas—aluden, no tanto a recortes del discurso científico como a ciertas divisiones que el pensamiento filosófico descubre en el seno de la actividad de la ciencia y, más precisamente, a umbrales de transformación temporal y especialmente asignables a la producción y el funcionamiento de los saberes sobre lo social y lo humano.

Estas divisiones de la actividad científica, que la filosofía ha tendido a registrar bajo la forma de “tipos” de ciencias, varían no sólo a lo largo de la historia, sino también de la geografía. En el área anglosajona, la complementariedad entre un tipo formal y otro empírico de ciencias deriva de la distinción de dos órdenes de investigación: aquel orientado a la exploración de la forma del conocimiento respecto de ese otro que se concentra sobre el acopio de su contenido. En el área alemana, la tensión entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza depende, en cambio, de la alteridad entre las condiciones que tornan posible el conocimiento del objeto, respecto de aquellas otras que abren la oportunidad de conocer al sujeto que es condición de la propia investigación. En último término, en el área francesa, la interminable dispersión entre ciencias matemáticas, físicas, químicas, biológicas, políticas, económicas y sociales, parece encontrar su razón en una multiplicación de la correlación entre un problema de investigación y la idea que torna posible su resolución que resulta inherente a una actividad científica que sólo progresa cuando hace lugar a la especialización y a fractura de la unidad de la razón. Los pares de términos anteriormente aludidos no resultan equivalentes porque de un lugar a otro, no sólo varía el nombre de los “tipos” de ciencia; varía también el eje que hace no sólo a la génesis, sino también al desarrollo histórico de cada distinción.

En cada uno de los tres emplazamientos anteriormente aludidos, la distinción entre los principales tipos de saberes científicos sobre lo social y lo humano experimenta una suerte de proliferación histórica que se encuentra motivada por proyectos y desafíos, por demás, disímiles. Así, en el área anglosajona, el inicial intento de subsumir científicamente los saberes morales y jurídicos llevado adelante en la construcción de la noción de *ciencia moral* por

el inductivismo británico de J. S. Mill²³ y el pragmatismo norteamericano de J. Dewey,²⁴ se ve impugnado por la afirmación de la solución de continuidad que media entre conocimiento y moral, y consecuentemente desplazado hacia la constitución de la *ciencia empírica de la conducta* en el positivismo lógico de O. Neurath²⁵ y la *ciencia empírica de la acción* de K. Popper.²⁶ En el área alemana, a la reacción ante el mecanicismo físico que permite la elaboración de la idea de *ciencia del espíritu*, primero en el historicismo de W. Dilthey²⁷ y, posteriormente, en la hermenéutica de H.-G. Gadamer,²⁸ le sigue, primero, una contestación del presunto relativismo del historicismo que hace lugar a la emergencia de las *ciencias empíricas nomotéticas e ideográficas* del neokantismo de Baden de W. Windelband²⁹ y las *ciencias de la cultura* del neokantismo de Marburgo de E. Cassirer³⁰ y, en segundo lugar, un cuestionamiento del reduccionismo positivista que torna posible la emergencia de la *ciencia estricta de la conciencia* en la fenomenología del E. Husserl³¹ y de la *ciencia social "crítica"* en general, de la Escuela de Frankfurt y, en particular, de J. Habermas.³² Por su parte, en el área francesa, el proyecto de la ciencia del hombre diseñado en las postrimerías de la Revolución Francesa por la *Sociedad de los Observadores del Hombre*, tiempo después recuperado por M. de Biran,³³ viene a resultar, primero, antagonizado por la idea de *ciencia social* del positivismo comteano,³⁴

²³ Cf. Mill, John Stuart, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.

²⁴ Cf. Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

²⁵ Cf. Neurath, Otto, *Fundamentos de las ciencias sociales* [1944], Granada, Comares, 2006.

²⁶ Cf. Adorno, T. W., Popper, K., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H. y Pilot, H. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

²⁷ Cf. Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

²⁸ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998.

²⁹ Cf. Windelband, Wilhelm, *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949.

³⁰ Cf. Cassirer, Ernst, *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

³¹ Cf. Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

³² Cf. Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 2010.

³³ Cf. De Biran, Maine, *Nuevos ensayos de antropología* [1823-1824], Salamanca, Sígueme, 2014.

³⁴ Cf. Comte, Auguste, *Física social*, Madrid, Akal, 2012.

después fragmentado en la noción de *ciencias sociales* de E. Durkheim³⁵ y, finalmente, reorganizado en el tipo “*ciencias humanas*” de F. Braudel.³⁶

En último término, la dispersión en la distinción de tipos de ciencias que organizan *filosóficamente* el ejercicio de la actividad científica de investigación sobre lo social y lo humano, remite al hecho de que el propio programa de organización de los saberes sobre lo social y lo humano también depende, en cada localización, de coordenadas extremadamente disímiles. Primero, porque no comparte las mismas fuentes filosóficas: el proyecto anglosajón, se deriva a partir de D. Hume y de J. S. Mill; el alemán, encuentra su punto de partida en I. Kant y en G. Hegel; mientras que el francés se referencia en las obras de R. Descartes y A. Comte. Segundo, porque no responde al mismo tipo de umbral de emergencia: entre los anglosajones, aquello que hace a la emergencia de los saberes científicos sobre lo social y lo humano, es la ruptura con la moral; entre los alemanes, con la mecánica; y, entre los franceses, con la fisiología, la psicología racional y la literatura. Tercero, porque no se organizan en función del mismo modelo epistémico: entre los anglosajones, cuando el modelo de los saberes científicos sobre lo social y lo humano no se localiza en la observación fiscalista, lo hace en la racionalidad económica; para los alemanes, en cambio, depende de la complicidad entre la erudición historiográfica y la interpretación filológica; y, para los franceses, remite a la complementariedad entre la discontinuidad histórica y la idealidad matemática. Cuarto, porque no implica el mismo tipo de proyección histórica para la ciencia: la filosofía histórica anglosajona de la ciencia tiende siempre hacia algún tipo de unificación, mientras que la alemana insistencia en la necesidad de una duplicación y la francesa en la recurrencia de un desarrollo por especialización y por conexión de fragmentos. Quinto, porque el ejercicio mismo de la distinción responde a supuestos diferentes: complementariedad anglosajona entre la forma y el contenido del conocimiento; alteridad alemana entre el conocimiento del sujeto y del objeto; correlación francesa entre el problema de investigación y la idea que permite resolverlo. Sexto, porque las tipificaciones de la ciencia

³⁵ Cf. Durkheim, Émile, *Sociología y ciencias sociales. Textos inéditos en español*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

³⁶ Cf. Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1968.

