

FRACTAL

REVISTA TRIMESTRAL

NÚMERO 69

...Sí, por lo tanto quiero hacer ver una cosa infinita e indivisible. Es un punto que se mueve por todas partes a velocidad infinita; porque está en todos los lugares y está todo entero en cada sitio.

Blaise Pascal

Director Ilán Semo

Consejo Editorial

Elsa Cross, Claudio Lomnitz, Lorenzo Meyer, Julio
Moguel, Carlos Monsiváis[†], Carlos Montemayor[†],
Tomás Segovia[†], Enrique Semo

Consejo de Redacción

José Luis Barrios, Jorge Fernández Granados,
Antonio García de León, Carlos López Beltrán,
Benjamín Mayer Foulkes, Ricardo Pozas Horcasitas,
Pedro Serrano, Mauricio Tenorio, Francisco Valdés Ugalde

Diseño

María José Farías

Edición

Ilya Semo

FRACTAL NÚMERO 69

Sumario

GILLES DELEUZE

INMANENCIA EN SOBREVUELO

Nota	11
Fragmentos de un Anti-Guattari <i>François Laruelle</i>	15
Paradojas de los mundos (im)posibles <i>Salvador Gallardo Cabrera</i>	23
Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma <i>Manuel de Landa</i>	33
Devenir intensidad versus la economía del gasto <i>Helena Chávez Mac Gregor</i>	51
Para acabar con la masacre del cuerpo <i>Felix Guattari</i>	59
Guattari no cesa de proliferar... <i>Suely Rolnik</i>	69
Repetición y supervivencia <i>Alejandra Labastida</i>	87

El linaje vitalista y la crítica de la modernidad	101
<i>José Ezcurdia</i>	

LA X Y LA Y

Sobre Robert Duncan: la llama inconquistable	125
<i>Angie Mlinko</i>	
Dime qué se siente	135
<i>James Wood</i>	
León en piedra	141
<i>Diego Suárez Rojas</i>	
Despierta	149
<i>Lauro Kraeger</i>	

Portada: Franz Kline, *New York*, 1953, 79x50½".

Fractal es una publicación trimestral editada por la Fundación Fractal. Número 69. Abril-Junio 2013. Año XVII. Volumen XVIII. Distribuidora: Comercializadora Alieri. Municipio Libre 141-101, Col. Portales, México, D.F. ISSN: 1405-3436. Los artículos firmados son responsabilidad de los autores. La redacción no se hace responsable de los originales no solicitados con anterioridad. Dirección: Campeche 351-101, colonia Hipódromo-Condesa, delegación Cuauhtémoc, C.P. 06100, México, D.F. Teléfono y fax: 5286 9814. © Los autores.

www.mxfractal.org
laventanafractal@gmail.com

GILLES DELEUZE

INMANENCIA EN SOBREVUELO

Un afecto casi inherente a la *aparición* del concepto es la sorpresa. La Idea o la Naturaleza, sobresalto del renacimiento que parte de la fuerza gramatical de la disyunción. Pocas veces los conceptos en filosofía llegan a ser menos que *inconcebibles*. Así, el asombro que constituye el primer momento de la intuición filosófica ya no rodea al ser de las cosas tanto como a sus conceptos. Cuando Deleuze introduce un concepto de *repetición* que sólo puede ser sostenido por algo muy cercano a su antítesis, es decir, el *desplazamiento de una diferencia*, cambia de inmediato las coordenadas de la referencia, la designación, la percepción. Ya que en conjunto, todos adquirirán funciones de abstracción. Al desmarcar el territorio de la *repetición*, anclada en lo Mismo, y el de la *diferencia*, sugerida siempre a la sombra de la Identidad, para reunir las en su mutua desprotección, se desarma un mecanismo de significación dócil. Se ensambla una explosividad conceptual. La repetición es diferencia. El asombro es el afecto del concepto, pero posterior a él.

Los textos aquí reunidos operan como utopía de cuerda de ese erotismo del concepto. No ya como representación, sino como encuadre en sentido fotográfico, como presencia del borde y potencial de desplazamiento. Desde la refundación de una univocidad del deseo, a la paradoja geológica y las prácticas de intensidad. Sobrevuelos al plano de inmanencia. Un relieve siempre *problemático* si se planea por aire, cerca de la superficie. Hay una serie de problemas a la deriva. Se pueden enumerar algunos en breve: a) el devenir se axiomatiza en el deseo; b) la (in)existencia de la vida supera su improbabilidad geológica; c) el gasto en el consumo inhibe las intensidades. Y si los reunimos se puede reconstruir la seria postura de Deleuze respecto a la contemplación. “El lirio del campo, por su mera existencia, canta la gloria de los cielos, de las diosas y de los dioses, es decir, de los elementos que contempla, contrayéndose” (*Diferencia y repetición*). La constitución de un cuerpo y la conducción de su deseo se dan por contemplación, lo único que fatiga es exagerar en la contemplación. La actividad es un mero pasaje. Si hay axioma del anhelo, superación vital e intensidad drenada, es en esta ambigüedad de un deseo satisfecho en contemplación permanente, sin carencia, que configura el axioma, contrae la materia hacia la vida, y que al drenarse fuga sus fatigas. La contemplación misma ya es un problema desenvolviéndose.

¿Porqué marcar, entonces, paradojas en el concepto? Heiner Müller pone la ironía en situación, en la medida en que “el problema, en realidad, es que hay muchas soluciones y muy pocos problemas”. Deleuze pone otra condición: se trata de establecer los problemas que rebasan las posibilidades de reducirse a una solución o un calco. Los problemas no tienen justo medio, si su solución los borra se han

planteado por defecto, si prevalecen, por exceso. La pregunta y el problema se vuelven una especie de *afuera* radical en lo infinito, espiral de la autoconsciencia circular. La aventura, de nuevo, del asombro en el concepto, es “la intimidad con el afuera sin lugar y sin reposo” de Blanchot, “la pérdida de la morada.”

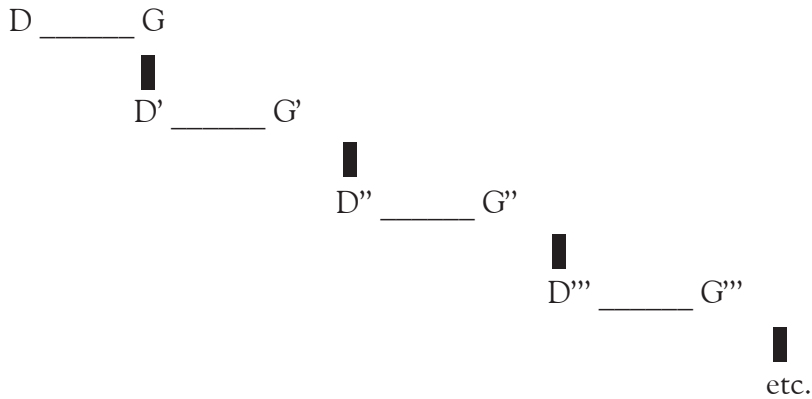
En otra instancia, varios textos advierten acerca de un orden crítico de captura que se propone mantener separadas la obra de Deleuze de la de Guattari y viceversa. Bloqueando así el despliegue de ciertos conceptos. En algunos casos intentado injustificadamente inaugurar en esa brecha, un platonismo. Temen la monstruosidad de un “Gualéz” con aspecto político, que recorre mil mesetas a pleno día. Lo cierto es que esos agenciamientos de enunciación nada tienen que ver con “autores mutantes” o algo por el estilo, sino con la conjunción “y”, que mantiene a la vez la tensión de una colectividad con su heterogeneidad intrínseca.

Ilya Semo

Fragmentos de un Anti-Guattari*

- 1.1 Eran los tiempos Post-Modernos
ilimitado devenir-cine
imagen-escombros en estado de sondeo fijo
entonces los pensadores producían lo Real
Un filósofo bachiller un analista bachiller
una díada de bachilleres inventaba
la reversibilidad del deseo y el concepto
la máquina deseante “D-G”
Considérese el siguiente diagrama

* F. Laruelle, Ch. Wolfe, (trad.), “Fragments of an Anti-Guattari”, *Long News in the Short Century* 4, 1993, pp. 158-164. (Se publicó originalmente en inglés.)



1.2 Inversión de media vuelta del horizonte griego

Grandiosos Deseantes bajaron hasta el río de Heráclito
 duchándose una-vez-que-cuenta-por-dos en el mismo flujo
 perjurando el logos-Uno de los esquizo-hospitalizados — Lo Sensible
 en el logos-Colectivo de esquizo-procesos — Lo Sinsentido

“El derecho a la locura, derecho sobrehumano del ser humano”

“Toma en consideración el deseo en su totalidad”

“Mil Edipos no hacen un incesto”

“Lo Mismo es lo Deseado que lo Deseante— por más o menos
 una máquina”

“El río es la autoproducción del río”

“¡Heráclito! ¡Heráclito!

Basta sólo un ‘fogonazo’ para mil mesetas”

“Emblema de la necesidad
 suprema constelación del Deseo
 eterno Sí del Deseo
 por siempre seré yo, tu Sí”

Así hablaron de los eternos y desafiantes discursos
tautologías que vinculan pasado y futuro
nueva teoría de los indiscernibles — el concepto como puente

1.3 Cartógrafos trascendentales de las mil eternidades del Ser
hasta la proximidad de las constelaciones Mythos y Logos
su muerte aún no nos ha alcanzado —
Han añadido resplandeciente, oscura
la así llamada constelación “Caos”
río de estrellas colindantes
“Caosmos”, “Caosmosis”, “Caología”, “caosmología”
y la más reciente “Ecología-del-Caos” también conocida
como “Ecaología”

—su nacimiento no ha sido aún anunciado

1.4 Un filósofo —analista hasta una auto-posición
Un analista —filósofo hasta un inconsciente
reversible hasta un “hasta un X”
Llaman a su sin-sentido común “Deseo”
el arcaico Uno-Dos originario del “Deseo deseante”
Oh mitología que nunca cesas de traer
los D(i)oses [D(y)ei] de la gramática

1.5 Hemos amado estas tautologías trascendentales
dilatadas como templo sobre nuestra cabeza
mundanizando el Mundo/nadificando la Nada/hablando el
Habla/deseando el Deseo
carrusel que gira en círculos en virtud de un ritornelo leibniziano

“El filósofo, al hacer girar, por decirlo así, el sistema general de estas tautologías que estima adecuadas de ser producidas para manifestar su pensamiento, y de un lado a otro y en todas las direcciones, mira todas las facetas de este “cuádruple” en todos sus posibles modos, puesto que no hay relación que escape a su omnisciencia; el resultado de cada observación hecha a este sistema, vista desde cierto ángulo y justo hasta el punto de un giro, es una filosofía que lo expresa completo, si el filósofo lo estima adecuado para formular un pensamiento efectivo y para producir su filosofía.” De donde se siguen 12 declaraciones fundantes:

“toma en consideración...

- el mundo nadificante
- el mundo hablante
- el mundo deseante
- la nada mundanizante
- la nada hablante
- la nada deseante
- el habla mundanizante
- el habla nadificante
- el habla deseante
- el deseo mundanizante
- el deseo nadificante
- el deseo hablante... en su totalidad”

Para 12 filósofos nuevos entre los miles
que brotan desde lo más profundo del Futuro

2.1 Llamo “Un(o del) deseo” el deseo como Uno en vez del Uno
como deseo
Considérese el Un(o del) deseo...

(hasta un punto, más o menos, hasta ser más o menos, no aproximándose
“lo más cerca de X”, no sobre la base de un deseo
cualquiera, antes de disgregarse en lo deseado y lo
deseante, y mezclar el concepto y el inconsciente)

...¿A qué se le llama pensar?

2.2 Llamo “Deseo deseante” al doblote que parte del análisis hacia
la diferencia que lo implosiona en super-análisis

O bien se desea a sí mismo
invierte y se revierte a sí mismo en superanálisis
repleto de mil anfibologías deseantes-deseadas

O bien deja de desearse en el Un(o del) deseo
emerge hasta su propia manifestación
como tres estados (del) deseo
categorías de un no-análisis

—El Un(o del) deseo
—o lo Deseado-sin-deseo
—el orden de lo real

—El Ser (del) deseo
—o los Deseantes que son multitud del
pensamiento-deseo
—el orden de lo simbólico

—La Entidad (del) deseo
—o Deseo deseante
—el orden de lo imaginario

2.3 Llamo “Un(o del) deseo” o Deseado al goce (de lo) Gozado

El Un(o del) goce en vez del goce del Uno
eso que es gozado en el deseo desde ambos extremos
eso a lo que el deseo no paga cuota
esa parte del deseo que aparece al deseo solamente
es absolutamente in-deseable y sólo así fenómeno deseado

Lo Gozado suspendido en su propia inmanencia
lo que se da a sí mismo comienzo y fin sin un círculo
comienza ahí sin marcharse de ahí
se completa a sí mismo ahí sin retorno

Despoblado sin deseo
es demasiado simple que el desierto no sea raro
Deseado, pasado absoluto del deseo
gozado, pasado absoluto del goce
como lo Vivido
precede la vivencia de lo Afectado

afectúa lo Gozado
Goce
soledad de los ojos cerrados antes
del confinamiento a la soledad

Forma reducida, goce chispa del deseo
lo Ir-reducido de lo Gozado, lo intenso Extinguido de
lo Deseado
son una navaja mística
un estado ante-esencial en vez de supra-esencial

2.4 Si como Deseantes es aún posible decir del deseo que éste desea

El ser (del) deseo
está suspendido en-
Deseado
los Deseantes permanecen

Llamo Deseantes a la multitud (de) axioma(s)
habitantes
del vacío más allá de lo Deseado
de este lado de la Entidad-deseo

Piensa en-Deseado
haz Ser vacío del deseo
prepara la morada de los Deseantes
El axioma del Deseado nunca se declara
a menos que sea también la causa del axioma
y en la medida en que **sea**

Las axiomáticas de los Deseantes no añaden nada a lo Deseado
mas que él mismo a sí mismo
el axioma visto en su totalidad

Considérese la fluxión de conexiones deseantes-deseadas
suspendida cual fotografía
revela al borde confuso del río
una estricta identidad entre la naciente y la desembocadura
Flujo congelado de un Heráclito eidético
congelado-en-Uno cual cielo de axiomas eternos

Deseado es lo no-movido y lo no-moviente
Deseantes son los móviles o los volantes movidos uno a la vez
Deseo-deseante es el motor movido

El Un(o del) deseo reúne sin división todo (indivisible) posible
El Ser (del) deseo reúne sin división toda división posible
el Ser es particular –oh Deseantes
la partícula es la partición sin nada que partir
partición de un extremo al otro
sin mezclarse con lo Deseado por cuanto es
la molécula indiscernible
del Deseo deseante
El deseo recibe pensamiento no del pensamiento mismo
de la gracia del Un(o del) deseo y luego del pensamiento
El pensamiento recibe deseo no del deseo mismo
de la gracia de lo en-Deseado y luego del deseo

Traducción del inglés: Ilya Semo Bechet

Paradojas de los mundos (im)posibles

UNO. UN PLANETA EN CONGELACIÓN INCONTENIBLE

Hace 600 millones de años la tierra era un geode de hielo. Sabíamos de las glaciaciones durante el Cuaternario, del deslizamiento de los glaciales y de la expansión de los mantos de hielo, como el Laurentiano, en el norte de Canadá. Estas expansiones modelaron el paisaje: corrientes fluviales desviadas, lagos o valles glaciares confinados por montañas, formas de relieve y sedimentos que configuraron una red de resonancias geológicas en el espacio.

Los datos que se tienen de la más reciente glaciación indican que los hielos no avanzaron más allá de Manhattan o de Dinamarca. Pero la teoría de la congelación incontenible sostiene que durante el periodo Precámbrico, el geode entero dormía en un estado de congelación que se profundizaba y se extendía. Incluso los trópicos estuvieron congelados durante 10 millones de años. Esta teoría ha encontra-

do una fuerte oposición por parte de varios geomorfólogos que la consideran un objeto imposible. Quizá porque sus consecuencias teóricas son terminales, de una sobriedad tajante y tensionadas hasta la anulación: esquivan al buen sentido en tanto dirección única, y luego esquivan al sentido común como asignación de identidades fijas. “¿Cómo podrían haberse congelado los trópicos sin acabar con cualquier simiente de vida?”, preguntan los críticos. Sin embargo, se han encontrado guijarros helados por todas partes, también en el Ecuador. “Tal vez llegaron allí por una deriva continental amplia”. No, pues las derivas continentales, en tal escala, no tuvieron lugar en ese periodo geológico. Además, no hay posibilidad de acudir al registro fósil en busca de pistas adicionales; sólo existen fósiles adecuados para correlaciones estratigráficas de los últimos 600 millones de años. Durante el Precámbrico vivían organismos multicelulares, criaturas con cuerpos blandos, incapaces de crear fósiles.

Con los datos incontrovertibles, y los vacíos que son datos nómadas indicando cómo nace una contradicción, termina de desplegarse la paradoja. Si existió alguna vez el planeta de hielo, ¿cómo despertó la vida de la congelación profunda? ¿Cómo es que estamos aquí?

Las preguntas que corresponden a las paradojas no esperan respuesta. Algunas veces las respuestas llegan —como en la paradoja de Olbers (la noche oscura y el universo infinito)—, pero eso no abona a favor de la pertinencia de sentido de las paradojas “científicas” en contraposición a la gratuidad de las paradojas “lógicas” o “lingüísticas”. Las paradojas de los estoicos nos sirven aún, por ejemplo, para analizar los vínculos entre la lógica del sentido y la ética. Las respuestas dan cuenta de que la potencia de las paradojas, como explicó Deleuze, no consiste en seguir la otra dirección, la contraria al buen sentido, sino en

mostrar que el sentido toma siempre las dos direcciones a la vez. De ahí que muchas veces las respuestas funcionen como prolongaciones de la paradoja misma. Enseguida, consigno algunas respuestas a la paradoja de la congelación incontrolable y sus prolongaciones:

Respuesta 1: Los guijarros de témpanos llegaron al Ecuador y a los Trópicos por medio de la expansión de un manto de hielo; pero éste era magro y transparente.

Prolongación 1: ¿Cómo pudo un manto de hielo magro y transparente depositar tales guijarros helados?

Respuesta 2: La prueba de que las premisas de la teoría son falsas es que ya en el Cámbrico los mares rebosaban de crustáceos y trilobites.

Prolongación 2: ¿Los crustáceos y los trilobites surgieron por generación espontánea? ¿La espiral evolutiva no alcanza a los organismos del Precámbrico?

Respuesta 3: No estamos aquí. Somos el sueño de dios soñado por un organismo multicelular antes de quedar congelado.

Prolongación 3: ¿Es que los sueños son así de pueriles?

Las mareas marcan el ritmo de la respiración del mar y de su amistad con las orillas. Algún día me gustaría ensayar una hipótesis geoliteraria: las contadas ocasiones en que aparece alguna mención a las mareas en la tradición grecorromana se debe a que el Mediterráneo casi no tiene espacio para ellas; es un mar donde el efecto combinado de las fuerzas de atracción ejercidas por la luna y el sol es muy débil. En contraposición, he imaginado la enorme amplitud de marea en las playas de Tetis, el gigantesco océano que separaba a los dos supercontinentes en que se dividió Pangea I. He soñado con las enormes corrientes y flujos transportando sedimentos de una orilla a otra, con una fuerza de desplazamiento imparable. Las olas-tsunamis alzándose cientos de metros, rizando sus prodigiosos bucles verticales, para recogerse después con una fuerza de succión o retroacción que rehacía en cada oleada las lindes de la playa (las playas son el mar aunque desbastado). Pero mi imaginación no se aviene con la imaginación informática que revela un océano paleozoico parecido a un lago salado gigantesco, sin dinamismo. Usando la información existente sobre las masas continentales antiguas y los efectos de marea de la luna, científicos del Imperial College London han creado un modelo informático que simula el comportamiento probable de las mareas en Europa noroccidental en el periodo Carbonífero –hace 300 millones de años–. El resultado de esa imaginación electrónica conduce a una paradoja de brazos anudados: si existió tal océano sin mareas, lago salado sin movimiento, pradera marina apenas rizada, las aguas poco profundas no pudieron mezclarse, lo que impidió que el oxígeno circulase. Cuando esto sucedió la descomposición de los organismos consumió

más oxígeno, creándose un ambiente incapaz de sostener la vida. En ese gran lago salado hasta los organismos unicelulares hubiesen tenido dificultades para sobrevivir. Si, según el modelo aludido, existió el océano sin mareas y sin oxígeno, ¿cómo perseveró la vida marina?

ONDULACIONES DEL CELACANTO

En 1938, en las costas de Sudáfrica, unos pescadores atraparon un pez desconocido: sus dos pares de aletas lobuladas color gris azulado, extendidas desde su cuerpo hacia afuera como si fuesen patas, su gran tamaño y su aspecto antediluviano, causaban estupor. Muy pronto llegaron los especialistas y luego de estudios y comparaciones declararon que se trataba de un celacanto, un pez que se creía extinguido desde el Cretáceo superior, es decir, hace 65 millones de años. ¿De qué gruta perdida en el tiempo había ascendido ese fósil viviente? Algunos pescadores de Tanzania habían visto otros ejemplares, y en 1952 un marino mercante capturó un ejemplar en las islas Comores, en el océano Índico. Esto demostró que la región que habitan era muy amplia. ¿Dónde había estado todo ese tiempo? Los fósiles por los que se le conocía databan del Devónico, hace 400 millones de años, y sobre todo del Carbonífero. Pero no había rastros de él después de los registros fósiles del Cretáceo superior. ¿Dónde había estado todo ese tiempo? Si estuvo vivo y ondulando en los mares, sumergido en la profundidad de fosas abisales por la mañana y persiguiendo peces entre burbujas de oxígeno por la noche, ¿por qué desapareció del registro fósil? La paradoja del fósil viviente que no deja huellas fósiles. Ni un solo registro fósil en más de 60 millones de años. Una paradoja de anillos desplazados: entre un anillo y otro hay zonas que interrumpen la lógica puesta en juego, que quiebran las secuencias

históricas y dislocan las dataciones geológicas. Zonas de incertidumbre o de suspensión, blancos del registro fósil, sombras de la cosa incluida.

En nuestro tiempo las paradojas han adquirido el estatuto de juegos de pensamiento o de pasatiempos lingüísticos, curiosidades de nuestros saberes, entidades inverosímiles y complicadas que señalan la imperfección de las investigaciones empíricas o marcadores que desaparecerán con el saber progresivo. Pero también ha sido en nuestro tiempo que hemos asistido a la constitución paradójica de una teoría del sentido: la novela lógica de Gilles Deleuze. Por ella sabemos ahora que el sentido siempre es producto; no es principio ni origen. No está por descubrirse, ni restaurarse, sino por producirse con nuevas maquinarias. Siempre está en juego entre una red de relaciones y siempre está por hacerse. Por ejemplo: las tiranías de sentido —engranes de las democracias realmente existentes— buscan que el mundo constituido no termine nunca, que sus poderes alcancen la modulación subjetiva, que sus programas de control sean tanto más asfixiantes que los aparatos disciplinarios y, con todo, su lógica de dominio no está dada de entrada, ni asegurada ni es evidente o universalizable de por sí. Los poderes, como aleaciones de sentido, yerran, tropiezan, se colapsan. De ese mismo material, de esos tejidos, están atravesados también los mundos (im)posibles.

DOS. EL FILOCONSTRUCTIVISMO

Para Deleuze, la filosofía es paradójica por naturaleza, pero no porque sus conceptos tomen la ruta de las soluciones menos verosímiles ni porque sostengan soluciones contradictorias, sino porque crean una *sintaxis de acontecimientos* que disloca el orden de las proposiciones y de las opiniones, elude la lógica de los pares opuestos y de lo contradictorio, y crea,

desde la fuerza de lo impersonal, el borramiento de lo subjetivo. Esta creación sintáctica corre a lo largo de toda la obra deleuziana. En sus obras monográficas y en sus ensayos de *Crítica y clínica* muestra siempre cómo funciona tal o cual escritura, cómo se enlazan los conceptos o los personajes conceptuales, qué acontecimientos atraviesan, cómo fabrican sus vínculos y sus líneas de fuga, qué planos pueblan. Las obras escritas desde Proust, Sacher-Masoch, Spinoza, Nietzsche, Kafka y Bacon son ejemplares al respecto. De nada sirve inventariar un tema en un escritor, o seguir las resonancias de un concepto filosófico, si no se pregunta cómo funcionan exactamente. Aún más: la sintaxis de acontecimientos da cuenta del carácter constructivista de la filosofía. Los planos de inmanencia hay que construirlos, los problemas hay que plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos, vincularlos con otros y enlazarlos con un problema que resuelven o que contribuyen a resolver. “La filosofía”, escriben Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, “es un constructivismo”. El constructivismo no solamente une lo relativo y lo absoluto, sino que genera un espacio de resonancia entre las tres actividades de la filosofía: “el plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)”. Incluso, podría decirse que estas tres actividades “componen” el constructivismo, la filosofía. Lo paradójico se aloja en la relación de las tres actividades, es el motor del sentido y su vínculo. O mejor: la filosofía se desarrolla en la paradoja porque cada una de las tres actividades del constructivismo, aunque deba ser considerado por su cuenta, sólo tiene funcionalidad con relación a las otras dos. ¿Cómo saber de antemano que los conceptos creados como casos de solución, que el plano y el movimiento sobre el plano trazados como condiciones

de un problema, y que los personajes conceptuales inventados como incógnitas del problema, se lograrán, funcionarán, dado que las tres actividades se alcanzan y se relevan sin cesar, unas dentro de otras, sin ninguna regla de juicio? “Puede suceder que creamos haber encontrado una solución”, escribe Deleuze como un nadador a quien una corriente cruzada lleva mar adentro de nuevo (los conceptos son olas, el plano de inmanencia la ola que los envuelve, y los personajes conceptuales son los surfistas), “pero una curvatura nueva del plano que no habíamos visto primero vuelve a relanzar el conjunto y a plantear problemas nuevos, operando por impulsos sucesivos y solicitando conceptos futuros que habrá que crear...” ¿Y si se trata de un plano nuevo que se desliga del anterior? ¿Y si a los personajes conceptuales les sobran ropajes de ideas y les falta fuerza de vida? Así, la filosofía se desarrolla en la paradoja, vive en crisis permanente, desfonda los saberes porque no tiene como objetivo el saber, presenta acontecimientos y crea mundos (im)posibles porque no remite a un sujeto trascendente ni está inspirada por la verdad. Filoconstructivismo mejor que *philo-sophia*. El propio tiempo del filoconstructivismo es un *tempo* estratificado, quebrado, con puntas, planicies, capas. No es el tiempo de la historia de la filosofía, sino un tiempo estratigráfico en donde *antes* y *después* son meros ejes de traslación que indican superposiciones.

Deleuze y Guattari crearon una batería de conceptos en la relación entre el territorio y la tierra rizoma (territorialidad-desterritorialización-reterritorialización, máquina de guerra, devenir, nomadología, molar/molecular, lo liso y lo estriado, geofilosofía, etc). Esos conceptos funcionan como tensores de co-adaptación de las tres actividades del filoconstructivismo: interdigitan el plano de inmanencia, los conceptos y los personajes conceptuales al darles una tierra. Pero esa tierra no asegura la inmanencia de antemano.

