

Peter Pál Pelbart

FILOSOFÍA DE LA DESERCIÓN

Nihilismo, locura y comunidad

Peter Pál Pelbart

FILOSOFÍA DE LA DESERCIÓN

Nihilismo, locura y comunidad

Traducción y notas

Santiago García Navarro y Andrés Bracony

COLECCIÓN
NOCIONES
COMUNES



Pelbart, Peter Pál

Filosofía de la deserción : nihilismo, locura y comunidad . - 1a ed. -

Buenos Aires : Tinta Limón, 2009.

320 p. ; 20x14 cm. - (Nociones comunes; 12)

Traducido por: Santiago García Navarro y Andrés Bracony

ISBN 978-987-25185-2-3

1. Filosofía Contemporánea. I. García Navarro, Santiago, trad.

II. Bracony, Andrés, trad. III. Título

CDD 190

Traducción del portugués y notas: Santiago García Navarro y
Andrés Bracony

Revisión técnica general: Santiago García Navarro

Corrección: Rodrigo Ávila

Diseño de tapa: Cucho Fernández

Derechos reservados

© 2009 Tinta Limón Ediciones

Casilla de correo 1, sucursal 41 CP 1441

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.tintalimonediciones.com.ar

www.situaciones.org

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Diálogo Peter Pál Pelbart - Colectivo Situaciones	7
 I. La vida (en) común	
La comunidad de los sin comunidad	21
Cómo vivir solos	43
El cuerpo del informe	51
 II. Subjetividad contemporánea	
Eu(reka)	69
Sobre la claustrofobia contemporánea	85
La gorda salud dominante	107
 III. La locura en escena	
Ueinzz, viaje a Babel	141
Esquizoescena	157
Filosofía para porcinos	167
El inconsciente desterritorializado	189
 IV. Variaciones teóricas	
Consideraciones sobre lo intempestivo	223
Hacés falta, Gilles, pero igual nos las arreglamos	239
Imágenes de tiempo en Deleuze	247
 V. Travesías	
“¡Acordarme de olvidar a Lampe!”	259
La vergüenza y lo intolerable. Cine y holocausto	269
Travesías del nihilismo	291

Entrevista a Peter Pál Pelbart
Cuando uno piensa está en guerra contra sí mismo...
Por el Colectivo Situaciones

La presencia de Deleuze y Guattari en tus textos es muy grande, y más allá del uso conceptual, se percibe una cercanía constante. Incluso a la hora de nombrarlos da la sensación de que estuviesen cerca, como si fuese una presencia que debería ser evidente para el que está leyendo. Quisiéramos saber cómo es esa presencia para vos, cómo la vivís y la elaborás, cómo es tu relación con esos textos.

Me gusta cómo contó una vez Pierre Lévy el modo en que conoció a Deleuze y Guattari. Él fue convocado al servicio militar y estuvo un año en prisión por desobediencia, por deserción. Y allí los conoció leyendo *El Anti-Edipo*, y dijo que al leerlos se le abrieron todas las puertas, ventanas y paredes de la prisión.

Mi encuentro fue mucho menos épico. Yo viví algunos años en un kibutz en Israel. Allí desde las cuatro de la mañana hasta el mediodía trabajaba en el campo con un tractor. Tenía, creo, diecinueve años. Después del almuerzo dormía un poco y luego tenía toda la tarde libre para leer. Leía Cortázar, y ahí me crucé con *El Anti-Edipo*. No sé qué habrá hecho en mí en un contexto como ese, comunitarista y colectivista como era el kibutz; pero me produjo algún efecto que más de veinte años después no sé si todavía pude entender.

Unos años más tarde me fui a París a estudiar filosofía y todos estos filósofos todavía estaban vivos. Eran los últimos pensadores próximos al Mayo del 68: en el 80 Deleuze daba sus clases en Saint Denis, también daba Derrida en la École Normale; así como Châtelet, Lyotard, Serres; estaban todos. Pasé tres años, hasta la graduación, completamente alucinado. Más tarde conocí a Guattari en Brasil, a través de Suely [Rolnik], y fue una relación muy inmediata y fuerte.

Vemos diferentes usos o modos de hacer presente la obra de Deleuze. Hay un uso un tanto abusivo, que a nosotros nos causa cierto malestar, al que podría llamárselo “deleuzianismo”. Y, por otro lado, lecturas más cuidadosas, más personales. Esta última fue la sensación que tuvimos al leer en tus textos las recurrencias en temas, problemas y recorridos referidos a Deleuze. La idea era preguntarte si vos habías pensado en estas diferentes lecturas.

A mí también me aplasta esta adhesión incondicional, doctrinal, partidaria e ideológica a Deleuze. Lo mío es más bien una intimidad... blanchotiana diría, con una cierta distancia. Creo que la obra de Deleuze no es un sistema, una doctrina, un conjunto de reglas; para mí todavía es un pensamiento muy enigmático. Veo que hay muchos agujeros, muchos saltos que no entiendo; distintos tonos. Creo que cuando lo que se hace es simplemente “adherir”, se aplastan otras dimensiones, algunas de las cuales vengo trabajando últimamente. Veo a los “deleuzianos” a la luz de una fórmula con la que Toni Negri nombro una vez a Deleuze: como un sacerdote de la alegría. Y a Deleuze eso lo incomodaba. Por eso el “deleuzeanismo” como una especie de sacerdocio de la alegría tiene sus peligros; y no es que eso no esté en Deleuze, está, pero de otra manera. Creo que en Deleuze hay muchos momentos en los que habla por ejemplo de cosas como la apatía, el agotamiento, el dolor, la tristeza. Nunca lo hace de una manera piadosa, ni religiosa, ni en un tono de negatividad. Tal vez podríamos empezar a pensarlo conceptualmente.

Un heideggeriano residente en Brasil leyó *Diferencia y repetición* y dijo: “impresionante, no hay negatividad en ese libro”. Algo que

podríamos considerar un elogio, él lo tomó como un absurdo filosófico. Pero yo creo eso mismo: que estas figuras que aparecen en Deleuze no son figuras de la negatividad. Y es muy difícil de pensarlas, ya no como signo de la negatividad, sino como otra cosa. Por eso me interesa la relación de Deleuze con Blanchot. Blanchot es un autor poco conocido, poco trabajado, está muy encerrado en la escuela literaria, mucha gente piensa que es un crítico literario; yo creo otra cosa. Influenció mucho a toda una generación entre los que está Derrida, Deleuze y también Foucault de una forma no muy palpable, no se sabe bien cómo, con su noción del *afuera*, y con la idea del Morir distinta de la Muerte: morir como una especie de proceso vital.

Creo también que hay en Deleuze toda una compleja relación con *lo impensable*. Es una relación que existe también en Heidegger pero de otra manera, con otro tono; y quizá el tono sea lo esencial. El tono es como el termómetro de un tipo de pensamiento. ¿Qué mueve un pensamiento en el que lo lee, lo escucha, lo trabaja? ¿Qué produce? ¿Qué forma de parálisis, qué forma de movilización? Si quisiera organizar esto conceptualmente, no tengo mejor fórmula que la de Nietzsche: el pensamiento es siempre expresión de un tipo de vida, síntoma de una manera de vivir. Entonces uno no se pregunta si un pensamiento es verdadero o falso. Pregunta en cambio qué tipo de vida pide pasaje, qué tipo de vida está afirmandose junto a ese pensamiento. Y es muy difícil, porque uno pasa del dominio de conceptos puros a esa especie de evaluación de maneras de vivir, de formas de vida, que son muy distintas. ¿Qué formas de vida se afirman en el dominio discursivo, filosófico?

Al leer tus textos sentimos que hay un logro muy propio en la relación que estableces entre un tipo de aproximación máxima a Deleuze, que es perceptible como implícito, con un contexto en el que pareciera que todo recae en el apoyo sobre las citas. Es decir, esa presencia tan implícita y a la vez citada de los autores, no está puesta como el fin del oficio del filósofo; mostrar lo que pensaban otros; sino que en esa aproximación máxima aparece de modo singular. Los textos que vas citando son a veces muy conocidos, y de repente

la forma de leerlos los iluminan de otra manera, provocando una especie de atravesamiento total, donde se invierten, se dan vuelta, o aparecen iluminados desde un lugar propio.

Es verdad que el momento en que se atraviesa a Deleuze uno queda fascinado, encuentra mucha familiaridad, por momentos cree tener un esquema conceptual organizado. Uno entiende la máquina. Entra ahí y sale empapado. Pero después hay un momento en el que ya no aguantás más, en el que hay que salir corriendo. Sino te volvéis un médium del autor. Yo no me banco más los coloquios sobre un autor. Estuve en uno sobre Foucault. Y había un ejército foucaultiano, ni siquiera eran una secta. Unos sí forman parte de la secta, pero otros van por oportunismo académico, en busca de un territorio de identificación, de filiación. Creo que todo eso es terrible, pero también lo más cotidiano y trivial.

A veces veo en mí una tendencia, dicho entre comillas, más “mesiánica”. Y para mí Deleuze es un fabuloso antídoto contra esta tendencia. El último año trabajé sobre el tema del nihilismo y hay varias cosas ahí: una es un cierto diagnóstico histórico-filosófico sobre la actualidad, que es el nihilismo contemporáneo. Otra es la idea de que hay que sacar algo que uno lleva en la piel, que hay que purgarse para escapar de algo que está impregnado en el aire, en el tiempo. Todo este rodeo para decir esto –que creo que es una idea que está en Deleuze–: uno guerrea contra sí mismo. Cuando uno piensa está en guerra contra sí mismo... Los poderes nos atraviesan, la mediósfera nos atraviesa, las parálisis, las tristezas fabricadas socialmente..., son todos elementos que nos hacen luchar contra nosotros mismos.

Pero creo que hay maneras distintas de luchar. Una es extrínsecamente: determinás un enemigo y él siempre está afuera, y vos estás del lado bueno. Allá está el mal, y acá el bien. Vos sos del partido de la alegría, contra el partido de la tristeza. El partido de la colectividad, contra el del individualismo. Es muy fácil esta forma, pero es inocua, porque estas atmósferas en realidad atraviesan todo, no hay un afuera, una extraterritorialidad a partir de la cual se pueda ‘juzgar’ el mundo

o rechazarlo. Más bien hay cosas que se deben atravesar. Hay una manera que es luchar contra, pero desde el comienzo en ese “contra” existe una dialéctica un poco viciada. Y la otra es, creo, meterse para salir por otro lado. Me gusta la imagen de *Mil Mesetas* sobre la gente que necesitó hacer un agujero en la montaña para salir del otro lado.