propuestas no encuentran la razón de su distinción respecto de otros tipos de saberes en los mismos motivos: para los anglosajones, la distinción de los saberes científicos sobre lo social y lo humano respecto de otros tipos de saber científico es, ante todo, una cuestión derivada de preocupaciones prácticas; entre los alemanes, de método; y, entre los franceses, de heterogeneidad en el orden de los problemas de investigación y, más profundamente, del tipo de idea que permiten resolverlos. Séptimo, porque tampoco remite el fundamento de los saberes científicos sobre lo social y lo humano al mismo tipo de elemento: para los anglosajones, la semiótica y la lógica; la dialéctica, la fenomenología o la hermenéutica de los alemanes; y el matematismo de los franceses. En último término, porque el desarrollo del propio programa implica un bloqueo que afecta a disciplinas científicas también diferentes: la historia que, entre los anglosajones se presenta como mera narración y, como mucho, en términos de cronología; entre los alemanes, la antropología, que nunca logra abandonar el terreno de la especulación metafísica; y, entre los franceses, una psicología que no cesa de confundirse con la ideología.

El emplazamiento y la apuesta de *El Anti Edipo*.

El Anti Edipo proyecta la sustitución de los enfoques empírico y jurídico-moral de los saberes científicos sobre lo social y lo humano por un enfoque genético y dramatiza el concepto de producción a través de una reformulación de las nociones de máquina, síntesis, cuerpo, deseo, inconsciente, esquizofrenia y sujeto. ¿A qué emplazamiento epistemológico resulta posible remitir esta doble operación? En el orden de esta última pregunta, el primer y más grave error que resulta necesario evitar es aquel que consiste en suponer que la disposición de *El Anti Edipo* a medio camino de la tensión entre psicoanálisis y economía política puede suponer algún tipo de contribución a la hora de intentar precisar su emplazamiento polémico y los desafíos que busca afrontar en el orden del saber sobre lo social y lo humano. Epistemológicamente hablando y por una razón muy simple, las nociones de “marxismo” y “psicoanálisis” aportan, poco o nada, al intento de precisar las coordenadas del debate al que se incorpora *El Anti Edipo*. Las concepciones de la “ciencia social” que

tornan posible las apropiaciones neurathiana, adorniana y althusseriana de la economía política, son extremadamente disímiles entre sí; el problema es que, en el medio universitario, la idea de economía política funciona en una dirección contraria a esa diferencia, invitando a suponer que “ciencia social” quiere decir siempre y en todos los casos lo mismo. Algo similar ocurre con la noción de psicoanálisis de cara a la necesidad de precisar la existencia de una dispersión en el dominio de las concepciones filosóficas de la ciencia. Vamos mal entonces si suponemos que podríamos precisar las coordenadas del debate sobre lo social y lo humano en que se inserta *El Anti Edipo* limitándonos a enunciar estos dos términos. Por la ambigüedad epistemológica que caracteriza su actual utilización, la tensión entre las formaciones disciplinares a las que hacen referencia resulta incapaz de explicitar el tipo de diferenciación entre lo social y lo humano sobre la cual *El Anti Edipo* intenta operar.

Para aislar la apuesta que *El Anti Edipo* realiza en torno al orden de los saberes sobre lo social y lo humano resulta mucho más conveniente prestar atención a las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre”. Alguien podría decir que estos dos últimos términos son mucho más ambiguos que los de las formaciones disciplinares anteriormente aludidas. En verdad, ocurre todo lo contrario. Las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre” no son ni ambiguas ni vagas. El problema con ellas reside en otra parte, a saber: en el hecho de que el funcionamiento del sistema universitario actual se ha contentado con vaciarlas de sentido y transformarlas en nombres que no refieren a otra cosa más que a segmentaciones administrativas o anaqueles de bibliotecas no muy especializadas. Si logramos recuperarlas, no como términos administrativos, sino como categorías epistemológicas, los conceptos de ciencia social y ciencia del hombre pueden resultar de extrema utilidad a la hora, no sólo de emplazar *El Anti Edipo*, sino también de precisar el estatuto de su apuesta en el orden de los saberes sobre lo social y lo humano.

La reflexión epistemológica anglosajona no tiende a utilizar las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre” sino como sinónimos o partes componente de las “ciencias morales”, las “ciencias fácticas”, las “ciencias de la acción”, las “praxeologías” o las “ciencias de lo artificial”. Es en el marco de estos últimos tipos de ciencia que aquello que, en general, podríamos denominar lo social y lo humano

resultan dados, desde una perspectiva epistemológica anglosajona, al conocimiento científico. Más aún, a los anglosajones, nunca les ha interesado mucho la idea de sociedad; aquello que verdaderamente los intriga son los sistemas y la escena pública. La reflexión epistemológica alemana tampoco se siente a gusto con las nociones de “ciencia social” y “ciencia del hombre”; prefieren otros conceptos: “ciencia del espíritu”, “ciencias reales nomotéticas e ideográficas” y sólo se permiten recurrir a la “ciencia social” bajo condición de agregarle el adjetivo “crítica”. A la reflexión epistemológica alemana tampoco es habitual que le resulte interesante la idea de sociedad; aquello que verdaderamente les importa son las nociones de tradición, comunidad y utopía.

Las categorías de “ciencia social” y de “ciencia del hombre” son ideas elaboradas en el marco de la reflexión filosófica francesa sobre la ciencia. La segunda, en torno a algunas de las consecuencias que, en el orden del saber, se siguen de la Revolución Francesa; la primera, alrededor de ciertos efectos epistémicos derivados de las revoluciones de 1830 y 1848. Es en este sentido que resulta posible afirmar que, si el proyecto epistemológico desplegado en *El Anti Edipo* tiene un emplazamiento, ese lugar se encuentra precisamente allí donde la reflexión filosófica francesa sobre la ciencia ha tendido a tramitar la diferencia entre “ciencia social” y “ciencia del hombre”. Pero para delimitar precisamente ese lugar en que toma forma la apuesta antiedípica, resulta necesario considerar esta diferencia a partir de tres características singulares que signan su interrelación. Primero, que la distinción francesa entre “ciencia social” y “ciencia del hombre” supone una tipificación de las ciencias que atiende a una diferencia entre objetos de investigación: la “ciencia social” estudia la sociedad en términos de lazo, vínculo o ligadura e integración de lazos, vínculos o ligaduras; la “ciencia del hombre” aspira a conocer a un hombre que es concebido, no sólo en términos de sujeto, sino también de reflexión. Segundo, que, en la Francia de los siglos XIX y XX, la ciencia social y la ciencia del hombre siempre se han llevado mal entre sí, a un punto tal que, a lo largo de su historia, no han dejado de intentar desacreditarse la una a la otra. Por último, que la constancia de esa recíproca recusación revela una situación en el marco de la cual la afirmación de la realidad del objeto sociedad supone la impugnación de la realidad del objeto hombre, y viceversa.