TRES. UN PENSAMIENTO SIN IMAGEN

El plano de inmanencia desvincula las coexistencias pues siempre busca restaurar la trascendencia, ser inmanente a algo. ¿Cómo sucede esto? ¿Cómo es que el plano de inmanencia, al crear una imagen del pensamiento, no pueda evitar restaurar la trascendencia haciendo de los tensores de co-adaptación vínculos de adherencia a algo más (sujeto de la reflexión o de la comunicación, objeto de la contemplación, etc.)? Se diría que esta es la desembocadura a la que conduce el constructivismo paradójico: la construcción del plano de inmanencia está obturada desde el principio por un mecanismo de adherencia a la trascendencia que se mantiene en estado de deformación continua. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari muestran que el pensamiento interpreta siempre la inmanencia como inmanencia a algo porque cada plano de inmanencia “tan sólo puede pretender ser único, ser EL plano reconstituyendo el caos que tenía que conjurar: podéis escoger entre la trascendencia y el caos...” Escogemos el caos, hacer un corte en el caos, escogemos crear una imagen del pensamiento, hacer un plano de inmanencia para no entregarnos a la trascendencia, pero pareciera que ese plano es, a la vez, lo que tiene que ser pensado y no puede ser pensado, o como escriben bellamente Deleuze y Guattari: “un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior.” Espacio paradójico inalcanzable; infinito, como el infinito mecaliniano y turbulento de Michaux, siempre a la carga, en expansión, en superación, “infinito de abismo que incesantemente burla el proyecto y la idea humana de poner fin, límites...” Espacio que no da imagen, superlativo de las virtualidades, que anula los tensores de co-adaptación, el río de los encadenamientos.

¿Es posible una filosofía sin imagen de sí? ¿Es posible hacer filoconstructivismo sin plano de inmanencia? Preguntas sombrías: hay que alejarse rápidamente de ellas. La literatura y el arte pueden crear y pensar sin imagen de sí. Y el filoconstructivismo puede resistir con ahínco a la trascendencia y a la ilusión partiendo de la conversión empirista radical que sólo presenta acontecimientos (mundos (im) posibles en tanto conceptos), y unos Otros (expresiones de mundos (im)posibles o de personajes conceptuales). Así, los acontecimientos no reenvían la vida a un sujeto trascendente (Yo) y el Otro no devuelve trascendencia a otro yo; hacen posible el sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto y devuelven a cualquier otro yo a la inmanencia del campo sobrevolado.

De no sujetarse a esta conversión empirista radical, se hará de las prácticas de sobrevuelo en el campo de inmanencia un arrebató místico, juegos de ideas generales o caprichos metafóricos. Un hilo separa la lógica extrema y sin racionalidad de la sintaxis de acontecimientos del irracionalismo de la ensoñación. Un hilo separa a la imagen del pensamiento del pensamiento ensimismado. Un hilo separa el infinito, el “vaivén incesante del plano”, del infinito diabólico o demencial. Desde el pensamiento sin imagen, Alberto Caeiro, poeta heterónimo y argonauta de las sensaciones verdaderas, mostró el grosor de ese hilo, los riesgos que lo recorren: “No es suficiente no ser ciego/Para ver los árboles y las flores./Es necesario también no tener ninguna filosofía./Con filosofía no hay árboles: sólo hay ideas./Hay sólo cada uno de nosotros, como una cueva./Hay sólo una ventana cerrada, y todo el mundo allá afuera;/Y un sueño de lo que se podría ver si la ventana se abriera,/Que nunca es lo que se ve cuando se abre la ventana.”

El hilo que va de la inmanencia a *una* vida.

Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma

El estudio de diagramas y del pensamiento diagramático goza actualmente de un resurgimiento en numerosas disciplinas. Por un lado, existen historiadores de la tecnología que, en su intento por rescatar, de su calidad de rama menor, a los conocimientos de la ingeniería en las ciencias aplicadas, han subrayado la relativa autonomía de sus objetivos y, aún más importante, de sus medios. En este contexto, el énfasis recae sobre un tipo particular de conocimiento –el conocimiento visual– y el rol que ha jugado en el desarrollo de las ciencias de la ingeniería.¹ Por otro lado, hay científicos cognitivos e investigadores de la inteligencia artificial que han expandido recientemente la reserva de recursos representacionales que utilizan para otorgar a sus modelos (o sus robots) habilidades para la solución de problemas. Aquí también

¹ Eugene S. Ferguson, *Engineering and the Mind's Eye*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1993.

el énfasis recae exclusivamente sobre el aspecto visual de los diagramas; por ejemplo, la habilidad de representar figuras geométricas con el fin de transmitirle a un solucionador de problemas, con rapidez, los aspectos cruciales que definirán un problema particular, y así, sugerirle posibles soluciones.²

Existen una serie de diferencias entre estos tratamientos a la cuestión de los diagramas y la postura defendida por Gilles Deleuze. La menos importante es que para Deleuze los diagramas no guardan una conexión intrínseca con representaciones visuales. La diferencia realmente significativa es que para Deleuze la actividad de resolución de problemas en la que están involucrados los diagramas no es necesariamente ejecutada por humanos o robots, sino que puede ser instanciada aún incluso por simples sistemas de energía o materia. Por tomar un ejemplo de la física, una población de entidades físicas que interactúan, como las moléculas en una delgada capa de jabón, puede ser contenida energéticamente para adoptar una forma que minimice la cantidad de energía libre. Aquí el “problema” (para la población de moléculas) es encontrar este punto mínimo de energía, un problema que se resuelve de manera distinta en las moléculas de las burbujas de jabón (que minimizan colectivamente la tensión en la superficie) y en las moléculas de las estructuras cristalinas (que minimizan colectivamente la energía de enlace).

El asunto de la existencia objetiva de problemas (y los diagramas que los definen) es un tema crucial para la filosofía de la materia y de la forma en Deleuze. Una filosofía que pretende reemplazar las visiones

² Ver, por ejemplo, los ensayos incluidos en: Janice Glasgow, Hari Narayanan y B. Chandrasekaran, *Diagramatic Reasoning. Cognitive and Computational Perspectives*, Menlo Park, California, Ed. AAAI, 1995.

esencialistas de la génesis de la forma (que implican una concepción de la materia como receptáculo inerte de formas exteriores) con otra donde la materia esté de antemano preñada de capacidades morfogenéticas, de tal manera que sea capaz de generar una forma por cuenta propia. Regresemos al ejemplo anterior: la forma esférica de una pompa de jabón emerge de interacciones entre sus moléculas constitutivas conforme ellas son contenidas energéticamente para buscar el punto en el cual la tensión de su superficie sea minimizada. En este caso, no hay duda de que existe una esencia de la “pomposidad” de la pompa de jabón, que de una u otra manera se impone desde la exterioridad, una forma geométrica ideal (la esfera) que define el contorno de una colección inerte de moléculas. Preferiblemente una *forma topológica* endógena (un punto en el espacio de las posibilidades energéticas para este ensamblaje molecular) gobierna el comportamiento colectivo de las moléculas individuales de jabón, de donde resulta la emergencia de una figura esférica. Más adelante, la misma forma topológica, el mismo punto mínimo, puede guiar el proceso que genera muchas otras formas geométricas. Por ejemplo, si en vez de moléculas de jabón tenemos los componentes atómicos de un cristal salino ordinario, la forma que emerge de minimizar la energía (enlazando energía en este caso) es un cubo. Otros materiales, en cambio, producen otras formas.

Un caso similar funciona para otras formas topológicas que habitan estos espacios diagramáticos de posibilidades energéticas. Por ejemplo, estos espacios pueden contener circuitos cerrados (técnicamente llamados ciclos limitantes o atractores *periódicos*), en cuyo caso las posibles instanciaciones físicas de este espacio mostrarán todas un comportamiento isomorfo, una tendencia generada endógenamente para oscilar de modo estable. Ya sea que uno trate con una estructu-

ra sociotecnológica (así sea un transmisor de radio o un radar), una biológica (metabolismo cíclico) o una física (una celda de convección en la atmósfera), se trata de un recurso inmanente singular que se implica en sus distintos comportamientos oscilatorios. Como si una “máquina de oscilaciones abstracta” fuera encarnada o actualizada en estos ensamblajes físicos:

En sí misma, una máquina abstracta no es más física o corporal que semiótica, es *diagramática* (ignora tanto más la distinción entre lo natural y lo artificial). Actúa por *materia*, y no por sustancia; por *función*, y no por forma. [...] La máquina abstracta es la pura Función-Materia —el diagrama, independientemente de las formas y de las sustancias, de las ex-presiones y de los contenidos que va a distribuir.³

Retomando la idea del filósofo francés Henri Bergson quien, a comienzos del siglo pasado, formula una crítica de la incapacidad que las ciencias de su época tuvieron para pensar lo nuevo, la verdadera novedad, Deleuze llama a la habilidad de ocasionar diferentes instanciaciones físicas que tienen estas formas topológicas (y otras máquinas abstractas): procesos de “actualización divergente”. De acuerdo con Bergson, el primer obstáculo fue la concepción mecánica y lineal de la causalidad y el rígido determinismo que se le imprime. Es claro que si el futuro está de antemano dado en el pasado, si éste es esa mera modalidad del tiempo donde posibilidades que han sido determinadas con antelación se realizan, en ese caso, la innovación verdadera es imposible. Para evitar caer en ese error —pensó— hay que luchar por modelar al futuro según un esquema abierto e ilimitado

³ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil Mesetas*. Pre-Textos, Trad. José Vázquez Pérez, p. 144.

y, a su vez, preñar presente y pasado no solamente de *posibilidades que se realizan*, sino también de *virtualidades que se actualizan*.

La distinción entre lo posible y lo real lo asume un conjunto de formas predefinidas (o esencias) que adquieren realidad física en cuanto asumen formas materiales semejantes a las primeras. Desde el punto de vista morfogénético, realizar una posibilidad no agrega nada a una forma predefinida, excepto realidad. Por otra parte, la distinción entre lo virtual y lo actual no involucra semejanzas de ningún tipo (por ejemplo, en el caso anterior, donde un punto topológico se convierte en esfera geométrica), y lejos de constituir la identidad esencial de una estructura dada, lo virtual subvierte esa identidad, puesto que hace emerger estructuras en extremo diferentes, como esferas y cubos, de los mismos puntos topológicos. Para decirlo en palabras de *Diferencia y repetición*, probablemente el libro más importante de Deleuze:

La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio [...] En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación [...] Para algo potencial o virtual, actualizarse siempre es crear las líneas divergentes que se corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual. A lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver.⁴

Deleuze discute más adelante procesos de actualización de mayor complejidad que burbujas o cristales, procesos como la embriogénesis, esto es, el desarrollo, desde la célula, de un organismo que alcanza una

⁴ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Avellaneda, Buenos Aires, 2009, p. 319.

completa diferenciación. En este caso, el espacio de posibilidades energéticas es más elaborado, involucra varias formas topológicas virtuales que rigen dinamismos espacio-temporales:

¿Cómo se produce la actualización en las cosas mismas?[...] Más profundas que las cualidades y las extensiones actuales, [que las cosas mismas], son los dinamismos espacio temporales [...] Es preciso hacer [su] relevamiento en todo dominio, aunque estén ordinariamente recubiertos por las extensiones y cualidades constituidas. Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimientos morfogénéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica.⁵

En *Diferencia y repetición*, Deleuze hace constante uso de estos espacios de posibilidad energética (a los que se refiere técnicamente como “espacios de estado” o “espacios de fase”) y de formas topológicas (o “singularidades”) que dan el contorno a esos espacios. De hecho, los diagramas de fase son el primer tipo de diagrama utilizado por Deleuze. Veremos adelante que más tarde en su propia obra, se discuten otros tipos de diagramas más complejos. Puesto que estas ideas reaparecen en sus trabajos tardíos, y puesto que los conceptos de fase, espacio y singularidad pertenecen a las matemáticas, es inofensivo decir que un componente crucial del pensamiento deleuziano proviene de la filosofía

⁵ Ibid., 322-323.

de las matemáticas. En efecto, el capítulo cuatro de *Diferencia y repetición* sirve de meditación sobre la metafísica del cálculo diferencial y el integral. Dado que los espacios de fase y las singularidades se tornan físicamente significantes únicamente cuando entran en relación con sistemas materiales atravesados por un fuerte flujo de energía, la filosofía de Deleuze también se relaciona íntimamente con la rama de la física que discute flujos materiales y energéticos, esto es, la termodinámica. El capítulo cinco de *Diferencia y repetición* opera como crítica filosófica de la termodinámica decimonónica, a la vez que resulta un intento por recuperar ciertos conceptos clave de aquella disciplina, necesarios para una teoría inmanente de la morfogénesis.

Al principio del capítulo, Deleuze introduce algunas distinciones claves que van a figurar con prominencia en el resto de su obra (específicamente el concepto de intensidad), pero más importante aún, revela sus compromisos ontológicos en la primera página. Desde Kant, la tradición acostumbra distinguir entre el mundo como se nos presenta a nosotros los seres humanos, o el mundo de las apariencias y los fenómenos, y el mundo tal como existe en sí mismo, independientemente de que haya un observador humano que interactúe con él. El mundo “en sí mismo” es designado como “noúmeno”⁶. Un vasto conjunto de pensadores contemporáneos, en particular aquellos que se hacen llamar posmodernos, no creen en los noúmenos. Para ellos, el mundo se encuentra socialmente construido, y por consiguiente, todo lo que contiene son fenómenos definidos lingüísticamente. Aún cuando muchos de estos pensadores se declaran anti-esencialistas, comparten con el esencialismo una visión de la materia como material

⁶ “Las cosas en sí” o “las cosas pensadas”. (Nota del T.)

inerte, sólo que en su caso la forma no proviene de un cielo platónico, o del intelecto de Dios, sino de las mentes humanas (o de convenciones culturales que se expresan por medio del lenguaje). El mundo es amorfo, y nosotros lo seccionamos en formas por medio del lenguaje. Nada podría estar más lejos del estilo deleuziano de pensamiento que este relativismo posmoderno del lenguaje. En realidad, Deleuze es un filósofo realista, que no sólo sostiene la existencia autónoma de formas reales (la forma de las rocas, las plantas, los animales, etc.) sino también de formas virtuales. Deleuze escribe en las primeras líneas del capítulo cinco, donde introduce la noción de intensidad:

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado [...] La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno [...] Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona [...] 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*.⁷

Si me lo conceden, voy a ilustrar esta idea con un ejemplo usual de la termodinámica. Si uno crea un contenedor separado en dos compartimentos, y después llena uno de los compartimentos con aire frío y el otro con aire caliente, en ese momento uno crea un sistema que expresa una diferencia de intensidad, que en este caso se presenta como temperatura. Entonces, si uno abre una pequeña ranura en la pared que separa los compartimentos, la diferencia de intensidad causa la eclosión de un flujo

⁷ *Ibid.*, 333.

espontáneo de aire que va de un lado al otro. Incluso cuando la forma que emerge es demasiado simple, es en ese sentido que las diferencias de intensidad son morfogenéticas. Tanto los ejemplos de la pompa de jabón y el cristal salino como los pliegues y los estiramientos a los que un embrión es sometido, son generados por principios similares. No obstante, en la página que sigue a la cita de arriba, Deleuze argumenta que, a pesar de esa importante intuición, la termodinámica del siglo XIX no puede proveer los elementos que se necesitan para fundar una filosofía de la materia. ¿Por qué? Porque esa rama de la física se volvió una obsesión por las formas de un equilibrio final a expensas de la morfogénesis que, conducida por la diferencia, da lugar a esas formas. Pero tal como Deleuze argumenta, el rol de las singularidades virtuales, la diagramática y la problemática naturaleza de la realidad, sólo pueden ser comprendidas durante el proceso de morfogénesis, es decir, antes de que la forma final se actualice, antes que la diferencia desaparezca.

El defecto de la termodinámica del siglo XIX fue pasar por alto el rol que juegan las diferencias de intensidad en la morfogénesis, para concentrarse en la forma de equilibrio que emerge una vez que la diferencia de origen ha sido cancelada. Ello ha sido corregido por una versión más reciente de esa rama de la física, etiquetada adecuadamente “termodinámica del no-equilibrio”.⁸ Aunque Deleuze no se refiere explícitamente a esa nueva rama, está claro que la termodinámica del no-equilibrio se encuentra a la altura de todas las objeciones que formula contra su complementaria, la termodinámica decimonónica. En particular, los sistemas estudiados en esta nueva disciplina son

⁸ Estudia los sistemas que no están en equilibrio termodinámico. En realidad, la mayor parte de los sistemas “naturales” no lo están. Está vinculada a los estudios de Ilya Prigogine y se suele contrastar a ciertas leyes de la termodinámica clásica o decimonónica. (*Nota del T.*)

atravesados continuamente por fuertes flujos de energía y materia, flujos que no permiten la cancelación de las diferencias de intensidad, en otras palabras, flujos que mantienen las diferencias impidiéndoles cancelarse a sí mismas. Solamente en las condiciones del no-equilibrio aparece la variedad inmanente de formas topológicas (sea en estado estacionario, cíclico o de atracción caótica). Sólo es en esta zona de intensidad que la morfogénesis conducida por la diferencia converge con ella misma, y la materia se vuelve un agente material activo, uno que no precisa de una forma que se le imponga desde el exterior. Si regresamos una vez más al ejemplo del embrión en desarrollo descubrimos que el ADN, aún cuando tutela el proceso, no contiene, como alguna vez se creyó que lo hacía, el cianotipo para la generación de la forma final del organismo, idea que implicaría una exterioridad que hereda su forma a una materia inerte por medio de los genes. La manera moderna de comprender ese proceso se figura que los genes desmigajan la forma de una materia activa, es decir, la función de los genes y sus productos se reduce ahora a limitar y canalizar la variedad de procesos materiales que ocurren en aquella zona diagramática de no-equilibrio, donde la forma es fruto de la espontaneidad.

Antes vimos que Deleuze, en su definición de diagrama, hace una distinción entre sustancia y materia y otra entre función y forma. Ahora podemos dar una mejor caracterización de esas distinciones. Mientras que la sustancia es un material formado, la materia que entra en un diagrama es “contenido-materia que ya sólo presenta grados de intensidad, de resistencia, de conductibilidad, de calentamiento, de estiramiento, de velocidad o de retraso.”⁹ En otras palabras, se trata de cualquier material

⁹ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Trad. José Vázquez Pérez, p. 144.

en estado de no-equilibrio con acceso a la misma reserva inmanente de recursos morfogenéticos. Ahora bien, el vector o campo tensor que constituye un diagrama de espacio en fases –junto con singularidades topológicas que lo estructuran– sirve como imagen para una función diagramática sin forma definida, “expresión-función que ya sólo presenta –tensores, como en una escritura matemática, o bien musical.”¹⁰

Para completar mi caracterización de la teoría de diagramas de Deleuze y su rol respectivo en la génesis de la forma, me gustaría explorar en que manera sus posteriores colaboraciones con Félix Guattari han extendido sus ideas básicas. En el libro escrito en conjunto *Mil Mesetas*, desarrollan teorías de la génesis de dos tipos de estructuras muy importantes: los “estratos” y “conjuntos autoconsistentes” (o, respectivamente, “árboles” y “rizomas”). En esencia, los estratos emergen de la articulación de elementos *homogéneos*, mientras que los conjuntos auto-consistentes, como tal, emergen de la articulación elementos *heterogéneos*.

Ambos procesos disponen de la misma “actualización divergente” que caracterizaba el proceso más simple detrás de la formación de pompas de jabón y cristales salinos. En otras palabras, ambos procesos comparten la forma virtual (máquina abstracta) que subyace al isomorfismo de las formas que resultan de hecho. Comencemos por definir, en breve, el proceso detrás de la génesis de estratos geológicos, específicamente, de rocas sedimentarias, así como la piedra caliza o la arenisca. Cuando uno mira con atención estos sedimentos de roca sobre un panorama montañoso, una característica sorprendente es el hecho de que cada sedimento contiene otros sedimentos nuevos, cada uno compuesto de pequeños guijarros cuyo tamaño, figura y

¹⁰ *Ibid.*, p.144.

composición química son casi *homogéneos*. A estos sedimentos se les llama “estratos”.

Dado que los guijarros no se producen por un estándar de tamaño y figura, algún tipo de *mecanismo de sorteo* parece ser indispensable para explicar esta improbable distribución, algún dispositivo especial que tome una multiplicidad de guijarros con cualidades heterogéneas y los distribuya en formas más o menos uniformes. Una posibilidad descubierta por los geólogos involucra ríos que actúan como máquinas estratificadoras. Los ríos transportan material rocoso de su cauce a la desembocadura donde esos materiales van a acumularse. Durante el proceso, guijarros de tamaño, peso y figura variables, tienden a tener reacciones diferentes frente al agua que los transporta. Las diferentes reacciones al agua en movimiento que sortean los guijarros, hacen que los pequeños lleguen al mar antes que los más grandes; a este proceso se le llama *sedimentación*. A parte de la sedimentación, una segunda operación entra en juego para transformar estas colecciones de guijarros sueltos en una entidad de escala más amplia: una roca sedimentaria. La operación consiste en *cementar* los componentes sorteados, operación que queda a cargo de ciertas sustancias disueltas en el agua que penetran el sedimento a través de las brechas entre los guijarros. Mientras esta solución percolada se cristaliza, consolida en una estructura “arquitectónica” más o menos permanente las relaciones espacio-temporales entre guijarros.

La doble articulación antes referida —sorteo y consolidación— puede ser hallada a su vez en las especies biológicas. Especies que se forman por la lenta acumulación de material genético. Genes, que claro, no son meramente depositados al azar, sino que son clasificados por una variada selección de tensiones, que incluye al clima, la actividad de predadores y parásitos, y los efectos de la elección femenina o masculina

durante la cópula. En un sentido muy estricto, los materiales genéticos se “sedimentan” tanto como lo hacen los guijarros. Más adelante esta endeble colección de genes puede perderse (como los guijarros sedimentados) bajo condiciones drásticamente alteradas (así como el comienzo de un era glaciario) a menos que sean consolidados juntos. Esta segunda operación es ejecutada por “aislamiento reproductivo,” o sea, por la clausura de una reserva genética, que sucede cuando dado el subconjunto de una comunidad reproductiva, éste es incapaz de aparearse con el resto. Por acumulación selectiva y consolidación aislada, una población de organismos individuales llegan a formar una entidad de mayor escala: una nueva especie individual.

A su vez, podemos encontrar estas dos operaciones (y por consiguiente el mismo diagrama virtual) en la formación de clases sociales. Hablamos de “estratos sociales”, poco más o menos, cuando una sociedad dada posee varios roles diferenciados que no son accesibles para todos por igual, y cuando un subconjunto de tales roles (por ejemplo, aquellos de los que dispone únicamente la élite) se apropia del control de los recursos materiales y energéticos clave. En la mayor parte de las sociedades los roles se “sedimentan” por varios mecanismos de sorteo y clasificación, y aún así, no en todas ellas, la clase se convierte en una *dimensión autónoma* de la organización social. En muchas sociedades la diferenciación de élites no es extensiva (no constituye un centro cuya periferia excluida se conforma del resto de la población), las plusvalías no se acumulan (puede que se destruyan en festines rituales) y las relaciones primordiales (de consanguinidad y alianzas) prevalecen. Una segunda operación es, por tanto, necesaria: el criterio informal de sorteo ha de fundarse en una interpretación teológica y una definición legal. En pocas palabras, para transformar una acumulación de roles tradicionales clasificada de

modo impreciso en una clase social, se requiere que el sedimento social se consolide vía *codificaciones* teológicas y legales.¹¹

¿Hay también un diagrama virtual detrás de la génesis de los tejidos? En el modelo propuesto por Deleuze y Guattari, hay elementos en este otro diagrama virtual, de los cuales dos son particularmente importantes. Primero, un conjunto de elementos heterogéneos converge por medio de una *articulación de superposiciones*, esto es, una interconexión de diversos elementos que se superponen. En segundo lugar, se necesita una clase especial de operadores, o *elementos intercalares*, para producir este ensamblaje por conexiones locales. ¿Es posible encontrar instancias de este diagrama en la geología, la biología o la sociología? Acaso el ejemplo más claro sea el de un ecosistema. Mientras que una especie puede ser una estructura muy homogénea, un ecosistema trae a colación una inmensa variedad de elementos heterogéneos (animales y plantas de diferentes especies), que son articulados por ensamblaje, es decir, por lo complementario de sus funciones. Puesto que uno de los muchos rasgos de los ecosistemas es la circulación de energía y materia en forma de comida, la complementaridad en cuestión es alimenticia: predador-presa o huésped-parásito vienen a ser unos de los ejemplos más comunes. En esta situación las relaciones simbióticas pueden actuar como elementos-intervalo que, al establecer ensambles locales, asisten el proceso de construcción de redes de comida. Ejemplos de esto son las bacterias en las entrañas de muchos animales, en virtud de las cuales ellos pueden digerir, o el *fungi* y otros microorganismos que conforman la rizosfera, las cadenas subterráneas de comida que entrelazan las raíces de las plantas con el suelo.

¹¹ Para ver una discusión más detallada y amplias referencias ver: Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*.

La geología también contiene actualizaciones de esas operaciones virtuales, un buen ejemplo viene a ser el de las rocas ígneas. A diferencia de la arenisca, las rocas ígneas como el granito no son resultado de una sedimentación y cementación, sino el producto de un proceso de construcción muy distinto, que se forma directo del enfriamiento del magma. Conforme el magma se enfría, sus diferentes elementos se separan al cristalizarse en secuencias: aquellos que se solidifican primero sirven de contenedores a los que adquieren su forma cristalina después. Bajo circunstancias como estas lo que resulta es un conjunto complejo de cristales heterogéneos que se *ensamblan* unos con otros, dándole al granito su fuerza superior. Aquí, los elementos intercalares incluyen cualquier cosa que produzca articulaciones locales al interior de los cristales, incluyendo los centros de nucleación y ciertos defectos lineales llamados dislocaciones, así como la articulación local entre los cristales, cuando se trata de eventos que ocurren en la interface entre líquido y sólido. Así pues, del granito podemos decir que es la instancia de un tejido.

En la esfera socioeconómica, los mercados precapitalistas pueden ser considerados ejemplos de tejido cultural. En muchas culturas los mercados semanales se han asentado tradicionalmente en sitios de encuentro para distribuir necesidades y ofertas heterogéneas. Los mercados conectan personas al acoplar demandas complementarias, esto es, al ensamblarlas sobre la base de sus ofertas y necesidades. Puede que el dinero, incluso si se habla de dinero primitivo así como bloques de sal o conchas de cauri, ejecute la función de elementos intercalares: al contrario, en el puro trueque, la posibilidad de encuentro entre dos demandas que se acoplen con exactitud y al azar es muy baja. Cuando el dinero está de por medio, esos encuentros por azar se

hacen innecesarios y las demandas complementarias pueden hallarse una con otra a distancia, por decirlo así.¹²

En consecuencia, tanto de la arenisca como de las especies animales y las clases sociales se puede decir que son actualizaciones divergentes de un proceso virtual de “doble articulación” que hace converger juntos a componentes homogéneos. Granito, ecosistemas y mercados son actualizaciones de un proceso virtual que vincula elementos heterogéneos intercalándolos y ensamblándolos. Es más, para Deleuze y Guattari el diagrama detrás de la génesis de tejidos se relaciona directamente con las menos complejas máquinas abstractas que animan a la materia intensa, no-equilibrada.

Ya no se trata de imponer una forma a una materia, sino de elaborar un material cada vez más rico, cada vez más consistente, capaz por tanto de captar fuerzas cada vez más intensas. Lo que convierte a un material en algo cada vez más rico es lo que hace que se mantengan unidos los heterogéneos, sin que dejen de serlo.¹³

Dadas las íntimas conexiones entre la materia intensa y el concepto de lo diagramático, parece haber una oposición entre estructuras estratificadas y estructuras que reproducen diagramas. Sin embargo Deleuze y Guattari insisten en que es importante no tratar la dicotomía de los estratos y los conjuntos auto-consistentes como una tipología estática. Ni los tejidos ni los estratos se presentan en forma pura, y más que nada hacemos frente a mezclas e híbridos de ambos.

¹² Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil Mesetas*, *Op cit.*, pp. 65-69.

¹³ *Ibid.*, 334.