Vos sostenés que los movimientos sociales, cuando irrumpen, van más allá del marco de lo visible: así pasó en Brasil con el movimiento de los sin tierra, con los sin techo, etc. Sin embargo, vos también decías que esos nuevos modos de vida son en sí mismos valorizados y puestos a disposición en el mercado, que los incorpora en un régimen de visibilidad que es plegado como diferencia y puesto a funcionar en su propia lógica. ¿Cómo se piensa este problema?

Si, es verdad, en los últimos tiempos entré en contacto con un tipo de aglomeración, o de “sociabilidad”, que yo antes no conocía, y que siento que nos obliga a pensar estas figuras que no aparecen en un modo de visibilidad que los pueda reconocer como movimiento social. Creo que se inventan estrategias de vida muy sutiles, que a veces tartamudean, pero a veces son sumamente afirmativas. Esto está comentado en el libro. Un grupo de jóvenes músicos de la periferia de la ciudad de Cuiabá que entendieron que están completamente excluidos de una relación con la ciudad y resolvieron agruparse, ayudarse unos a los otros, construir una red cultural alternativa, y llegaron a inventar una moneda. El proyecto se llamaba Espacio Cubo.

Luego esta gente transforma completamente la vida cultural de la ciudad, y lo que parecía ser un pequeño movimiento de la periferia, se volvió la dinámica que movía la ciudad. Y después la iniciativa privada, y también la municipalidad, resolvieron adherir a este movimiento, implicándose, comprando con esa moneda, contratando espectáculos con esa moneda. Es decir, que esos jóvenes arrastraron

todo un movimiento urbano hacia otro lado, y a partir de lo que ellos hacían, que era muy poco: cantar (sin ningún reconocimiento oficial, ni de la industria discográfica) y asociarse.

Lo que me impresionó fue esta especie de precariedad que conquista una consistencia flotante, pero que funciona por infiltración, por expansión rara. Porque después en otras ciudades pasó lo mismo, y todo fue diseminándose en la red. Sin tener un grado muy grande de formalización, poseen una absoluta conciencia sobre qué potencia tienen, negociando su autonomía frente a lo instituido, al estado, a la iniciativa privada y las instituciones culturales, y también entre lo micro y lo macro. Ellos saben qué es la biopotencia, qué cultura, qué economía inmaterial generan a partir de ella. Estas no son palabras de ellos, pero sí son prácticas muy concretas que a mí me hacen pensar:

¿qué discrepancia y qué afinidad hay entre lo que nosotros intentamos trabajar teóricamente y estas prácticas? Y por otro lado, considerar que nuestros instrumentos de percepción y de conceptualización a veces son insuficientes o pobres, o que habría que re TRABAJARLOS, afinarlos para aprehender este tipo de fenómenos. Es raro porque los conceptos o vienen mucho antes, o mucho después. Hay cosas en *Mil Mesetas* que sirven treinta años después, llegaron demasiado temprano, ya estaban en elaboración en el pasado.

Deberíamos poder decir que la constitución actual de lo común no pasa por ninguna de las figuras de lo común que están instaladas en nuestro imaginario. ¿Qué otra afectividad está naciendo? ¿Qué otros modos de agotamiento, de dispersión? Son agenciamientos colectivos de enunciación, pero que tienen una manera muy singular. ¿Qué figuras de lo común van surgiendo? Algunas figuras que tenemos en nuestro repertorio son a veces insuficientes para acoger estas nuevas formas.

Hay dos cuestiones que no son propiamente preguntas, y no es claro cuál sea la relación que tienen entre sí, pero que ponemos sobre la mesa a ver qué sale.

Una se refiere a la impresión de que hay un conflicto entre el gusto filosófico por crear conceptos y la relación, de cercanía y de distancia, que hay entre los conceptos y los modos de vida. ¿Qué distancias convienen a quien tiene amor por los conceptos y busca relacionarlos con modos de vida, con experiencias? Y en tensión con esto, hay una

suerte de exigencia política, como es el caso mencionado por vos de Antonio Negri, que necesita hacer de la alegría, y de otros conceptos o autores, un vector para dar coherencia a ciertos agenciamientos, con la sensación de que es la única manera de quebrar los dispositivos biopolíticos. Es muy interesante ver la desproporción y la falta de armonía que a veces predomina entre ambas preocupaciones y no subestimar ninguna de las dos. Es decir: el espacio problemático que existe entre sensibilidades y modos de vida que se van creando, que requieren un compromiso en tanto proceso, y la evaluación y creación de conceptos.

La otra cuestión es señalar una idea muy presente en tus textos: la *auto-omisión*. Hablás de la necesidad de una sensibilidad atenta a las distancias, a las aproximaciones, a las identificaciones y a las fugas, a partir de la imagen de tener siempre la “mochila lista”. Entendemos que tal vez no se trate simplemente de irse, sino a veces de hacer silencio o de adoptar otra posición. ¿Qué significan estas *auto-omisiones* en relación a los proyectos colectivos y a los vínculos de uno a uno? ¿Cómo puede el pensamiento ayudarnos en esos momentos en los que hay que poder percibir las variaciones entre lo vital y lo mortífero? ¿Cómo tener más disponibilidad a cuestionar el estado de salud de algunos procesos que a “intentar salvarse/los” a toda costa? Se trataría de un modo de la deserción que no tiene nada que ver con la traición, sino con un corrimiento respecto de ciertos lugares, ciertos modos de hablar, ciertas maneras de ocupar el espacio, y también lo contrario: de ciertos modos de pasividad, de inercia, de automatismo.

Yo soy muy sensible a esto. Me parece que tocaron un punto... Hay un autor que a veces utilizo, Juliano Pessanha, que escribió una trilogía: *La sabiduría del nunca*, *La ignorancia del siempre*, *La certeza del ahora*. Los tres libros manejan diferentes tipos de registro a la vez: la novela autobiográfica, ensayos psico-filosóficos y poemas o aforismos. En el tercero de los libros, al que le hice un prefacio, hay un personaje inspirado en Grombowicz llamado Grombo, y tiene la idea de que escribió una heterotanatografía. No es una autobiografía porque no cuenta su vida. En realidad cuanta cómo desde que nació fue sistemáticamente

asesinado. Por los padres, por los psicólogos, por los educadores, por toda la gente que lo circundaba y supuestamente estaba encargado de cuidarlo. Cuenta entonces la muerte de este que es él mismo, en manos de todos los “competentes” de la vida, incluso la madre que lo mira siendo un bebé y sabe que tiene que sonreír para estimularlo, obedeciendo una consigna psicológica, pedagógica, etc.

Escribe todo esto con una gran fuerza y de modo visceral, y todo el tiempo insiste en que hay como una argamasa social –de la que todos estos especialistas de la vida son parte– que evita que las cosas se desmoronen. Y entonces se pregunta ¿cómo escapar? Hay algo que me parece que él denuncia a su manera, que es cómo no dejarse prender por esta argamasa a la que se le pueden dar muchos nombres, atribuírselo a varias instancias, instituciones, imaginarios, etc. Creo que en el fondo de todo esto está la idea de que tenemos el derecho de desertar de sociabilidades mortíferas, pero bueno, las sociabilidades mortíferas son fáciles de identificar cuando están en el vecino, la familia del otro, etc. Es más difícil cuando uno mismo queda atrapado por ellas como por una garra.

Entonces, esta especie de derecho –que ni siquiera es un derecho, porque escapa a una formalización jurídica, porque es algo que es mucho más vital–, esta huída, este resguardo, o repliegue, ¿cómo es posible pensarlo sin que sea una especie de autocercamiento, de reterritorialización sobre el yo? ¿Cómo pensarlo en situaciones que exigen una suerte de compromiso, de fidelidad, de proyectos, etc.?

Yo pienso en mi contexto, en la Universidad, en el teatro, que es como mi “laboratorio”. A veces digo: “bueno, estoy muerto, déjenme”. Es muy difícil que eso se entienda, que se acepte, que no sea visto como una traición, un abandono, una apatía. Es otra cosa. Y creo que es lo más difícil de seguir socialmente. Creo que hay que poder irse y volver de otra manera. Estoy de acuerdo en que hay saltos de perspectiva que uno puede experimentar en un grupo, en un proyecto, y no congelarse en su identidad funcional dentro ese espacio. Esa es una cosa.

La otra, tiene que ver con los conceptos y la vida. Es más difícil,

porque es verdad que el concepto tiene su autonomía, yo estoy muy de acuerdo con Deleuze en eso; expresan otra cosa. Hay una autoposición del concepto, que es su fuerza de expansión, de transversalidad, de creación de mundo.

Sólo expresa al propio pensamiento que lo piensa, digamos.

Creo que esto lo vio muy bien Jean-Luc Nancy en el artículo “El pliegue deleuzeano del pensamiento”¹ donde se pregunta qué es el concepto para Deleuze, ¿la representación del mundo? Y llega a una conclusión: es un pliegue del mundo, es una manera de plegarlo.

El concepto tiene su autonomía, su especificidad o tecnicidad, sin por eso congelarse en una esfera... pero si no se cultiva esta autonomía corremos el riesgo de quedarnos atrapados en el sentido común. Entonces hay una potencia de desterritorialización del concepto que es inigualable. Soy muy favorable a esa especificidad, pero también debe pensarse cómo ejercerla sin la adhesión, porque no se trata de adherir. Es muy complicado. A veces se da una compra de la doctrina que cierra otros procesos.

A propósito de esto Deleuze dice algo difícil de entender pero sugerente: “Escribir no por, sino ante los animales, los locos, etc.” Es una exigencia muy importante en el pensamiento: no se trata sólo de la historia de los conceptos, o de los autores, sino de qué tipo de exigencia obliga a ir más allá.

Nunca entendí bien esa frase, pero la dramaticé un poco, en una performance filosófica delante de once chanchos. Creo que tiene que ver con una dimensión inhumana del pensamiento, que si no se manifiesta, permanecemos atrapados en la forma “humana, demasiado humana”, con todo el repertorio de morales, religiones, etc.

1. J.-L. Nancy, “Pli deleuzien de la pensée”, en É. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998. [Ed. cast. *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, editado por revistas *Sé cauto* y *Euphorion*, Medellín, 2002].

Agamben está todo el tiempo con el tema de la animalización de la vida, la biologización de la vida, etc. Y mete ahí una idea: que hay una especie de máquina antropológica que separa al hombre del animal.

Pero ¿qué idea de animal opera ahí? En Deleuze es completamente distinto, porque no está esa diferencia. Es una línea continua...

Es un umbral de doble vía.