En este orden de cosas ¿en qué consiste la apuesta formulada por *El Anti Edipo*? La respuesta es, nuevamente, muy simple: en *volver un objeto de afirmación la tensión entre lo social y lo humano* y, bajo esa misma condición, en concebir la cuestión de la relación entre hombre y sociedad, no en términos de participación en un sistema o una escena pública, como podría hacerlo un anglosajón y tampoco, como lo haría un alemán, en términos de reconocimiento de la pertenencia del hombre a una tradición, una comunidad o una utopía, sino en términos de disyunción entre dos series desiguales. Esta es, entonces, la principal apuesta que se sigue, a partir de la teoría de los dos cuerpos (*i.e.*, el sin órganos y el social) de *El Anti Edipo*: con el desarrollo del proceso productivo, las producciones de lo social y de lo humano, se revelan, cada vez más, como heterogéneas y, aun así, interconectadas; no como sucesivas y, mucho menos, como implicadas la una en la otra a partir de alguna suerte de oposición originaria y fundante que el decurso de la historia permitiría resolver. En el límite, la cruda verdad es que *ninguna humanidad se produce en sociedad y ninguna sociedad se produce humanamente*, y que esa disyunción debe ser un objeto de afirmación para el saber, sobre todo, si aquello que se pretende es contribuir al conocimiento de la producción tanto de lo social como de lo humano.

El adversario de *El Anti Edipo*.

¿Cuál es entonces el adversario de este proyecto, de sus sustituciones conceptuales y de su apuesta? En el orden de los saberes sobre lo social y lo humano, el adversario no coincide ni con la práctica militante, ni con la intervención clínica porque los cuestionamientos formulados en el orden práctico suponen el ejercicio de un desplazamiento, no menos virulento, en orden teórico y, más profundamente, en el estético. Tampoco está en el psicoanálisis o en la economía política porque el funcionamiento de estas dos formaciones discursivas puede tanto avalar, como invalidar, la actividad de ese adversario. Y menos aún puede ser localizado en las ideas de ciencia social y ciencia del hombre que permiten delimitar un escenario en el marco del cual ese adversario nunca se encuentra del todo cómodo. El adversario no reside en una práctica, tampoco

en un tipo de conocimiento; reside en una cierta forma de pensar y, más precisamente, en un cierto modo de ejercer el pensamiento filosófico que atraviesa diagonalmente tanto el ámbito de la intervención como el de la investigación, tanto la militancia como la clínica, al psicoanálisis y a la economía política, aprovechando la disyunción entre lo social y lo humano –y nuestro contemporáneo gusto por las “luchas” –, para volver a convencernos de que, a la hora de pensar, de actuar, de conocer y hasta de vivir lo social y lo humano, lo mejor es reconocer siempre la primacía de lo negativo, referir la experiencia a un sujeto capaz de fundarla, preferir el ejercicio de una actitud interpretativa y, por sobre todo, considerar como un producto logrado del pensamiento –y no como una constatación tonta y banal sobre la cual resulta necesario ejercer algún tipo de selección crítica–, el descubrimiento de que los procesos sociales pueden resultar ambiguos y que las victorias son siempre reversibles.

BLOQUES DE SENSACIÓN: FILOSOFÍA Y PRÁCTICA



UN VÓRTICE FLOTANTE DE RESIDUOS PLÁSTICOS

MACARENA RIOSECO CASTILLO

Este texto es parte del proyecto de investigación artística en proceso: *Un vórtice flotante de residuos plásticos*, que sigue el problema (MP) de las islas de plástico que están hoy en formación y acelerado crecimiento en nuestros océanos. Las singularidades del *agenciamiento entre-materias* (materiales y asuntos) –múltiples, heterogéneas y multidimensionales–, que se ha activado durante el proceso creativo han sido, a la vez, el resultado de su interacción recíproca. Por eso, llamo a este proceso “no representacional”, porque el proceso y su forma se han configurado en el *devenir* de su realización y, por lo tanto, esta formación ha encontrado su manera de ser en el trayecto (Soto Calderón 2020). El proyecto inició como respuesta a un resonar *afectivo*, a la sorpresa y horror que aún me provocan el descubrimiento de la existencia de tamaños acontecimientos inesperados. Los que, gracias a su repetición, han posibilitado el surgimiento de una nueva monstruosa *diferencia* (DR), suspendidas *entre-el agua-y-(micro)plásticos*, girando en el mar *entre-continentes*; sin lugar a duda, una extraña materialización del *devenir* mismo. Incluso, la escala de estas monstruosidades, conocidas también como “vórtices de basura” (Evers 2023), y la dificultad de acceder físicamente a ellas las han hecho mutar en el imaginario colectivo hacia territorios ficticios y de especulación. Así, a través de mi práctica he logrado poner *materialmente-en-acción* lo que he sido incapaz de comunicar con palabras, esperando que otras personas puedan experimentarlo, percibirlo, sentirlo e incluso, idealmente, verse afectadas. Así los resultados de esta práctica, siempre en estado proceso, quizás puedan funcionar como un *bloque de sensaciones (afectos y perceptos) y conceptos* (QQP), y como dispositivos *afectivos*, de encuentros y resonancias, cuyas *capacidades de existencia* –de producir

conexiones entre agencias múltiples y heterogéneas (i.e. personas, materiales, ideas, imágenes y procesos)— permitan una resingularización (Guattari 1995) agencial como producto de enmarañamientos pasajeros.

Vórtices de basura

Los vórtices de basura, gracias a su forma y materialidad, permiten captar de manera *diferente* las fuerzas no-visuales que permean el océano como un plano “puramente no formado” (LS, 123 [298]) de materia continua, en constante e incesante flujo y movimiento. Estas fuerzas, junto a las masas de agua, producen un tipo de movimiento que “remite a la potencia de un cuerpo turbulento en un espacio nómada” (MP 372 [454]) y que desencadenan procesos *morfogenéticos* (DeLanda 2013; Ingold 2013) conducentes a la formación de remolinos similares a vórtices, con patrones de rotación impredecibles. Estos remolinos atraen hacia sus centros todo elemento a su alrededor y los ponen en un estado de *variación continua* (Deleuze y Guattari 2004), dando lugar a formaciones dinámicas que existen en constante proceso de actualización. Las *singularidades* de estas formaciones en remolino, siempre emergentes, nos presentan “la heterogeneidad de lo diverso consigo mismo, y también la semejanza de lo diverso consigo mismo” (LS 192 [313]). En otras palabras, sus *singularidades* expresan las múltiples y heterogéneas *potencialidades* de *actualización* de estos *agenciamientos*. Deleuze y Guattari proponen *seguir* como método para identificar las *singularidades* de una *materia*. *Seguir* nos obliga a abandonar el punto de vista representacional, fijo y contemplativo, que es externo a los fenómenos —“ver circular estando en la orilla” (MP 377 [461])— para conformar un *agenciamiento* que no permita *devenir* junto a los procesos que ocurren.