Más allá de eso, procesos diagramáticos, auto-organizados, participan en la creación de estratos (por ejemplo, los ríos que distribuyen los guijarros o la cristalización de soluciones percoladas que se cementan una a otra), y los elementos homogéneos sorteados pueden funcionar como elementos intercalares (aquí se puede ofrecer como ejemplo el Internet, un verdadero tejido de redes hecho posible por la existencia de estándares homogéneos, así como los del HTML). Por consiguiente, es mejor imaginarse esta dicotomía como continua, caracterizada por un lado, por lo más jerárquico de estructuras satisfechas, y por el otro, en la materia intensa pura al límite de la desestratificación, eso es, sobre el plano de consistencia. Tal como Deleuze y Guattari lo describen:

No obstante, no podemos contentarnos con un dualismo entre, por un lado, el plan de consistencia, sus diagramas o sus máquinas abstractas, y, por otro, los es-tratos, sus programas y sus agenciamientos concretos. Las máquinas abstractas no existen simplemente en el plan de consistencia en el que desarrollan diagramas, ya están presentes, englobadas o encastradas en los estratos en general [...] Hay, pues, como un doble movimiento: uno por el que las máquinas abstractas actúan sobre los estratos, y hacen que constantemente algo se escape de ellos, otro por el que son efectivamente estratificadas, capturadas por los estratos. *Por un lado*, los estratos nunca se organizarían si no captasen materias o funciones de diagrama, que ellos formalizan [...] *Por otro lado*, las máquinas abstractas nunca estarían presentes, incluso ya en los estratos, si no tuvieran el poder o la potencialidad de extraer y de acelerar signos-partículas desestratificados (paso al absoluto).¹⁴

¹⁴ *Ibid.*, 146-147.

A esta altura debería estar claro que hablar de la “estratificación” de máquinas abstractas es sencillamente otra manera de discutir la actualización de lo virtual, o bien, que la teoría de diagramas desarrollada en *Mil Mesetas* ya estaba presente en la obra temprana de Deleuze. En efecto, podría ir tan lejos como para afirmar que esta teoría ha sido desarrollada en mayor detalle dentro de *Diferencia y repetición*, y que este libro constituye la principal reserva de recursos conceptuales necesarios para aproximarse al pensamiento diagramático. En el prefacio a la edición inglesa, Deleuze llama a *Diferencia y repetición* el primer libro donde habla por voz propia y proclama que todo aquello que hubo escrito antes (incluyendo sus colaboraciones con Guattari) conduce de vuelta a ese volumen. Y en efecto, se refiere al capítulo tercero del libro (donde presenta su propia “imagen del pensamiento”) como “el más necesario y concreto, que además sirve para introducirse en libros subsecuentes”.¹⁵ En ese capítulo, Deleuze propone que pensar no consiste en solucionar problemas (como sugieren la mayor parte de los diagramas y el razonamiento diagramático), sino lo contrario, que dada la existencia real (aunque virtual) de problemas en el mundo en sí, pensar consiste en formular problemas, es decir, enmarcando los problemas correctos en vez de solucionarlos. Es sólo por medio de una hábil formulación de los problemas que podemos empezar a pensar diagramáticamente.

Traducción del inglés: Ilya Semo Bechet

¹⁵ Desafortunadamente no contamos con la edición inglesa a la que se hace alusión, así que reproducimos la referencia tal cual el autor la ha señalado: Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York, Columbia University Press, 1994, p. xvii.

Devenir intensidad versus la economía del gasto

Si el capitalismo, en esta fase, llamémosla cognitiva o flexible, ha devenido no sólo modelo o estructura de producción económica, sino producción de subjetividades sociales para generar individuaciones donde cualquier identidad es aceptada y cooptada, homogeneizada y estabilizada, entonces, ¿cómo resistir a la maquinaria que no sólo nos condiciona políticamente sino que nos produce existencialmente?

Si el capitalismo se ha instaurado como el gran inventor del deseo como ausencia que crea las condiciones inconcientes para luego nunca satisfacerlas, manteniéndonos en un estado de neurosis permanente postergando en un tiempo-mañana, que nunca por-venir, la promesa de cumplimiento, entonces, ¿desde dónde producir otras subjetividades que resistan hasta nuestra propia constitución?

¹ Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Como dice Félix Guattari, el capitalismo es esa gran máquina que produce incluso aquello que sucede con nosotros cuando soñamos, cuando devaneamos, cuando fantaseamos, cuando nos enamoramos y el capitalismo es una fábrica que pretende garantizar una función hegemónica en todos los campos.²

Si la retórica sobre el gasto no es sólo la estructura de la lógica económica-civilizatoria para mantener las formas de control, significar la vida en un modelo de explotación de recursos y de control de poblaciones (necropolítica), sino que también es la estructura que necesita la maquinaria capitalista para producir las subjetividades desde la condición de consumo –de tiempos, de espacios, de inclusiones, de pertenencias, de identidades, de poder, de promesas, de esperanzas, de fantasías– entonces, ¿cómo oponernos a una economía que también constituye nuestras subjetividades?

Tal vez, la única manera de escapar totalmente a la producción de subjetividades de la maquinaria capitalista sea resistir desde la retórica que se opone a toda esta producción hegemónica del pensamiento para, desde ahí, desquiciar la maquinaria y desbordarla...

Quizá, la única manera de no ser parte de las economías del gasto y del consumo sea, como parecen sugerir Deleuze y Guattari, devenir pura intensidad, pura máquina abstracta, para nunca ser un “yo”, para nunca caer en las trampas de las identidades ya dadas, para nunca hacer una subjetivación desde la autoconciencia de la conciencia de la razón, que al enunciar, consume los estratos y los hace carne haciéndose carne en él. Acaso la única manera de escapar a

² Cfr. Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2005, p. 29.

las subjetividades que produce el capitalismo es que no quede ni un resquicio de individuación como consumo, que no quede nada del deseo como ausencia y, que el deseo devenga pura potencia, ya no como promesa para sostener la maquinaria del capitalismo, sino como materia que desquicia cualquier engranaje, porque desde ella ya no hay individuación posible. Tal vez, sólo queda ser intensidad y fuga y nunca ser parte de lo que nos condena y nos traiciona.

Ante la imposibilidad de transformación desde las mismas estructuras que nos producen y desde la crítica más feroz tanto al marxismo como al psicoanálisis, por mantener las estructuras de poder y las condiciones del sujeto, Deleuze y Guattari, siempre aquí como una amalgama donde se confunden las voces y las letras para fundar un pensamiento menor, —que en ellos, no siempre ni en todas partes—, encuentran que la manera de operar política y existencialmente contra la maquinaria del capitalismo no es desde la lucha antagónica de una izquierda que reproduce los mecanismo del poder, ni desde el consuelo de un inconciente que mantiene las propias lógicas que lo someten, sino desde la creación de una subjetividad sin sujeto, de una subjetividad que no pase por la subjetivación para poder desterrar al “yo”, a esa “odiosa” constitución que se afirma en existencia y en pensamiento, desde el pensamiento de la existencia y que queda encerrado y programado en el *cogito ergo sum*:

La subjetivación lleva el deseo a tal punto de exceso y de desprendimiento que éste debe, o bien abolirse en un agujero negro, o bien cambiar de plan. Desestratificar, abrirse a una nueva función, a una función *diagramática*. Que la conciencia deje de ser su propio doble, y la pasión el doble de uno para el otro. Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades

continuas, una emisión de partículas-signos. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: “para devenir el gran amante, el gran magnetizador y catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de no ser más que el último de los idiotas”. Utilizar el *Yo pienso* para un devenir-animal, y el amor para un devenir-mujer del hombre. Desubjetivar la conciencia y la pasión. ¿No existen redundancias diagramáticas que no se confundan ni con las significantes, ni con las subjetivas? ¿Redundancias que ya no serían nudos de arborescencia, sino reanudaciones y prolongaciones en un rizoma? Ser tartamudo del lenguaje, extranjero en su propia lengua.³

Lo que queda, cuando estamos perdidos y cansados de ser-lo-que-no-se-puede-ser, es apropiarnos de la retórica de la experimentación y ya no hacerse desde la subjetivación sino de des-hacerse desde el agenciamiento, hacer del enunciado un producto del agenciamiento y no un producto del sujeto de la enunciación. El agenciamiento de la enunciación es ya un tartamudeo porque no posee nada, sino que, desde lo colectivo, pone en juego poblaciones, multiplicidades, afectos e intensidades. No más subjetividad desde la subjetivación de la conciencia sino desde las líneas que atraviesan ideas y cuerpos; ya no subjetivación de nuestro cuerpo desde la conciencia de la pasión que se constituye desde otro, desde la posesión de otro que falta, que siempre falta, y que comprueba en su ausencia la existencia de nuestro organismo, sino agenciamientos maquínicos para devenir máquina abstracta, esa que no se identifica

³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 137.

con la máquina técnica, sino con el sistema cuya materia es el deseo donde se ignoran forma y sustancia, y por ello son abstractas. Devenimos máquina para que ya no haya órganos sino cuerpos, cuerpos sin órganos, convertir al cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, hacer una individuación no por conciencia o posesión, o su falta, sino por *haecceidad*, para que el cuerpo no sea un receptáculo de la identidad sino una producción de intensidades. Para suprimir el fantasma, ese conjunto de significaciones y subjetivaciones, y poder desterritorializar, romper con los estratos y abandonarlo casi todo, hasta el borde donde se borra toda forma y sustancia, toda expresión y contenido, para ser pura intensidad.

Reproduciendo discursos para ser discursos...

Pero, y ahí, la angustia y el abismo, ¿si no somos capaces de devenir cuerpo sin órganos? ¿Si, aun introyectando el discurso y absorbiendo las palabras nuestro pulmón se resiste a no respirar?, ¿si nuestras fosas nasales no pueden cantar?, ¿si no logramos caminar con la cabeza?, entonces, y pese a todo, lo que bordeamos es el daño de quedarnos sin cuerpo y volvernos pura imposición de intensidad, puro flujo, donde lo que escapa y se huye y se fuga no sólo es la maquinaria del capitalismo sino también la propia experiencia de nosotros mismos.

Antes de implotar para devenir pura energía habría que poner, como también recomendaba Deleuze siguiendo a Nietzsche o pensando en él, el oído a la escucha del cuerpo para descubrir que lo más profundo, como dice la frase de Valery, es la piel. Y lo es no sólo porque es el mayor campo del cuerpo con terminaciones nerviosas desde dónde liberar energía o recargarla, sino porque casi todo la hiere y todo la rasga; porque en ella resuena el dolor más profundo, que no se siente en la máquina abstracta sin forma y sin sustancia, sino en ese cuerpo lleno de órganos que mal funciona y descompone. Porque no se va a

ganar la batalla negando que efectivamente a veces no se soportan “los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas”.⁴ Porque la vida también está en los órganos, en el cuerpo con órganos al que la intensidad no sólo transforma, sino que también destruye.

Y porque, pese a todo, no hay discurso que nos salve.

La culpa de estas tiranías suicidas en ningún caso es de la teoría –Deleuze y Guattari no hubieran sabido ni calculado que el pensamiento menor también puede devenir fuerte, que se convierte en escuela, en secta, en moda que dicta retóricas y descontextualiza conceptos–, sino que, la apropiación de los discursos y la repetición de las retóricas es parte de la propia estructura de la economía del gasto, que consume para producir y nunca para.

No sólo las retóricas del discurso político corren el riesgo de imponerse para establecer los mecanismos de control, también aquí las retóricas discursivas corren el riesgo de imponerse reproduciendo las economías a las que pretenden oponerse, arriesgándonos a que el discurso tome posesión de la vida y la instruya, la dirija y la someta.

La economía del gasto está sobreexplotada, no sólo como modelo para la máquina del capitalismo, también está sobreexplotada para la micropolítica del deseo. Cuando devenir intensidad se vuelve no un medio para tejer otros territorios y se convierte en un fin en sí mismo donde no hay experiencia –porque no hay tiempo, ni espacio, ni reserva, ni otro, ni encuentro, ni territorio, ni tejido, ni cuerpo al que le atravesase la existencia,

⁴ Gilles Deleuze y Felix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en <http://perrorabioso.com/textos/Como-hacerse-un-cuerpo-sin-organos-Gilles-Deleuze-y-Felix-Guattari.pdf>. Visto el 5 de agosto de 2013.

sino puro consumo de sí— entramos en la misma economía del gasto que la que produce y sostiene, la maquinaria del capitalismo.

Y entonces, ¿desde dónde resistir? Habrá que, en todo caso, cuestionar la economía del gasto para estar a la escucha, para no hacer nunca de la teoría y del discurso, ni siquiera de éste que se presenta como un refugio para esta época caosmótica, una estructuración de la vida, sino una contaminación, una provocación que haga del deseo una energía, una descarga, una fuerza para seguir y buscar; para encontrar y tejer otros territorios.

Resistir a ser sólo intensidad y gasto y hacer pausas. Para una vez que el estrato se haya enraizado hasta intoxicarnos o el caos nos haya dejado en el borde del abismo, podamos romper lo que acoraza y detener la caída. Parar y encontrar la voluntad de vivir, de crear, de amar y desde ahí, recobrar la voluntad de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo y otros sistemas de valores.⁵ Habrá no sólo que gastar y ser intensidad sino parar, hacer pausas.

Pausa.

Cuando estamos intoxicados, endurecidos o caotizados, dónde encontrar la voluntad, el deseo. No estará en la búsqueda que se impacienta y consume lo que está a la mano para encontrar en cada paso algo de satisfacción y de fuga, más bien como dice Suely Rolnik, para ajustar la confabulación micropolítica, la posibilidad de encuentro está en “desinvertir las creencias *a priori*; y afinar la escucha a los efectos que cada encuentro moviliza como criterio privilegiado en la conducción de nuestras elecciones.”⁶

No podemos ser sólo gasto e intensidad, porque estos se consumen y se desterritorializan sin posibilidad de experiencia. Más que en la imposición o en

⁵ Guilles Deleuze, *Confrontar Deseo y placer*, Alición Editora, Córdoba Argentina, 2004, p. 28.

⁶ Suely Rolnik, *Deleuze esquizoanalista*, en <http://campogrupal.com/deleuze.html>. Este texto se publicó en la *Revista Campo Grupal*, Nº 23, abril de 2001. Visto última vez: 5 de agosto de 2013.

el puro éxtasis del goce, el encuentro de deseos, para construir subjetividades, puede estar en la capacidad de dejarnos contaminar por ese misterioso poder de regeneración de la fuerza vital, esté donde esté. El reto será encontrarlo y, en la búsqueda, no convertirnos en la tiranía que nos traiciona.

No hay pasos que seguir ni enigmas que resolver, no hay libro rojo que obedecer ni drogas que nos salven; no hay objetos que encierren el secreto, ni luchas que nos liberen, tampoco revoluciones que garanticen la posibilidad de regeneración. La posibilidad puede estar ahí, o no. En todo caso, más que subsumirse a la economía del gasto, podríamos bordear la escucha para encontrar el deseo que nos permite la fuga y el tejido. Economías donde el gasto no sea un fin sino un medio para crear nuevas experiencias, subjetivas, existenciales y políticas.

Estar a la escucha de aquello que nos conmueve, que estremece la piel y el pensamiento. Hacer del cuerpo no una instancia ontológica sino una política, dejarse contaminar sin imposición ni reproducción para que lo que un cuerpo puede, ya sea el espacio de producción del sujeto. Volver a Spinoza –como el propio Deleuze propone– para renunciar al cuerpo hipocóndrico y politizar el afecto, entendiendo que no hay otra ética que lo que un cuerpo puede. No imponer un cuerpo sin órganos sino saber digerir y asimilar, buscando emplazamientos que nos permitan no ser cuerpos cosidos y vidriosos, sino cuerpos desde los que ubiquemos los dispositivos, donde, si todavía existen los órganos, sean para generar una potencia de vida que nos enseñe a entender lo que envenena y lo que fortalece. Se trata de crear subjetivaciones no desde las identidades dadas que interiorizan el pensamiento dominante y hegemónico, sino desde lo que un cuerpo puede, con sus contradicciones y sus convulsiones.

Buscar los cruces y estar en fuga y estar en pausa y ser intensidad y ser silencio.

Para acabar con la masacre del cuerpo¹

Cualquiera que sean las pseudotolerancias de que haga alarde, el orden capitalista bajo todas sus formas (familia, escuela, fábricas, ejército, códigos, discursos...) continúa sometiendo toda la vida deseante, sexual y afectiva a la dictadura de su organización totalitaria fundada sobre la explotación, la propiedad, el poder masculino, la ganancia, el rendimiento...

Sin descansar, continúa su sucia tarea de castración, aplastamiento, tortura y cuadrículado del cuerpo para inscribir sus leyes en nuestras carnes, para clavar en el inconsciente sus aparatos de reproducción de la esclavitud.

¹ Este texto se publicó originalmente de manera anónima en la revista francesa *Recherches* n° 12, 1973, edición consagrada a una "gran enciclopedia de las homosexualidades" bajo el título "Tres mil millones de perversos", en la que participaron Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Genet, Guy Hocquenghem, Daniel Guérin, Jean-Paul Sartre, entre otros. El gobierno francés decomisó y destruyó los ejemplares de la revista y formuló cargos contra Félix Guattari, director de la publicación, acusándolo de "atentar contra la decencia pública". [N. del T.]

A base de retenciones, estasis, lesiones o neurosis, el Estado capitalista impone sus normas, fija sus modelos, imprime sus rasgos, distribuye sus roles, difunde sus programas... Mediante todas las vías de acceso que tiene nuestro organismo, sumerge dentro de lo más profundo de nuestras vísceras sus raíces mortales, confisca nuestros órganos, desvía nuestras funciones vitales, mutila nuestros goces, somete todas las producciones *vividas* al control de su administración patibularia. Hace de cada individuo un lisiado, cortado de su propio cuerpo, ajeno y extraño a sus deseos.

Con ayuda de la gran cantidad de terror social que es vivido como culpabilidad individual, las fuerzas de ocupación capitalista, con su sistema cada vez más refinado de agresión, estímulo y chantaje, se ensañan en reprimir, excluir y neutralizar todas las prácticas deseantes que no tengan por efecto reproducir las formas de la dominación.

Es así que se prolonga indefinidamente el reino milenario del goce desdichado, del sacrificio, de la resignación, del masoquismo instituido, de la muerte: el reino de la castración que produce al “sujeto”² culpable, neurótico, laborioso, sumiso, explotable.

Este añejo mundo, que por todas partes apesta a cadáver, a nosotros nos horroriza y hemos decidido tomar la lucha revolucionaria contra la opresión capitalista allí donde está lo más profundamente arraigada: en lo vivo de nuestro CUERPO.

Es el espacio de este cuerpo con todo lo que produce de deseos lo que nosotros queremos liberar de la influencia “extranjera”. Es *en este lugar* que nosotros queremos “trabajar” por la liberación del espacio social. Entre ambos no existe ninguna frontera. YO me oprimo porque

² *Sujet* significa en francés tanto “súbdito” como “sujeto”. [N. del T.]

YO es el producto de un sistema de opresión extendido a lo largo de todas las formas de lo vivido.

La “consciencia revolucionaria” es una mistificación siempre que no pase por el “cuerpo revolucionario”, el cuerpo productor de su propia liberación.

Son las mujeres en rebelión contra el poder masculino —implantado desde hace siglos en sus propios cuerpos—, los homosexuales en rebelión contra la normalidad terrorista, los “jóvenes” en rebelión contra la autoridad patológica de los adultos, quienes han comenzado a abrir colectivamente el espacio del cuerpo a la subversión, y el espacio de la subversión a las exigencias *inmediatas* del cuerpo.

Son ellas y son ellos quienes han comenzado a desafiar el modo de producción de los deseos, las relaciones entre el goce y el poder, el cuerpo y el sujeto, tal como funcionan en todas las esferas de la sociedad capitalista, al igual que en los grupos militantes.

Son ellas y son ellos quienes han hecho quebrar definitivamente la vieja separación que separa “la política” de la realidad vivida, para el máximo beneficio tanto de los administradores de la sociedad burguesa como de aquellos que pretenden representar a las masas y hablar en su nombre.

Son ellas y son ellos quienes han abierto los caminos de la gran sublevación de la vida contra las instancias mortales que no cesan de insinuarse en nuestro organismo, para someter cada vez más sutilmente la producción de nuestras energías, de nuestros deseos y de nuestra realidad a los imperativos del orden establecido.

Es así que resulta trazada una nueva línea de ruptura, una nueva línea de enfrentamiento más radical y definitiva, a partir de la cual se redistribuyen *necesariamente* las fuerzas revolucionarias.

Ya no podemos soportar que se nos robe nuestra boca, nuestro ano, nuestro sexo, nuestros nervios, nuestros intestinos, nuestras arterias... para hacer de ellos las piezas y los engranajes de la sucia mecánica de producción del capital, la explotación y la familia.

Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas.

Ya no podemos soportar que nuestro sistema nervioso sirva de retransmisor al sistema de explotación capitalista, estatal y patriarcal, ni que nuestro cerebro funcione como una máquina de suplicios programada por el poder que nos cerca.

Ya no podemos sufrir el soltarnos, retener nuestras cogidas, nuestra mierda, nuestra saliva, nuestras energías, todo esto conforme a las prescripciones de la ley y sus pequeñas transgresiones controladas: nosotros queremos hacer volar en pedazos al cuerpo frígido, encarcelado y mortificado que el capitalismo no cesa de querer construir con los desechos de nuestro cuerpo viviente.

Este deseo de liberación fundamental, que permite introducirnos a una práctica revolucionaria, llama a que salgamos de los límites de nuestra "persona", a que trastornemos en nosotros mismos al "sujeto" y a que salgamos de la sedentariedad, del "estado civil", para atravesar los espacios del cuerpo sin fronteras y vivir así en la movilidad deseante más allá de la sexualidad, más allá de la normalidad, de sus territorios, de sus agendas.

Es en este sentido que algunos de nosotros hemos sentido la necesidad vital de liberarnos *en común* de la influencia que las fuerzas de aplastamiento y de captación del deseo han ejercido y ejercen sobre cada uno de nosotros *en particular*.

Todo aquello que hemos vivido sobre el modo de la vida personal, íntima, lo hemos tratado de abordar, explorar y vivir colectivamente. Nosotros queremos derrumbar el muro de concreto que separa, en interés de la organización social dominante, el ser del parecer, lo dicho de lo no-dicho, lo privado de lo social.

Hemos comenzado a descubrir juntos toda la mecánica de nuestras atracciones, de nuestras repulsiones, de nuestras resistencias, de nuestros orgasmos, a llevar al conocimiento común el universo de nuestras representaciones, de nuestros fetiches, de nuestras obsesiones, de nuestras fobias. “Lo inconfesable” ha devenido, para nosotros, materia de reflexión, de difusión y de explosiones políticas, en el sentido en que la política manifiesta, dentro del campo social, las aspiraciones irreductibles de “lo viviente”.

Hemos decidido romper el insoportable secreto que el poder hace caer sobre todo cuanto toca al funcionamiento real de las prácticas sensuales, sexuales y afectivas, así como lo hace caer sobre el funcionamiento real de toda práctica social que produce o reproduce las formas de la opresión.

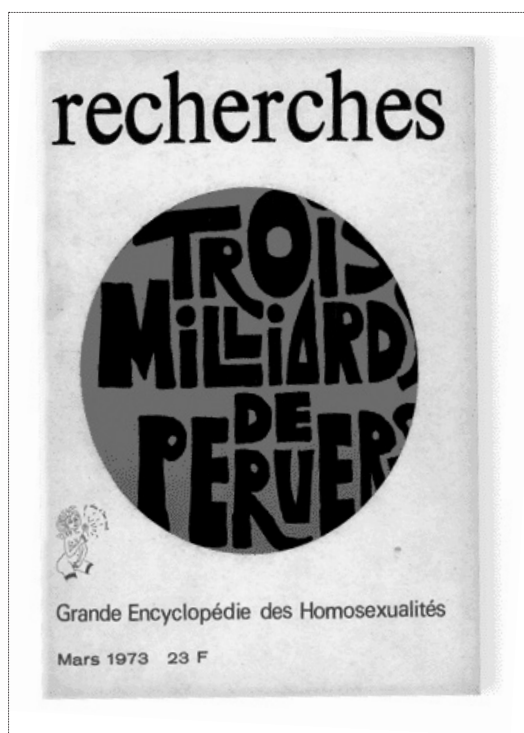
DESTRUIR LA SEXUALIDAD

Al explorar en común nuestras historias individuales, hemos podido valorar hasta qué punto toda nuestra vida deseante estaba dominada por las leyes fundamentales de la sociedad estatal, burguesa, capitalista de tradición judeocristiana, y, en realidad, subordinada a sus reglas de eficiencia, de plusvalía y de reproducción. Al confrontar nuestras *experiencias* singulares, sin importar qué tan “libres” hayan podido parecernos, nos hemos percatado de que no dejábamos de conformar-

nos a los estereotipos de la sexualidad oficial, la cual reglamenta todas las formas de lo vivido y extiende su administración desde las camas matrimoniales hasta las habitaciones de burdeles, pasando por los baños públicos, las pistas de baile, las fábricas, los confesionarios, las *sex shop*, las prisiones, los colegios, los autobuses, las casas de orgías, etc... etc...

Para nosotros, esta sexualidad oficial, esta sexualidad a secas, no conlleva a un problema en torno a si queremos acondicionarla, como quien acondiciona sus condiciones de detención. Se trata de destruirla, de suprimirla, porque no es otra cosa que una máquina para castrar y recastrar indefinidamente, una máquina para reproducir en todo ser, en todo tiempo, en todo lugar, las bases del orden esclavista. La “sexualidad” es una monstruosidad, así sea en sus formas restrictivas o en sus formas llamadas “permisivas”, y está claro que el proceso de “liberalización” de las costumbres y de “erotización” promocional de la realidad social organizada y controlada por los administradores del capitalismo “avanzado”, no tienen otro objetivo que hacer más eficaz la función *reproductora* de la libido oficial. Lejos de reducir la miseria sexual, estos tráficos no hacen más que alargar el campo de las frustraciones y de la “carencia”, la cual permite la transformación del deseo en necesidad compulsiva de consumir a la vez que asegura la “producción de la demanda”, motor de la expresión capitalista. De la “inmaculada concepción” a la puta publicitaria, del deber conyugal a la promiscuidad voluntarista de las orgías burguesas, no existe ninguna ruptura. Es la misma censura lo que está obrando. Es la misma masacre del cuerpo deseante lo que se perpetúa. Simple cambio de estrategia.

Lo que nosotros queremos, lo que nosotros deseamos, es reventar la pantalla de la sexualidad y sus representaciones para conocer la realidad de nuestro cuerpo, de nuestro cuerpo viviente.



ELIMINAR EL ADIESTRAMIENTO

A este cuerpo viviente lo queremos liberar, descuadrificar, desbloquear, descongestionar, para que libere en sí mismo todas las energías, todos los deseos y todas las intensidades aplastadas por el sistema social de inscripción y de adiestramiento.

Queremos recuperar el pleno ejercicio de cada una de nuestras funciones vitales con su potencial integral de placer.

Queremos recuperar las facultades que son verdaderamente elementales como el placer de respirar, literalmente asfixiado por las fuerzas de opresión y de contaminación; el placer de comer y de digerir, perturbado

por el ritmo del rendimiento y el repugnante alimento producido y preparado según los criterios de la rentabilidad mercantil; el placer de cagar y el goce del culo sistemáticamente masacrado por el adiestramiento intrusivo de los esfínteres, mediante el cual la autoridad capitalista inscribe incluso en la carne sus principios fundamentales (relaciones de explotación, neurosis de acumulación, mística de la propiedad y de la limpieza, etc.); el placer de masturbarse alegremente sin vergüenza y sin angustia, no por carencia o compensación, sino por el placer de masturbarse; el placer de vibrar, de murmurar, de hablar, de caminar, de moverse, de expresarse, de delirar, de cantar, de jugar con el cuerpo de todas las maneras posibles. Queremos recuperar el placer de producir el placer y de crear, despiadadamente mermado por los aparatos educativos encargados de fabricar trabajadores (consumidores obedientes).