Exacto. Entonces habría que trabajar mejor la animalidad de la vida, lo inhumano. Deleuze dice: “el animal es el único que sabe morir”, es tan anti-heideggeriano... Heidegger decía que la muerte era sólo para el hombre, y el animal es pura inmediatez.

También en esa dirección, me incomoda la manera en que algunas perspectivas privilegian el lenguaje para pensar lo “común”, que le delegan al lenguaje el monopolio del común. Yo no estoy seguro de que sea una buena vía. Hay un mínimo de homogeneización del lenguaje que es la garantía de sociabilidad, pero ¿es que el común pasa enteramente por ahí? O, por el contrario, podríamos pensar que el común sería el fondo vital que incluye tanto al lenguaje como al no-lenguaje, a los sentidos como al no-sentido, a las rupturas a-significantes, etc. Todo un dominio pre-individual que es “pre” entre comillas, porque no quiere decir que venga antes cronológicamente, es simplemente otro régimen.

Pienso en Von Weizsäcker, un neurólogo y psiquiatra alemán que estaba muy presente entre las lecturas hechas en la clínica de La Borde, que tiene una definición de la subjetividad muy rara: la subjetividad es la relación con el fondo. Es un fondo sin fondo. Y bien, ¿qué es el fondo sin fondo? Es la vida. Y a partir de ahí construye toda una teoría sobre el sufrimiento, y dice que el sufrimiento viene cuando ese fondo deja de ser un fondo, cuando el fondo irrumpe.

Entonces cuando el fondo irrumpe hay una especie de disolución de la forma, y ahí hay un momento de crisis, eso es la enfermedad. Y en esta crisis parece que nada es posible. La paradoja está en que precisamente en ese momento todo es posible. Coinciden el “nada es

posible”, con el momento en que “todo se mueve”. Es decir, la crisis no es resultado de algo sino la condición para que algo suceda. La catástrofe no es el fruto de una degeneración, sino la condición de posibilidad para que algo se inaugure. Creo que Guattari lo utilizó a Von Weizsäcker más de lo que lo cita –por ejemplo en *Caosmosis*– para pensar lo pre-verbal.

En esta misma frecuencia, me interesa mucho pensar el agotamiento. Entiendo que es una clave de lo contemporáneo. Deleuze escribió su texto sobre Beckett, “El agotado”², algunos años después del derrumbe del Muro de Berlín, y no es por casualidad. El agotamiento se corresponde con un vaciamiento de todos los posibles catalogados e incorporados en el repertorio. Con un vaciamiento así, uno ya no tiene de donde agarrarse: ni una utopía, ni una ideología, ni un ancla. Y ante esta imposibilidad no le queda opción. Tiene que inventarse un posible.

Negri dice que estamos en un momento de transición, y en mi perspectiva, su enfoque no está lejos de esta idea que señalo. El pasaje, la transición, ¿cómo pensar este momento? Como decía alguien en una charla el otro día: “no tenemos más referencias, hay que inventarlas”. Y creo que estas figuras de agotamiento, de crisis, de catástrofe, o de nihilismo pasivo y activo, podrían ayudarnos a pensar este pasaje, no de manera melancólica, tampoco eufórica, sino de otro modo, como una necesidad sobre un fondo de indeterminación. Y lo que lo hace más complejo es el hecho de que exige un trabajo sobre la percepción, que no es meramente validar las acciones o los afectos según el resultado, sino desde lo que pasa, en la validez de lo que pasa y vale porque pasa.

Deleuze siempre rechazó la idea de que la validez fuera mensurada por el resultado: si la revolución triunfó o no triunfó. Hay un devenir de las personas que es inmanente y no se puede delegar en un resultado.

2. Gilles Deleuze, “El agotado”, [traducción de Damián Tabarovsky] revista *Confines* Nro. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.

Si no se trata de validar ese devenir por los resultados, ¿cuál es su criterio?

No sé. Al menos percibirlos, hallarse con ellos, podría ser. Creo que un libro, o un taller, son dispositivos de expresión, de consistencialización. ¿Cuál sería la función del libro o de un taller? Tal vez sea un acontecimiento que produce otros acontecimientos. Armar un plano en el que las cosas puedan ganar en consistencia es algo muy fuerte.

Buenos Aires, diciembre 2008

I. La vida (en) común

La comunidad de los sin comunidad

Varios autores contemporáneos –Toni Negri, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Jean-Luc Nancy, incluso Maurice Blanchot, entre otros– se refieren con insistencia a una cuestión trivial: hoy vivimos una crisis de lo “común”. Las formas que antes parecían garantizarles a los hombres un contorno común, que le aseguraban al lazo social alguna consistencia, perdieron su pregnancia y entraron definitivamente en colapso, desde la llamada esfera pública hasta los modos de asociación consagrados: comunitarios, nacionales, ideológicos, partidarios, sindicales. Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la “vida” supuestamente “común”; o, más precisamente, para defender una forma-de-vida llamada “común”. No obstante, sabemos bien que esta “vida”, o esta “forma-de-vida”, no es realmente “común”; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro.

Si hoy hay, de hecho, un secuestro de lo común, una expropiación de lo común, una manipulación de lo común, bajo formas consensuales, unitarias, espectacularizadas, totalizadas, transcendentalizadas; es necesario reconocer que, al mismo tiempo, y paradójicamente, tales figuraciones de lo “común” comienzan a aparecer finalmente como aquello que son: puro espectro. En otro contexto, Deleuze nos recuerda que, a partir sobre todo de la Segunda Guerra Mundial, los clichés comenzaron a aparecer como aquello que son: meros clichés. Los clichés de la relación, los clichés del amor, los clichés del pueblo, los clichés de la política o de la revolución, los clichés de aquello que nos liga al mundo. Y sólo en el momento en que, vaciados de su pregnancia, se revelaron como clichés –esto es, como imágenes acabadas, prefabricadas, esquemas reconocibles, meros calcos de lo empírico–, es que el pensamiento pudo liberarse de ellos para encontrar aquello que es “real” en su fuerza de afectación. Lo cual tiene consecuencias estéticas y políticas a determinar.

Ahora bien: hoy, tanto la percepción del secuestro de lo común como la revelación del carácter espectral de ese común transcendentalizado se dan en condiciones muy específicas: precisamente en un momento en que lo común –y no su imagen– está preparado para aparecer en su máxima fuerza de afectación, y de manera inmanente, dado el nuevo contexto productivo y biopolítico actual. Para decirlo con claridad: a diferencia de lo que ocurría algunas décadas atrás, cuando lo común se definía y era vivido como aquel espacio abstracto que conjugaba las individualidades y se sobreponía a ellas –fuera como espacio público, fuera como política–, hoy lo común es el espacio productivo por excelencia. El contexto contemporáneo trajo a la luz, de manera inédita en la historia –pues lo hizo en su núcleo propiamente económico y biopolítico–, la prevalencia de lo “común”. El llamado trabajo inmaterial, la producción posfordista, el capitalismo cognitivo, son todos fruto de la emergencia de lo común: todos exigen facultades vinculadas a lo que nos es más común, esto es, el lenguaje y su haz correlativo: la inteligencia, los saberes, la cognición, la memoria, la imaginación y, por consiguiente, la inventiva común.

Pero también exigen requisitos subjetivos vinculados con el lenguaje, como la capacidad de comunicar, de relacionarse, de asociar, de cooperar, de compartir la memoria, de forjar nuevas conexiones y hacer proliferar las redes. En este contexto de capitalismo en red o conectivo –que algunos llaman incluso rizomático–, por lo menos idealmente, aquello que es común se pone a trabajar en común. Y no podría ser de otro modo: a fin de cuentas, ¿qué sería un lenguaje privado? ¿Qué vendría a ser una conexión solipsista? ¿Qué sentido tendría un saber exclusivamente referido a sí mismo? Poner en común lo que es común, poner en circulación lo que ya es patrimonio de todos, hacer proliferar lo que está en todos y en todas partes, sea el lenguaje, la vida, la inventiva... Pero esta dinámica, así sólo parcialmente descrita, corresponde a lo que de hecho sucede, ya que se hace acompañar de la apropiación de lo común, de la expropiación de lo común, de la privatización de lo común, de la vampirización de lo común emprendida por las diversas empresas, mafias, estados e instituciones, con finalidades que el capitalismo no puede disimular, ni siquiera en sus versiones más rizomáticas.

Sensorialidad ampliada

Si el lenguaje, considerado desde Heráclito como lo común más común, se ha convertido en el núcleo de la propia producción –como intelecto general, como el conjunto de los cerebros en cooperación, como intelectualidad de masas–, habría que decir que lo común contemporáneo, dado un contexto de sensorialidad ampliada, circulación ininterrumpida de flujos, sinergia colectiva, pluralidad afectiva y subjetividad colectiva de allí resultante, es algo más amplio que el mero lenguaje. Este común hoy pasa por el *bios* social propiamente dicho, por el agenciamiento vital, material e inmaterial, biofísico y semiótico, que constituye el núcleo de la producción económica, pero también el de la producción de vida común. O sea, es la potencia de vida de la multitud –un compuesto de inteligencia colectiva, afectación

recíproca, producción de lazo, capacidad de invención de nuevos deseos y creencias, de nuevas asociaciones y nuevas formas de cooperación— lo que, como dice Maurizio Lazzarato siguiendo a Tarde,¹ es cada vez más la fuente primordial de riqueza del propio capitalismo. De ahí que sea justamente este común adonde apuntan las capturas y secuestros capitalísticos. Pero a la vez este común los extrapola, huyendo por todos lados y por cada poro.

Por tanto, nos sentimos tentados de redefinir lo común a partir de este contexto preciso. Parafraseando a Paolo Virno, lo común podría postularse más como premisa que como promesa; más como un reservorio compartido, hecho de multiplicidad y singularidad, que como una unidad actual compartida; más como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura. Diríamos que lo común es un reservorio de singularidades en variación continua, una materia inorgánica, un cuerpo-sin-órganos, un ilimitado (*apeiron*) apto para las individuaciones más diversas. A pesar de su uso un tanto sustancializado, en algunos casos el término “Multitud” busca remitir a este concepto, por la dinámica que propone entre lo común y lo singular, la multiplicidad y la variación, la potencia desmedida y el poder soberano que procura contenerla, regularla o modularla.

Como se ve, cuando se concibe lo común como fondo virtual, como vitalidad social pre-individual, como pura heterogeneidad no totalizable, nada tiene que ver con unidad, medida, soberanía, y mucho menos con las figuras mediáticas, políticas, imperiales que pretenden hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo. De ahí que la resistencia pase hoy por un éxodo en relación a esas instancias que transcendentalizan lo común y, sobre todo, por la experimentación inmanente de este común, por las composiciones y recomposiciones que lo llevan a cabo, por las redistribuciones de afecto que estas composiciones y recomposiciones propician, por los nuevos posibles que a partir de ahí se abren e inventan.

1. Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

Ética y etología

Tal vez el libro en el que Deleuze, junto con Guattari, mejor ha recorrido estas dos vías –la del rechazo de las instancias transcendentalizadas y la de la experimentación de ese común inmanente– sea *Capitalismo y esquizofrenia*. Contra Edipo o la forma-Estado, contra el plano de organización transcendente, su unidad y sus capturas, los autores invocan simplemente el plano de consistencia, el plano de composición, el plano de inmanencia. En un plano de composición, se trata de acompañar las conexiones variables, las relaciones de velocidad y lentitud, la materia anónima e impalpable, disolviendo formas y personas, estratos y sujetos, liberando movimientos, extrayendo partículas y afectos. Es un plano de proliferación, de poblamiento y de contagio. En un plano de composición, lo que está en juego es la consistencia con la cual el plano reúne elementos heterogéneos, disparatados. Como dice la conclusión prácticamente ininteligible de *Mil mesetas*, lo que se inscribe en un plano de composición son los acontecimientos, las transformaciones incorporales, las esencias nómades, las variaciones intensivas, los devenires, los espacios lisos: es siempre un cuerpo sin órganos. Sea como sea que se lo quiera llamar –cuerpo-sin-órganos, mecanósfera, plano de consistencia, plano de inmanencia–, aquí el lenguaje espinosista es muy claro y ha sido enteramente asumido.

Esta conexión se hace aún más clara en un pequeño texto de Deleuze sobre Spinoza escrito en 1978. Allí, la sustancia o la Naturaleza única son concebidas como *un plano común de inmanencia*, donde están todos los cuerpos, todas las almas, todos los individuos. Al explicar este plano, Deleuze insiste en una paradoja: el plano ya está plenamente dado y, sin embargo, para que se viva de una manera espinosista debe ser construido.

He aquí el argumento. ¿Qué es un cuerpo, o un individuo, o un ser vivo, sino una composición de velocidades y lentitudes sobre un plano de inmanencia? Ahora bien, a cada cuerpo así definido le corresponde un poder de afectar y de ser afectado, de modo que podemos definir a un individuo –sea animal u hombre– por los afectos de

que es capaz. Deleuze insiste en lo siguiente: nadie sabe de antemano de qué afectos es capaz un cuerpo o un alma, no sabemos todavía lo que pueden. Es una cuestión de experimentación, pero también de prudencia. He aquí la interpretación etológica de Deleuze: la *Ética* sería un estudio de las composiciones, de la composición entre relaciones, de la composición entre poderes. La cuestión es saber si las relaciones pueden componerse para formar una nueva relación más “extendida”, o si los poderes pueden componerse de modo de constituir un poder más intenso, una potencia más “intensa”. Se trata, dice Deleuze, de las sociabilidades y comunidades: “¿Cómo se componen individuos para formar un individuo superior al infinito? ¿Cómo puede un ser tomar a otro en su mundo, pero conservando o respetando las relaciones y el mundo propios?”.²

La cuestión más candente de todas podría traducirse así: ¿de qué manera se da el pasaje de lo común a la comunidad, a la luz de esta teoría de las composiciones y de la doble óptica que implica? ¿Y en qué medida esta comunidad responde, a un tiempo, a lo común y a las singularidades que inciden en él?

Nostalgias de la comunidad

Antes de ocuparme de algunas observaciones de Deleuze respecto de este tema, cabe hacer un desvío para situar la cuestión de la comunidad en un contexto más amplio. En *La comunidad desobrada*,³ Jean-Luc Nancy nos recuerda que, según la tradición teórica occidental, allí donde hay sociedad se ha perdido la comunidad. Quien dice sociedad ya dice pérdida o degradación de una intimidad comunitaria, de manera tal que la comunidad es aquello que la sociedad ha destruido. Es así como habría nacido el solitario, aquel que, en el interior de la

2. Gilles Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.

3. Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, París, Christian Bourgois, 1986, que acompaño de cerca en este comentario. [En castellano, el libro se tradujo al menos con dos títulos distintos. V. *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001; y *La comunidad inoperante*, LOM, Santiago de Chile, 2000. (N. del T.)]

sociedad, desearía ser ciudadano de una comunidad libre y soberana. Precisamente aquella comunidad que la sociedad arruinó. Rousseau, por ejemplo, habría sido el primer pensador de la comunidad en tener “conciencia de una ruptura (tal vez irreparable) de esa comunidad”. Rousseau fue seguido por los románticos, por Hegel... “Hasta nosotros –dice Nancy–, la historia habrá sido pensada sobre el trasfondo de [una] comunidad perdida; [una comunidad] a reencontrar o reconstituir”. La comunidad perdida o deshecha puede ejemplificarse de varias formas: como la familia natural, como la ciudad ateniese, como la república romana, como la primera comunidad cristiana, como las corporaciones, comunas o fraternidades... Siempre refiere a una era perdida en que la comunidad se tejía con lazos estrechos, armoniosos, y proporcionaba de sí misma, fuese por medio de instituciones, ritos o símbolos, una representación de unidad. “Distinta de la sociedad [...] la comunidad no es sólo la comunicación íntima entre sus miembros, sino también la comunión orgánica de ella misma con su propia esencia”. Está constituida por el hecho de compartir una identidad, según el modelo de la familia y del amor.

El autor concluye que sería preciso desconfiar tanto de esta conciencia retrospectiva de la pérdida de la comunidad y de su identidad, como del ideal prospectivo que dicha nostalgia produce, y que acompañan a Occidente desde sus orígenes. En cada momento de su historia, Occidente se entrega a la nostalgia de una comunidad perdida, desaparecida, arcaica, y deplora la pérdida de una familiaridad, de una fraternidad, de una convivialidad. Lo curioso es que la verdadera conciencia de la pérdida de la comunidad es cristiana: la comunidad que añoran Rousseau, Schlegel, Hegel, Bakunin, Marx, Wagner o Mallarmé se piensa como comunión en el seno del cuerpo místico de Cristo. La comunidad sería el mito moderno de la participación del hombre en la vida divina. El ansia de comunidad sería una invención tardía que apunta a responder a la dura realidad de la experiencia moderna, de la cual la divinidad se retira infinitamente (como lo mostró Hölderlin). La muerte de Dios sería un modo de referirse a la muerte de la comunidad, y traería consigo esa promesa

de resurrección posible en una inmanencia común entre el hombre y Dios. Toda la conciencia cristiana, moderna, humanista de la pérdida de la comunidad va en esa dirección.

La comunidad nunca existió

A lo que Nancy responde, simplemente: *La communauté n'a pas eu lieu*. La comunidad nunca existió. Ni en los indios Guayaqui, ni en el espíritu de un pueblo hegeliano, ni en la cristiandad. “La *Gesellschaft* (sociedad) no vino, con el Estado, la industria, el capital, a disolver una *Gemeinschaft* (comunidad) anterior”. Sería más correcto decir que la “sociedad”, comprendida como asociación disociadora de las fuerzas, de las necesidades y de los signos, tomó el lugar de algo para lo que no tenemos ni nombre ni concepto, y que mantenía una comunicación mucho más amplia que la del lazo social (con los dioses, el cosmos, los animales, los muertos, los desconocidos) y, al mismo tiempo, una segmentación mucho más definida, con efectos más duros (de soledad, inasistencia, rechazo, etc.). “La sociedad no se construyó sobre la ruina de una comunidad. La comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría deshecho o perdido, es *lo que nos acontece* –interrogante, espera, acontecimiento, imperativo– a partir de la sociedad [...] Nada se ha perdido, y por lo mismo, nada está perdido. Sólo nosotros estamos perdidos, nosotros, sobre quienes el ‘lazo social’ (las relaciones, la comunicación), nuestra invención, recae pesadamente...”.

O sea, la comunidad perdida no pasa de ser un fantasma. Aquello que supuestamente se perdió de la “comunidad”, aquella comunión, unidad, copertenencia, es esa pérdida que es precisamente constitutiva de la comunidad. En otros términos, y de la manera más paradójica, la comunidad sólo es pensable como negación de la fusión, de la homogeneidad, de la identidad consigo misma. La comunidad tiene por condición precisamente la heterogeneidad, la pluralidad, la distancia. De allí la condena categórica del deseo de fusión por comunión, pues siempre lleva a la muerte o el suicidio. El nazismo sería un ejemplo extremo. El

deseo de fusión unitaria presupone la pureza unitaria, y puede llevar siempre más lejos las exclusiones sucesivas de aquellos que no responden a dicha pureza, hasta desembocar en el suicidio colectivo. Por cierto, por algún tiempo, el propio término “comunidad”, dado el secuestro de que fuera objeto por parte de los nazis y su elogio de la “comunidad del pueblo”, provocó un reflejo de hostilidad en la izquierda alemana. Tuvieron que pasar varios años antes de que el término fuese desvinculado del nazismo y reconectado con la palabra comunismo.⁴ En todo caso, la inmolación, a través o en nombre de la comunidad, hacía que la muerte fuera reabsorbida por aquélla, con lo que la muerte se llenaba de sentido, de valores, de fines, de historia. Es la negatividad reabsorbida (la muerte de todos y cada uno reabsorbida en la vida del Infinito). Pero la obra de muerte, insiste Nancy, no puede fundar una comunidad. Muy por el contrario: es únicamente la imposibilidad de hacer obra de la muerte lo que podría fundar la comunidad.

Al deseo de fusión, que de la muerte hace obra, se contrapone otra visión de comunidad, a contramano de toda nostalgia, de toda metafísica de comunión. Según el autor, aún no ha surgido semejante figura de comunidad. Tal vez esto quiera decir que lentamente aprendemos que no se trata de modelar una esencia comunitaria, sino de pensar la insistente e insólita exigencia de comunidad, más allá de los totalitarismos que se insinúan por todos lados, de los proyectos técnico-económicos que sustituyeron a los proyectos comunitarios-comunistas-humanistas. En este sentido, la exigencia de comunidad nos sería todavía desconocida. Es una tarea, aún si conlleva las inquietudes pueriles –a veces confusas– de las ideologías de la comunión o la convivialidad. ¿Por qué esta exigencia de comunidad nos sería desconocida? Porque la comunidad, a contramano del sueño de fusión, está hecha de interrupción, fragmentación, suspenso, está hecha de seres singulares y sus encuentros. De ahí que la propia idea de lazo social que se insinúa en la reflexión sobre la comunidad sea artificiosa, pues elude precisamente ese entre. Comunidad como el hecho de compartir una separación dada por la singularidad.