A medida que los microplásticos se acumulan en las formaciones de remolinos, esta dinámica oceánica centrípeta proporciona *coherencia* y *cohesión* a la masa granular y fluida (Berressem 2021) de microplásticos. De ahí que, en su *enmarañamiento* (Barad 2007), océano y desechos encarnan un

evento que da lugar a un nuevo *agenciamiento* monstruoso, múltiple y heterogéneo, que *actualiza* una nueva *potencialidad* del océano como espacio liso y así, lo transforma. Los microplásticos y el agua se mezclan de forma tan estrecha que separarlos es extremadamente difícil y casi imposible, por lo que podemos argumentar que el plástico es “arrojado a un medio, formando parte de él, convirtiéndose en el medio” (Philippopoulos-Mihalopoulos 2016) y transformando el medio “original”. De ahí que estos inmensos parches de microplásticos girando en los océanos son un modo de vinculación donde se mantiene fundamentalmente poco clara la distinción entre lo que es un elemento y lo que es el todo. Por esta razón, la “monstruosidad” también viene dada porque anuncian la integración permanente de un agente artificial no biodegradable en las “materias inestables no formadas” (MP 47 [54]) que impregnan el océano y la escala de éste. Como *medio* estos vórtices se caracterizan por una alianza contradictoria perpetua –en medio de un conflicto y una comunión entre *materias* naturales y artificiales–, indiferenciados de “lo que es construido y lo que crece naturalmente, entre las mutaciones de lo inorgánico a lo orgánico”, conducentes a la producción de la *diferencia*.

Siguiendo un vórtice de plástico

La pieza principal en construcción en *Un vórtice flotante de residuos plásticos* es una formación plástica tejida a crochet a partir de la recolección, hilado y tejido de plástico reciclado, una *maraña material-discursiva-afectiva* que da vida a la idea ficticia de una isla flotante de basura. Tejer es una práctica que, mediante movimientos repetitivos, conduce a la composición de superficies agregadas cuyas *singularidades*, de forma simultánea, presentan materialmente en sí mismas la heterogeneidad [y también la semejanza] de lo diverso en un cuerpo único [y múltiple]. La trans/formación de los materiales se ha realizado a través de acciones manuales y la forma que ha ido tomando esta estructura tejida se ha ido definiendo en el *devenir* del proceso, a medida que se desarrolla. Es el resultado de *seguir* las *singularidades* capturadas de un material blando y flexible como el plástico, el método de tejer a crochet y las lógicas internas de la estructura emergente, mientras la práctica de tejer resuena, *sigue*

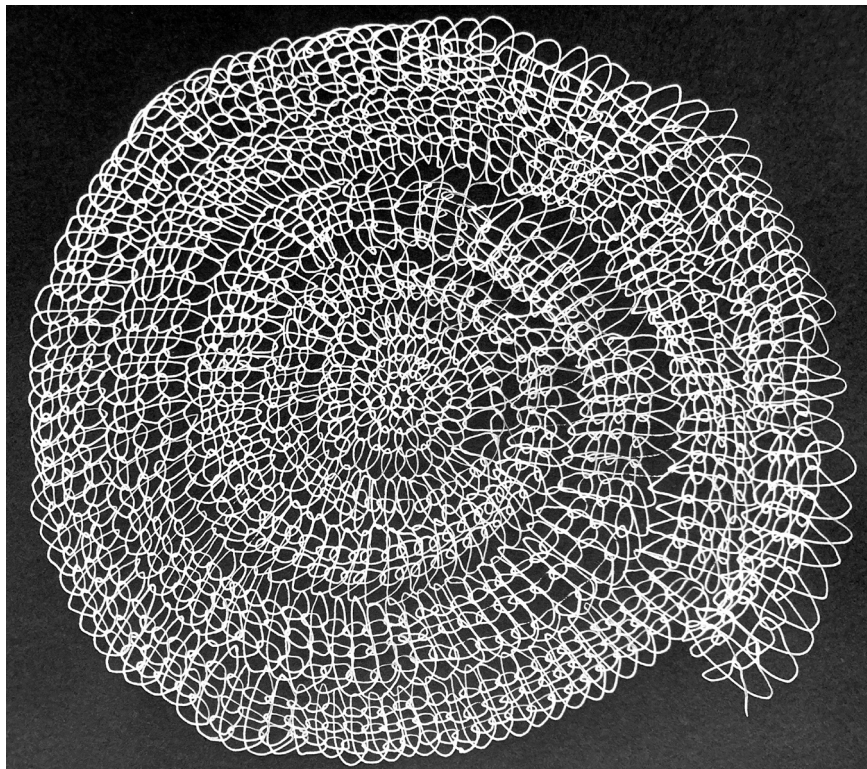
y se ve *afectada* por los movimientos y dinámicas del océano, mientras ambos (tejido y océano) *afectan* los materiales plásticos encontrados, a medida que dan forma a vórtices de basura. La instalación de la pieza buscará construir un espacio inmersivo relacionado con los vórtices de plástico en el océano. Para ello, se colgará horizontalmente, como si flotara, a unos 150 cm del suelo, y por debajo se podrá circular en posición agachada. Este montaje buscará componer un espacio claustrofóbico e incómodo, resonando con lo que yo imagino sería estar debajo de un vórtice de plástico en medio del océano.

Figuras

1, 2 Y 3. *Un vórtice flotante de residuos plásticos*, hilado de plástico reciclado.
©Macarena Rioseco



4. *Un vórtice flotante de residuos plásticos*, boceto de tejido a crochet, lapicera de gel blanco sobre papel. ©Macarena Rioseco



5 y 6. *Un vórtice flotante de residuos plásticos*, detalles de proceso, tejido a crochet con plástico reciclado. ©Macarena Rioseco



Referencias

- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Berressem, H. (2021). 'In the Light of Leibniz and Lucretius': An Encounter between Deleuze and New Materialism'. *Deleuze and Guattari Studies* 15.4: 497–522.
- DeLanda, M. (2013). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Bloomsbury Academic. First published in 2002.
- Deleuze, G. (2013). Difference and repetition. Translated by Paul Patton. Bloomsbury. (Original publicado en 1968).
- Deleuze, G. (2009). *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester and Charles Stivale, Continuum: 266–79. (Original publicado en 1969).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez Pérez trad. con la colaboración de U. Larraceleta). Pre-Textos. (Original publicado en 1980).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). ¿Qué es la Filosofía?. (T. Kauf trad). Editorial Anagrama. (Original publicado en 1993).
- Evers, J. (ed)., (mayo 8, 2023). *Great Pacific Garbage Patch*. National Geographic Society. <https://education.national-geographic.org/resource/great-pacific-garbage-patch/#undefined>
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.