LIBERAR LAS ENERGÍAS

Queremos abrir nuestro cuerpo al cuerpo del otro y de los otros, dejar pasar las vibraciones, circular las energías y combinarse los deseos para que todos y cada uno puedan dar libre curso a todas sus fantasías y a todos sus éxtasis, para que puedan vivirse al fin sin culpabilidad, sin inhibición, todas las prácticas voluptuosas individuales, duales o plurales que tenemos imperiosamente necesidad de vivir para que nuestra realidad cotidiana no sea esta lenta agonía que la civilización capitalista y burocrática impone como modelo de existencia a aquellos que ella enrola. Queremos extirpar de nuestro ser el tumor maligno de la culpabilidad, raíz milenaria de todas las opresiones.

Conocemos, evidentemente, los formidables obstáculos que tendremos que vencer para que nuestras aspiraciones no sean únicamente el sueño de una pequeña minoría de marginados. Conocemos en particular que la liberación del cuerpo, de las relaciones sensuales, sexuales, afectivas y extáticas, está indisolublemente ligada a la liberación de las mujeres y a la desaparición de todas las formas de categorías sexuales. La revolución del deseo pasa por la destrucción del poder masculino y de todos los modelos de comportamiento y de emparejamiento que aquél imponga, así como pasa por la destrucción de todas las formas de la opresión y de normalidad.

Queremos acabar con los roles y las identidades distribuidos por el Fallo.

Queremos acabar con toda forma de asignación a una residencia sexual.

Queremos que ya no haya entre nosotros hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, poseedores y poseídos, mayores y menores, amos y esclavos, sino humanos transexuados, autónomos, móviles y múltiples; seres con diferencias variables, capaces de intercambiar sus deseos, sus goces, sus éxtasis y sus ternuras, sin tener que hacer funcionar algún sistema de plusvalía, algún sistema de poder, si no es a modo de juego.

Partiendo del cuerpo, del cuerpo revolucionario como espacio productor de intensidades *subversivas* y como lugar donde se ejercen al final de cuentas todas las crueldades de la opresión, conectando la práctica *política* a la realidad de este cuerpo y sus funcionamientos, buscando colectivamente todas las vías de su liberación, producimos ya una nueva realidad social en la que el máximo de éxtasis se combina con el máximo de consciencia. Ésta es la única vía que puede darnos los medios para luchar directamente contra la influencia del Estado capitalista allí donde se ejerce directamente. Éste es el único paso que puede hacernos realmente FUERTES contra un sistema de dominación

que no cesa de desarrollar su poder, de *debilitar*, de *fragilizar*, a cada individuo para constreñirlo a suscribir sus axiomas. Para adherirlo al orden de los perros.

Traducción del francés: Alan Esbri Cruz

Guattari no cesa de proliferar...¹

(...) más vale hablar aquí de un paradigma protoestético para subrayar que no nos referimos al arte institucionalizado, a sus obras manifestadas en el campo social, sino a una dimensión de creación en estado naciente(...) potencia de emergencia que subsume la contingencia.

Félix Guattari, *Caosmosis*²

¿Por qué la organizadora de esta compilación nos propone un libro sobre Guattari, y no sobre Deleuze y Guattari, o sencillamente sobre Deleuze, al igual que tantos otros que, desde hace varias décadas, se publican en distintas partes del mundo?

Es obvio que al privilegiar a Guattari en el dúo francés, la intención de este libro no tiene nada que ver con una reivindicación de autoría. Basta con recordar que para Guattari los enunciados se generan en agenciamientos maquínicos del deseo, que forman –al mismo tiempo e indisolublemente– agenciamientos colectivos de enunciación. El

¹ Este ensayo se publicó en la compilación con el mismo nombre: *Guattari não cessa de proliferar.*, 2009.

² Cfr. Félix Guattari, *Caosmosis*, (trad. Irene Agoff), Buenos Aires: Manantial, 1996, p. 125.

modo de producción de enunciados que siempre interesó a Guattari consiste en una acción del deseo en la cual deviene sensible aquello que pide paso en los referidos agenciamientos, que genera una tensión con lo visible y lo decible y que fuerza a crear. En este caso, el enunciado actualiza un estado de cosas colectivo, siendo al mismo tiempo singular, pues lo que orienta al deseo en su proceso de creación es el modo en que dicho estado afecta singularmente al cuerpo de aquél que enuncia. Este tipo de enunciado es radicalmente distinto de los que se supone que emanan de un 'individuo autor', los cuales, en efecto, no son sino acciones de un deseo reactivo que busca neutralizar dichos afectos, por medio de floreos retóricos huecos.

Guattari no se identificaba en absoluto con la figura del autor: demandas o caprichos narcisistas como ese tipo de reivindicación le repugnaban. Las actitudes de reverencia idolizadora frente a su obra o a sus apariciones públicas lo angustiaban y le causaban una violenta reacción de repulsa, que en ciertas ocasiones era erróneamente confundida con soberbia.

Al observar la elección de los autores que componen esta obra, pienso que lo que motiva esta iniciativa es hacerle frente al síntoma que consiste en borrar la figura de Guattari del territorio conceptual, irreversiblemente instaurado por su dúo con Deleuze. Señales de esta exclusión ya habían surgido durante los últimos años de su vida ("los años de invierno", tal como él mismo había calificado al período que va de finales de la década de 1970 hasta comienzos de los años 90), las cuales se intensificaron después de su muerte, en 1992. Resulta evidente que, como todo síntoma, esta operación no es gratuita ni mucho menos neutral, sino que apunta un deseo de anular la potencia transformadora que emana de esa obra y que se hizo posible merced a

la exuberante alianza pensante que le dio origen; en definitiva, es un deseo de quitarle a esos escritos su poder de convocar y sostener dicha potencia en sus lectores, impidiendo así su proliferación.

La recuperación del poder de germinación de esta potencia no constituye una tarea fácil: para que tal objetivo se cumpla, resulta indispensable activar el vector guattariano de la composición pensante de esa obra conjunta, aquél que hace que la producción conceptual que dicha obra nos ofrece sea indisociable de una pragmática clínica y política. El nombre de ese vector no designa a un autor, sino un modo de existencia compuesto por una acumulación de gestos de implicación con los más variados contextos a lo largo de una vida, surfeando en los movimientos que actualizan agenciamientos del deseo en el campo social. Son gestos signados por una cierta política de producción del pensamiento y sus acciones. Describiré a continuación, dos de los principales aspectos de esta política.

El primero consiste en pensar desde el saber del cuerpo³ en su condición de vivo: la experiencia estética propiamente dicha (o el “estado de arte sin arte”, tal como la artista brasileña Lygia Clark lo llamaba). Tal saber depende de la vulnerabilidad del cuerpo al mundo como campo de fuerzas que lo afectan (la inmanencia), de cuya dinámica en proceso forma parte; un saber que depende también de su vulnerabilidad ante la tensa relación paradójica existente entre el diagrama de estos afectos

³ La idea del saber del cuerpo, sugerida en el presente texto, encuentra un fecundo diálogo con la de “saber pulsional”, tal como la propone el psicoanalista brasileño João Perci Schiavon. Cfr. Schiavon João Perci, *Pragmatismo pulsional*, São Paulo: tesis doctoral elaborada en el Programa de Estudios de Posgrado en Psicología Clínica, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, 2011. Un ensayo de João Perci Schiavon, basado en su tesis, ha sido publicado con el mismo título en *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, Núcleo de Estudios e Investigaciones de la Subjetividad, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, 2011.

en constante cambio y la cartografía de la realidad vigente, con sus formas relativamente estables, en las cuales se define su contorno identificable actual. Esta doble vulnerabilidad del cuerpo le otorga al mismo un poder de evaluación del estado de cosas según el modo en que lo afectan, es decir, desde una perspectiva vital. Sin embargo, dicho poder no existe sino al plasmarse en acciones que enfrenten a los tumores malignos de la realidad, allí donde sus formas, congeladas, bloquean el flujo de la vida como potencia de creación y producción de diferencia. Y aquí se encuentra el segundo aspecto de este modo de producción de pensamiento, que consiste en el devenir sensible de esos afectos en acciones, que pueden ser teóricas, artísticas, políticas, existenciales u otras. En esas acciones dichos afectos realizan su destino más noble: actualizarse en una ‘verdad’ singular, contextual y provisoria que se inscribe en la realidad para así disolver esos tumores. A esto apunta el concepto de ‘micropolítica’, que corresponde a la actualización de los afectos del presente, siempre que la vida así lo exija, en cualquier dimensión de la existencia individual o colectiva. No por casualidad, Guattari se refirió a “un paradigma estético” (o “protoestético”), para designar al principio que rige a esta ética del pensamiento. Podríamos añadirle los atributos de clínico y político, ya que, desde esta perspectiva, pensar es necesariamente una práctica de ‘cura’ de las obstrucciones del flujo vital, y también una práctica política, dado que esa acción pensante participa activamente en la definición de los destinos de una sociedad. En suma, estética, clínica y política son inmanentes a este tipo de práctica del pensamiento.

Movido por el deseo de participar del devenir sensible de los afectos de los movimientos de transformación de la existencia individual y colectiva, producidos en los años 60 y 70, el contexto de su juventud,

Guattari crea conceptos tales como transversalidad, grupo sujeto y grupo sujetado, analizador, análisis institucional, agenciamiento, etc. Y muchos otros, a partir de su colaboración con Deleuze, que empieza precisamente en 1968: máquina deseante, máquina de guerra, cartografía, territorio, desterritorialización, reterritorialización, devenir animal (mujer, indio, negro, etc.), ritornelo, producción de subjetividad, proceso de subjetivación, formaciones del inconsciente en el campo social, molar y molecular, y tantos otros; incluso el propio concepto de micropolítica, adjudicado erróneamente a Foucault (un extraño “equivoco”, que puede leerse en la clave de la misma operación de exclusión de Guattari del paisaje académico).

Es precisamente la pulsación de ese deseo de dar cuerpo a los afectos de la actualidad (deseo que agita a la obra de Guattari, solo o con Deleuze), lo que el síntoma intenta debilitar. ¿No será, también precisamente, esa pulsación lo que este libro procura reanimar en el presente? No obstante, la actualización de la fusión entre lo estético, lo clínico y lo político en nuestra contemporaneidad no es poca cosa. Sucede que desde el punto de vista micropolítico, la modernidad creada por Europa Occidental en la cual todavía vivimos –una cultura que abarca a su imperio colonial, del cual es indisoluble ya que con él se funda– se caracteriza precisamente por la “represión” del saber del cuerpo.⁴ Aquí

⁴ Propongo añadir comillas al término “represión”, para subrayar su sentido en el presente texto: el concepto freudiano de *Verdrängung*. El término, que en alemán significa genéricamente acción de “empujar hacia un lado”, “desalojar”, remite en la teoría psicoanalítica a la operación por la cual se intenta repeler o mantener en lo inconsciente la memoria de experiencias que se volvieron traumáticas, pues desbordaron un umbral de posibilidad de absorción. Por ende, *Verdrängung* tiene un significado distinto de represión en su sentido común, que remite a una acción consciente de censura de conductas o ideas, ya sea por una decisión voluntaria o por una imposición desde afuera, o por ambas. En las publicaciones de los textos freudianos en francés y en portugués de Brasil, *Verdrängung* ha sido traducido

se entiende “represión” en el sentido freudiano de encapsulamiento de la memoria de los afectos de ciertas experiencias, por efecto de un trauma. La consecuencia del trauma es la parcial inhibición del poder de evaluación propia del saber de los afectos, poder esencial para las elecciones y decisiones que orientan nuestras acciones en el mundo. En el campo del pensamiento, este régimen cultural se caracteriza por la reducción del ejercicio cognitivo a la percepción de las formas y su asociación con las representaciones disponibles en el repertorio vigente, que se proyectan en dichas formas para adjudicarles sentido. Ésta tiende a ser la vía exclusiva de relación con el mundo y de definición de sus destinos en el marco de esta política del pensamiento, regida por un principio logocéntrico. Esa política se mueve por el deseo de conservación de las formas de existencia conocidas: una creencia en lo absoluto, que supuestamente aseguraría la unidad, la estabilidad y la eternidad. En el campo del deseo, se manifiesta bajo la forma del sujeto moderno (burgués, edípico, narcisista e identitario) con su supuesta individualidad e interioridad, a cuya estructura psíquica Freud denominó “neurosis”. En el campo de la economía, tal como sabemos, el referido régimen se expresa en la emergencia del sistema capitalista y su sociedad de clases. Es esta la cultura (entendida en el sentido amplio de un modo de producción del deseo, de la subjetividad y del pensamiento, que se actualiza en ciertas formas de sociedad, de economía y de política) que se impone como paradigma universal. Su horizonte engloba no sólo a los tres continentes colonizados (América, África y Asia), sino también a las diferentes culturas sofocadas en el interior del propio continente europeo.

respectivamente como *refoulement* y *recalque*, para distinguirla de *repression* y *repressão*; sin embargo, en las traducciones en castellano se ha usado la misma palabra, represión, para ambas nociones, lo que se presta a confusiones. Para evitarlas opté por usarla entre comillas.

Entre estas últimas, subrayemos las culturas mediterráneas que nos atañen más directamente, en especial, la cultura árabe-judía, que predominaba en la Península Ibérica antes de las navegaciones intercontinentales que resultaron en la colonización, inseparable de la instauración de la modernidad. Como es sabido, a partir de ese período, los practicantes de esta cultura sufrieron la violencia de la Inquisición, lo que llevó a muchos de ellos a refugiarse en el Nuevo Mundo que, en ese entonces, se empezaba a construir en la América Ibérica.⁵ Ahora bien, dicha violencia se perpetró en el transcurso de los mismos tres siglos que África sufrió la violencia de la esclavitud, y las culturas aborígenes que vivían en el continente americano, la violencia de su cuasi extinción; una violencia que además sigue asediándoseles en la actualidad. Esto constituye el trauma fundacional de la América Ibérica: un doble trauma en algunos países del continente, e incluso triple en otros, tal como es el caso de Brasil, donde confluyen esas tres culturas perseguidas por la colonización durante sus primeros siglos. Si consideramos que el ejercicio del pensamiento a partir del saber de lo vivo y de su poder de evaluación caracterizaba, de distintas maneras, a cada una de esas culturas, podemos suponer que, desde el punto de vista micropolítico, los efectos traumáticos del miedo y de la humillación han tenido su aporte a la “represión” de ese saber. Este tipo de efecto es invisible, pero no menos real y quizá más tóxico, pues incide sobre el modo de subjetivación, que es mucho más difícil de

⁵ Llega a estimarse que entre los portugueses que arribaron a Brasil con la colonización, 80% eran árabes y principalmente de judíos, refugiados de la Inquisición. Según la historiadora Anita Novinsky, en algunos estados del nordeste de Brasil, por ejemplo, más de la mitad de la población blanca de la clase media estaría constituida por descendientes de portugueses de origen judío.

cambiar ya que depende de operaciones más sutiles que los movimientos macropolíticos de los cuales resulta la independencia del estatuto colonial.

Así, la referida “represión” y su efecto de disociación entre lo político, lo estético y lo clínico, tienen su inicio con la propia instalación de la modernidad, intrínsecamente globalizada, y culminan en los días actuales con la política de cognición del capitalismo financiero transnacional. El nuevo régimen empieza en la segunda mitad de los años 70 en los países del así llamado ‘primer mundo’ (los ex colonizadores). A lo largo de los años 80, se instala igualmente en los países agrupados bajo la calificación de ‘tercer mundo’ (las ex colonias, la otra cara de la moneda moderna occidental), y esto se debe en parte a la caída de los gobiernos dictatoriales que, desde hacía algunas décadas, imperaban en la mayoría de esos países. Me arriesgo a decir que, desde el punto de vista micropolítico, dicha “represión” desempeña un rol central en la fundación de esta cultura y en su imposición al mundo, a punto tal que propongo denominarla “represión colonial” (*recalque colonial*, en portugués). Al ver la colonización desde esta perspectiva, constatamos que quizás éste haya sido su dispositivo más eficaz: con él se instaura un inconsciente colonial, cuyas distintas formaciones en el campo social son ‘retornos de lo reprimido’ que signan la historia del occidente moderno, desde el siglo XV hasta los días actuales.

El objeto de este tipo de “represión” es precisamente la potencia del pensamiento, regida por el paradigma estético y su poder para desplazarnos del pensamiento logocéntrico en nuestras distintas acciones, para obrar desde el saber del cuerpo. En definitiva, el objeto de esta “represión” es el propio cuerpo en su aptitud de escucha del diagrama de fuerzas del presente y de la dinámica paradójica de sus fricciones con las formas de realidad dominantes, aptitud de la cual extrae su poder de

evaluación y su potencia de acción. Los destinos de los afectos cuando es “reprimida” esa potencia son nefastos. Examinemos uno de ellos, la neurosis, haciendo una rápida incursión en su definición freudiana, destacando tan sólo aquello que aquí nos interesa.

Los afectos inhibidos se transforman en angustia del yo que racionaliza la causa del malestar, inventándole una interpretación imaginaria que reemplaza al saber de los afectos. Y cada vez que una situación convoca a ese saber, su poder de evaluación es nuevamente inhibido y sustituido por la misma interpretación que se repite con los colores del nuevo contexto. Son ‘retornos de lo reprimido’, síntomas, ‘formaciones de compromiso’, en el lenguaje freudiano, entre la fuerza del saber del cuerpo y la de su inhibición. Son desvíos de la potencia del pensamiento, proveniente de los afectos y de su poder de producir diferencia, hacia la racionalización que no produce sino repetición. El costo de evitar la rememoración del trauma es, pues, mantener el poder de actuar desde el saber del cuerpo bajo “represión”. Concluamos esta breve incursión por la dinámica neurótica tal como la describe Freud, recordando que el objetivo de la práctica clínica por él inventada ante esta dinámica es la abolición de dicha “represión”.

Ahora bien, si estamos de acuerdo con la idea de que tal “represión” es la operación por excelencia que nos funda y estructura como parte de la modernidad occidental, se revela entonces aquí el horizonte político de intervención en la cultura en el cual se inscribe la práctica clínica. Una práctica que implica mucho más que el ejercicio terapéutico *strictu sensu*: la abolición de la “represión” del saber del cuerpo y de las acciones en las cuales se actualiza constituye una dimensión esencial de cualquier acción que apunte al cambio. Sin eso, no se hacen sino variaciones alrededor del modo neurótico de producción de subjetivi-

dad y de cognición que caracteriza a esa cultura. Son ‘retornos de lo reprimido colonial’ cuyas distintas formas tienen en común mantener el poder de evaluación de los afectos bajo las condiciones de su “re-presión”, haciendo que todo vuelva siempre al mismo lugar. Aquí se revela más claramente la potencia política que emana de la obra de Guattari, ya sea en sus solos o en sus dúos con Deleuze.

Como todo ‘retorno de lo reprimido’, el que caracteriza a la cultura colonial moderna occidental se opera mediante complejos procedimientos que varían en el transcurso de la historia: quedémonos tan sólo en las experiencias más recientes. En los regímenes totalitarios, el ejercicio del pensamiento desde un paradigma estético es concretamente marginalizado, censurado y perseguido, y termina por inhibirse bajo el trauma producido por el miedo y la humillación, un trauma cuyos efectos se mantienen algunas décadas después de la caída de esos regímenes, tal como lo mencionamos al hacer referencia a los efectos de la violencia de la colonización. Sin embargo, en el capitalismo financiero, el ‘retorno de lo reprimido’ se hace por una operación mucho más refinada. No se trata ya de impedir este ejercicio, ni tampoco de anhelar su parcial o total inhibición; se trata en cambio de libertarlo de su marginalidad, e incluso de incitarlo y de festejarlo, pero para ponerlo al servicio de los intereses puramente económicos del régimen, destituyéndolo así de su fuerza disruptiva inmanente, cuya energía es esterilizada al canalizársela hacia ese fin. Es por eso que muchos pensadores contemporáneos consideran que en su forma actual el capitalismo extrae su principal fuente de energía de la fuerza de trabajo del pensamiento-creación; de allí que lo hayan calificado como “capitalismo cultural”, “cognitivo” o “informativo”, una idea que se ha vuelto moneda corriente.

Con todo, existe una contrapartida: lo que se encuentra inscrito en la memoria de los cuerpos habitados por la cultura occidental moderna no es solamente el trauma del saber de lo vivo y de su poder de evaluación, cuyos efectos patológicos no cesan de retornar. También se encuentra inscrito en la memoria el referido saber tal como había sido vivido en esas culturas, antes de la “represión” de su ejercicio. Los gérmenes soterrados de esta memoria no mueren, ni tampoco desaparecen, sino que quedan a la espera de condiciones que favorezcan la abolición de su “represión”, para que puedan reactivarse y volver a crear nuevas formas de existencia en sintonía con lo que la vida demanda para retomar su flujo. Dichas condiciones surgen especialmente en situaciones que generen una fuerza colectiva para reapropiarse del poder de evaluación de los afectos y actuar en función de lo que éstos indican, neutralizando así los efectos patológicos del trauma moderno colonial en la conducción de la existencia y de sus destinos.

Los movimientos de los años 60 y 70, en el seno de los cuales Guattari produjo su obra teórico-pragmática, han generado una situación de este tipo. Del mismo modo, el síntoma de la borradura de Guattari desde finales de los 70 hasta comienzos de los 90 emerge en el marco del ocaso de esos movimientos, como consecuencia de su instrumentalización por parte del capitalismo cultural que ha producido una vez más el ‘retorno de lo reprimido’. Dos décadas después, en la segunda mitad de los años 90, surge una ola que agita el nuevo estado de cosas: tiende a romperse el hechizo de la fascinación ejercida por la modernidad, en este caso en su versión neoliberal. Proliferan acciones críticas que, al retomar el poder de evaluación de los afectos, problematizan los *impasses* propios del nuevo régimen capitalista ya plenamente instaurado en el planeta en aquel momento.

Es en ese contexto que resurge Guattari insistentemente en diversos dominios de la vida pensante de la sociedad globalizada. Por no mencionar sino algunos, destaquemos las nuevas formas de movimientos sociales y de activismo, especialmente aquellas que incorporan en sus acciones una dimensión estética, volviendo a articular la micro y la macropolítica; las prácticas artísticas, críticas y curatoriales, en las cuales se activa una dimensión política que les es propia, que se concreta en las entrañas de sus poéticas, también las teorías y prácticas de red que se producen en diferentes campos, especialmente en la Web. Resulta igualmente evidente la expansión de la presencia de Guattari en dominios de donde nunca ha sido expelido desde su aparición en los años 70: las prácticas ecológicas, los movimientos de minorías (en el seno de los cuales surge, en los 80, el pensamiento *queer* que los desplaza de su lógica identitaria) y, por último –y quizá sea el más significativo–, el fuerte movimiento en el campo de la salud mental (en el cual se incluyen el psicoanálisis y la psiquiatría), especialmente en Sudamérica, donde Guattari constituye una referencia importante desde la publicación de *El AntiEdipo* hasta los días actuales. En Brasil, su presencia en este campo es particularmente fecunda. El buen encuentro es recíproco: Brasil y Japón han sido para Guattari los países preferidos para su refugio durante los “años de invierno”, que entristecieron a la cultura francesa. En los últimos catorce años de su vida, él permaneció en Brasil durante siete largos períodos. De esa experiencia intensa han surgido dos libros (*Félix Guattari entrevista a Lula*⁶ y *Mi-*

⁶ *Félix Guattari entrevista a Lula*, traducción de las palabras de Guattari a cargo de Sonia Golfeder; revisión e introducción de Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Brasiliense, 1982 (agotado). Reeditado como “Un futuro que ya llegó: conversación entre Lula y Guattari (São Paulo, 01/09/1982)”, Cfr.; Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías do desejo*, Petrópolis: Vozes, 1ª ed. 1986. El libro, que se encuentra en su 11ª edición en Brasil,

ropolítica. Cartografías del deseo)⁷ ambos escritos en 1982, momento en que el país, bajo dictadura desde 1964, empezaba a ser agitado por un amplio movimiento de redemocratización. Es entonces cuando se funda el Partido de los Trabajadores y Lula da Silva se postula como candidato en elecciones por primera vez (a gobernador del estado de São Paulo), expandiendo así su liderazgo desde los sindicatos hacia la política de Estado. En esa ocasión, organicé un viaje de un mes, que hicimos junto con Guattari, por cinco estados de Brasil, con una agenda de trabajo intensísima, que incluyó su encuentro con Lula que resultó en el primer libro, publicado durante la campaña electoral. El segundo fue fruto de un trabajo de edición que realicé a partir de las 3000 páginas de transcripción del registro de audio de ese mismo viaje.⁸

Con la esterilización del vector Guattari en la obra producida en dúo, la bomba pensante que agita estos escritos tiende a dejar de pulsar; así neutralizado, el texto se presta a convertirse en un fetiche que puede ser de varios órdenes. Destacaré los dos que conozco mejor y que tienen en común la invención de un Deleuze lavado de la supuesta vulgaridad de Guattari, operación que lo destituye de la colaboración esencial que mantuvo con su aliado, colaboración responsable de la fuerza de su obra conjunta. La primera manera de limpiarlo es la que propone parte de la *intelligentsia* académica, que insiste en mantener

fue revisado y ampliado en su 7ª edición y se le añadió un nuevo prefacio (Petrópolis: Vozes, 2006). Ésa es la edición que se tradujo en otros idiomas (actualmente el libro está publicado en ocho países). En España: *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. Florencia Gómez. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005; pp. 224-234.

⁷ F. Guattari y S. Rolnik; *Micropolítica. Cartografías del Deseo*, *op. cit.*

⁸ Una copia del registro de audio de ese viaje puede consultarse en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), Abbey d'Ardenne, St. Germain la Blanche Herbe, Francia, al cual le ofrecí copias de todos los documentos vinculados con Guattari de mi archivo personal.

una relación estéril con la modernidad, tal como es vivida y pensada en Europa y Estados Unidos, al someterse acríticamente como patéticos subproductos de ese canon (restringido además a sus versiones anteriores a los 60). Cuando este tipo de intelectual descubre que el mundo ha seguido pensando después de aquella década, empieza a reconocer a Deleuze (un fenómeno relativamente reciente), pero divorciado de Guattari e investido en carácter de un monumento más de la historia (oficial) de la filosofía.

La segunda manera de fetichizar este pensamiento emerge del nuevo paisaje del sistema del arte que se diseña a partir de los años 80, en el marco del capitalismo cognitivo y su dispositivo mediático, que busca los productos más idealizados del momento para establecer 'tendencias' en el mercado cultural. En lugar de las teorías norteamericanas de los 60, que hasta hace poco todavía eran su principal referencia, los críticos y curadores pasan a adoptar a un Deleuze higienizado de su aliado diabólico para 'glamurizarlo' y transformarlo en un producto cultural de lujo. Mediante esta operación, el capitalismo mundial integrado (tal como lo denominó Guattari) incentiva el consumo de su nuevo logo, cuyo nombre es Deleuze, para enriquecer a la fuente de trabajo cognitivo que sirve de alimento a su insaciable hambre de acumulación de plusvalía.