4. J-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

Llegamos así a una idea curiosa. Si la comunidad es lo opuesto de la sociedad, no lo es por ser el espacio de una intimidad que la sociedad destruyó, sino, casi al contrario, por ser el espacio de una distancia que la sociedad, en su movimiento de totalización, no para de conjurar. En otras palabras, y como dice Blanchot en su libro *La comunidad inconfesable*,⁵ en la comunidad ya no se trata de una relación de lo Mismo con lo Mismo, sino de una relación en la que interviene lo Otro, y éste es siempre irreductible, siempre asimétrico. De hecho, *introduce* la asimetría. Por un lado, entonces, el infinito de la alteridad encarnada por el Otro devasta la integridad del sujeto, desmoronando su identidad centrada y aislada, abriéndolo a una exterioridad irrevocable, en un no-acabado constitutivo. Por otro lado, esa asimetría impide que todos y cada uno sean reabsorbidos en una totalidad que constituiría una individualidad ampliada. Como suele suceder cuando, por ejemplo, los monjes se despojan de todo para formar parte de una comunidad, pero a partir de ese despojamiento pasan a ser poseedores de todo, igual que en el kibutz o en las formas reales o utópicas de comunismo.

En contrapartida, está eso que ya difícilmente nos atrevamos a llamar comunidad, pues no es una comunidad de iguales, y que sería más bien una ausencia de comunidad, en el sentido de que es una ausencia de reciprocidad, de fusión, de unidad, de comunión, de posesión. Esta comunidad negativa –como la llamó Georges Bataille–, comunidad de los que no tienen comunidad, asume la imposibilidad de su coincidencia consigo misma, pues está fundada, como diría él, sobre el absoluto de la separación que necesita afirmarse para romperse, hasta convertirse en relación. Relación paradójica, insensata. Insensatez que consiste en un rechazo que tal vez Bartleby dramatice de la forma más extrema: el rechazo de hacer obra. Es allí donde la comunidad sirve para... nada. Es allí, tal vez, donde la comunidad comienza a hacerse soberana. Atrevámonos a llevar este pensamiento a su extremo, con todo el riesgo que ello comporta, puesto que no se trata aquí de transmitir una doctrina, sino de experimentar un haz de ideas.

5. Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 1999.

Comunidad y soberanía

¿Qué es soberano, rigurosamente hablando? Es aquello que existe soberanamente, independiente de toda utilidad, de todo provecho, de toda necesidad, de toda finalidad. Soberano es lo que no sirve para nada, lo que no es reductible a un fin por una lógica productiva. Incluso literalmente, soberano es aquel que vive del excedente obtenido de los otros mediante extorsión, y cuya existencia se abre sin límites más allá de su propia muerte. El soberano es el opuesto del esclavo, lo opuesto a lo servil, a lo sometido, sea a la necesidad, al trabajo, a la producción, a la acumulación, a los límites o a la propia muerte. El soberano dispone libremente del tiempo y del mundo, de los recursos del mundo. Es aquel cuyo presente no está subordinado al futuro, donde el instante brilla con total autonomía. Aquel que vive soberanamente, si lo pensamos con radicalidad, vive y muere del mismo modo que el animal, o que un dios. Es del orden del juego, no del del trabajo. La sexualidad, por ejemplo, es útil, y por lo tanto servil, pero el erotismo ya es inútil y, en ese sentido, soberano. Implica un dispendio gratuito. Lo mismo puede decirse de la risa, la fiesta, las lágrimas, las diversas efusiones, de todo aquello que contiene un excedente. Bataille, en su texto *Essai sur la souveraineté*, afirma que ese excedente tiene algo del orden del milagro, incluso del orden de lo divino. Bataille llega a darle la razón al Evangelio, según el cual el hombre no tiene sólo necesidad de pan, sino también hambre de milagro. Pues el deseo de soberanía, según Bataille, está en todos nosotros. Incluso en el obrero, que con su vaso de cerveza participa, por un instante al menos, y en algún grado, de ese elemento gratuito y milagroso, de ese dispendio inútil y por eso mismo glorioso. Esto puede ocurrir con cualquiera, y en la misma medida, frente a la belleza, la tristeza fúnebre, lo sagrado y hasta la violencia. Lo más difícil de entender para Bataille es que esas soberanías, que interrumpen la continuidad encadenada del tiempo, no tengan objeto ni objetivo, no lleven a Nada, sean Nada (“Rien”, no “Néant”).

Bien, está claro que el mundo en que vivimos, dice Bataille, es el de la utilidad, la acumulación, el encadenamiento en la duración, la

operación subordinada, las obras útiles; en contraposición con esa dosis de azar, de arbitrariedad, de esplendor inútil, fasto o nefasto, que ya no aparece en formas rituales consagradas exteriormente, como en otros tiempos, sino en momentos y estados difusos y subjetivos, de no servilismo, de gratuidad milagrosa, de dispendio o simple disipación. En esa soberanía se pone en juego una pérdida de sí, por detrás de la cual, como en *Bartleby*, habla un rechazo a la servidumbre. En un juego de palabras, diríamos: De la No-Servidumbre Involuntaria. Es algo de este orden lo que está en juego en la noción de soberanía tal como ésta fue pensada por Bataille, concepción que Habermas considera heredera de Nietzsche y precursora de Foucault.⁶

Mayo del 68 y el deseo de comunidad

Sería preciso volver ahora al tema de la comunidad, teniendo por telón de fondo estas ideas nada convencionales –más bien contrarias a nuestra tradición productivista y comunicacional–, tanto de soberanía como de comunidad. Podríamos seguir de cerca el bello comentario de Maurice Blanchot sobre Mayo del 68, con su secuencia de observaciones en torno a aquello que, en la obra de Bataille, se refiere a la comunidad imposible, la comunidad ausente, la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad.

Tras hacer una descripción de la atmósfera de Mayo del 68, que incluye la comunicación explosiva, la efervescencia, la libertad de habla, el placer de estar juntos, una cierta inocencia, la ausencia de proyecto, Blanchot se refiere al rechazo a la toma del poder, de un

6. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, cap VIII: “Entre erotismo y economía general”. Dejamos de lado aquí, obviamente, toda discusión sobre el sentido clásico, político o jurídico, de la noción de soberanía. Al respecto, cf. Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1993. En una nota al pie, Negri clasifica el ensayo de Bataille al que nos referimos aquí como misterioso y potentísimo. Confrontar también las consideraciones de Agamben sobre la necesidad de abandonar el concepto de soberanía, que garantiza la indiferencia entre derecho y violencia (Cf. *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001), o sobre el equívoco de base de Bataille, al intentar pensar la nuda vida como figura soberana, inscribiéndola en la esfera de lo sagrado (*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-Textos, 1998).

poder al que se le delegaría algo: es como si fuera una declaración de impotencia. Como una presencia que, para no limitarse, acepta no hacer nada, acepta estar ahí, y después ausentarse, dispersarse. Al describir el carácter incomún de este “pueblo” que se resiste a durar, a perseverar, que ignora las estructuras que podrían darle estabilidad, con esa mezcla de presencia y ausencia, Blanchot escribe: “Es por eso que es temible para los detentores de un poder que no lo reconoce: porque no se deja agarrar, porque es tanto la disolución del hecho social como la indócil obstinación por reinventarlo en una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que la rechaza”.⁷

Es esa potencia impotente, sociedad a-social, asociación siempre lista para disociarse, dispersión siempre inminente de una “presencia que ocupa momentáneamente todo el espacio y no obstante no tiene lugar (utopía), una especie de mesianismo que no anuncia nada más allá de su autonomía y su *inoperancia*”,⁸ el debilitamiento imperceptible del lazo social, pero al mismo tiempo la inclinación a aquello que se muestra tan imposible cuanto inestable: la comunidad.

Blanchot, en este punto, diferencia la comunidad tradicional de la tierra, la sangre, la raza, de la comunidad electiva. Y cita a Bataille: “Si ese mundo no fuese constantemente recorrido por los movimientos convulsivos de los seres que se buscan unos a otros [...], tendría la apariencia de un escarnio dirigido a aquellos que hace nacer”. ¿Pero qué es este movimiento convulsivo de los seres que se buscan unos a otros? ¿Sería el amor, como cuando se dice comunidad de los amantes? O el deseo, tal como lo señala Negri, al decir: “El deseo de comunidad es el espectro y el alma del poder constituyente; deseo de una comunidad tan real como ausente, trama y modo de un movimiento cuya determinación esencial es la exigencia de ser, repetida, apremiante, surgida de una ausencia”.⁹ ¿O se trata de un movimiento que no tolera nombres, ni amor, ni deseo, sino que atrae a los seres para arrojarlos unos a otros, según sus cuerpos o su corazón y su

7. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, op. cit.

8. Ídem.

9. A. Negri, *El poder constituyente*, op. cit.

pensamiento, arrancándolos de la sociedad ordinaria?¹⁰ Hay algo de inconfesable en esa extrañeza que, no pudiendo ser común, es no obstante lo que funda una comunidad, siempre provisoria y siempre ya abandonada. Algo entre la obra y la inoperancia...

Tal vez es lo que le haya interesado a Jean-Luc Nancy, recalificar una región sobre la que ya ningún proyecto comunista o comunitario avanzaba. Repensar la comunidad en términos distintos de aquellos que en su origen cristiano, religioso, la habían calificado (a saber, como comunión). Repensarla en términos de la instancia de lo “común”, con todo el enigma allí contenido y la dificultad de comprender ese común, “su carácter no dado, no disponible y, en ese sentido, lo menos ‘común’ del mundo”.¹¹ Repensar el secreto de lo común que no fuese un secreto común.¹² El desafío obligó al autor a un desplazamiento: hablar más bien de estar-en-común, estar-con, para evitar la resonancia de demasiada plenitud que fue adquiriendo el término “comunidad”, lleno de sustancia e interioridad, incluso cristiana (comunidad espiritual, fraternal, de comunión) o más ampliamente religiosa (comunidad judía, *‘umma*) o étnica, con todos los riesgos fascistizantes de la pulsión comunitarista. Incluso la comunidad inoperante, como la había llamado Nancy en sus comentarios a partir de Bataille, con su rechazo a los Estados-nación, a los partidos, Asambleas, Pueblos, compañías o fraternidades, dejaba intocado ese dominio de lo común, y el deseo (y la angustia) del ser-común que los fundamentalismos instrumentalizan crecientemente.