- Ingold, Tim. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Abingdon: Routledge.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A. (2016). 'Milieu, Territory, Atmosphere: New Spaces of Knowledge', In Cusinato, A., Philippopoulos-Mihalopoulos, A. (eds.). *Knowledge-creating Milieus in Europe*. Springer-Verlag.
- Soto Calderón, A. (2020). *La Performatividad de las imágenes*. Ediciones Metales Pesados.



VOLVER AUDIBLES LAS FUERZAS DEL TERRITORIO EN EL QUE LA MÚSICA OCURRE

SANTIAGO ASTABURUAGA PEÑA

Un poco de tiempo en estado puro. Deleuze, con este enunciado que hace referencia a Proust, examina la consistencia de la noción de *tiempo no pulsado*: un tiempo flotante que no es sino una *duración*, es decir, que transcurre liberado de toda medida, sea regular o no. Un tiempo no pulsado, nos dice, nos pone “en presencia de una multiplicidad de duraciones heterócronas, cualitativas, no coincidentes, no comunicantes: no se camina siguiendo un compás, así como no se nada o vuela siguiendo un compás (LTM 15)”. De esta manera, su despliegue opera como una trama de relaciones que se sitúan ya no sobre una forma homogénea, extensiva, sino sobre una población molecular. Un tiempo no pulsado, por tanto, encarna un tipo de materia no individuada en términos de una forma dada.

Situado en un plano musical, Deleuze identifica la posibilidad de un *devenir molecular*: en lugar de notas y tonos puros, la materia musical de un tiempo no pulsado puede ser considerada un ensamblaje de moléculas sonoras acopladas que producen una comunicación interna de duraciones heterogéneas (LTM 17). Bajo esta perspectiva, el material con el que trabaja la música ya no estaría subordinado a una forma sonora, dado que no tendría necesidad de ella, condición que permite pensar que dicha materia puede encargarse, por sí misma, de “volver sonoras o audibles las fuerzas que por sí mismas no lo son, e incluso las diferencias entre estas fuerzas” (LTM 25). Ahora bien, ¿cuáles serían esas *fuerzas* inaudibles? Deleuze dice lo siguiente: “el tiempo, la organización del tiempo, las intensidades silenciosas, los ritmos de toda naturaleza” (LTM 27). El sonido, en este sentido, no sería más que un medio para captar «otra cosa»; por lo tanto, la música ya no tendría a aquel material

por unidad exclusiva en términos perceptivos. Dicho en otras palabras, un material sonoro tendría la potencia de impulsar la emergencia de fuerzas que no serían audibles sin su acontecer.

A partir de esto, emerge una suerte de «tarea» consignada a la música: “liberar el tiempo de su sujeción a las formas organizadas de administración, al aparato que pretende capturar la temporalidad de lo audible” (Durán, 2012). Deleuze lo enuncia de este modo: “un material sonoro muy complejo se encarga de volver apreciables y perceptibles fuerzas de otra naturaleza –duración, tiempo, intensidad, silencios– que no son sonoras en sí mismas (LTM 25)”. Ante esto, surge una interrogante: ¿qué tipo de material sonoro –*complejo*, si seguimos a Deleuze, en tanto encarna un tiempo no pulsado– puede volver audibles ciertas fuerzas imperceptibles en la emergencia de un *territorio* musical compuesto por intérpretes, instrumentos, partituras, dispositivos, sonidos, lugar y audiencia? Esta pregunta, articulada de maneras diversas, se ha asomado en las últimas décadas como un impulso que ha permitido dinamizar tanto la práctica como los discursos de la denominada *música experimental escrita*, específicamente en relación con piezas cuyo proceso de actualización permite desestimar el plano sonoro que se desprende de sus símbolos representados como foco exclusivo, para dar paso a la heterogeneidad de las cualidades *inauditas* de la situación en la que pueden realizarse.

Es así como la incorporación de la duración, de las intensidades, de los ritmos y de los silencios de los múltiples cuerpos que componen al territorio en el que la música ocurre, como parte constitutiva de una realización musical, ha sido una preocupación singular en el desarrollo de la música experimental. Tal es el caso de *interior/exterior*, proyecto de investigación, composición e interpretación musical que realicé, durante los años 2017 y 2018, junto al músico e investigador Cristián Alvear. El objetivo de dicho proyecto, en pocas palabras, estuvo puesto en encontrar y estimular sonoridades de múltiples lugares de naturalezas diversas –inmuebles, parques, espacios urbanos y sitios rurales–, a través de la realización de una serie de piezas experimentales, creadas por el propio dúo, que pudieran entrar en *resonancia* con los sitios encontrados. Aquella exploración de *materias sonoras situadas* se dio cita en tres regiones de Chile: Valparaíso, Los Lagos y Los Ríos.

La metodología de trabajo que determinamos para efectuar el proyecto estuvo compuesta por dos planos: el primero de ellos fue la realización de caminatas por los lugares mencionados, acciones de tránsito que no solo tenían como objetivo escuchar los sitios, sino que además fueron consideradas por el dúo como las instancias idóneas para componer y tocar, de una manera *situada*, las piezas que hoy integran el proyecto. De este modo, compusimos seis piezas en el transcurso de las múltiples caminatas realizadas en cada una de las regiones: partituras experimentales que fueron escritas con *notación verbal* –es decir, exclusivamente con palabras– para instruir ya no solo la ejecución de sonidos, sino además ciertos comportamientos y acciones que permitieran potenciar la experiencia de escucha del territorio de su realización (Astaburuaga, 2023). Un ejemplo de ellas es la partitura #1 (ver Figura 1), pieza constituida por cinco instrucciones cuya realización puede desplegarse en un espacio interior o exterior en el marco de 10' de duración.

Figura 1. Partitura de la pieza #1 – proyecto *interior/exterior*

#1

para interior o exterior
duración: 10'

cada intérprete cuenta con 5 instrumentos, objetos o dispositivos que emitan sonidos que puedan ser mantenidos por al menos 5'.

durante los primeros 5', activan uno a uno: uno por minuto, en cualquier punto de este.

durante los segundos 5', desactivan uno a uno: uno por minuto, en cualquier punto de este.

cualquier tipo de sonido es posible.

como ocurre en la pieza *valley*, de Casey Anderson, la intensidad de los sonidos debe permitir escuchar el entorno, fundirse con él.