El primer destino de la obra conjunta de Deleuze y Guattari es menos tóxico, pues el pensamiento académico ha venido perdiendo vertiginosamente su poder debido en parte a su idealización servil de la modernidad occidental, responsable también en parte de asegurarle su lugar canónico. El segundo es en efecto más nefasto, precisamente porque el poder de seducción se ha ido desplazando de la producción académica hacia la que lleva a cabo la así llamada 'creatividad', que se

ejerce en diversos territorios, entre los cuales se encuentra la ‘economía creativa’. En el territorio del *mainstream* del arte, la ‘creatividad’ en la producción de las obras consiste en hacer variaciones estériles alrededor de la infinidad de formas y recursos técnicos disponibles en la contemporaneidad. Disociada del saber del cuerpo y destituida de la experiencia estética, dicha producción tiene como efecto el entretenimiento de los sentidos. En los productos discursivos que se ofrece en ese territorio, la ‘creatividad’ consiste en hacer lo propio con las teorías de los pensadores en boga, entre los cuales el Deleuze *fashion* ocupa un lugar privilegiado. La fascinación que este tipo de obras y de discursos ejercen sobre la subjetividad tiene el efecto tóxico de aturdirla, manteniéndola así cautiva de ese modo de ejercer el pensamiento. En suma, el ‘retorno de lo reprimido’ irrumpe ahora en el arte, precisamente el territorio inventado por la modernidad occidental como el único donde se autorizaba el ejercicio de ese saber, que se performatizaba en obras. En el nuevo contexto, la “dimensión de creación en estado naciente(...) potencia de emergencia que subsume la contingencia”, que se mantenía activa al menos en ese territorio, performatizada en obras, tiende a desaparecer bajo los reflectores que iluminan espectacularmente obras momificadas, objetos de deseo del ‘turista cultural’, la nueva figura del consumidor que surge con la transformación del mercado del entretenimiento. Al dejarse conducir por el logocentrismo, los intelectuales (académicos o críticos), así como los artistas y curadores, buscan saciar su anhelo de negar las turbulencias de la vida que nos vuelven frágiles y nos fuerzan a pensar-crear para enfrentar sus tensiones.

Con todo, lamentarse por esta situación es perder energía con un falso problema, basado en la lógica de la oposición, propia de una práctica intelectual sometida al régimen del cual deseamos librarnos, que

consiste en quedarse confinado en un círculo vicioso de infinitas polémicas estériles entre distintas retóricas vacías, buscando ansiosamente establecer dónde se encuentra “la” verdad, supuestamente universal. No se puede controlar el destino de una obra, independientemente del tipo de fuerzas que sus conceptos performatizan, desde las más activas hasta las más reactivas. Lo propio sucede también con los destinos del acontecimiento-obra de Deleuze y Guattari: nada otorga garantía de sus destinos, pese a habernos ofrecido muy precozmente una de las cartografías más precisas y contundentes del capitalismo en su cara neoliberal, cognitiva, informacional y cultural. Una cartografía en la cual el rigor de los conceptos es indisociable de su poder de dar cuerpo a una experiencia de desplazamiento real, lo que los hace portadores de una potencia de contagio, responsable de sus resonancias en las prácticas cuestionadoras de la contemporaneidad, que encuentran en ese pensamiento una rica fuente de oxígeno para la invención de sus dispositivos singulares. Esto es lo que importa; no hay que perder tiempo con sus destinos reactivos, so pena de dejarse atrapar por su lógica.

Es éste el deseo que parece motivar la iniciativa de esta compilación: dar cuerpo visible y decible a los problemas que convocan al retorno activo de Guattari en diferentes dominios de nuestra actualidad, así como descifrar de qué manera los dispositivos que se inventan para enfrentarlos encuentran en su obra (la suya solo, o con Deleuze) un sesgo de interpretación y acción, una ética de la existencia que alimenta y fortalece su búsqueda.

Con la mira puesta en este objetivo, la elección de los autores que componen este libro, parece haber sido movilizada por el deseo de reunir a figuras implicadas en diferentes devenires activos de

Guattari en nuestros días. O formulándolo al revés, figuras para las cuales éste funciona como uno de los agentes de sustentación de sus propias ideas-acciones, en la producción de la realidad individual y colectiva (aparte, éste es el único modo de invocar a Guattari, pues el estilo de su escritura, para nada seductor, no se presta a ningún uso que la convierta en mero objeto de elucubraciones estériles).⁹ La presente iniciativa participa así en el trazado de una cartografía de los efectos de ese legado vivo, cuyos devenires no cesan de proliferar, pese a todo el esfuerzo en sentido contrario por parte de los fantasmas de la modernidad colonial que ensombrecen al mundo intelectual, artístico y mediático, y que hacen que los habitantes de ese mundo insistan en descalificar al vector Guattari del dúo explosivo. La presente compilación parece contribuir a exorcizar esos fantasmas y restituirle la fertilidad al germen de acontecimiento al cual este vector designa y moviliza.

No por casualidad, en una entrevista de Guattari y Deleuze de 1972, cuando recién había salido publicado *El AntiEdipo*, su primera obra conjunta, Deleuze declaraba:

Nos dirigimos a los inconscientes que protestan. Buscamos aliados. Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay

⁹ La expresión: “elucubraciones estériles” es del artista brasileño Cildo Meireles, que la utiliza en uno de sus textos para calificar a ese tipo de recepción de ciertas producciones artísticas. Cfr.: “Artist’s Writings”, en *Cildo Meireles*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999. Originariamente publicado en el catálogo *Information*, Kynaston McShine (Edit.), Nueva York, The Museum of Modern, 1971). Así escribe el artista: “Las metáforas no tienen valor propio al oeste de Tordesillas. No es que no me gusten las metáforas: quiero que algún día los trabajos se vean no como objeto de elucubraciones estériles, sino como hitos, recordaciones y evocaciones de logros reales y visibles.” A Guattari le hubiese gustado seguramente que sus textos se leyesen de esa manera.

mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra: no se trata de una moda, sino de algo más profundo, una especie de atmósfera que se respira y en la que se llevan a cabo investigaciones convergentes en dominios muy diferentes.¹⁰

El lector encontrará en este libro a algunos de esos aliados. Se le ofrece un diálogo entre distintas actualizaciones de la inteligencia de incitación que lleva el nombre de Guattari, en la cual lo político, lo clínico y lo poético se reencuentran para convertirse en potencias indisociables de la acción pensante en sus ganas de mover el presente hacia un más allá del inconsciente colonial.

¹⁰ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, "Sur Capitalisme et Schizophrénie", entrevista con Ch. Backès-Clément, publicada originariamente en la revista francesa *L'Arc*, n.º. 49, marzo de 1972; pp.47-55. Incluida con el título "Entretien sur l'Anti-Oedipe (avec Félix Guattari)", en *Pourparlers 1972-1990*, París; Minuit; 1990, p.36. Edición en castellano: "Entrevista sobre el Anti-Edipo (con Félix Guattari)", en G. Deleuze; *Conversaciones*, trad. Pardo J. L.; Valencia; Pre-textos; 1995, p.39.

Repetición y supervivencia

Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley. Está contra la ley: contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley (...) Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, a favor de una realidad más profunda y más artista.

Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*

La idea de la vida y de la supervivencia de las obras debe de entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas. Ni siquiera en las épocas de mayor confusión mental, se ha supuesto que solo el organismo pudiera estar dotado de vida.

Walter Benjamin, *La tarea del traductor*

Deleuze establece que la repetición, a diferencia de la semejanza, es una conducta que se plantea en relación sólo con aquello que no tiene igual o equivalente, por lo tanto se refiere a singularidades no intercambiables ni sustituibles. Es una fuerza que en esencia opone lo singular, como una transgresión o excepción, frente a lo particular

susceptible de ser subsumido por leyes.¹ Este ensayo pretende plantear, a partir del estudio del caso de *La Batalla de Orgreave* de Jeremy Deller, que las prácticas artísticas generadas alrededor de estrategias de apropiación, citación, traducción y recreación de obras o momentos históricos responde a esta fuerza que afirma la condición política de la singularidad, del ser insustituible, frente al paradigma domesticado de lo equivalente e intercambiable.

¿Qué mecanismos subyacen en la relación entre el artista y un momento pasado, quién, cuándo, cómo y desde dónde se dicta la urgencia de revivirlo? La mayoría de los textos o exposiciones que exploran esta tendencia se centran en la decisión que el artista hace desde el presente de señalar y rescatar eventos específicos y obras. Me propongo ampliar la pregunta para considerar no sólo la voluntad de recreación del artista sino también la de esta fuerza singular que se autogenera. Lo que me interesa explorar es la posibilidad de que esta demanda pueda venir en realidad desde el pasado, respondiendo a un mecanismo de supervivencia intrínseco a las obras de arte y a los acontecimientos, que por lo tanto debe ser leído como una reencarnación más que una resurrección. Walter Benjamin se refiere a la traducibilidad como una exigencia inherente al original y por lo tanto como la prueba suprema de la vida de las obras de arte. La relación entre una traducción y el original es de carácter vital: la primera surge como resultado de un acto de supervivencia del segundo.²

No se trata por supuesto de una simple relación de igualdad y semejanza, sino un proceso de renovación y evolución que desencadena

¹ Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p.21.

² Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2008, pp. 121-122.

las condiciones de posibilidad para una reformulación crítica. Este proceso crítico aterriza en diferentes estrategias –traducciones, covers, recreaciones, reapropiaciones, actualizaciones–, pero todas comparten en la repetición como conducta, una relación vital con el original: no se trata sólo de postular un cuerpo reconstruido y reanimado, sino de hacerlo presente por primera vez una segunda vez. O como Deleuze propone: llevar la primera vez a la enésima potencia sin tener que pasar por una segunda vez. Es un proceso más cercano al corazón que a la cabeza, y sus criterios son el robo y el don.³ Estas obras de arte se insertarían entonces, en un horizonte donde la mimesis no es entendida como una representación sino como una actualización ritual mágica.

La repetición interioriza y por lo tanto se invierte a sí misma: “...no es el Día de la Federación el que conmemora o representa la caída de la Bastilla, sino la caída de la Bastilla la que celebra y repite por adelantado todos los Días de la Federación; o el primer lirio de agua de Monet el cual se repite en todos los demás.”⁴ La obra de estos artistas, inmersos en el aparato de la repetición, pone entonces en juego un poder, una voluntad autogenerándose a pesar de todo cambio y en contra de toda ley que hace de la repetición una tarea esencial de libertad y autoafirmación del ser insustituible.

De nuevo, es un proceso más cercano al corazón que a la cabeza, y sus criterios son el robo y el don.⁵ Kierkegaard insiste también en esta cualidad de la repetición al oponerla a la memoria y a la recolección, y la describe como un regalo desde lo desconocido, como una revelación del futuro. El juego de dimensiones temporales en

³ Deleuze, *op. cit.*, p.22.

⁴ *Ibid.*

⁵ Deleuze, *op. cit.*, p.22.

la repetición es esencial para su postulación como el último acto de voluntad y libertad. Zarathustra estipula que la peor de las adversidades de la voluntad es su relación con la voracidad del tiempo y con un pasado cerrado, pero todo es superado cuando se hace claro que el eterno retorno es un proceso selectivo abierto tanto al pasado como al futuro, que establece las condiciones de posibilidad para la autonomía de la voluntad: todo es (fue) un fragmento, un enigma, un espantoso azar –hasta que la voluntad creadora añade: “¡pero yo lo quise así!” Y a su vez: “¡pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”⁶ El secreto de su fuerza liberadora es su naturaleza selectiva.⁷ Así, sólo la afirmación regresa, sólo la alegría:

Para construir un alma posible –un alma cuya cabeza no devore su propia cola –la ley ordena que sólo se utilice lo que esta disimuladamente vivo. Y la ley manda que, quien coma de lo inmundo, que lo coma sin saberlo. Pues quien come de lo inmundo sabiendo que es inmundo, también sabrá que lo inmundo no es inmundo.⁸

Nietzsche postula la inmediatez de la singularidad en el eterno retorno como la operación que disuelve toda posibilidad de mediación o sumisión a la ley, especialmente a la ley moral. En el campo de la ley y de lo general, está consciente de los peligros y del potencial de la repetición como vehículo para la diferencia y su desconcertante lectura de la relación entre la repetición y la diferencia, no es inocente. Es una de las

⁶ Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zarathustra*, Alianza editorial, Madrid, 1998, p. 211.

⁷ Gilles Deleuze, Nietzsche, Presse Universitaire de France, París, 201, pp. 37-39.

⁸ Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, pp. 81-82.

estrategias centrales en la eterna cruzada de la filosofía occidental por establecer la representación como la estructura omnipotente de acceso al mundo. Con el propósito de hacer la diferencia pensable (*una alma cuya cabeza no devore su propia cola*) la representación crea una prisión de cuatro paredes con las categorías de identidad, oposición, analogía y semejanza que domestican y cancelan el exceso no-representable que conforma la esencia de la diferencia; y que no puede ser reducido a una diferencia conceptual ya que constituye una singularidad sin concepto. La repetición es al mismo tiempo el testigo y la portadora de esta singularidad como pura potencia.⁹

UN ENCUENTRO MÁS ALLÁ DE LA INTENCIÓN.

LA BATALLA DE ORGREAVE

La implacable política neoliberal de Margaret Thatcher fue pionera en la disolución del estado de bienestar. Uno de los momentos decisivos de este proceso fue el enfrentamiento entre 10 000 mineros contra 8 000 policías en Orgreave, el 18 de junio de 1984. Conocida como la batalla de Orgreave, este acontecimiento supuso el fin del movimiento minero y el desmantelamiento de la industria minera. Orgreave marcó un antes y un después en la sociedad inglesa. El artista Jeremy Deller (Londres, 1966) reconoció su singularidad inmediatamente: “The image... stuck in my mind and for years I wanted to find out what exactly happened on that day with a view to re-enacting or commemorating it in some way.”¹⁰ La primera vez anunciaba, exigía ya, una segunda vez.

⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.389.

¹⁰ La imagen ... se quedó atrapada en mi mente y por años quise averiguar que es lo que había pasado exactamente en ese día, con la idea de reactuarlo o conmemorarlo de alguna

En 2001 Deller finalmente recreó este evento con la ayuda de una compañía especializada en reactuaciones de batallas históricas. La pieza fue documentada por el director Mike Figgs y producida por ArtAngel. Howard Giles, uno de los profesionales de la compañía que produjo la reactuación, analiza en su investigación una serie de situaciones *sui generis* en la historia de los enfrentamientos entre el estado y la población civil. En primer lugar, sucede que el campo del enfrentamiento fue orquestado por la policía, quien tenía información de inteligencia y aseguró un espacio cerrado con una única salida por un estrecho puente; segundo, que por primera vez se usaron tácticas policiales de dispersión y control, que pasaban de una actitud defensiva a una clara ofensiva y que nunca habían sido aplicadas en Inglaterra.¹¹ Las fuerzas policiales fueron entrenadas para implementar tácticas utilizadas por la policía de Hong Kong, de la Sudáfrica del apartheid y otras fuerzas de seguridad coloniales. Lo anterior sostiene una de las tesis principales de Deller en este proyecto: la postulación de los enfrentamientos como una guerra civil. Ya en 1994 el artista produjo una serie de posters que anunciaban la recreación, con el nombre *The English Civil War (part 2)*. Thatcher había realizado una campaña con la complicidad de los medios que claramente apuntaba a esta situación, refiriéndose a los mineros como “*the enemy within*” (el enemigo interno) y que preparaba a su vez el campo de batalla a nivel de la percepción social para la aceptación de nuevos niveles de represión. Thatcher declaró en la prensa: “Tuvimos

manera. Jeremy Deller, *The English Civil War: Part II*, 2002, http://www.artangel.org.uk/projects/2001/the_battle_of_organize/background/the_english_civil_war_part_ii

¹¹ Howard Giles, “*The Battle of Orgreave*, June 18, 1984” 2002, http://www.historicalfilm-services.com/orgreave_account.htm

que luchar contra el enemigo exterior en las Malvinas y ahora tenemos que luchar contra el enemigo interior, que es mucho más difícil de combatir pero que resulta igualmente peligroso para la libertad”.¹² El reportaje de la BBC del 7 de junio de 1984 invirtió –por un supuesto error que admitieron posteriormente– el orden de los acontecimientos y presentó tomas de los mineros atacando primero, lo cual justificaba la violencia de la policía como defensa propia. Tanto los testigos visuales como los mineros aseguran que fue la policía quien inició la agresión. La reactuación de Deller es cuidadosa en dejar claro el orden de los acontecimientos, ajustándose a la versión de los mineros.¹³

Deller trabaja regularmente en colaboración con grupos externos al arte contemporáneo, y la selección de estos nunca es inocente, siempre forma parte esencial del discurso que pretende construir. En este caso, trabajar con las sociedades de reactuación le permite insertar su proyecto en la genealogía de las batallas históricas consideradas dignas de ser reconstruidas.¹⁴ Uno de los criterios tradicionales es el carácter victorioso de las batallas. Al ser una batalla interna, Orgreave es a la vez las dos cosas, la derrota final de la resistencia minera y la victoria de la política neoliberal de Thatcher; aunque las condiciones de precariedad que generó esta victoria en gran parte de la población, y que continúan afectándola, hacen muy difícil considerarla como algo distinto a una derrota para Inglaterra.

¹² Ángel Ferrero, “La Batalla de Orgreave. Entre el simulacro, el teatro de masas y el cine político”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 25 (2010.1), <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/25/angelferrero.pdf>

¹³ Alison Lasenby et. al., *Interpreting Recent British Political History* Posteadada en abril 20, 2012 por SUSSEXARTS en <http://chalkjournal.wordpress.com/2012/04/20/jeremy-deller-steve-mcqueen/>

¹⁴ Jeremy Deller, *op. cit.*

Deller tomó otra decisión fundamental: involucrar a los protagonistas originales del enfrentamiento en la reactuación. No se trató sólo de profesionales que reconstruyen una batalla lejana sino de los mismos mineros y policías que la vivieron años atrás y que siguen viviendo sus consecuencias. Algunos mineros incluso representaron el papel de policías. Esta decisión introdujo un elemento de caos y riesgo, en los testimonios de los organizadores se lee el temor de que algo pudiera salirse de control y se desbordará en violencia real.

Algunas de las críticas a la obra de Deller se basan en esta decisión. Consideran que contratar a los ex mineros se acerca peligrosamente a la estrategia de comodificación de la industria como herencia cultural que surgió en los ochentas en Inglaterra, en un intento de maquillar las graves repercusiones sociales y económicas que tuvo el desmantelamiento de la industria. A esto se suma el argumento de que el apoyo que dio el gobierno para el proyecto responde precisamente a las políticas culturales del partido New Labour, que postulan al arte como la herramienta social positiva que podría regenerar el tejido social roto por el *thatcherismo*.¹⁵

Estas objeciones, como aquellas que leen la pieza como una especie de terapia grupal catártica o la acusan de nostálgica, pierden de vista, me parece, la potencia del vehículo formal escogido por Deller. El desplazamiento de la práctica de la reactuación hacia episodios no neutralizados por la historia oficial y el carácter ritual de la transformación de la memoria en acontecimiento a través de una estética de la repetición.¹⁶ La naturaleza política de esta obra, no emana de dar voz a los marginados o de una recuperación terapéutica del tejido social, sino que se aloja —siguiendo

¹⁵ Lasenby, *op cit.*

¹⁶ Cuauhtémoc Medina, *La historia se repite dos veces... sino dejaría de ser historia*. Texto inédito.

a Deleuze— en la operación misma de la repetición. Una operación que se propone como no domesticable, porque no tiene identidad asignable, y aparece como una ruptura en la cadena causal o por lo menos relacionada con otro tipo de causalidad que no es reductible a la intención de un sujeto o de la naturaleza; no hay agentes en la repetición y por lo tanto no es susceptible de ser controlada o instrumentalizada.¹⁷ En directa oposición a Freud quién postulaba a la memoria como la liberación de la repetición de lo reprimido, Kierkegaard postula la repetición como cura y la memoria como una enfermedad melancólica.¹⁸

Reflexionando sobre la clásica canción de lucha: *The workers united will be never defeated* (los trabajadores unidos jamás serán vencidos), un ex minero declara en la película que documentó la recreación: *Si fuimos derrotados fue porque debió ser, los trabajadores unidos jamás serán derrotados*. Aún si pudiéramos argumentar fácilmente que los trabajadores unidos fueron o hubieran sido vencidos de cualquier forma, la reflexión del minero es un primero paso hacia la toma de conciencia sobre cómo la estrategia de lo particular, inscrita en la lógica de lo general, siempre puede ser subsumida al campo de la ley y a la violencia que conlleva. En *La comunidad que viene*, Agamben plantea que las nuevas luchas políticas no serán entre Estados sino entre el Estado y la humanidad, entendida como una comunidad que ya no está sujeta a la expropiación a través de las lógicas de identidad, soberanía y derecho.¹⁹ Esta comunidad inesencial estaría conformada por lo que Agamben llama:

¹⁷ Mladen Dolar, “Automatism of Repetition: Aristotele, Kierkegaard, Lacan”, en Hannelore Bublitz, Roman Marek, Christina Louise Steinmann & Hans Winkler (Eds). *Automatismen*, 2010.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Ed. Pretextos, Valencia, 2006, p.69.

“singularidades cualsea: una singularidad que no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades [...] pertenece a un todo, pero sin que esta pertenencia pueda ser representada por una condición real”.²⁰ De la misma manera, la *singularidad cualsea* escapa a cualquier determinación y localización, no tiene lugar, esencia o finalidad, sino que toma lugar como pura potencia. Es *el ser tal que, sea cual sea importa*, lo que lo reinserta en el ámbito de la voluntad y por lo tanto del deseo.²¹ Al desafiar las lógicas anuladoras y destinantes del Estado y sus axiomas de representación se convierte en su peor enemigo. No hay peor amenaza para el Estado que una comunidad de hombres que se co-pertenecen sin una condición representable de pertenencia.²²

Lo que se repite en la reconstrucción histórica de la batalla de Orgreave no es, o no es solamente, la lucha por justicia de los mineros, ese es su nivel superficial; el disfraz mediante el cual, como Deleuze estipula, un sujeto latente, un alma repetitiva, una singularidad sin concepto, se autoproclama. Siempre existen dos repeticiones en juego: una material y visible que esconde y a la vez es constituida por otra repetición disfrazada y mucho más profunda. La máscara y el disfraz son elementos constitutivos de la repetición. Ellos son los elementos genéticos de la

²⁰ Ibid, p. 57: “En matemáticas, una singularidad se refiere a un punto en el que un objeto matemático dado no está definido, o desafía las expectativas de una ecuación”, en Alex Murray, Jessica Whyte (edit.), *The Agamben dictionary*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2011, pp. 201-204.

²¹ Agamben, *op.cit.*, p. 11

²² Ibid., pp. 70-71

operación que permite que la diferencia tenga significado fuera de la representación.²³

El primer nivel de la repetición es altamente susceptible a la domesticación de su diferencia mediante las categorías de lo políticamente correcto, tales como los mineros en cuanto minoría marginada. Las categorías son la peor restricción de la diferencia ya que especifican *a priori* la manera de hablar sobre el ser y aseguran un esquema de distribución.²⁴ La diferencia no puede ser encontrada en dichas categorías, ya que la diferencia es el exceso que escapa a la categorización. Lo que sí sostienen, en el contexto de la obra de arte como simulacro, es la potencia de soberanía del disfraz y la máscara constituidos por el segundo grado de repetición en donde reside la verdadera diferencia. La repetición en el arte no es imitación, la presencia de esta segunda fuerza interior crea el punto de inflexión en donde el gesto de la repetición transmuta la copia en simulacro²⁵. Entendiendo el simulacro como un sistema de distribuciones nómadas y anárquicas, donde la diferencia se puede relacionar con otra diferencia a través de un juego de intensidades. La naturaleza de la diferencia es intensiva y no puede ser subordinada a la percepción en la representación.

“...Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar...” (Gilles Deleuze)

Lo que me interesa es esta segunda y profunda operación inscrita en los hábitos de repetición de los artistas, y cómo, de alguna manera este regreso estaba ya latente como exceso en la primera vez, de tal

²³ Deleuze, *op.cit.*, pp. 43-45

²⁴ Foucault Michel, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 2005, p.34

²⁵ Deleuze, *op.cit.*, p. 431.

manera que la repetición no es nunca una línea secuencial de elementos sino una contracción de singularidades que sobreviven y se comunican a través de sus intensidades. Se trata del “...teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos.”²⁶ Todos los otros que regresan, todos aquellos disfraces, nos pueden ayudar a encontrar el camino que sugirió Deleuze. El cual debe comenzar con la estructura básica de individualización –el otro– e ir más allá del concepto y su estructura obligatoria de identidad y representación, para alcanzar el campo donde las singularidades puedan desarrollarse como pura intensidad.²⁷ Podemos empezar por mirar de cerca ese punto de inflexión de intensidades donde el alma repetitiva se hace presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 2006.
- Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2008.
- Mark Cameron Boyd, “Performance Simulacra: Reenactment as (Re)Authoring,” en *Theory Now*, 2007, <http://www.theorynow.blogspot.com/2007/05/performance-simulacra-reenactment-as.html>.
- Manuel Cirauqui, *Subjunctive Reenacted*, Jan Mot newspaper 78, agosto 2011.
- Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.

²⁶ Foucault, *op.cit*, p.15

²⁷ *Ibid.* pp. 415-416.

- Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Presse universitaire de France, París, 2011.
- Jeremy Deller, *The English Civil War: Part II*, 2002, http://www.artangel.org.uk/projects/2001/the_battle_of_orgreave/background/the_english_civil_war_part_ii
- Mladen Dolar, "Automatism of Repetition: Aristotele, Kierkegaard, Lacan", en Hannelore Bublitz, Roman Marek, Christina Louise Steinmann & Hans Winkler (Eds). *Automatismen*, 2010.
- Àngel Ferrero, "La Batalla de Orgreave, Entre el simulacro, el teatro de masas y el cine político", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 25 (2010.1), <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/25/angelferrero.pdf>
- Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- Boris Groys, *Comrades of Time* en Aranda, Julieta, Brian Kuan Wood, y Anton Vidokle (eds.), *What Is Contemporary Art?*, New York, Sternberg Press, e-flux journal, 2010, <http://www.e-flux.com/journal/what-is-contemporary-art-issue-one>
- Howard Giles, "The Battle of Orgreave, June 18, 1984" 2002, http://www.historicalfilmservices.com/orgreave_account.htm
- Soren Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, M.G.Piety tr., Oxford University Press, Nueva York, 2009.
- Alison Lasenby, Jeremy Deller & Steve McQueen: *Interpreting Recent British Political History* Posteadada en abril 20 de 2012, por sussexarts en <http://chalkjournal.wordpress.com/2012/04/20/jeremy-deller-steve-mcqueen/>
- Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.
- Sven Lutticken, *Secret Publicity, Essays on Contemporary Art*, Rotterdam, Nai Publishers, 2005.

Cuauhtémoc Medina, *La historia se repite dos veces... sino dejaría de ser historia*. Texto inédito.

Alex Murray, Jessica Whyte (edit.), *The Agamben dictionary*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 2011.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

Pil and Galia Kollektiv, *From Beyond the Grave of the Politics of Re-Enactment*, <http://www.kollektiv.co.uk/Art%20Papers%20feature/reenactment/retro-necro.ht>

Jan Verwoert, "Apropos Appropriation: Why stealing images today feels different", en *Art and Research*, vol. 1 no.2, 2007, <http://www.artandresearch.org.uk/v1n2/verwoert.html>.

El linaje vitalista y la crítica de la modernidad

Deleuze despliega una interesante reflexión sobre una triada de autores vitalistas –Spinoza, Nietzsche y Bergson– que aparecen como los pilares o los supuestos capitales de su doctrina. La recuperación de estos filósofos, de acuerdo al movimiento general de la reflexión vitalista, desemboca en la articulación de una ética peculiar –una ética inmanentista vertebrada en una centralidad del cuerpo como fuente de afectos– que se constituye como horizonte de una crítica a la cultura moderna. Deleuze, al fundar sus concepciones éticas en una concepción de la vida, en tanto principio inmanente del propio cuerpo y la conciencia, pone en entredicho la forma de una modernidad y un capitalismo, que a partir de diversos “aparatos de captura” impulsa variados procesos de “subjetivación” y “significación”. Los cuales no son más que el establecimiento de una esclavitud y una enajenación, que cortan de tajo todo proceso de autodeterminación: la construcción de un “Cuerpo sin Órganos”

(CsO), en tanto promoción de una ética erótica y productiva que expresa la vida como fundamento inmanente. Esto es para Deleuze la atalaya para llevar adelante una crítica a una modernidad que a sus ojos castra la propia afirmación de la vida en el cuerpo y la conciencia del sujeto, y con ésta la emergencia de toda forma de vida que exprese una autonomía moral.