El socialismo de las distancias

Que este tema sea más que una obsesión individual de un autor, lo atestigua su presencia recurrente entre pensadores de los años sesenta y setenta. En un curso impartido en el Collège de France en 1976-

10. M. Blanchot, op. cit.

11. J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, op. cit.

12. Ibíd.

77, por ejemplo, Roland Barthes gira en torno de la cuestión *Comment vivre-ensemble* (Cómo vivir juntos).¹³ Parte de aquello que considera es su “fantasma”, pero que, visiblemente, no es sólo un fantasma individual, sino el de una generación. Por fantasma Barthes entiende la persistencia de deseos, el asedio de imágenes insistentes en un autor, a veces a lo largo de toda una vida, y que se cristalizan en una palabra. El fantasma que Barthes confiesa como propio, fantasma de vida, de régimen, de género de vida, es el “vivir juntos”. No el vivir-de-a-dos conyugal, ni el vivir-de-a-muchos por coerción colectivista. Algo así como una “soledad interrumpida de manera reglada”, un “poner en común distancias”, “la utopía de un socialismo de las distancias”,¹⁴ en la huella del “pathos de la distancia” evocado por Nietzsche.

Barthes se refiere con más precisión a su “fantasma” al evocar la lectura de una descripción de Lacarrière sobre conventos situados en el monte Athos. Monjes con una vida en común y, al mismo tiempo, cada uno siguiendo su ritmo propio. “Idiorritmia” (idios: propio, rithmos: ritmo): ni el cenobitismo –forma excesiva de la integración–, ni el eremitismo –forma excesiva de la soledad negativa–. La idiorritmia como forma mediana, idílica, utópica.¹⁵

El fantasma del vivir-juntos (o su contrapartida: el vivir-solo) está muy presente en toda la literatura. Por ejemplo, el vivir-juntos en *La montaña mágica*, de Thomas Mann, al mismo tiempo fascinante y claustrofóbico, o el vivir-solo en *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. O la biografía de algunos pensadores, como es el caso de Spinoza, que al final de su vida se retira a Voorburg, cerca de la Haya, donde alquila un cuarto y de vez en cuando baja para conversar con sus hospedadores. Verdadero anacoreta, comenta Barthes, y llama la atención sobre el deseo de crear una estructura de vida que no sea un dispositivo de vida. En todo caso es un modo de huir del

13. Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

14. *Ibíd.*

15. Según Barthes, la idiorritmia puede hallarse, mejor, en las formas semi-anacóreticas del monasticismo oriental, en todo caso anteriores al siglo IV. De hecho, en 380, por medio del Edicto de Teodosio, el eremitismo, el anacoretismo y la idiorritmia fueron liquidados, por considerárselos marginalidades peligrosas, resistentes a las estructuras religiosas de poder que se habían instalado. Con la caída de Tesalónica, en 1430, la idiorritmia asiste a un renacimiento y sobrevive desde entonces.

poder, de negarlo o rechazarlo (anachorein, en griego: retirarse hacia atrás). Hoy podría traducirse como fantasma de distanciamiento, como actos de arrebatamiento contra el gregarismo. Esto, de cuando en cuando, alcanza una resonancia política inusitada.

Lo común y la singularidad cualquiera

Es lo que sucede en *La comunidad que viene*,¹⁶ el libro de Giorgio Agamben. Allí el autor nos recuerda la bella frase de Heráclito: *Para*

los que están despiertos el mundo es único y común, pero los que yacen en la cama se vuelven cada uno sobre el suyo propio. Lo Común era el Logos. La expropiación de lo Común en una sociedad del espectáculo es la expropiación del lenguaje. Cuando todo el lenguaje es secuestrado por un régimen democrático-espectacular, y se autonomiza en una esfera separada de modo tal que ésta ya no revela nada y nadie se enraíza en ella, cuando la comunicatividad, aquello

que garantizaba lo común, queda expuesta al máximo y traba la propia comunicación,¹⁷ alcanzamos un punto extremo de nihilismo. ¿Cómo desengancharse de esa comunicatividad totalitaria y completamente vaciada? ¿Cómo desafiar aquellas instancias que expropiaron lo común y lo transcendentalizaron? Es donde Agamben evoca una resistencia venida, no como antes, de una clase, un partido, un sindicato, un grupo, una minoría, sino de una singularidad cual-

quiera, de alguien cualquiera, como aquel que desafía un tanque en la Plaza Tiananmen, y que ya no se define por su pertenencia a una identidad específica, ya sea de un grupo político o de un movimiento social. Es lo que el Estado no puede tolerar, la singularidad cualquiera que lo rechaza sin constituir una réplica espejada del propio Estado en la figura de una formación identitaria reconocible. La singularidad cualquiera, que no reivindica una identidad, que no hace

valer un lazo social, que constituye una multiplicidad inconstante,

16. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

17. G. Agamben, *Medios sin fin*, op. cit.

como diría Cantor. Singularidades que declinan toda identidad y toda condición de pertenencia, pero manifiestan su ser común: es la condición, decía Agamben hace varios años, de toda política futura. Bento Prado Jr., refiriéndose a Deleuze, utilizó una expresión adecuada a esa figura que emerge de los textos aquí mencionados: el solitario solidario.

Bloom

Recientemente, una revista francesa, en parte inspirada en Agamben, contraponía a la comunidad terrible que se anuncia por todos lados, hecha de vigilancia recíproca y frivolidad, una comunidad de juego. Una comunidad que insiste en el nuevo arte de las distancias, en el espacio de juego entre desertores, que no elude la dispersión, el exilio, la separación, sino que los asume a su modo, incluso en las condiciones más adversas del nihilismo, incluso en esa vida sin forma del hombre común, aquel que perdió la experiencia y, con ella, la comunidad. Pero se trata de la comunidad que nunca hubo –como dice Nancy–, pues esta comunidad que el hombre común supuestamente perdió es aquella que nunca existió, a no ser bajo la forma alienada de las pertenencias –de clase, de nación, de medio–, que rechazan siempre aquello que la comunidad tendría de más propio, a saber: la asunción de la separación, de la exposición y de la finitud, como lo postuló Bataille.

A la vida sin forma del hombre común, en las condiciones del nihilismo, la revista *Tiqqun* dio el nombre de Bloom.¹⁸ Inspirado en el personaje de Joyce, Bloom sería un tipo humano de reciente aparición en el planeta, que designa esas existencias blancas, esas presencias indiferentes, sin espesor, esos hombres ordinarios y anónimos que se excitan cuando tienen la ilusión de que así pueden tapar el tedio, la soledad, la separación, la incompletud, la contingencia: la nada.

Bloom designa esa tonalidad afectiva que caracteriza nuestra época

18. *Tiqqun*, *Teoría del Bloom*, Barcelona, Melusina, 2005 y la revista *Tiqqun*, 2001.

de descomposición nihilista, designa el momento en que sale a la luz –porque se realiza en estado puro– el hecho metafísico de nuestra extrañeza e inoperancia, más allá o más acá de todos los problemas sociales de miseria, precariedad, desempleo, etc. Bloom es la figura que representa la muerte del sujeto y de su mundo, donde todo fluctúa en la indiferencia sin cualidades, donde ya nadie se reconoce en la trivialidad del mundo de mercancías infinitamente intercambiables y sustituibles. Poco importan los contenidos de vida que se alternan y que cada uno visita en su turismo existencial. El Bloom ya es incapaz tanto de alegría como de sufrimiento, es un analfabeto de emociones, de las que sólo recoge ecos difractados. En esa existencia espectral, de algún modo se insinúa una estrategia de resistencia por la que el Bloom sustrae al poder (biopoder, sociedad del espectáculo) aquello sobre lo que éste pretendía actuar. El Bloom es el deseo de no vivir, de ser nada, es la nada enmascarada, que así desmonta la pretensión del biopoder de hacerlo vivir. Bloom es el hombre sin cualidades, sin particularidades, sin sustancialidad del mundo, el hombre en cuanto hombre, el antihéroe presente en la literatura del siglo pasado, de Kafka a Musil, de Melville a Michaux y Pessoa: es el hombre sin comunidad. Allí interviene la posibilidad de que el Bloom quiera lo que él es, de que se reapropie de su impropiedad, de que asuma el exilio, la insignificancia, el anonimato, la separación y la extrañeza no como circunstancias poéticas o sólo existenciales, sino también políticas.

* * *

Hecho este desvío, ya estamos en condiciones de volver a Deleuze. No sólo a su perspectiva teórica sino también –lo que tal vez es más importante– a su *tono*. A propósito del Bartleby de Melville, aquel amanuense que a todo responde con un “preferiría no” (¿precursor del Bloom?), el autor comenta: la particularidad de este hombre es que no tiene ninguna particularidad, es el hombre cualquiera, el hombre sin esencia, el hombre que se resiste a quedar fijado en una personalidad estable. A diferencia del burócrata servil (que compone la masa nazi,

por ejemplo), en el hombre común tal como aparece aquí se expresa algo más que un anonimato inexpresivo: es el llamado a una nueva comunidad.¹⁹ No aquella comunidad basada en la jerarquía, el paternalismo, la compasión, como la que a su patrón le gustaría ofrecerle, sino una sociedad de hermanos, *la comunidad de los solteros*. Deleuze detecta entre los estadounidenses, antes incluso de la independencia, esa vocación a constituir una sociedad de hermanos, una federación de hombres y bienes, una comunidad de individuos anarquistas en el seno de la inmigración universal. La filosofía pragmatista estadounidense, en consonancia con la literatura de ese mismo país, que Deleuze tanto valora, luchará no sólo contra las particularidades que oponen el hombre al hombre y alimentan una desconfianza irremediable entre uno y otro, sino también contra su opuesto, lo Universal o el Todo, la fusión de las almas en nombre del gran amor o de la caridad, el alma colectiva en nombre de la cual hablaban los inquisidores –como en el famoso pasaje de Dostoievski– y a veces los revolucionarios. Deleuze pregunta, entonces: ¿qué les queda a las almas cuando ya no se aferran a particularidades, qué les impide entonces fundirse en un todo? Lo que les queda, precisamente, es su “originalidad”. Esto es, un sonido que cada una *emite* cuando pone el pie en la ruta, cuando lleva adelante su vida sin buscar la salvación, cuando emprende su viaje encarnado sin objetivo particular, y entonces encuentra al otro viajante, al que reconoce por el sonido. Lawrence decía que éste era el nuevo mesianismo o el aporte *democrático* de la literatura estadounidense: contra la moral europea de la salvación y de la caridad, una moral de la vida en la que el alma sólo se realiza poniendo el pie en

19. Es necesario preguntarse si no se insinúa algo semejante en la reflexión de Max Horkheimer sobre el fin del individuo en la sociedad de masas. Horkheimer reconoce en los individuos un elemento de “especificidad (singularidad)”, un “elemento de particularidad desde el punto de vista de la razón”, que estaría desde la primera infancia totalmente reprimido o absorbido. Al ejemplificar ese elemento irreductible, al final de su ensayo “Ascenso y declinación del individuo”, evoca la resistencia de los anónimos, sugiriendo que “el núcleo de la verdadera individualidad” es la resistencia: “Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que atravesaron los infiernos del sufrimiento y de la degradación en su resistencia a la conquista y a la opresión. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de la humanidad que lucha por nacer”. En *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969. Debo a Jeanne-Marie Gagnebin la referencia a éste y otros pasajes utilizados aquí, prueba de una discreta y amistosa interlocución.

la ruta, exponiéndose a todos los contactos, sin jamás intentar salvar a otras almas, desviándose de aquellas que emiten un sonido demasiado autoritario o demasiado gimiente, formando con sus iguales acuerdos y acordes, incluso huidizos. La comunidad de los solteros es la del hombre cualquiera y sus singularidades que se cruzan: ni individualismo ni comunismo.