El segundo plano metodológico, por su parte, fue la conformación de un «kit de viaje» (ver Figura 2), compuesto por una serie de dispositivos de grabación, de captación, de emisión y de transducción sonora. El «kit de viaje» operó como una suerte de ensamblaje de materias inorgánicas cuyo objeto era, precisamente, impulsar la audibilidad de ciertas fuerzas imperceptibles de cada lugar, mediante el contacto de cada uno de esos elementos reunidos con materias de los sitios específicos.

Figura 2



Elementos del «kit de viaje»: una radio colgada en el Bosque de Aguas Calientes (Osorno); un transductor (parlante de vibración), en contacto con un tronco de un árbol, en el mismo bosque; un transductor, en contacto con una barrica de madera abandonada, en Pilauco (Osorno); y un par de micrófonos condensadores en el Jardín Botánico de Valdivia.

El proyecto *interior / exterior*, en el año 2019, se tradujo en un registro fonográfico de 50' de duración que fue producido y lanzado por el sello canadiense Caduc, tanto en formato físico (CD) como digital. Para ello, el dúo hizo un trabajo de selección y de montaje de múltiples registros de las seis piezas en diversos lugares recorridos, labor que articuló el único *track* que conforma el disco, compuesto por siete realizaciones distintas que fueron yuxtapuestas. La siguiente imagen (Figura 3) corresponde al diseño de la portada y de la contraportada del disco, plano en el que aparecen distintas fotografías de los sitios. Finalmente, la Figura 4 presenta un código QR vinculado a una plataforma en la que se encuentra alojada la publicación.

Figura 3. Portada y contraportada del disco *interior/exterior*, editado por el sello Caduc



Figura 4. Código QR de la plataforma que contiene la publicación del disco interior/exterior



Referencias

- Astaburuaga, Santiago. (2023). “*Seguimiento Continuo de Infinitos Puntos...*, de Sebastián Jatz: la escucha como un modo de interrogar al lugar en el que la música ocurre”. *Música Hodie*, 23. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.5216/mh.v23.74061>
- Deleuze, Gilles. (2015). *El tiempo musical*. Ciudad de México: El latido de la máquina.
- Durán, Cristóbal. (2012). La extracción del afecto musical: Deleuze y la composición de un tiempo flotante. *Revista De Teoría Del Arte*, (22), p. 47–60. Recuperado a partir de <https://revistateoriadelarte.uchile.cl/index.php/RTA/article/view/38122>



ACERCA DE LXS AUTORXS

ANDREW CULP es Doctor en Filosofía por la Universidad Estatal de Ohio (2013) y profesor de Historia y Teoría de los Medios en el Programa de Maestría en Estética y Política, así como en la Escuela de Estudios Críticos del Instituto de las Artes de California (CalArts). Su investigación se centra en la crítica de la cultura de redes y el pensamiento político radical, explorando los efectos ambivalentes de la cultura de redes desde el movimiento antiglobalización hasta la monetización de las relaciones sociales en la economía colaborativa de la Web 2.0. Es autor de *Dark Deleuze* (2016), donde propone una reinterpretación del pensamiento de Gilles Deleuze, enfatizando su potencial revolucionario en el contexto contemporáneo. Su trabajo ha sido publicado en revistas como *Radical Philosophy*, *Parallax*, *Angelaki* y *Boundary 2 online*. Es miembro de la Junta de Gobierno de la Asociación de Estudios Culturales.

BELÉN CIANCIO es ensayista e investigadora en CONICET. Estudió filosofía, después de diversos trabajos se doctoró en la Universidad Autónoma de Madrid, con una tesis acerca de los estudios sobre cine, una cartografía arqueológica del surgimiento de un campo desde lecturas situadas de Gilles Deleuze y las escalas de (pos)memoria, cuerpo y género. Máster por la Universidad de Salamanca y por la Universidad de Toulouse. Ha publicado varios ensayos y artículos acerca de cine y filosofía, documental, performatividad y variaciones (es)tético filosóficas de los temas trabajados en su tesis y los libros *Estudios sobre cine: (pos)memoria, cuerpo, género* (Biblos, 2021) e *Imágenes paganas: otras memorias, otros géneros* (comp., Imago Mundi, 2021). Coordina proyectos de investigación, acompaña y dirige tesis. Trabajó en realización audiovisual independiente, cortometrajes experimentales y ha

dirigido la película *Congresos, fracaso de una tesis (o, ¿acaso soy una bruja y mi madre es el diablo?)* (2024).

CRISTINA PÓSLEMAN es Magíster en Filosofía Política y Doctora en Filosofía, mención Estética y Teoría del arte (UCHile). Docente e Investigadora de la Universidad Nacional de San Juan. Directora del Instituto de Expresión Visual (Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes - UNSJ). Integrante del Comité Académico del Doctorado en Filosofía (FFHA - UNSJ). Integrante de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G). Responsable de la acción curatorial de eventos artísticos provinciales y nacionales. Co-Directora del Proyecto “Mapas de la crítica. Teorías Poscoloniales y filosofías de la modernidad”. Integrante del Proyecto “El Cine entre la Guerra y la Constitución: las regulaciones estatales a la producción y exhibición cinematográfica en Argentina (1955 - 1972)”. Conferencista invitada en instituciones nacionales e internacionales. Autora de artículos sobre el cruce entre filosofía caribeña y filosofía francesa contemporánea, sobre estética, política, teoría del cine y filosofía de la técnica. Recientemente ha publicado *Poema Desprendido* (Editorial Panlengua, San Juan, 2023), y *Mil Sures. Deleuze. Fanon y otros hilos* (Editorial Qellqasqa, Mendoza, 2023).

CRISTÓBAL DURÁN ROJAS es Doctor en Filosofía (Universidad de Chile). Ha enseñado en diversas universidades, tanto en Chile como en España, Brasil y Francia. Durante más de una década se ha dedicado casi exclusivamente al pensamiento de Gilles Deleuze y a campos afines a él, y actualmente desarrolla una investigación que busca pensar una ampliación del pluralismo en la discusión ecológica contemporánea a partir del pensamiento deleuziano (2024-2028). Ha publicado y editado varios libros, el último de los cuales es *Imágenes virales. El cine de David Cronenberg* (Santiago, Metales Pesados, 2024). Durante los próximos meses aparecerán sus libros: *Desear la diferencia. Conversaciones con Félix Guattari – Encuentros en Chile, 1991* (Santiago, Frontera interior), libro que compila toda la visita realizada por Guattari a Chile y *Los paisajes del Afuera: para una ecología del horror cósmico* (Santiago, Qual Quelle), dedicado a la escritura de H.P. Lovecraft.