Deleuze forja un complejo andamiaje conceptual para hacer patentes los contenidos de una ética, en la que la promoción de la vida en el hombre se traduce en un proceso de singularización y colectivización, en el que las diferencias culturales, las minorías raciales, los grupos sociales excluidos –en suma, toda forma de existencia considerada relativa en función de un horizonte de valores o proyecto cultural dominante y hegemónico– bien puedan reivindicar y afirmar su propia potencia, precisamente en tanto satisfacción de la vida como fundamento inmanente. Nociones que se hilan a lo largo de la filosofía deleuziana, como: “plano de inmanencia”, “deseo”, “pluralismo”, “multiplicidad”, “CsO”, “nomadismo”, “máquina de guerra”, “rizoma”, “devenir”, etc., desarrollan el rendimiento teórico de una ética menor y relativa, una ética de la diferencia, en la que la fuerza creativa en la que se cifra la singularidad¹, planta cara a toda forma

¹ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 72: “La inmanencia reconduce al pluralismo, pues ella sola es integral a este precio, e inversamente el pluralismo no es radical más que siendo inseparable de la inmanencia, ya que toda forma de trascendencia tiene por efecto el suponer la unidad, la identidad. Inmanencia y pluralismo son así, indisociables, y las múltiples dimensiones son necesariamente llanas. Tal es la definición más simple del rizoma.” Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p. 24: “Así como Nietzsche postula la afirmación de la práctica o la alegría en el centro de la ontología. Deleuze sostiene que la de Spinoza es una concepción ontológica de la práctica; es decir, que Spinoza concibe la práctica como constitutiva del ser. En el mundo precrítico de la filosofía práctica de Spinoza, el pensamiento de Deleuze finalmente descubre una autonomía real de la problemática hegeliana.”

de poder alienante y esclavizante, a todo “aparato de captura” –el Estado, el Capital, a Ley moral, el Juicio Dios, por ejemplo– fundados en la figuras de lo Absoluto o lo Mismo.

Deleuze, en el texto: *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?* reivindica la potencia de lo singular, precisamente en tanto afirmación de una vida y un deseo, que toda vez que aparecen como fundamento inmanente de la moral, se constituyen en un carácter diferencial:

No se trata de experimentar el deseo como carencia interior, ni de aplazar el placer para producir una especie de plusvalía exteriorizable, sino por el contrario, de construir un cuerpo sin órganos intensivo, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente [...] ¿El tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido. El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido: ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos o políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros. La cuestión sería más bien saber si los fragmentos pueden unirse, y a qué precio.²

Para Deleuze la ética no ha de plegarse a las exigencias de un valor que norme los derroteros de la afirmación de la vida en el sujeto, según una estructura exterior y preestablecida que, en última instancia, se

² Deleuze-Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, *Mil mesetas*, p. 162.

constituya como el principio de su negación. Por el contrario, la articulación del valor moral radica en la promoción de una singularidad y un sentido que es la propia promoción de la vida en el hombre, en tanto despliegue de un proceso creativo. La construcción del CsO, de este modo, es el desmontaje de una moral sensomotora, refleja, fundada en afectos pasivos, que abre la puerta a una moral activa y dinámica en la que la ética deleuziana como ética diferencial tiene su cumplimiento.³

En este sentido, los planteamientos éticos de Deleuze conjuran toda organización político-social que, con los argumentos de la universalidad o la trascendencia, opere un ejercicio del poder alienante, esclavizante y excluyente. La defensa de lo diferencial es para Deleuze afirmación de vida. Ella aparece como corazón de una experimentación ética y ético-política, que las más de las veces va a contracorriente de una cultura o polo político dominante. Se afirma al establecer procesos de selección, jerarquización y exclusión. Nociones como: “agenciamiento” (o forma de existir), “reterritorialización”, “manada”, “máquina de guerra”, entre otras del abundante instrumental teórico deleuziano, apuntalan una reflexión en torno de una ética que se vertebra en una consideración de lo diferencial y la creación de sentido, en tanto expresión de la vida como una totalidad abierta e inmanente que se endereza como principio productivo.

En el *Tratado de Nomadología: La Máquina de Guerra*, Deleuze señala:

³ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. p. 61: “Hay formas de vida y de pensamiento que exaltan y desarrollan la vida, y otras que la aprisionan y la reducen. Así, en la inmanencia de la vida a sí misma, en el seno de las fuerzas de vida, definidas de manera no biológica, y sin que intervenga ninguna trascendencia, ningún valor externo a la vida, como dice Nietzsche en más allá del bien y del mal, es que se encuentra definido el valor el valor supremo en nombre del cual se evaluarán las diferentes formas de vida y de pensamiento”.

¿Es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante? ¿Es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y, a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirme su irreductibilidad, su exterioridad: despliegue ese medio de exterioridad pura que el hombre de Estado occidental o el pensador occidental no cesa de reducir?⁴

Spinoza junto con Bergson y Nietzsche, son las fuentes a partir de las cuales Deleuze nutre las nociones de vida y cuerpo, que toda vez que le permiten pensar la potencia de lo singular, hacen hincapié en su irreductibilidad y su oposición a todo orden ético-político totalizante y homogeneizador, que hace de lo relativo una mala copa de lo Absoluto y de la ética, como afirmación de la propia vida, objeto de persecución y exclusión política y social.

La ética deleuziana se constituye como un horizonte filosófico para pensar el hecho diferencial, que resulta un tópico fundamental en el debate ético contemporáneo, en relación a la determinación de la posibilidad de otorgar viabilidad a las minorías de diversa índole, en el marco de una modernidad capitalista y globalizada.

La figura de la diferencia, al emparentarse con conceptos como: “agenciamiento”, “máquina de guerra”, “reterritorialización” o “rizoma”,

⁴ Deleuze-Guattari, “Tratado de Nomadología: La Máquina de Guerra”, *Mil mesetas*, p.364

se vuelve un contenido central en la doctrina ética deleuziana, en tanto una ética que, frente a un pensamiento de lo Uno que declara toda pluralidad y diversidad como excepción y falta, empuja la afirmación de la diferencia en tanto un despliegue creativo que posee una sustancialidad propia, anclado en la propia vida como causa inmanente.

Deleuze en *Rizoma* se vale de la relación avispa-orquídea para poner de relieve la forma de un agenciamiento productivo, que se constituye por el vínculo inmediato de formas heterogéneas. La ética deleuziana, en este sentido, se funda en una rizomática que hace de la noción de *síntesis disyuntiva* el corazón justo de una ética diferencial, que no se define en función de ninguna figura molar, central o absoluta, sino por el contrario, en la articulación de flujos *moleculares* o *anexactos* que expresan la propia diferencia y el sentido en la que radica todo proceso creativo:

¿Cómo no iban a ser relativos los movimientos de deterritorialización y los procesos de reterritorialización, al estar en constante conexión, incluidos unos en otros? La orquídea se deterritorializa al formar una imagen, un calco de la avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se deterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que son heterogéneos [...] La localización no depende aquí de análisis teóricos que implican universales, sino de una pragmática que compone las multiplicidades o los conjuntos de intensidades.⁵

⁵ Deleuze-Guattari, "Rizoma", *Mil mesetas*, p.15.

Y en *Aparato de captura* apunta:

Toda empresa implica a nivel económico una evaluación del límite más allá del cual la empresa deberá modificar su estructura. El marginalismo pretende mostrar la frecuencia de este mecanismo del penúltimo: no sólo los últimos objetos intercambiables, sino el último objeto producible, o bien el último productor, el productor límite o marginal, antes de que el agenciamiento cambie. Es una economía de la vida cotidiana. Así, ¿a qué llama el alcohólico el último vaso? El alcohólico tiene una evaluación subjetiva de lo que puede soportar. Y lo que puede soportar es precisamente el límite en función del cual, según él, podría recomenzar (teniendo en cuenta un descanso, una pausa...) Pero, más allá de ese límite, todavía existe un umbral que le hará cambiar de agenciamiento: bien por la naturaleza de las bebidas, bien por las horas y los lugares que habitualmente bebe; bien, los que es peor, entraría en un agenciamiento suicida, o bien en un agenciamiento médico, hospitalario, etc.⁶

Para Deleuze todo agenciamiento se determina por una síntesis de formas heterogéneas, el cual tiene como expresión la producción de una diferencia que se despliega como una mutación de la propia naturaleza. El carácter activo de un agenciamiento que expresa la vida en tanto principio inmanente genera configuraciones peculiares o “anómalas”, que de ningún modo pueden ser subsumidas en un sistema normativo, ya sea legal o valoral, que suponga un Centro o un Absoluto preexistente.

⁶ Deleuze, “Aparato de captura”, *Mil mesetas*, p. 445.

En otros términos, la ética deleuziana se concibe como una ética de los límites y los umbrales en la composición de los propios agenciamientos, quienes definen justo los desplazamientos existenciales y las transformaciones en las que éstos tienen lugar.

Lo relativo, el motivo diferencial, la excepción, lo minoritario, aparecen como premisa de una ética deleuziana que, como hemos dicho, toda vez que expresa la vida como principio inmanente a partir de la construcción de una corporalidad liberada de afecciones pasivas, desafía los imperativos morales y legales de todo sistema ético-político hegemónico, que al acogerse a las figuras de lo Mismo y lo Absoluto selecciona, subsume, homologa, degrada y proscribire las propias formas de vida minoritarias que se le oponen.

Deleuze señala al respecto:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. –Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate existente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas

y de determinar las condiciones peculiares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender los *Particular* como forma innovadora).⁷

Deleuze articula una ética menor o diferencial que se define tanto por la consideración efectiva del carácter productivo del cuerpo vivo, como por las dinámicas de resistencia y sometimiento que éste presenta frente a un sistema ético-político dotado de diversos “aparatos de captura”. La ética deleuziana, toda vez que hace un esfuerzo por pensar el hecho diferencial que condensa la conquista de la autonomía política y moral, recupera la dimensión necesariamente contextual en la que dicha autonomía se construye, se pone a prueba, triunfa o se disuelve por su subsunción justo en las directrices o la “axiomática” de aquellos sistemas político-morales, que en último análisis son fuentes de una esclavitud sostenida tanto por la pasiva asunción de una moral heterónoma, como por la puesta en marcha de un aparato legal o policial determinado.

Su análisis del capitalismo y la modernidad se plantea en los términos del estudio de una axiomática que los sostiene, la cual aparece como un desenvolvimiento del pensamiento de lo Mismo. Es este análisis del capitalismo y la modernidad misma uno de los momentos fundamentales que integra la filosofía de la cultura de Deleuze, y en el que sitúa la elaboración de su ética diferencial en tanto resorte de una lucha de liberación.

Deleuze subraya que:

Que la axiomática capitalista tenga necesidad de un centro, y que ese centro se haya constituido al Norte, tras un largo proceso histórico,

⁷ Deleuze-Guattari, “Aparato de captura”, *Mil mesetas*, p.474.

nadie lo ha mostrado mejor que Braudel: sólo puede haber una economía-mundo cuando la red tiene unas mallas lo suficientemente tupidas, cuando el intercambio es bastante regular y voluminoso para dar vida a una zona central. A este respecto, muchos autores consideran que el eje Norte-Sur, centro-periferia, sigue siendo hoy más importante que el eje Oeste-Este, e incluso lo determina fundamentalmente. Eso expresa una tesis corriente, repetida y desarrollada por Giscard d'Estaing: cuando más las cosas se equilibran en el centro, entre el Oeste y el Este, empezando por el equilibrio de sobreamentamiento, más se desequilibra o se desestabilizan el Norte y el Sur [...]. Está claro que, en estas fórmulas, el sur es un término abstracto que designa el Tercer mundo o la periferia, e incluso hay sures o terceros mundos interiores al centro. También está claro que esta desestabilización no es accidental, sino que es una consecuencia (teorematca) de los axiomas del capitalismo, y fundamentalmente del axioma llamado del 'intercambio desigual', indispensable para su funcionamiento.⁸

Deleuze hace de la ética el corazón de su filosofía cultural, en tanto brinda los marcos para sopesar la forma de una modernidad y un capitalismo, los que se afirman teniendo como fundamento un pensamiento de lo Mismo o la Identidad. Nuestro autor señala que la axiomática occidental posibilita un ejercicio del poder que no sólo distribuye los flujos comerciales, sino la constitución de subjetividades individuales o colectivas, en función de un Centro que produce jerarquías y mecanismos de exclusión.⁹

⁸ Deleuze-Guattari, "Aparato de captura", *Mil mesetas*, p. 472.

⁹ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. p. 24: "En rigor, la política deleuziana pasa fundamentalmente por la doble cuestión del devenir-fascista y de la máquina de

Conceptos de orden ontológico como vida, agenciamiento, rizo-
ma, etc., se resuelven en una ética diferencial en la que la reflexión
sobre la potencia de lo singular es analizada desde la perspectiva de
su despliegue y su forma efectiva, liberándose de toda consideración
de la misma a partir de los marcos de un pensamiento de lo Mismo,
lo Universal o lo Absoluto, que concibe a la propia diferencia como
una forma degradada, un no-ser o una mala copia que no satisface
la forma de su principio exterior o trascendente. Es más bien este
pensamiento de lo Mismo, la instancia de dominación y de captura
frente a la que la ética diferencial deleuziana tiene como cometido
hacer valer su forma positiva.

Su esfuerzo por pensar el acontecimiento, la diferencia, lo vivo
en su especificidad y su despliegue efectivo, al mismo tiempo que
reorienta al discurso filosófico precisamente en tanto esfuerzo por
dar cuenta del propio hecho diferencial: la filosofía deleuziana no
sólo discute e impugna la reducción y negación de la diferencia y la
fundamentación de la ética a partir de su sujeción a un aparato de
poder determinado por la centralidad de lo Absoluto, sino también
la distorsión del discurso filosófico por su determinación como un
instrumento de legitimación y efectuación de ese poder mismo.

guerra, esto es, no tanto por la instauración de una buena organización, por la articulación
del todo o de un completo como, a una parte por el diagnóstico de aquellas condiciones
de jerarquización entre lo molar y lo molecular, lo menor y lo mayor, el CsO y los estratos,
etc., bajo los cuales un orden cualquiera puede –y efectivamente lo hace– devenir fascista
y por otra, por la exploración y la experimentación colectiva de aquellas condiciones que
podrían permitirnos operar una cierta generalización de la línea de fuga, estos es, por la
implementación de una guerra sin batallas orientada, a cada momento, hacia elaboración
de un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible cada vez más, la composición
de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación.”

Deleuze es explícito al respecto: no es posible fundar la ética como potencia de lo singular, si no es a través de una liberación de la filosofía de la tutela de un orden discursivo, en el que la propia centralidad de lo Mismo y lo Absoluto termina haciendo de ella misma instrumento de un aparato de dominación. A nuestra manera de ver, la recuperación deleuziana de Spinoza, Nietzsche y Bergson, junto con otros filósofos intuicionistas que ven en la aprehensión directa de la vida el principio de la génesis del valor moral, radica no sólo en una fundamentación de la metafísica y la ética en función del análisis de la noción de vida como impulso creativo, sino también de la filosofía como una aprehensión inmediata de la vida misma, que la posibilita llevar adelante la creación de conceptos capaces de empujar un proceso de liberación. Los comentarios de Deleuze en relación a la génesis del sentido, que van desde una aprehensión inmediata de la vida como plano de inmanencia que a su vez carece de sentido así como de fondo de indeterminación, y desde el cual se eleva el sentido mismo y toda determinación, es ilustrativa al respecto:

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en el Nacimiento de la tragedia, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individualción divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. ¿Es el problema fundamental de “¿Quién habla en filosofía” o ¿Cuál es el “sujeto” del discurso filosófico?

Máquina dionisiaca de producción de sentido, y en la que el sinsentido y el sentido no están ya en oposición simple, sino co-presentes uno en el otro en un nuevo discurso. Este discurso ya no

es el de la forma, pero tampoco es el de lo informe: es más bien lo informal puro.¹⁰

Como señalamos anteriormente, la filosofía se determina como creación de conceptos en la medida que se articula en una intuición, que a la vez que es capaz de asir de manera inmediata la vida como plano de inmanencia, se constituye como fuente de afectos que hace de la filosofía misma una línea de fuga, un frente de liberación que gana consistencia al incorporar la dimensión puramente intensiva de su principio. La filosofía es para Deleuze un dispositivo liberador que opera tanto al nivel de la conciencia subjetiva, abriéndola a la dimensión de lo preindividual como al nivel de la composición de la sociedad, pues le brinda a ésta material afectivo y conceptual para desembarazarse de toda sujeción a aquellos aparatos de captura que minan su potencia creativa.

La gran riqueza inventiva que muestra el variado andamiaje conceptual deleuziano es precisamente consecuencia natural de la concepción de una filosofía que se gana como filosofía, justo al acuñar conceptos capaces de asir y expresar la realidad en su movilidad y su forma productiva características, sin atender a la axiomática y el discurso de un aparato de dominación, el cual se funda en la mencionada primacía de lo Uno y lo Mismo. Así señala en *¿Qué es la filosofía?:*

Pero cuanto más se enfrenta la filosofía a unos rivales insolentes y bobos, cuanto más se encuentra con ellos en su propio seno, más animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías. Es presa de ataques de risa incontro-

¹⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, p.141.

lables que enjugar sus lágrimas. Así pues, el asunto de la filosofía es el punto singular en el que el concepto y la creación se relacionan el uno con la otra [...].¹¹

Y a su vez en *Diferencia y repetición*:

No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma.

Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia.¹²

Algunos de los títulos fundamentales de la obra deleuziana dan cuenta de una filosofía que pugna por reflexionar sobre lo relativo, lo diferencial, la potencia de lo menor, así como por labrar un discurso filosófico que se constituye como tal al asir de manera inmediata la forma intensiva y diferencial de lo real, combatiendo la hegemonía de la lógica de lo Mismo. *Mil mesetas*, *Diferencia y repetición*, *El Anti-Edipo*, por ejemplo, son títulos que ilustran la articulación de una filosofía que no sucumbe a la tiranía de la Identidad, sino que crean conceptos que dan cuenta del motivo de la diferencia, conquistando las condiciones internas para hacer de la libertad su objeto.

Deleuze reconoce la importancia histórica del vitalismo filosófico, en relación tanto con la determinación del problema de la fundamentación

¹¹ Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

¹² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 63.

de una ética que no traicione justamente a la singularidad en la que se realiza todo proceso de autodeterminación, como con la concepción de una filosofía como creación de conceptos que no pierde de vista su vocación crítica y combativa.¹³

Deleuze es un autor preocupado por articular una filosofía de la diferencia, en la medida que ésta le parece es la vía adecuada para situar una ética diferencial o menor, capaz de pensar la potencia de las minorías. De nuevo apunta en *Aparato de captura*:

Nuestra época deviene la época de las minorías. Hemos visto en varias ocasiones que éstas no se definían necesariamente por el pequeño número, sino por el devenir o la flotación, es decir, por la distancia que las separa de tal o tal axioma que constituye una mayoría redundante (“Ulyses o el europeo medio actual, que habita en las ciudades”, o bien, como dice Yann Moulier, “el obrero nacional, cualificado, varón y de más de treinta y cinco años”) Una minoría puede implicar únicamente un pequeño número; pero también puede implicar el mayor número, constituir una mayoría absoluta indefinida. [...] Ya se trate del conjunto infinito de los no-blancos de la periferia, o del conjunto reducido de los vascos, los corsos, etc., por todas partes encontramos las premisas de un movimiento mundial: las minorías recrean fenómenos “nacionalitarios” que los Estados-naciones se habían encargado de controlar y de ahogar.¹⁴

¹³ Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p. 23: “Su trabajo sobre Bergson ofrece una crítica de la ontología negativa y propone en su lugar un movimiento del ser absolutamente positivo que se basa en una noción eficiente e interna de la causalidad. Al movimiento negativo de determinación, Deleuze opone el movimiento positivo de diferenciación; a la unidad dialéctica de lo Uno y lo Múltiple, le opone la irreductible multiplicidad del devenir. Sin embargo, la cuestión de la organización o la constitución del mundo, del ser del devenir, impulsa a Deleuze a plantear estas cuestiones ontológicas en términos éticos.”

¹⁴ Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, p. 228.

Remontándose al itinerario que va de la alegría spinoziana –que expresa la potencia de la vida en el alma y el cuerpo del hombre–; a la risa, el juego y el baile de Nietzsche –donde la vida y la voluntad de poder brillan en la mirada del superhombre– y a la emoción creadora de Bergson –que actualiza la forma de una materia viva que se ha revelado como amor y conciencia–, Deleuze nos interpela con la risa que ríe porque ríe, una risa intensiva y vital que es a la vez un desafío ético-crítico ante una modernidad aplastante que no ríe, una modernidad aplastante que no crea, pues no tiene en la vida misma, en la risa creadora que aporta al mundo y a la cultura formas novedosas, su sentido profundo y la cuerda que la hace vibrar: ¿en el capitalismo postindustrial y el tercer mundo empobrecido la risa es acaso el último reducto ético pensable? ¿Reír es en última instancia la única vía de una vida ética genuina? ¿Lo puramente intensivo se concibe como una risa que es alegría y fuente, pues trae a la existencia colores vivos, un suspiro que es liberación individual y política, ante una aplastante modernidad que destruye el cuerpo del hombre?

Deleuze nos sitúa ante el umbral de una pregunta sobre el sentido de nuestro mundo, un mundo moderno, con héroes trágicos y efímeros que hacen historia, aún cuando la modernidad misma se muestra invencible e incorpora todo proceso histórico a su dinámica avasalladora:

Las grandes coincidencias, son por ejemplo la carcajada de Nasser nacionalizando Suez, o sobretudo los gestos inspirados de Castro, y esa otra carcajada, la de Giap entrevistado en la televisión. Ahí, hay algo que recuerda a los mandatos de Rimbaud y de Nietzsche y que viene a duplicar a Marx –una felicidad artista que viene a coincidir

con la lucha histórica. Hay creadores en política, movimientos creadores, que se plantean un momento en la historia.¹⁵

La reflexión deleuziana, desde sus diversos contextos y sus múltiples articulaciones conceptuales, hace del planteamiento del problema de las relaciones entre intuición y razón o representación –con la ponderación de los supuestos históricos que dichas relaciones implican– la vía de la fundamentación de la ética. Esta fundamentación, como hemos señalado, tiene su sentido no en la construcción de sistemas morales que se sostengan en su sólo andamiaje lógico, sino que tienen como objeto la crítica a una modernidad que a todas luces –piénsese en los excesos de las dos guerras mundiales del siglo pasado, en la injustificable miseria y las guerras que asolan a los países subdesarrollados– debe ser revisada en cuanto a sus fundamentos y su propia orientación histórica y cultural.

Deleuze cierra los planteamientos relativos a la crítica a la modernidad cuando recupera la concepción de la intuición en tanto un devenir de la conciencia, lo que le permite alimentar su forma con lo que no es ella: la intuición es una forma de humanización, en tanto permite al hombre volverse Naturaleza –montaña, águila, fuego– y a la Naturaleza trasmutarse en el hombre, gracias justo a un proceso alquímico que tiene como fruto la práctica de la libertad. En este sentido, Deleuze no recurre a la mística atea de Spinoza, ni a la filosofía trágica que nutre la reflexión de Nietzsche, ni al cristianismo de Bergson, sino a la experiencia de los más pobres, los radicalmente excluidos, aquellos que no han podido entrar a la “Historia”, pero que

¹⁵ Deleuze, *La Isla desierta*, p. 181.

mantienen una suficiencia existencial incólume, pues han hecho de la intuición misma el fundamento de una cultura que tiene como eje no el consumo y la esclavitud capitalistas, sino el arte y la filosofía entendidas éstas como fuente y forma de vida y a la vez como frente de resistencia ético-político.

Deleuze, plegándose a la reflexión artaudiana, da realce a su crítica a la modernidad, a partir de la distancia crítica que implica la recuperación de una cultura completamente no-occidental, que no obstante interpela a Occidente mismo, en relación a la posibilidad de hacer del cuerpo vivo la fuente de la filosofía:

Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa la palabra “para”? No es “dirigido a...,” ni siquiera “en lugar de...”. Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico, o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez, “para que” el indio que es indio devenga el mismo algo más y se libere de su agonía.¹⁶

Deleuze invita al hombre occidental a devenir indio, pues ser indio es devenir naturaleza, en tanto la naturaleza deviene hombre: el “devenir entre” el hombre y la naturaleza misma –la emergencia del plano de inmanencia en la conciencia– se resolvería como transformación

¹⁶ Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 111.

de la modernidad en horizonte de la construcción de una pluralidad cultural planetaria, en la que los vascos, los corsos, los tarahumara, los homosexuales, las mujeres, etc., recuperasen la posesión de su singularidad amenazada por un capitalismo y una globalización, que al afirmarse como subjetivación y significación fincados en lo Uno, se resuelve como una homogenización excluyente y esclavizante. La conquista del inconsciente del hombre por el hombre mismo, y de los pueblos por los propios pueblos, “devenir indio”, es la vía deleuziana de una praxis ético-política de liberación, frente a una modernidad que en aras de la mundialización y la globalización capitalista, cancela todo pluralismo cultural que se sustraiga a sus mecanismos de captura y estratificación, encaminados a la instrumentalización de la vida en aras del rendimiento económico.

De este modo, Deleuze pugna no por un regreso imposible al cuerpo “primitivo”, sino por una “conversión” que se resuelve como “procesión”, un retorno que es una ida, es decir, la construcción de una “cabeza buscadora” que pueda atravesar el velo que implica la subjetividad significante, y pueda dar lugar a la experiencia viva de un amor participativo:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma para la maravilla de una vida no humana ha crear. *Rostro, amor mío, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora [...]*¹⁷

¹⁷ Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Año cero-rostridad”, *Mil mesetas*, p. 194.

Deleuze establece una crítica a la modernidad que toda vez que se vale de figuras a-modernas, como la cultura tarahumara, que de ningún modo pueden ser objeto del juicio y la exclusión de la mirada unidimensional moderna, llama a la modernidad misma a establecer una mutación interior: constituirse en un horizonte abierto de experiencia, dar lugar a un pluralismo cultural necesariamente híbrido y dinámico, que haga patente la experiencia misma del amor.

Para Deleuze la producción del afecto activo del amor es la última palabra de un vitalismo filosófico, que de ninguna manera es insensible a la barbarie que caracteriza a la modernidad, aún cuando la modernidad misma legitime su proyecto con las altisonantes nociones del centro, lo Mismo o lo Absoluto.

La experiencia del amor central en las filosofías de Spinoza, Nietzsche y Bergson, aparece como corolario del itinerario espiritual de la filosofía vitalista deleuziana. La experiencia del amor se constituye como propuesta fundamental de la reflexión vitalista, frente a una modernidad que en el altar de la razón y la verdad, tritura cuerpos, embrutece conciencias y sacrifica corazones vivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alain Badiou, *Deleuze: el clamor del Ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- _____, *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Les Editions de Minuit, 1981.
- _____, *Entre Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- _____, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- _____, *L'île déserte*. París, Minuit, 2002.
- _____, *La imagen-tiempo, La imagen-movimiento*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991.
- _____, *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991.
- _____, *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988.
- _____, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- G. Deleuze, y F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Minuit, 1980.
- Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires,- Paidós, 2004.
- Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, La cuarenta, 2008.
- _____, *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- J.-L. Nancy, "Pli deleuzien de la pensée", en Alliez, E., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, París, Synthélabo, 1998.
- José Luis Pardo, *El Cuerpo sin Órganos*. Presentación de Gilles Deleuze, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Slavoj Zizek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia, Pre-textos, 2006.