Conclusiones

En este itinerario zigzagueante, hicimos una recorrida por la comunidad de los solteros, la comunidad de los sin comunidad, la comunidad negativa, la comunidad ausente, la comunidad inoperante, la comunidad imposible, la comunidad de juego, la comunidad que viene, la comunidad de la singularidad cualquiera: nombres diversos para una figura no fusional, no unitaria, no totalizable, no filialista de comunidad. Resta por saber si esta comunidad puede ser pensada –tal como lo sugiere Negri– como una ontología de lo común. La respuesta está insinuada en la primera parte de este texto: en términos de Deleuze, a partir de Spinoza y sobre todo en su trabajo conjunto con Guattari, y en las condiciones actuales de un maquinismo universal, la cuestión es la del plano de inmanencia al mismo tiempo ya dado y siempre por construir. A contramano del secuestro de lo común, de la expropiación de lo común, de la transcendentalización de lo común, se trata de pensar lo común a la vez como inmanente y como algo en construcción. O sea, por un lado ya está dado, a ejemplo de lo común biopolítico, y por otro, está para ser construido, según las nuevas figuras de comunidad que lo común así concebido podría engendrar.

En todo caso, parte de los instrumentos teóricos desarrollados por algunos de los autores mencionados apuntan precisamente a reinventar esa tensión, presente en las figuras de comunidad referidas, a saber: la relación entre lo común y lo singular, en rebeldía contra las representaciones molares que intentan escamotearlos.

Tal vez haya quedado claro, también, que esta reflexión sobre lo común y la comunidad es además, indirectamente, un esfuerzo por comprender la lógica de la multitud. El desafío consiste en evitar una concepción excesivamente molar, heroica o voluntarista de la multitud. Puede ser que, en algunos momentos, un libro tan admirable por tantos otros aspectos como *Imperio*, e incluso *El poder constituyente*, incurra en esa tentación, al localizar la resistencia de la multitud en nombres como Pequín, Los Angeles, Nablus, París o Seúl, a los que quizás podamos sumar Porto Alegre. A decir verdad, esos nombres dicen de las luchas que hicieron y que todavía hacen ruido, incluso en un sentido tradicional; luchas que todos reconocen como lucha, victorias que todos reconocen como victoria. Y tenemos todas las razones para regocijarnos con ellas. No obstante, un joven filósofo se preguntaba recientemente si no habría, incluso en la multitud, resistencias más oscuras, más dubitativas, más sin voz, muchos otros tipos de resistencia cuyo contorno todavía desconocemos. *Mil mesetas*, por ejemplo –advierte él–, habría contribuido no tanto a recordar luchas que ya reconocíamos anteriormente como luchas, como a hacer aparecer nuevas luchas, nuevos problemas políticos, desafío por cierto que el propio Negri intenta enfrentar, en varios pasajes de sus últimos libros.

Este pequeño itinerario puede servir para descubrir una comunidad allí donde no se veía comunidad, y para no necesariamente reconocer una comunidad allí donde todos ven comunidad. No por pretensión de ser extravagantes, sino por producir una ética que contemple también la extravagancia y las líneas de fuga, los nuevos deseos de comunidad emergentes, las nuevas formas de asociarse y disociarse que están surgiendo en los contextos más auspiciosos o desesperantes.

Este título es un juego de palabras a partir del *Cómo vivir juntos* de Roland Barthes, e inspirado en una escena de la que fui testigo, a comienzos de los años ochenta, en una clase de Deleuze en París. En una de tantas, uno de los asistentes, tal vez un paciente de Guattari de la clínica La Borde, interrumpió la disertación para preguntar por qué hoy en día se dejaba a las personas tan solas, por qué era tan difícil comunicarse. Deleuze respondió gentilmente: el problema no es que nos dejan solos, es que no nos dejan lo suficientemente solos. No puedo imaginarme qué provocó esta respuesta zen al afligido interlocutor. Venida, por otro lado, de alguien que definió el trabajo del profesor como el de reconciliar al alumno con su soledad. De cualquier modo, Deleuze no se cansó de escribir que sufrimos un exceso de comunicación, que estamos “atravesados de palabras inútiles, de una cantidad demente de palabras e imágenes”, y que sería mejor crear “vacuolas de soledad y de silencio” para que por fin se tenga algo que decir.¹ El hecho es que Deleuze nunca dejó de reivindicar la soledad absoluta. Incluso en los personajes que privilegia a lo largo de su obra, vemos con cuánta insistencia vuelve este tema. Tomemos

1. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 275.

el caso de Bartleby, el escribiente descrito por Melville, que ante cada orden de su patrón, responde: *I Would prefer not to*, “Preferiría no hacerlo”. Con esta frase lacónica alborota su entorno. El abogado oscila entre la piedad y el rechazo frente a este empleado plantado detrás del biombo, pálido y flaco, hecho un alma en pena, que por poco no habla, ni come, que nunca sale, al que es imposible sacar de ahí, y que sólo repite: preferiría no hacerlo. Con su pasividad desmonta los resortes del sentido que garantizan la dialéctica del mundo y hace que todo se ponga a correr, en una desterritorialización del lenguaje, de los lugares, de las funciones, de los hábitos. Desde el fondo de su soledad, dice Deleuze, tales individuos no revelan sólo el rechazo de una sociabilidad envenenada, sino que son un llamado a una solidaridad nueva, invocación de una comunidad por venir.

Cuántos lo intentaron, y por las vías más tortuosas. Dado que Roland Barthes, en su texto *Cómo vivir juntos*, se permitió revelar su fantasía personal de comunidad, a saber, el monasterio en el monte Athos, yo también me permito tomar un ejemplo *demodé*, venido del campo psiquiátrico. Reclusión por reclusión, cada uno con su fantasía.

Pues bien, Jean Oury, que dirigió junto con Félix Guattari la clínica La Borde, prácticamente se internó con sus pacientes en ese castillo antiguo y decadente. La cuestión que lo asedió por el resto de su vida no es indiferente a los Bartlebys que cruzamos en cada esquina, este gran manicomio posmoderno que es el nuestro: ¿Cómo sostener un colectivo que preserve la dimensión de la singularidad?² ¿Cómo crear espacios heterogéneos, con tonalidades propias, atmósferas distintas, en los que cada uno se enganche a su modo? ¿Cómo mantener una disponibilidad que propicie los encuentros, pero que no los imponga, una atención que permita el contacto y preserve la alteridad? ¿Cómo dar lugar al azar, sin programarlo? ¿Cómo sostener una “gentileza” que permita la emergencia de un hablar allí donde crece el desierto afectivo?

Cuando describió La Borde, Marie Depuse se refirió a una comunidad hecha de suavidad, no obstante macerada en el roce con el dolor.

2. Jean Oury, *Seminaire de Sainte Anne*, París, Du Scarabée, 1986, p. 9.

Estos sujetos necesitan hasta del polvillo para protegerse de la violencia del día. Por eso, cuando se barre, es preciso hacerlo despacito. “Es mientras se gira en torno a sus camas, que se recogen las migas, que se tocan sus sábanas, su cuerpo, que tienen lugar los diálogos más suaves, la conversación infinita entre aquellos que temen la luz y aquellos otros que toman sobre sí la miseria de la noche.” Ninguna utopía aséptica, tal vez porque el psicótico está ahí, feliz o infelizmente, para recordarnos que hay algo en el mundo empírico que gira en falso (Oury).³ Es verdad que todo esto parece pertenecer a un pasado casi proustiano. Pero el propio Guattari nunca dejó de reconocer su deuda para con esa experiencia colectiva y su esfuerzo por conferir la “marca de singularidad a los mínimos gestos y encuentros”.⁴ Hasta confiesa que, a partir de ese momento, pudo “soñar con aquello en lo que podría convertirse la vida en los conglomerados urbanos, en las escuelas, en los hospitales”,⁵ si los agenciamientos colectivos fuesen sometidos a un “tratamiento barroco” semejante. Pero nuestro presente está lejos de seguir tal dirección, incluso y sobre todo en este capitalismo en red que enaltece al máximo las conexiones y las monitorea y modula con finalidades vampirescas. Aún así, deberíamos poder distinguir estas toneladas de “soledad negativa” producidas en gran escala, de aquello que Katz llamó “soledad positiva”, que consiste en resistir a un socialitarismo despótico, y desafiar la tiranía de los intercambios productivos y de la circulación social. En estos desencanches se esbozan, a veces, subjetividades precarias, máquinas célibes, gestos adversos a cualquier reinscripción social.

Me permito mencionar una anécdota de la Compañía Teatral Ueinz, integrada por pacientes de salud mental y en ese momento de gira en el Festival de Teatro de Curitiba. Uno de los actores, instalado en el sofá del salón del lujoso hotel, posa su taza de café en

3. J. Oury, *Seminaire*, op. cit., p. 41.

4. Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996: “Está claro, acá, que no propongo la Clínica La Borde como un modelo ideal. Pero creo que esa experiencia, a pesar de sus defectos y sus insuficiencias, tuvo y todavía tiene el mérito de colocar problemas y de indicar direcciones axiológicas por las cuales la psiquiatría puede redefinir su especificidad”.