DOROTHEA OLKOWSKI es profesora de filosofía en la Universidad de Colorado, Colorado Springs; es directora de Humanidades y del Programa de Estudios Cognitivos, y ex directora del área de estudios de la mujer. Se especializa en filosofía continental contemporánea y teoría feminista, y ha sido miembro de la Universidad de Ontario, del Instituto Rotman de Filosofía y Ciencia, la Universidad Nacional de Australia en Canberra, y la UC de Berkeley. Es autora/editora de doce libros (y de más de cien artículos), que incluyen *Postmodern Philosophy and the Scientific Turn* (2012), *The Universal (In the Realm of the Sensible)* (2007), *Feminist Phenomenology Futures* (2017, junto a Helen Fielding), *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom: Freedom's Refrains* (2019), *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives* (2020, ed. junto a Julián Ferreyra), y *Deleuze, Bergson, and Merleau-Ponty: The Logics and Pragmatics of Affect, Perception, and Creation* (2021).

EMILIANO EXPOSTO es militante y filósofo. Está realizando un doctorado de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, becado por CONICET. Ejerce el esquizoanálisis. Es docente en la Cátedra “Construcción histórica de la subjetividad moderna”, fundada por León Rozitchner en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es integrante de la Cátedra Abierta “Félix Guattari” en la Universidad de los Trabajadores de la fábrica recuperada IMPA. Coordina grupos de formación colaborando con diferentes colectivos, activismos, instituciones y organizaciones sociales. Es autor de los libros *Las máquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas* (La docta ignorancia, 2021), *Nadie viene sin un mundo. Ensayos sobre la sujeción e invención de unx mismx* (compilado por Virginia Cano, Madreselva, 2018), *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020) y *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente* (Red Editorial, 2020), escrito con Gabriel Rodríguez Varela.

FERNANDO MARTÍN GALLEGO es Profesor de Enseñanza Media, Terciaria y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Realizó una estancia posdoctoral en el Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales

de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus áreas de especialización incluyen la epistemología y la filosofía francesa contemporánea, habiendo centrado su tesis doctoral en el concepto de ciencia en la filosofía de Gilles Deleuze. Actualmente, se desempeña como Profesor Titular Ordinario de "Epistemología de las Ciencias Sociales" en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Profesor Titular Contratado de "Filosofía de la Ciencia" y "Filosofía" en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Palermo (UP), y Profesor Adjunto Interino de "Epistemología y Métodos de la Investigación Social" en la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha dictado más de 20 seminarios de doctorado en diversas universidades nacionales, dirigido y co-dirigido proyectos de investigación, y publicado numerosos artículos y capítulos en revistas y libros científicos. Además, ha dirigido tesis de doctorado y licenciatura, y ha actuado como jurado y evaluador en múltiples instancias académicas.

GEORGINA BERTAZZO es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Participa en el grupo de estudio "Deleuze: ontología práctica" y fue adscripta en la materia Antropología Filosófica, donde desarrolló un proyecto titulado "La idea biológica como crítica a la concepción esencialista de lo humano y sus posibles aportes a la intersexualidad". En los últimos años, fue miembro del UBACYT "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze", así como del PICT "Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes". Su interés se centra en el pensamiento de Gilles Deleuze, especialmente en la intersección entre ontología, biología y políticas de género, lo cual ha orientado su tesis de grado titulada "La lógica de la diferencia en biología: Deleuze, la diferencia sexual y la Idea biológica".

GILDA MUSSANO es Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Ha tomado cursos de especialización en filosofía francesa en la *École Normale Supérieure*, París, Francia. Es profesora en las carreras de Filosofía y de Letras en la Universidad del Salvador, en las cátedras de Introducción a la Filosofía y Filosofía Contemporánea. Actualmente también forma parte, como Investigadora adjunta, en diversos proyectos de investigación que

desarrolla desde 2013 sobre las relaciones y resonancias del pensamiento de Michel Foucault y Gilles Deleuze, auspiciados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador. Participó en Congresos y Jornadas sobre Pensamiento Contemporáneo con diversas publicaciones, focalizadas en filosofía contemporánea (siglos XIX y XX) con especial atención al pensamiento de Gilles Deleuze y su impacto tanto en filosofía, como en literatura y arte.

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).

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD es Doctor en Filosofía y profesor en la Universidad de Toulouse Jean Jaurès, donde coordina el proyecto Erasmus Mundus EuroPhilosophie, dedicado a la promoción de pensamientos decoloniales. Se especializa en filosofía clásica alemana, particularmente en el pensamiento de J.G. Fichte, y en filosofía francesa del siglo XX, incluyendo a autores como Gilles Deleuze. Presidió la Internationale Fichte Gesellschaft entre 2006 y 2012, y ha realizado importantes contribuciones al estudio

de la filosofía moderna europea desde una perspectiva crítica y decolonial. Sus investigaciones recientes integran la filosofía africana contemporánea, la contra-etnología amazónica y el feminismo, además de colaborar en proyectos interdisciplinarios como el Festival Corpus Africana en Toulouse. Es autor de numerosas publicaciones, entre las que destacan *La philosophie fichtéenne de la vie* y *Violence et subjectivité*. Desde 2019, es investigador asociado en la Universidad Nacional de Seúl, donde participa en el seminario de Antropología Decolonial. Su obra más reciente, *Ce sont d'autres gens*, profundiza en las críticas decoloniales a la modernidad europea.

JULIÁN FERREYRA es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador principal 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 (especialmente 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).

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.

NICOLÁS PERRONE es profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Actualmente es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), donde desarrolla investigaciones sobre la obra de Gilles Deleuze y el teatro, como así también sobre las relaciones entre cuerpo, imagen y performatividad. Participa en proyectos de investigación sobre giros epistémicos del siglo XX, cuerpos, afectos, lenguajes, imágenes y performatividades. Se desempeña como docente de la Universidad de Congreso en la ciudad de Mendoza, en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Epistemología. También es actor y participa en la compañía mendocina Los Toritos desde el año 2006, con la cual ha realizado numerosas obras, laboratorios de investigación y gestión del espacio cultural La casa de Asterión. Ha actuado en más de 20 obras teatrales, realizado performances, participado en festivales provinciales y nacionales.

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. Fue 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.