LA X Y LA Y

Robert Duncan: la llama inconquistable

Desde que la *Ilíada* y la *Odisea* fueron atribuidas a Homero, el poeta ciego ha servido como metáfora de la habilidad para visualizar cosas más allá de la mera apariencia. Robert Duncan, nacido en 1919, pertenece a esta tribu de visionarios. A los 3 años de edad, estando en Yosemite, se resbaló en la nieve mientras llevaba unos lentes de sol, los cuales, al hacerse trizas, lo hirieron fuertemente causándole estrabismo. Una condición en la que los ojos no pueden enfocar un mismo objeto. Anais Nin escribió en su diario sobre como trabó conocimiento con el joven Duncan alrededor de la navidad de 1939, en una fiesta organizada en Woodstock por un grupo de empresarios de la escena artística independiente: “Un muchacho de belleza impactante con una expresión faunesca y una pequeña desviación en un ojo, que aparentaba estar viendo siempre más allá y alrededor tuyo.” El guionista, director de cine y su amigo de toda la vida, James Broughton, dijo lo siguiente de su primer encuentro con Duncan: “A veces era difícil saber cuándo te estaba viendo a ti y

cuándo estaba viendo a la pared detrás de ti. De pronto, al enfocar otro punto, su ojo maltrecho se fijaba en la pared de al lado, semejando a un cíclope.” Los estudiantes se perturbaban por su ojo distraído, nunca estaban seguros de a quién era que se dirigía mientras daba sus formidables clases. Complementaba su llamativo estilo con tres capas roídas, moradas o negras, sombreros de ala larga y collares de ámbar.

La imperfección óptica de Duncan le brindaba un *tropo*, no sólo por su habilidad para ver más allá de las apariencias, sino también por ver dos mundos al mismo tiempo; uno cotidiano y el otro mítico. Tal vez más que cualquier otro poeta norteamericano, a excepción de Ezra Pound, Duncan reivindicaba como suministro para su arte el compendio completo de mitos: dioses Griegos, Sumerios y Egipcios; la Biblia, la Cábala, los cuentos de hadas y el folclor en general. Sin dejo de vergüenza imitaba obras literarias canónicas de los isabelinos, los poetas metafísicos, Dante, Whitman. Así, garantizaba un grado de marginación de los poetas del “make it new” (acólitos del *avant-garde*) y de los poetas del “make it prudent” (acólitos de la nueva crítica), y cualquiera que creyera que los poetas debían “hablar sinceramente”. A pesar de que en sus últimos años fue una figura pública notable, estando en constante gira por las universidades, dentro del circuito de lectores y como profesor visitante, su poesía se mantuvo tan estimulante en su encuentro como frustrante en su oscuridad. “Aparentemente, si no podía encontrar una conexión entre su experiencia personal y su lectura, la experiencia no le parecía digna de hacer un poema”, dijo enfurruñado un crítico en 1964.

Sin embargo, desde su muerte debido a una falla en el riñón en 1988, a los 69 años de edad, el prestigio de Duncan como un poeta de culto no ha disminuido. Su editorial vitalicia, New Directions, no ha parado de imprimir sus libros en décadas. En 2004, Stanford University Press publi-

có una recopilación de 800 páginas de su correspondencia con la poeta Denis Levertov (quién sirvió como editora de poesía en esta revista). El año pasado, University of California Press publicó la monumental obra poética de Duncan, *The H.D. Book*, y este año saldrá a la venta, *The Collected Early Poems and Plays*, junto con la biografía sobre el poeta hecha por Lisa Jarnot. La cada día más grande biblioteca duncaniana sirve como recordatorio de porqué persiste en ser un recurso único en la poesía norteamericana: como Ariadna, se alimenta de una línea que recorre la laberíntica historia de la imaginación humana. Las fuentes de su trabajo están provistas de un largo currículo: libros inmemoriales en literatura y religión, desde el Zohar hasta los libros de Oz, no soñada aún en los libros de filosofía y pedagogía de Mortimer Adler.

Como persona, Duncan, estaba permanentemente bifurcado, su nombre solo era la amalgama de dos identidades. Nació como Edward Howe Duncan el 7 de enero de 1919 en Oakland, el décimo hijo de Marguerite Duncan, quien murió horas después del parto. Después de su muerte, su sobrecargado esposo sufría la pérdida; el hogar se deshizo en pedazos y el pequeño Duncan fue dado en adopción. Fue rebautizado como Robert Edward Symmes por sus nuevos padres, Minnehaha y Edward Symmes, también de Oakland, quienes llegaron a él por el edicto de un astrólogo. Eran teosofistas, explica Jarnot en su biografía, miembros de una hermandad hermética basada en grupos ocultistas de finales del siglo XIX, como la Orden Hermética de Londres del Ocaso Dorado y la Sociedad Teosófica de Madame Blavatsky de Nueva York e India (W.B. Yeats fue un miembro de la primera). De acuerdo con Minnehaha y Edwin, la vida de su hijo adoptivo estaba repleta de verdades místicas: en una vida previa había vivido en el condenado continente de Atlántida; era necesario que su madre biológica muriera para que él alcanzara su destino con sus verdaderos padres. Y era

considerado “muy perezoso” por su parte querer ser un poeta. “Ya haz sido poeta en muchas vidas pasadas”, lo reprendía su tía Fay.

A Duncan parecía gustarle ser acechado por el recuerdo de su infancia. A lo largo de su obra regresaría al hecho de que su madre muriera al darlo a luz, al espectro apocalíptico de Atlantis y a las doctrinas herméticas de su familia adoptiva. Pero a pesar de su gusto por modernizar viejos mitos, de buscar patrones de orden en la historia y en su propia experiencia, en su poesía se mantuvo dedicado a cultivar el verso libre, bajo la creencia de que ello “es forma...intención no revelada, que sólo conocemos como el imperativo formal que cala hondo en nuestra naturaleza mientras trabajamos, la línea viene, el empuje elemental de la línea, esto es, de dónde Whitman busca venir.” Duncan desarrollaba su poética collage a partir del amplio espectro de catálogos de Whitman, así como del método de ideogramas de Pound (un elemento formal de *The Cantos*), por el cual las ideas abstractas son aprehendidas a través de yuxtaposiciones dispares a condición de lograr imágenes concretas. Pound era obviamente el modelo más cercano para Duncan, con su amplio alcance histórico y su inmersión en la mitología.

Como Pound, Duncan no quería terminar de anticuario. Él quería pertenecer a su momento histórico: encontrar a sus iguales, vivos y muertos, cambiar el mundo. Después de dos años abandonó la Universidad de California en Berkley sin haberse titulado para seguir a su primer amor, una filóloga romántica llamada Ned Fahs, hacia la Costa Este. Ahí se enredó con bohemios en el Village y en Catskills, volviéndose un favorito entre el círculo de escritores alrededor de Anaís Nin y Henry Miller. Después de varios años peripatéticos durante los cuales escribió principalmente pastiches, regresó a la Bay Area, estableciéndose y cimentando amistades de importancia duradera con varios poetas: primero con Jack Spicer

y Robert Blaser, después con Levertov, Charles Olson y Robert Creeley. Todos se volvieron leyendas, el círculo original, catalogado como “The Berkley Reinassance”, y posteriormente “The Black Mountain School”, como en la famosa antología de 1960 editada por Donald Allen, “The New American Poetry”, que formalizaría la brecha que algunos poetas y críticos pensaron, había sido abierta entre tradicionalistas y experimentalistas en la poesía americana de mitad de siglo. Pero Duncan, siempre el anarquista, se portó ambivalente sobre la antología y dudoso sobre las etiquetas. “¡Yo escribo poesía para las jodidas estrellas!”, dijo durante una de sus clases, como si quisiera recordarse a si mismo que, poniendo la moral contemporánea de lado, en poesía el artículo genuino es eterno. O, como Pound escribiera en “Canto LXXXI”:

To have gathered from the air a live tradition or from a fine old eye the
unconquered flame This is not vanity.¹

Si su visión, su nombre, sus vidas y sus ambiciones fuesen múltiples, pensaríamos que Duncan era una criatura en perpetua ambivalencia y conflicto (uno de sus ensayos claves lleva el título, , “Man’s Fullfillment in Order and Strife” en honor a Heráclito). Se enorgullecía de su origen californiano, que, en cuanto a publicaciones y críticas, lo hizo un marginado en los centros de la Costa Este (Estaba cínicamente en armonía con la posición relativa a los juicios culturales, mucho antes que la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu apareciera en el programa de estudios de cualquier universidad). Políticamente era un anarquista, pero se

¹ Haber recogido del aire una tradición viva/ o de un viejo ojo sutil la llama inconquistable/ Esto no es vanidad.

irritaba fácilmente por las ortodoxias culturales y políticas de la izquierda estadounidense. Era imperturbable y abiertamente homosexual, habiendo abierto terreno con su ensayo de 1944 “The Homosexual in Society”, que apareció en el periódico político de Dwight Macdonald, a pesar de esto siempre rechazó la etiqueta de “escritor homosexual”. Aborrecía el pensamiento de grupo. Cuando, ya en años de madurez, se le preguntó sobre los *language poets*, dijo: “Son un grupo de mosquitos paseando en pantanos ajenos”. Prefería la compañía de Elizabeth Bishop a su poesía (ella lo introdujo a los *brownies* de mariguana), pero categóricamente marcaba una línea con sus contemporáneos más famosos. Después de una lectura de William Snodgrass, se quejó con Levertov: “Me repugnan estos problemas personales que no tienen una raíz profunda sino en las relaciones sociales.”

Tampoco podía evitar pelear ferozmente con sus amigos; mientras más cercana la amistad, más feroz la pelea. Su ruptura con Levertov es legendaria, pero también completamente confusa: mientras arremetía contra ella por escribir ingenuos poemas contra la guerra, él mismo estaba escribiendo invectivas contra Lyndon Johnson, Barry Goldwater y los administradores de Berkley responsables de sofocar las protestas estudiantiles. De hecho, Charles Scribner rechazó el libro en el que aparecerían esos poemas. Incluido “Bending The Bow”, por su estridencia, la misma crítica que Duncan le había hecho justificadamente a Levertov. Duncan llevaba el simbolismo y la mitología lejos. En su mente, Levertov se había transformado (para consternación de ella) en Kali, la diosa hindú de la guerra: “Se ha puesto el maquillaje de la madre del infierno.”

Así mismo, no pudo abandonar simplemente su amistad con Spicer. Spicer tenía que transformarse en su némesis. Pero Spicer, cuya devoción a la poesía de grupo superaba por mucho la de Duncan, no sólo entró al

juego sino que elevó la apuesta. En un entretenido episodio, Spicer envió a un nuevo acólito, Harris Schiff, de 19 años de edad, a entregar un mensaje a Duncan en un festival de poesía en Vancouver. Schiff, que con absoluta inocencia se presentó en una fiesta y encaró a Duncan: “Bueno, (Spicer) quería que le dijeras si puedes nombrar la diferencia entre poesía y tranvías.” La enfurecida respuesta de Duncan sorprendió al joven, quien no conocía la máxima de Spencer: “La poesía es sólo para poetas. Los tranvías son para turistas”, un código para hablar de aquellos que se habían vendido. Pero después Duncan se la tomaría contra su amiga Helen Adam cuando ésta se permitió hacerle unos ajustes a su obra, “*San Francisco is Burning*”, para que se vendiera mejor. Duncan claramente llegó a ser un maestro en hacer berrinches épicos. Para él era una manera de asegurarse, dentro de su vulnerabilidad, que, como en la poesía y la mitología, la vida realmente tiene significado y riesgos que tomar.

Aunque los encantos y anatemas de Duncan podían llegar a ser devastadores para sus amigos, ellos animaban su enseñanza. Después de la década en la que comenzó a ser reconocido, cuando su trabajo alcanzó madurez y tres libros (*The Opening of the Field* (1960), *Roots and Branches* (1964) and *Bending the Bow*(1968)) le dieron renombre, su agenda de lecturas públicas, clases e intercambios académicos se intensificó. Esto, por un lado, desbarató su adorada vida casera, que estaba anclada en su pareja, el artista Jess, y el hogar que cultivaron amorosamente por casi cuarenta años. Pero era claramente el trabajo para el que había nacido. Tenía una labia de la escala de Coleridge, como Thom Gunn recordaría, y sus lecturas de poesía podían alargarse hasta tres horas. Una estudiante, Kathy Schwille, remarcó: “Las conversaciones con Duncan me agotaban. Los intentos para mantenerme al ritmo de sus pensamientos me dejaban exhausta y a veces ofuscada.” Pero era más común que sus alumnos que-

darán deslumbrados. Carol Bergé: “Todavía pienso que él no es mi platillo preferido como poeta, pero digo ahora que es un conferencista interesantísimo y un personaje inolvidable. Tiene una calidez para proyectar su personalidad que te lleva consigo hasta que te olvidas de estar enojado.” Uno de sus trucos favoritos era su oráculo “Kenkyusha”, una variación de la práctica romana de *sortes*²: Jess dibujaría tres frases aleatorias del diccionario japonés de Duncan y se las entregaría en un sobre en frente de la clase boquiabierta. La conferencia sería improvisada a partir de la metáfora que el diccionario hubiese propuesto.

Pero había más en la enseñanza de Duncan que el teatro, el poder de su personalidad o su ojo distraído. Para empezar, le brindaba a sus alumnos una amplia y profunda educación, tal vez pasando una mañana inmerso en “raíces paganas y helenísticas” y una tarde en los *Cantos* de Pound, o bien, armando una lista de lectura que incluía “La psicología Gestalt” de Kohler o “El lugar de valor en un mundo de hechos”, “La construcción de la realidad en un niño” de Piaget; las “Memorias” de Jung, sueños, reflexiones; “La Función de la razón” de Whitehead y La “Fenomenología del conocimiento” de Cassier. Su método de enseñanza consistía en componer un collage de “conversaciones entre textos” tal y como lo hacían sus poemas. Rechazó el modelo de los talleres de “me gusta”, “no me gusta”, “no es mi estilo”, “sí es mi estilo”: “Seremos detectives, no jueces....Semana a semana estudiaremos.... vocales, consonantes, la estructura de la rima.” Y le dio a sus alumnos y audiencias lo que anhela-

² El *Sortes Virgilianae* o *Sortes Vergilianae* era una forma de adivinación por bibliomancia en que las predicciones del futuro son buscados por la selección aleatoria de un pasaje de la Eneida de Virgilio, al estilo del I Ching. Fue más ampliamente practicado en el Imperio Romano tardío y en la época medieval. (Nota del T.)

ban encontrar implícitamente en la poesía: significado, riesgo. “La poesía no es mi especialidad, es mi vida”. “En el lenguaje encuentro a Dios”. “Para convertirse en un poeta hay que estar consiente de la creación...” “Vocales; el espíritu, Consonantes; el cuerpo”. ¿Quién podría dudar que, con un maestro de tal convicción, embarcarse en un estudio de poesía era una experiencia que cambiaría la vida? Los efectos de declaración tras declaración, eran galvanizadores: “Yo fui uno de los alumnos de Robert Duncan en su seminario sobre la Imaginación.... Mi fecha de nacimiento como poeta es en ese momento y en ese lugar”, declaró Richard Blevins.

Un perpetuo problema con las biografías literarias es que la vida termina arrojando a la obra en las sombras. Una decepcionante biografía anterior, hecha por Ekbert Faas, que siguió la vida de Duncan hasta 1950, hizo exactamente eso. Pero para cualquier poeta que valga la pena, la vida está en la obra. Es por eso que estaba un poco molesta cuando me enteré que una gran biografía sobre Duncan iba a salir a la venta antes que una edición definitiva de sus obras completas. Dichos volúmenes están ciertamente en preparación, pero advierto que la mayoría de los *fans* de Duncan, tal vez algunos curiosos y otros aún no iniciados, hubieran preferido ver primero una edición académica de las obras que lo descubrieron al mundo en la década de los sesenta, o de *Ground Work*, el proyecto que absorbió sus dos últimas décadas, o por lo menos más volúmenes de su correspondencia.

La buena noticia es que la biografía de Duncan hecha por Lisa Jarnot¹³⁴ sólo despertará mayor interés en su obra. Ella evita las dos usuales trampas; adoración y apostasía, siéndole fiel a un estilo tan limpio y libre de caer en editorialización o psicologización, que se lee como un reportaje. Duncan mantuvo cuadernos detallados y Jarnot llena páginas con itinerarios que pueden llegar a parecer una versión poética de los diarios de Warhol. Están llenos de interesante información sobre el origen de algunos poemas, muchos de

los cuales codifican las batallas personales y encaprichamientos de Duncan. Incluso aquí, Jarnot se mueve velozmente a través de los momentos seminales, como la escritura de sus poemas icónicos “Often I Am Permitted to Return to a Meadow” and “My Mother Would Be a Falconess”. Haber hecho más, afirma en su introducción, habría significado dar un giro hacia el criticismo, algo que ella quería evitar. El resultado es un libro con hechos solamente: ¿qué?, ¿dónde?, ¿quién? y ¿cuándo? A pesar de esto, Jarnot, quién también es poeta, es sensible a los símbolos y ciclos que definieron la vida imaginativa de Duncan, marcando las temporadas (*Lammastide* y el año nuevo, notablemente) que tuvieron significado para él, y nada tan raro como la creencia de Duncan de que la hinchazón provocada por la enfermedad terminal de su riñón era la realización del mito de Atlantis que lo había acosado a lo largo de su infancia.

En los últimos años de su vida, y a pesar de su agitada agenda, Duncan formó un club de Homero, pastoreando a un grupo de estudiantes a través de las páginas de la *Ilíada*. Trabajaron juntos sorteando el griego. El compromiso que puso en círculos y grupos de estudio, con el modelo de Stefan Georg, Kreis o los misteriosos del culto griego, se volvió una réplica a los modelos de “educación a distancia” y todas las visiones empresariales de educación. El club se reunía en una de las salas de sus miembros, donde, de acuerdo a uno de los participantes (David Levi-Strauss), “copiábamos las líneas, escaneábamos el hexámetro dactílico y practicábamos coreando y traduciendo”. Durante la enfermedad terminal de Duncan, la comunidad iba y venía alrededor del hombre que había conversado con los más grandes textos y traído sus lecciones de vuelta, con un ojo puesto en los ángeles, y el otro en sus amigos. Cuando murió, San Francisco fue Atlantis por un momento, inundado de pena.

Traducción: Jerónimo Plá Osorio

Dime qué se siente

Pocos días después de los sucesos del 11 de septiembre, este periódico¹ publicó una impresión de Jay McInerney, el supuesto creador de “la novela neoyorkina moderna definitiva”. Nos contó que aquel mismo martes, temblando todavía y en estado de shock, almorzó en el Café Time, “un lugar para comer que alguna vez estuvo de moda”. Y la que entró de inmediato fue “la actriz Jennifer Beals... con una cámara alrededor de su cuello, luciendo un poco aturdida”.

Más adelante, McInerney pasó por el departamento de otro novelista de Nueva York, Bret Easton Ellis. En la barra de la cocina de Bret ve una invitación a una fiesta literaria y espeta: “Me alegra no tener un libro que salga este mes” –un postulado que reconoce como “un comentario egoísta y trivial sobre el desastre, pero que pensé que él entendería”–. Bret responde que justamente pensaba lo mismo. Entonces Jay le dice a Bret: “No sé cómo voy a poder retomar la novela que estoy escribiendo”. Jay añade, para el lector:

¹ *The Guardian*.

“La novela está situada en Nueva York, desde luego. La misma Nueva York que acaba de ser cambiada para siempre”.

¿Tiene razón McInerney? ¿Va a cambiar la horrenda alteración de la ciudad más grande de Estados Unidos la novela americana también? Uno es naturalmente suspicaz de toda el habla escatológica de que el tiempo para lo trivial se ha terminado y de que sólo la seriedad está ahora en la mente de la gente –menos porque la gente que lo dice suele ser trivial y, como en el texto de McInerney, son por tanto argumentos involuntarios contra su propia seriedad recién descubierta–. Sin duda, lo trivial y la mediocridad reencontrarán su propio nivel en la escritura de novelas y en todo lo demás. Y además, la “novela de Nueva York” –al contrario de la novela situada en Nueva York– es un género sin importancia alguna. Si paso el resto de mi vida sin que se me atravesara otro libro como la novela de Nueva York *Glamorama*, de Bret Easton Ellis, entonces habré sido felizmente, lo que el Salmo 81 llama, “liberado de los cestos”.

Desde luego, ha habido gran ficción situada o parcialmente situada en Nueva York: el cuento “Bartleby” de Melville, el cual está situado en una oficina de Wall Street; *Maggie*, de Stephen Crane; *The Great Gatsby*; la sección final de la novela de Theodore Dreiser, *Sister Carrie*, la cual confronta espléndidamente las iniquidades capitalistas de la que Dreiser llama “la Ciudad Amurallada”; un capítulo de *Viaje al final de la noche*, de Céline; la gran novela de Henry Roth de la vida inmigrante, *Call It Sleep*; *Seize the Day* y *Mr Sammler’s Planet*, de Bellow. Y tan pronto como uno recuerda estas novelas, se vuelve difícil imaginar los modos precisos en que hubieran sido diferentes de haberse tenido que acomodar a una mutilación de la clase que se infligió a la ciudad el 11 de septiembre. Y eso es en parte porque ya son libros oscuros en los que la ciudad muestra colmillos amenazantes. Son sólo los McInerneys para los que Manhattan es un retintín de restaurantes que

son rodeados repentinamente por los vidrios rotos de de su tonto optimismo. El pesimista ya está arruinado, y lo sabe.

Lo que también une estas oscuras obras de ficción es que sus enfoques son humanos y metafísicos antes de ser sociales y documentales. Son historias, sobre todo, acerca de la conciencia individual, no de la conciencia de Manhattan. Aquí, el terrorismo bien puede dejar una impresión. Después de todo, el sueño de la Gran Novela Americana ha sido por muchos años en realidad el sueño de la Gran Novela Social Americana —ciertamente desde John Dos Passos y Sinclair Lewis.

La Gran Novela Social Americana, la cual lucha por capturar los tiempos para documentar la historia americana, ha sido reactivada por *Underworld*, de Don DeLillo, una novela de poder social épico. Últimamente, cualquier escritor joven americano con alguna ambición ha estado imitando a DeLillo —imitando su ambición tentacular, que en el esfuerzo por determinar una cultura revuelta, de ser un gran analista de sistemas, masas, paranoia, política; de trabajar en el nivel más vasto posible.

La idea delillioniana del novelista como una especie de animador de la Escuela de Frankfurt —un teórico cultural que combate la cultura con maldad dialéctica— ha sido influyente de manera deplorable y pasará tiempo para que muera. Hoy en día cualquiera que posea una laptop se supone que sea una luminaria en acción que llena su novela con apuntes de ensayos y grandes despliegues de conocimiento. Claro, “saber de las cosas” se ha vuelto una de las aptitudes del novelista contemporáneo. Una y otra vez los novelistas son elogiados por su caudal de conocimiento social oscuro y por su parentesco lejano (Richard Powers es el mejor ejemplo, pero Tom Wolfe también la tiene fácil simplemente por “saber cosas”). El reseñista, quien toma por error el brillo de unas luces como evidencia de que algo está habitado, elogia al novelista que sabe sobre, digamos, la sónica de los volcanes. ¡Quién también

sabe cómo hacer pescado al curry en Fiji! ¡Quién además sabe de los cultos terroristas en Kilburn! ¡Y de la Nueva Física! Y etcétera. El resultado —al menos en Estados Unidos— son novelas de inmensa conciencia propia sin ningún yo en ellas, libros curiosamente contenidos y muy “brillantes” que saben mil cosas pero que no conocen un solo ser humano.

Zadie Smith es muy de su tiempo cuando dice, en una entrevista, que el trabajo del escritor no es “decirnos cómo se sintió alguien por algo, es decirnos cómo funciona el mundo”. Ella ha alabado a los escritores americanos David Foster Wallace y Dave Eggers como “cuates que saben un montón del mundo. Ellos entienden la macro y la microeconomía, el modo en que funcionan la internet, las matemáticas, la filosofía, pero... son gente que además sabe algo de la calle, de la familia, el amor, el sexo, lo que sea”.

Pero esta idea —que la labor del novelista es ir a la calle a entender la realidad social— bien puede haber sido alterada por los hechos del 11 de septiembre, solamente a través del aviso de que hasta donde se pueda llegar, la “cultura” siempre podrá alcanzar algo mayor. Las cenizas perduran sobre las guirnaldas. Si la actualidad, la relevancia, el reportaje, el comentario social, el presentismo pontificador y los vivales callejeros —en corto, la novela americana contemporánea en su forma actual, triunfalista— son las preferencias elegidas por los novelistas, tarde o temprano serán rebasados por su propio material como por una centella. La ficción bien puede ser, como escribió Stendhal, un espejo acarreado a la mitad del camino; pero el espejo stendhaliano explotaría en reflejos si se le paseara hoy por Manhattan.

¿Quién osaría ser culto en política y sociedad ahora? ¿Es posible imaginar a Don DeLillo escribiendo hoy su novela *Mao II* —una novela que propuso la tonta noción de que el terrorista hace ahora lo que solía hacer el novelista, esto es, “modificar la vida interior de la cultura”? Seguramente, por un rato, los novelistas serán recelosos de erigirse como analistas de la

sociedad, mientras ésta se resiste y arremete muy en vano. Seguramente ellos pisarán con cuidado sobre sus generalizaciones. Ahora es muy fácil parecer muy actualizado muy rápido.

Por ejemplo, la reconocida nueva novela de Jonathan Franzen, *The Corrections*, acaba de aparecer en Estados Unidos. Es una larga novela social que intenta no serlo con fuerza —delilloísmo suavizado—. Franzen ha anunciado el deseo de tomar el modelo de DeLillo y poblarlo calurosamente con personajes. Es un proyecto admirable. Pero hay un pasaje cerca del final de *The Corrections* sobre el fin del siglo XX americano que es novela social pura, y que ahora parece risiblemente archivística: “Le pareció a Enid que los hechos presentes en general, habían mutado más o eran más insípidos en la actualidad de lo que habían sido en su juventud. Tenía recuerdos de los años 30, había visto de antemano lo que podía sucederle a un país cuando la economía mundial se quitaba los guantes... Pero los desastres de esta magnitud no parecen ocurrir más a Estados Unidos. Las características de seguridad habían sido puestas en su lugar, como los cubos de hule con los que había sido enlosado cada patio moderno para amortiguar los impactos”. Como podría decir McInerney: “Me alegra no tener una novela que salga este mes”.

El otro siniestro de los sucesos recientes bien puede ser —es de esperar— lo que he llamado “realismo histórico”. El realismo histórico no es exactamente realismo mágico, sino la siguiente parada del realismo mágico. Se caracteriza por un miedo al silencio. Esta clase de realismo es una máquina de movimiento perpetuo que aparenta haber sido forzada a la velocidad. En cada página brotan historias y subhistorias. Hay una búsqueda de vitalidad a toda costa. Las novelas recientes de Rushdie, Pynchon, DeLillo, Foster Wallace, Zadie Smith y otros han mostrado a un gran músico de rock que rasga una guitarra imaginaria desde la cuna (Rushdie); un perro que habla, un pato mecánico y un queso octagonal gigante (Pynchon); una enfermera

obsesionada con los gérmenes quien puede ser una reencarnación de J. Edgar Hoover (DeLillo); un grupo terrorista entregado a la liberación de Quebec que se moviliza en sillas de ruedas (Foster Wallace), y un grupo islámico terrorista con base en el norte de Londres con el tonto acrónimo KEVIN (Smith).

Rushdie se ocupa de esto de nuevo en su libro más reciente, *Fury*, una novela lamentable que combinó el realismo histérico —muñecas, títeres, alegorías, un golpe de Estado en una isla de Fidji, la caricatura desenfundada y pesada y una prosa ruidosa, torpe— con la novela social más tradicional. Por desgracia, la parte de novela social fue situada en Manhattan y ofreció una especie de diario de los sucesos en los últimos años en Manhattan. Encontramos a Rudy y a Hillary, a J-Lo, el desfile puertorriqueño, a Bush contra Gore, la película *Gladiator* y etcétera. Desde luego, el libro ya era obsoleto cuando apareció a principios de septiembre, justo antes del ataque terrorista. Su sello trivial se había desvanecido. Pero ahora parece grotesco, un trocito de papel sellado por el tiempo.

Debería ser más difícil ahora ir y venir por la falsa chifladura del realismo histérico y avanzar a tropiezos en la fácil fidelidad del realismo social. Ambos géneros lucen un poco rotos. Eso podría dejar espacio para lo estético, para lo contemplativo, para novelas que no nos cuenten “cómo funciona el mundo” sino “cómo se sintió alguien por algo” —claro, cómo se sintió un montón de personas diferentes sobre un montón de cosas diferentes (éstas son llamadas por lo común novelas sobre seres humanos)—. Ahora uno espera que se pueda abrir un espacio para la clase de novela que nos muestra que la conciencia humana es el espejo stendhaliano más fiel, que refleja en vano las recientes luces oscuras de la época.

©James Wood, *The Guardian*, Octubre 6, 2001.

Traducción del inglés: Carlos Miranda

León en piedra

*Vendrá la muerte y tendrá tus ojos.
Será como abandonar un vicio,
como contemplar en el espejo
el resurgir de un rostro muerto,
como escuchar unos labios cerrados.
Mudos, descenderemos en el remolino.*
Cesare Pavese

Ha muerto el naranja. Ha nacido el púrpura. Han muerto las fusas. Ha nacido el silencio. El monte Fuji se impone a la noche. Palpita el sueño de la aldea como la lenta vorágine de la flama que calla. Se deslizan los copos de nieve. Se petrifican los cerezos. Un niño está despierto. Desde una ventana, observa. Aguarda a un elefante enorme con patas de tigre. El barritar que devore sus temores. La silenciosa succión de las pesadillas. Cazador de nubes. Cazador de espuma. Cazador de gritos. Aún no estallan los astros y el niño mantiene la vigilia con una sonrisa cada vez más remota. Entre guindas colinas se esculpe un amanecer incierto. Las sombras reticentes apuntalan apenas la esperanza. La cartografía del Fuji permuta en rascacielos. El niño se despierta hombre. En los surcos de su lengua palpitan convulsos hedores. Lecho de colillas. Estira con dificultad sus dedos y pronto halla

al metal helado. Las muletas, perpetua compañía. Esa noche, como todas, el Baku se ha olvidado de León.

Lucrecia, su amante, duerme en el sillón magenta. La tela gris de su vestido cede ante los pezones rabiosos. Él siente en los labios otra vez la vida. Al sentarse en la cama, el reloj le revela que el amanecer de su sueño es ya crepúsculo. De su cartera emerge una lámina. La abandona a su suerte, bajo la lengua, en el piélago de saliva. Lentamente, los colores retornan a su artificio.

—Perdone, Maestro León. ¿Están listos? Se hace tarde.

Palabras inscritas en el abismo. En el umbral se yergue Román, el guardaespaldas. Tímido y terrible, arcano ídolo de un altar pétreo. Desde las sábanas se extiende una mano displicente y le borra del cuarto.

León cierra los ojos y siente la presencia de Lucrecia. Ella ha despertado. Las lenguas se baten en el reconocimiento. Emerge una lámina más que se destroza en el *maelstrom* de dos bocas.

—El traje gris y la corbata verde, Lucrecia.

—Sí, León.

—Y pon a Jackie. *Sarabande*, Lucrecia.

—Sí, León.

—Y mi vaso de oporto, Lucrecia.

Mujer que desnuda y viste al hombre amado. Un pequeño cuerpo, deforme y cetrino. Las piernas muertas formulan una pregunta muda. Los tobillos son una peonza paralizada en pleno giro. El vientre flácido, quieto. Se contraen las cicatrices en ajenas constelaciones. Una madre que carga una piedra. Lucrecia baja a León de la cama, le permite beber de sus senos y después se escapa.

León se arrastra en vilo sobre los obeliscos de metal. Lucrecia busca en su brazo izquierdo la arteria primordial. En ella descarga una ilusión

contenida. Como si paladear esa esencia absurdamente divina fuese la restitución de todo aquello que su mente, su espina dorsal, ha perdido. En seguida, ella se inyecta y sonrío. Él sólo observa la trémula impotencia de la *Sarabande* de la segunda suite de Bach, plegaría que, en los pliegues de la sombra, reformula a Jacqueline du Pré. ¿Qué tan difícil fue para ella la condena de mirar perpetuamente afónica a su chelo, a la expectativa de la movilidad reconquistada? Mientras Lucrecia se maquilla, debajo de una ciudad de basura, halla su fotografía favorita. En tinta china, al pie, apenas reconoce la caligrafía propia:

“Sinfonía inconclusa”: Las caricaturas son una burla certera de la vida. Mientras caminaba por el centro, descubrí bemoles regados por la banqueta. Blanco, negro y rojo me guiaron hasta la hermosa mujer que murió aplastada por un piano. Sin duda, ofrecía esa imagen una música que nadie se molestó en aprehender o, mejor, concluir.

Tantos rostros, tantos ocasos que plasmar. El aliento del hachís escapa a la noche. Nadie podría detenerles: ante la enfermedad, casi nada es ilegal. Lucrecia se oculta tras una voluta de sueños. León, a través del vidrio del auto, reinventa a partir de la ciudad fugitiva el diagnóstico inmutable de los médicos. Los labios gesticulando la condena. El porqué de su petrificación. ¿Fue hace tanto? No y sí. Hombre de puerta menor, jamás concibió a su estatura como un obstáculo. Pero, desde entonces, no ha vuelto a su caja oscura. A sus manos arriba la pipa. “Dios me perdonará: es su oficio”. El verso de Heine resbala junto al fuego.

Al abrirse la puerta del coche millones de candiles mueren y nacen. Click, click, click. Flash, flash, flash. “Qué desperdicio”, pensó León. Admiradores, buitres, periodistas. Orgasmo de manos y voz. Gritos desaforados que ven en él un extraño retorno de Lautrec. Román blande su cayado y cede el Mar Rojo. León, cuya corona alcanza apenas

la cintura de Lucrecia, se dirige sin mirar a la entrada del bar *Lactic Acid*. Fotógrafo de la muerte. Su nombre aún ostenta las reliquias. Su arte le concedía un instante de eternidad a lo extinto. Al encontrar un rostro de la muerte en el mundo, acompañaba la foto de un breve texto. Pero de improvisto abandonó su caja oscura. Galerías, entrevistas, conferencias, libros. Todo cesó.

“Herrumbre”: No recuerdo esta antigua feria. Nunca estuve aquí. Pero podría ser mi feria. Sólo sobreviven el carrusel y la rueda de la fortuna. ¿De qué color habrán sido? La herrumbre ha permutado su voz. Ahora, es más profunda. Pero más lejana. Están demoliendo para construir gris. Sólo sobreviven el carrusel y la rueda de la fortuna. Una cinta amarilla impide el paso. Una niña observa. Mañana ninguno estará.

Sillón de piel. Galimatías, galimatías. Forjan sus manos una delgada oruga de hierba. Desierto de sanguijuelas. En una sala privada del bar, decenas de personas le escuchan. Las palabras de León se saben alabadas y juegan: se tuercen, escinden, callan. No merman las sonrisas. No falta quien desee una nota para el suplemento de un periódico sin nombre. Rey en su corte de fantasmas, la mirada de entomólogo ha revelado la muerte del mundo. ¿Qué rasgo de vida aún subyace en estas facciones terribles? La bebida anima la ironía. León recoloca las piezas de su laberinto. Los engranes, tal acordeón desquiciado, se desbordan.

“¿Utopía?”: ¿Sucederá en todas partes? He aquí la propaganda de una campaña fallida. ¿Cuántos años hace que en la memoria de todos estaba inscrito el nombre de este candidato? Hoy sonrió al susurrar nuevamente sus letras. La lluvia ha destrozado la imagen. Pero todavía se aferra al poste, pese a todo, pese a nada. Cuántos sueños. Cuántas promesas. Cuánta esperanza. ¿Cuántos sueños? ¿Cuántas promesas? ¿Cuánta esperanza?

—Lucrecia... ¡Lucrecia! ¡Lucrecia! ¡LUCRECIA! ¡LUCRECIAAAAAAAAA!

El solitario arabesco de un muñeco roto y patético. *L'homme aux bras ballants*. Leve, se balancea engeguedido. Vuela el alcohol. Estalla el cristal. Caen las muletas sobre incautos. Ebullición de saliva. El rugido de un felino íngrimo. Entonces, el tropiezo. La maroma. La risa. Alguien que se apiada.

—¡No me toquen! ¡NO ME TOQUEN! ¡¡No saben quién soy?! ¡Lucrecia! ¡Lucrecia! ¡LUCRECIAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA!

Madre. Amante. Puta. Emerge del sur. Confesión sobre el regazo de una sombra extasiada. Lucrecia. La mirada a la zozobra. El escote enrevesado. En la comisura de los labios el asomo de una semilla. Inicia el simulacro. El grito de una dama. Horror.

—¡Auxilio! ¡Me ha tocado! ¡Me ha tocado! —dice ella.

—¡¡QUÉ?! No... pepepepepepepepero... —exclama el otro hombre.

—¡León! ¡León! ¡LEÓN!

—Pepepepepepepepero...

—¡Hijo de puta! ¡Hijo de puta! ¡Lucrecia!

—¡El guardaespaldas! ¡Román! ¡Román! ¡ROMÁN! ¡ROMÁÁÁÁÁÁÁN! —ella colapsa.

Movimiento sincrónico. Aparecen vendas negras y aguja e hilo rojo. Todos los presentes se cubren la mirada y zurcen los labios. Excepto León. Juez desde lo bajo. Próximo a Minos. Lucrecia, ovillo, oculta tras su sombra. Román golpea en rima, descuartiza. Fusión de carne. Identidad informe. ¿Quién golpea? ¿Quién recibe?

Nadie habla en el retorno. León se pierde en las sombras de los párpados. ¿Le ama? Conoció a Lucrecia en la última exhibición de

su obra, posterior a la sentencia del galeno. Esa noche fue cautivo de su lengua desenfrenada. La segunda mujer. Más allá de los confines de la cama le ofrecía tan sólo vaho. Dinero, drogas, sexo, catedral. Y por supuesto, la construcción de un altar que jamás mirase atrás. Pero en la soledad, la desesperación, el vacío puede permutar en universo. Puede, aun, ser suficiente.

—No te preocupes, León. Volverás. Eres(as) un genio.

¿Dónde se extravían los ojos? ¿No puede ya reconocer a la muerte en las simples cosas? Sí, todo es exánime, todo es idéntico. Sólo en este artilugio la tortura es dulce: *Iron Maiden*. El tocadiscos exhala: “Wasted years”. Ahí, Clive Burr, el baterista, está ajeno a la petrificación. Jamás será inmóvil.

*From the coast of gold, across the seven seas,
I'm traveling on, far and wide.
But now it seems, I'm just a stranger to myself.
And all the things I sometimes do,
it isn't me but someone else [...]*

So understand.

Don't waste your time always searching for those wasted years.

Face up, make your stand.

And realize you are living in the golden years.

Lucrecia extiende su cuerpo desnudo sobre la alfombra. La fuerza de León reside en la cintura y los brazos. Escala a la mujer. Se aferra al vientre y penetra. Una larva sujeta al tallo de una margarita. Los gemidos de ella son insoportables. No comprenden el dolor que él siente. Será

la luna, será la tristeza, a él retorna su acervo de nigromante. Da una palmada. Click. Ensarta la imagen. Detiene la mueca. Acude la navaja y el disco de Wagner, *Götterdämmerung*. Con el filo hace cortes precisos: el cuello desaparece y apenas sangra. Cruje el disco entre sus manos hasta hacerse limadura; de ella molda una nueva voz. Garganta negra. Palmada. Click. Movimiento. Penetra. Florence Austral se desgarran en el cuerpo de Lucrecia. Su voz en *crescendo* se dirige a la “Immolation”. Él la acompaña febrilmente. Identificación. Ambos sienten dolor. Se comprenden. Y sueñan ser la pareja que, tras el *Ragnarok*, renombre al mundo en el amanecer.

—¿Cómo...? ¿Cómo es posible?

Ante el espejo, ausculta su nariz.

—¿Cómo...? ¿Cómo es posible?

Ante el espejo, rasga sus labios.

—¿Cómo...? ¿Cómo es posible?

Ante el espejo, desflora sus pupilas

—¿Cómo...? ¿Cómo es posible? ¿Cómo es posible que todavía respire?

“Mirar”: Hoy, por fin me atreví. Desde niño, mi recuerdo de esa mujer es casi inmutable. Era bellísima. Cabello rojo, ojos grises. Inútil describirla. Hoy es ya una anciana. A la hora de la siesta, después de la comida, se detiene en una mecedora, desde su balcón de puertas de madera verde. Ahí envejeció. Sólo se dedica a mirar, hasta donde la oscuridad se lo permite. Mirar, mirar. Enfrentándose al cambio y a la muerte de todo lo amado. En silencio. Digna. Hoy, las arrugas le ofrecen sólo imágenes en descenso. Pronto ha de partir. ¿Cuánta muerte yace en sus ojos? ¿Cuánta vida? Hoy, por fin me atreví. Le he tomado una foto mientras ella veía hacia otro lado. Espero no encontrármela jamás.

Lucrecia tal vez no despierte. Las muletas no han de ser testigo. Por la ventana las arroja. Enciende un cigarro que no fumará. Regala el fuego bicéfalo a los rincones del departamento. Entre su pasado, encuentra la cámara fotográfica. La observa de cerca, recorre cada centímetro como nunca lo hizo. Despide al polvo con el dorso de su mano. Las llamas abrazan a sus piernas; después de todo, sí sentían. Extiende los brazos, en busca del encuadre perfecto. Su primer autorretrato. En el lente brilla el iris. Dos ojos que se reconcilian y se miran.

Procurará sonreír.

Despierta

Todo el tiempo me pregunto cómo es posible que a cada uno de sus intervalos yo siga siendo el mismo. Tal vez el centro que me piensa me esté jugando una broma y no haya ni continuidad, ni centro, ni nada de eso. No pretendo ser un barabaján y venir a contar algo que no sea cierto, pero tengo coraje contra *él*, o *eso* —peor si es *eso*—, porque la dignidad de mi *quién* no encuentra otro miserable punto de discurso en el cual enfrentarse. Y el hecho más sobresaliente no es realmente el discurso, sino el orden, ese orden que se jacta siempre de tener sentido.

Pero vayamos al principio. Advierto que me cuesta trabajo encontrarlo entre los hilos cruzados de mi memoria, si todavía puedo llamar así a este telar de recuerdos simultáneos y demasiado vivenciales: la sala oscura de una biblioteca; páginas amarillentas con olor a otro país. Estaba escribiendo —no, leía. Recomendemos. Todo empieza con una investigación, una tarea en la que se nos va la vida. No es que yo persiguiera algo; es que algo parecía perseguirme a mí. Pero otra vez me pierdo...

Mi intuición me decía constantemente que hay algunas experiencias desde las cuales entablamos un modo entero de estar vivos, como si, a través de ellas, estuviéramos recordando lo que hemos sido antes de nuestra materialidad. Utilizo el término *recordar* para comunicar y dar sentido al acontecimiento de reencuentro entre algo inmaterial que anima todo lo existente y su constitución concreta; como si la esencia intemporal que nos habita enviara señales de vez en cuando para alentarnos a su encuentro.

Claro, esto suena a los exotismos de la experiencia religiosa o artística, cuando en realidad es algo de lo más común: basta con detenerse a notar la improbable y no obstante perfecta integración de la totalidad. En la historia del pensamiento humano se ha considerado ese reencuentro como el éxtasis de la libido, placer, vivencia mística... Un sin fin de conceptos que sólo pretenden asir ese exceso de exterioridad en lo interno de la existencia.

Pero este no puede ser el principio, todo se trata de eso: aún hay que distinguir el punto en que empieza a *ocurrir*.

Durante mucho tiempo viví persiguiendo estas ideas, paradójicamente obligado por mi voluntad. Pero hubo una irrupción en mi trabajo, y es necesario que comience por contar lo sucedido –si por *suceso* podemos entender algo que pensamos, que vimos o sentimos, que nos dijo algo... (y ahora estoy hablando de *hechos*, como si estuvieran todos de frente y bien dispuestos. Me confunde esta sensación de sincronía. Pero bien, contemos hechos, narremos transcurso y sucesos).

En una de las últimas constantes del movimiento de la Tierra sobre su eje, por la que pasé hace un momento, es decir, supongo, hace algunos *días*, estaba buscando referencias sobre ‘el infinito limitado’

de Gottfried Leibniz¹ – como parte de esta persecución intuitiva – en una biblioteca helada de techos altísimos.

Tenía una maraña de papeles en mi escritorio – llevaba un tiempo considerable pegado a ese pedazo de biblioteca. Siguiendo huellas leibnizianas –incontables referencias– me encontré en los oscuros estantes (con la sensación de haber sido yo el encontrado) un libro de extractos compilados y forzosamente unificados: un escrito sobre la memoria y el tiempo de un noruego que vivió a fines del siglo XVII, nacido en una de las tantas islas del archipiélago Svalbard –me sorprendió que alguien haya podido dedicarse a escribir en ese sitio, constantemente ocupado por balleneros, piratas y demás estirpes salvajes del mar. Llevé este improbable hallazgo a mi escritorio y lo estudié como una señal en el mapa de mi búsqueda.

Confieso mi predisposición de científico ocioso hacia los fragmentos del autor, Boone Vegard, cuyo nombre *ergâ essentia* pude ver con dificultad entre el moho de la solapa y la invasión de la podredumbre entre las hojas.

Desde que las primeras palabras del svalbardiano se posaron en mis ojos –en efecto, esa fue la sensación– constaté incrédulo la coincidencia total de las frases en formación con mi propia intuición (como si yo, al momento de leer, estuviera eligiendo las palabras que leía). Incluso sabía qué letras y fragmentos habían desaparecido tras los manchones del papel, donde ya no quedaba marca alguna de la tinta. Bajo esa sincronía comenzó a fluir algo todavía más extraño: como si estuviera parado en un portal entre dos tiempos, me abrazó un magma desco-

¹ Lo más atractivo del concepto de Leibniz –¡con qué claridad puedo pensarlo todavía!– es que cada infinito limitado tiene su propia temporalidad; es decir, que convivimos con las diferentes materialidades y temporalidades de todas y cada una de las cosas que habitan en el mundo (lo cual podría explicar esta forma a la vez clara y confusa de sentirme tan despierto...).

munal de situaciones en las que había estado y que había vivido, sin ser precisamente yo el que las protagonizaba.

Incapaz de detener la lectura, fui cayendo en la cuenta de que la diferencia que me separaba del escritor de Svalbard se tornaba imposible. En su escrito, en mi lectura, cada secuencia temporal, cada vuelta de las páginas, irrumpía en la constitución de mi memoria, haciendo que mis recuerdos se disociaran de mí, Lauro Kraeger, para mezclarse indisolublemente con los espacios vivenciales de Boone Vegard.

Aún no sé precisar la consecuencia de lo sucedido, sólo estoy seguro de que fue entonces cuando perdí la certeza de la temporalidad que me enmarca, y esto es algo en lo que quiero ser enfático: el sentimiento existencial que le da su unicidad a cada individuo me fue robada, no la poseí más y estuve en diferentes tiempos, sin que mi materialidad, en ningún momento, se moviera considerablemente del cuadrante espacial que enmarcaban mi silla y el escritorio.

Sólo es razonable concluir que mi estar temporal en el mundo se desdobló de alguna forma... Desde ese momento, no puedo sentir las vivencias *en presente* como apertura en mi no tener destino, sino sólo como recuerdos de una vida que ya no sé decir si me pertenece a mí o si siquiera es la vida de *alguien*.

Sé que parece increíble, pero ten paciencia; a pesar de esta claridad, o a causa de ella, me ha costado un gran esfuerzo redactar este manuscrito, y el proceso aún no termina. Las palabras leídas, escritas, recordadas de Boone Vegard inauguran el paso siguiente en esta narración —que, para mí, ya no se compone de sucesos.

El párrafo 24 de *ergâ essentia* es la sentencia que resuena con mayor vigor en mí: “Toda esencia que se logre encontrar en la materialidad podrá conservar su definición de forma intemporal, sólo si

lucha por preservarse en sí misma.” El flujo de imágenes y vivencias que sobrevino después de haber leído la última letra es ya incommunicable. En este punto, había perdido toda estructura temporal bien definida, pero sólo después de ese enunciado, fui consciente de que mi centro había sufrido una tal correlación con el cosmos y ganado una densidad tan violenta, que la lucha por la pervivencia eterna de la que hablaba el svalbardiano quedó develada ante mis ojos con una agresividad casi cegadora: estaba sentado, estaba leyendo, en la biblioteca, en la Tierra, despierto; yo parecía serlo todo, pero podía, tenía, que seguir siendo yo —¡y seguía siendo!— de una forma que jamás había experimentado ni mucho menos llegado a imaginar.

Lo que digo suena inverosímil. Es porque es verdad. No pretendo convencer a nadie de ser sobrenatural o haber alcanzado alguna condición divina. Sólo estoy como despierto, muy despierto. Por eso siento serlo todo, sin serlo yo mismo. Te ruego no concluir alguna teleología de estas palabras, necesito que me entiendas. Siento en mí —¿si no, en dónde?— danzar violentamente a todas las esencias, que tal vez no llego a distinguir como *más de una* que baila y se transforma; siento su armonía con la música de la totalidad, luchando por ganar la posición de eternidad en la expresión del cosmos —en este pedazo de papel, en la fuerza de mis dedos.²

Después de relatar mi sesión bibliotecaria no tiene sentido seguir la narración cronológica. Basta con agregar que, desde entonces, no

² Suele creerse que cada instante es irrepitible, y es cierto, pero sólo en cuanto a la constitución material del universo. La esencia, que es el principio de creación y destrucción de las cosas, pervive en su universalidad. Sin embargo, cada esencia se juega en la materialidad su derecho a lo eterno; así, por ejemplo, nuestra constitución genética es el lugar donde la esencia humana todavía lucha por eternizarse — prueba de ello es que sigo aquí, escribiendo.

he podido asirme a algún principio de comportamiento con las demás materialidades: las personas han dejado de acercarse con facilidad y he preferido guardar silencio y quedarme en el encierro hasta mi confesión en estas líneas. Sólo en ello he trabajado. Sólo esto, para mí, tiene sentido – lo demás, parece tenerlo por sí solo.

Ahora, el tiempo que marca mi reloj corre rápidamente y el nivel de percepción con el que decodifico y revivo las circunstancias crece y se intensifica. La experiencia sintetizada con Boone parece haberme unido a la esencia universal y finalmente desencadenó que Lauro pueda ver con la sensibilidad de un sin fin de ojos, pensamientos... sufrir y estallar con cada entidad de la integración total. No obstante, sigo sin moverme mientras escribo estas líneas. Y temo que pronto me resulte ya imposible ser Lauro y decir algo.

Yo sé que puedes entenderme —lo sé. El principio es simple y estarás de acuerdo: a veces caminas por la calle en soledad y te preguntas qué estás haciendo en esa cadena repetitiva de las acciones y los afectos, ¿por qué? ¿para qué?; te has detenido en el rostro de esa otra persona para mirar sus ojos, para encontrar a alguien contenido en la oscuridad, y quizás en ese instante se haya suspendido el tiempo; seguramente creíste, crees, ser absolutamente necesario para tus coetáneos y los quieres, los quisiste, al grado de olvidarte de ti mismo. Instantes de luz, parpadeos, antes de volver al sonambulismo de la vida. Tal vez no lo recuerdes o no quieras pensarlo y te suenen muy lejanas estas asunciones; ya has perdido tu camino muchas veces. ¡Pero lo sabes, claro; y se te olvida, *está* olvidado —*te has vuelto tu propio olvido*— y únicamente algunos destellos te llaman la atención, te obligan a presentir más allá de la materia bruta de tu mundo, de ti, de tu vida! Concéntrate en tu memoria, más que en lo memorizado. Tu ser es tu memoria.

Por favor, haz este esfuerzo. Es importante que entiendas lo que trato de decirte antes de que me sea imposible ya decirte nada. No desesperes, mejor comienza a reencontrarte en el sin fin de señales que te ofrece el sentido de las cosas; vuelve a decir las palabras como la primera vez que las pronunciaste, cuando circunscribías en ellas tu mundo, cuando estabas de frente y no te habías dejado encantar por los símbolos que mantienen a los hombres bajo este efecto de anestesia; recuerda que creías, sin siquiera preguntártelo –porque lo sabías–, que tenía sentido estar aquí.

Todo comienza con una tarea, una tarea en la que se nos va la vida... sólo así nos es dado realmente vivirla (*Pervive, sé tú*).

Continúa esta formación de palabras con detenimiento y verás que, como todo en este mundo, derrochan sentido. No pierdas ni un momento más: tienes un largo trecho por recorrer si quieres regresar hacia ti mismo. Te lo digo yo, que soy tú mismo, yo que estoy en tu cabeza en esta secuencia de segundos en que has ido develando cada letra y cada frase (*¿me escuchas?*), estoy aquí –sí ahí, en todos lados –; haz un alto definitivo, remonta el sendero... La luz de la mañana aún está muy lejos de tu sombra.

Vas a recordar estos enunciados, pensarás en ti, sabrás que estoy contigo y tú estarás más en ti mismo de lo que yo ahora estoy en mí. Temo que me vi obligado a esta tarea desesperada de despertarte, apagándome yo mismo poco a poco: tenía que contártelo, tenías que saberlo. El sentido de las cosas lanza sus señales para que vayas al encuentro de eso que te anima. Recondúctete a la esencia. *Pervive*; despierta y hazte presente con la totalidad, que la danza ya ha comenzado.

Terminas de leer estas líneas –dejo de ser Lauro Kraeger.



hagamos

**todos de México
un país de lectores**

Ediciones de Educación y Cultura:

COLECCIÓN ÍNTIMOS

Tan lejos, tan cerca
Alejandro Meneses

De claro en claro
Cuentos sobre el Quijote

De claro en claro
Poemas sobre el Quijote

La muralla
Hugo Diego Blanco

Los días contados
Sebastián Gatti

Al vuelo
Blanca Luz Pulido

Durmiendo en sueño ajeno
Victor Arellano

*Cuentos de conjuros, de amanuenses
y demonios*
Jorge A. Abascal Andrade

*Leyendo
se entiende
la gente*



EDICIONES DE
Educación y Cultura

de venta en librerías
www.educacionycultura.com.mx
educacionyculturamexico@hotmail.com
educacionyculturapuebla@hotmail.com
Tel. 01 55 91 5038
01222169 5757





En defensa del derecho constitucional a la libre expresión, y
contra el abuso del poder,
la CNDH defiende y protege tus derechos humanos

**PROGRAMA DE ATENCIÓN DE AGRAVIOS A
PERIODISTAS Y DEFENSORES CIVILES**

Lada gratuita y confidencial 01800.715.2000



COMISIÓN NACIONAL DE LOS
DERECHOS HUMANOS
M É X I C O

CNDH, Organismo Público Autónomo www.cndh.org.mx