OLGA DEL PILAR LÓPEZ es docente titular e investigadora de la Universidad de las Artes, Guayaquil en donde imparte la cátedra de Fundamentos de estética, filosofía y sociología del arte. Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, magíster en Estética de la misma Universidad y doctora de la Universidad París X. Ha trabajado en

distintas universidades, entre ellas Yachay-Tech, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Universidad EAFIT. Ha dictado conferencias en diversos escenarios académicos internacionales: Lausana, París, Estambul, Buenos Aires, Córdoba, Campinas, Bogotá, Medellín, Quito. Algunas de sus investigaciones: Real Smarts Cities, Trágico y tránsito, filosofía y arte, estudios deleuzianos, estudios urbanos, mitos y ritos urbanos, estéticas expandidas, estéticas populares. Entre sus publicaciones vale la pena destacar las siguientes. Libros: *La philosophie tragique chez Clément Rosset: un regard sur le réel*; *Amarilla y Roja. Estéticas de la prensa sensacionalista*. Artículos: “El crimen del arte”, “Las fuerzas que forman y de-forman el cuerpo”, “Proust-Deleuze: les signes des jeunes-filles”, “El ritorneo: un cristal sonoro”, “Clément Rosset y la experiencia musical”, “Clément Rosset: un pharmakon de la philosophie”, “La filosofía trágica en la obra de Clément Rosset”, “La imagen-cristal en Pedro Páramo”, “La ciudad y las narrativas de las drogas”, “Breve relato de un bestiario en *Mil Mesetas*”, “La diferencia estética de lo trágico en *Diferencia y repetición*”.

PATRICIO LANDAETA MARDONES es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, y por la Universidad Complutense de Madrid, España, con un trabajo de cotutela con la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, Francia. Actualmente es investigador del Centro de Estudios Avanzados, profesor del Doctorado en Literatura Hispanoamericana Contemporánea y profesor de la carrera de Pedagogía en Filosofía de la Universidad de Playa Ancha, Chile. En su trabajo en curso indaga en los cruces de filosofía y literatura, filosofía y ciudad, así como en el vínculo de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari con el pensamiento de Foucault. Igualmente, se ocupa del estudio del pensamiento de Guattari y las ramificaciones contemporáneas de su pensamiento ecológico. En la actualidad es coordinador de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari.

RANDY HAYMAL ARNES es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Actualmente se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía como becario 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.

SOLANGE HEFFESSE es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Fue becaria doctoral de la misma universidad (UBACyT, 2018-2023) y se encuentra trabajando en su tesis de doctorado. 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 libros 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. Co-editó el libro *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología práctica I* (RAGIF, 2019), en conjunto con Pablo Pachilla y Anabella Schoenle. Forma parte de RAGIF y es integrante del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

VALERIA SONNA es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y se especializa en la recepción del pensamiento griego antiguo en la filosofía continental. Obtuvo su licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), donde presentó una tesis de grado sobre la noción de episteme en el *Teeteto* de Platón. Posteriormente, se trasladó a Buenos Aires para continuar sus estudios doctorales con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), enfocándose en la recepción del pensamiento platónico en la filosofía de Gilles Deleuze. Actualmente, es docente en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES),

donde dicta cursos sobre Filosofía Antigua y Griego Clásico. Continúa con su investigación gracias a una beca postdoctoral del CONICET.

VERÓNICA KRETSCHEL es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta 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 estancias de investigación en el Archivo Husserl de Colonia y en el Archivo Husserl de Freiburg.

SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA
Dirigida por Rafael Mc Namara

Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica 1

Editado por Solange Heffesse, Pablo Pachilla
y Anabella Schoenle
(RAGIF EDICIONES)

Introducción en Diferencia y repetición

Editado por Matías Soich y Julián Ferreyra
(RAGIF EDICIONES)

Las potencias del continuo. Deleuze, ontología práctica 3

Editado por Sebastián Amarilla, Georgina Bertazzo y
Gonzalo Santaya
(RAGIF EDICIONES)

SERIE DELEUZE Y LAS FUENTES DE SU FILOSOFÍA
Dirigida por Julián Ferreyra

Deleuze y las fuentes de su filosofía

Editado por Julián Ferreyra y Matías Soich
(Editorial La Almohada)

Deleuze y las fuentes de su filosofía II

Editado por Verónica Kretschel y Andrés Osswald
(RAGIF EDICIONES)

Intensidades deleuzianas.

Deleuze y las fuentes de su filosofía III

Compilado por Julián Ferreyra
(Editorial La Cebra)

***El cálculo trascendental. Gilles Deleuze
y el cálculo diferencial: ontología e historia
(Deleuze y las fuentes de su filosofía IV)***

Gonzalo Santaya
(RAGIF EDICIONES)

Deleuze y las fuentes de su filosofía V

Editado por Rafael Mc Namara y Gonzalo Santaya
(RAGIF EDICIONES)

Danza turbulenta: Hegel y Deleuze.

Deleuze y las fuentes de su filosofía VI

Julián Ferreyra
(RAGIF EDICIONES)

La ontología del espacio de Gilles Deleuze.

Deleuze y las fuentes de su filosofía VII

Rafael Mc Namara
(RAGIF EDICIONES)

***El enigma de lo trascendental: la relación Idea-
intensidad. Deleuze y las fuentes de su filosofía VIII***

Editado por Rafael Mc Namara y Andrés Osswald
(RAGIF EDICIONES)

Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas.

Deleuze y las fuentes de su filosofía X

Editado por Julián Ferreyra y Pablo Pachilla
(RAGIF EDICIONES)

ENTRE MUNDOS POSIBLES

DELEUZE:
ONTOLOGÍA
PRÁCTICA 4

Entre mundos posibles es un libro y una cartografía compartida que parte de una certeza común: en un presente que insiste en clausurar toda alternativa, pensar sigue siendo una forma de crear mundos. Este cuarto volumen de la colección *Deleuze: Ontología práctica* reúne una serie de intervenciones que, desde distintos orígenes y enfoques —ontológicos, políticos, estéticos, vitales— se abren al ejercicio de imaginar otras formas de existencia. La pregunta que atraviesa el conjunto no es abstracta ni retórica: ¿cómo sostener la potencia del pensamiento en contextos donde la vida en común se ve desarticulada por lógicas de control, captura y desposesión? En un presente que afirma su propio encierro como único horizonte posible, este volumen insiste en el pensamiento como gesto colectivo, en la filosofía como campo de intervención y en el deseo como fuerza capaz de recomponer territorios. No se trata aquí de nostalgia ni de utopía, sino de cartografiar las fuerzas, los afectos y las prácticas que aún permiten imaginar, vincular y resistir. Entre cuerpos, imágenes y conceptos, este libro habita (y propone habitar) un espacio de pensamiento en común.



RAGIF
EDICIONES

ISBN 978-631-90455-9-8



9 786319 045598