5. F. Guattari, *Ibíd.*

la mesa y abre el diario. Yo lo observo de lejos, en ese contexto poco habitual de un Festival Internacional, y me digo: podría ser Artaud, o algún actor polaco leyendo en el diario la crítica sobre su obra. En eso, miro para abajo y veo en el dedo gordo de uno de sus pies un bloque de uña amarilla retorcida saltando fuera de la chancleta. Como quien dice: “no se acerquen”. Quizás quepa aquí la bella definición de Deleuze-Guattari: el territorio es primeramente la distancia crítica entre dos seres de la misma especie; marcar sus distancias.⁶ El bloque animal y monstruoso, la uña indomable, signo de lo inhumano, es su distancia, su soledad, pero también su firma. Dejo para otro momento, claro, las uñas de Deleuze.

El dramaturgo argentino Eduardo Pavlovsky creó un personaje que ilustra con humor esta misma reivindicación. La preocupación constante de Poroto es saber cómo va a escapar de las situaciones que se presentan: dónde se va a sentar en una fiesta para poder escabullirse sin ser visto, qué coartada va a inventar para deshacerse de un conocido.⁷ Y llega a exclamar esta frase implacable, verdadero puñetazo al

estómago de muchos psicoanalistas: “...basta de vínculos, sólo contigüidad de velocidades”. ¿No tendremos ahí el esbozo de algo propio de nuestro universo, tan lejos de aquel otro en que todos interrumpían sus cosas para “discutir la relación”? Una subjetividad más esquizo, fluida, de vecindad y resonancia, de distancias y encuentros, más que de vinculación y pertenencia. Más propia, tal vez, de una sociedad de control y sus mecanismos flexibles de monitoreo, que de una sociedad disciplinaria y su lógica rígida de pertenencia y filiación.

En un pequeño libro titulado *La comunidad que viene*,⁸ Agamben recoge un efecto de esta mutación. Evoca una resistencia proveniente, no como antes, de una clase, de un partido, de un sindicato, de un grupo, de una minoría, sino de una subjetividad cualquiera, de cualquiera, como aquel que desafía un tanque en la Plaza Tiananmen, que ya no se define por su pertenencia a una identidad específica, sea

6. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

7. Eduardo Pavlovsky, *Poroto*, Buenos Aires, Búsqueda de Ayllu, 1996.

8. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

de un grupo político o de un movimiento social. Es lo que el estado no puede tolerar, dice, es la singularidad cualquiera, que no hace valer un lazo social, que declina toda pertenencia, pero que justamente por eso manifiesta su ser común. Es la condición, según Agamben, de toda política futura. También Chatelet reivindicaba el heroísmo del individuo cualquiera, el gesto excepcional del hombre común que impulsa en el colectivo individuaciones nuevas, en contraposición a la mediocridad del hombre medio, que Zizek llama *Homo Otarius*.

¿O habría que acompañar a Lazzarato en la definición que hace de nuestro presente no tanto por la hegemonía del trabajo inmaterial, como por la difusión, por la contaminación de los comportamientos minoritarios, de las prácticas de contra-conducta?⁹ Lo cual engendra procesos de bifurcación en relación con la subjetividad dominante: singularizaciones inauditas, agenciamientos insólitos, tanto dentro como fuera de la red. Visto así, la naturaleza de la resistencia sería indisociable de la cooperación productiva contemporánea y de su proceso colectivo. En este sentido, puede tener razón

Sloterdijk cuando sugiere que ya no giramos en torno a los términos de soledad y alistamiento, como hace unas décadas, sino a los de cooperación y comunicación. Es una lástima que cuando cuestiona nuestro solipsismo antropológico con su teorización de las esferas, para contestar al primado del individualismo ontológico, recurra a una metafísica del doble, del ser-dos.¹⁰ Barthes, en el texto al que hice referencia antes, al menos deja su reflexión en suspenso, aun-

que siga siendo dicotómico. Puesto que cuando evoca lo colectivo, incluso depurado de colectivismo, recurre a la soledad que nos salvaría de la opresión comunitarista. Y cuando se apresta al escape solitario, evoca lo colectivo como una protección compensatoria: “Ser extranjero es inevitable, necesario, deseable, salvo cuando cae la noche”.¹¹ Como si el *vivir-juntos* sirviese sólo “para afrontar juntos la tristeza de la noche”. ¿Será así?

9. Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

10. Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2009.

11. Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Es hora de volver a Deleuze. ¿Qué soledad absoluta es esa que reivindica, por ejemplo, cuando se refiere a Nietzsche, a Kafka, a Godard? Es la soledad más poblada del mundo.¹² Lo que importa es que desde el fondo de ella se puedan multiplicar los encuentros. No necesariamente con personas, sino con movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. “Somos desiertos, pero poblados de tribus... Pasamos nuestro tiempo acomodando esas tribus, disponiéndolas de otro modo, eliminando algunas de ellas, haciendo prosperar otras. Y todas estas poblaciones, todas estas multitudes no impiden el desierto, que es nuestra propia ascesis; al contrario, ellas lo habitan, pasan por él, sobre él [...] El desierto, la experimentación sobre sí mismo, es nuestra única identidad, nuestra única alternativa para todas las combinaciones que nos habitan.”¹³

Cuánta fascinación ejercían sobre él estos tipos solitarios, y al mismo tiempo hombres de grupo, de banda... Aún cuando lleven un nombre propio, este nombre designa primero un agenciamiento colectivo. El punto más singular abriéndose a la mayor multiplicidad: rizoma. Por eso cabe salir del “agujero negro de nuestro Yo” donde nos alojamos con nuestros sentimientos y pasiones, deshacer el rostro, tornarse imperceptible, y pintarse con los colores del mundo¹⁴ (Lawrence)... La soledad más absoluta, a favor de la despersonalización más radical, para establecer otra conexión con los flujos del mundo... “El máximo de soledad deseante y el máximo de socius”.¹⁵ O como en Godard: estar solo pero ser parte de una asociación de malhechores; en cualquier caso, la desertión, la traición (a la familia, a la clase, a la patria, a la condición de autor), se sirve de la soledad como de un medio de encuentro, en una línea de fuga creadora.¹⁶ Así, tal soledad es cualquier cosa menos un solipsismo: es la forma por la cual se deserta a la forma del yo y sus compromisos infames, a favor de otra conexión con el socius y el cosmos. De modo que el desafío del

12. G. Deleuze, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 10.

13. G. Deleuze, *Ibíd.*, pp. 15-16.

14. G. Deleuze, *Ibíd.*, pp. 55-56.

15. F. Guatari, *Écrits pour l'Anti-Oedipe*, París, Lignes & Manifestes, 2004, p. 446.

16. G. Deleuze, *Diálogos*, op. cit., p. 14.

solitario, contrariamente a cualquier reclusión autista, aún cuando se llame Poroto o Bartleby, incluso cuando termine en un hospicio, es siempre encontrar o reencontrar un máximo de conexiones, extender lo más lejos posible el hilo de sus “simpatías” vivas (Lawrence).¹⁷

Tal vez todo esto dependa, en el fondo, de una rara teoría del encuentro. Incluso en el extremo de la soledad, encontrarse no es chocar extrínsecamente con otro, sino experimentar la distancia que nos separa de él, y sobrevolar esta distancia en un ir-y-venir loco: “Yo soy Apis, Yo soy un egipcio, un indio piel-roja, un negro, un chino, un japonés, un extranjero, un desconocido, yo soy un pájaro del mar y el que sobrevuela tierra firme, yo soy el árbol de Tolstoi con sus raíces”,¹⁸ dice Nijinski. Encontrar puede ser, también, envolver aquello o a aquél que uno se encuentra, de donde la pregunta de Deleuze: “¿Cómo puede un ser apoderarse de otro en su mundo, conservando o respetando, sin embargo, las relaciones y mundos que le son propios?”.¹⁹ A partir de esta distancia, que Deleuze llamó “cortesía”, Oury “gentileza”, Barthes “delicadeza”, Guattari “suavidad”, hay al mismo tiempo separación, ir-y-venir, sobrevuelo, contaminación, envolvimiento mutuo, devenir recíproco.²⁰ También podría llamársela simpatía: una acción a distancia de una fuerza sobre otra.²¹ Ni fusión, ni dialéctica intersubjetiva, ni metafísica de la alteridad, sino distancias, resonancias, síntesis disyuntivas. Con esto Deleuze relanza el vivir-solo en una dirección inusitada. Una ecología subjetiva precisaría sostener tal disparidad de mundos, de puntos de vista, de modo tal que cada singularidad preservase, no sólo su inoperancia, sino también su potencia de afectar y de envolver en el inmenso juego del mundo. Sin lo cual cada ser zozobra en el agujero negro de su soledad, privado de sus conexiones y de la simpatía que lo hace vivir.

17. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 67. [Traducción ligeramente modificada].

18. Vaslav Nijinsky, *Diario*, citado en *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 83.

19. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.

20. François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 138. “Devenir”: “La gran idea es, por lo tanto, que los puntos de vista no divergen sin implicarse mutuamente, sin que cada uno ‘devenga’ el otro en un intercambio desigual que no equivale a una permutación”.

21. M. Lazzaratto, *Puissances de l'invention*, París, Seuil, 2002, p. 98.

Como se ve, a pesar de lo extravagante del título de este texto, no pretendí presentar un manual de autoayuda sobre cómo vivir solos en tiempos sombríos. Quería partir de las vidas precarias, de los desertores anónimos, de los suicidados de la sociedad para problematizar sus soledades y también, desde el fondo de éstas, los gestos evanescentes que inventan una simpatía y hasta una solidaridad, en el contexto biopolítico contemporáneo. Entre un Bartleby, un Poroto o uno de nuestros locos, veo a veces esbozos de lo que podría llamarse una comunidad incierta, no sin conexión con eso que obsesionó a la segunda mitad del siglo XX, de Bataille a Agamben, a saber: la comunidad de los que no tienen comunidad, la comunidad de los solteros, la comunidad inoperante, la comunidad imposible, la comunidad del juego, la comunidad que viene. Lo que Barthes llamó “socialismo de las distancias”, o un socialismo (palabra caída en desuso) tal como Chatélet redefinió: “...a cada cual según su singularidad”. Una cosa es segura: frente a la comunidad terrible que se propagó por el planeta, hecha de vigilancia recíproca y frivolidad, estos seres necesitan de su soledad para ensayar su bifurcación loca, y conquistar el lugar de sus simpatías.

Giorgio Agamben nos recuerda que, como la ciencia, la literatura y el pensamiento también hacen experimentos. Pero mientras la ciencia busca probar la verdad o falsedad de una hipótesis, la literatura y el pensamiento tienen otro objetivo. Son experimentos sin verdad. Tenemos algunos ejemplos: Avicena propone su experiencia del hombre volador y desmiembra con imaginación el cuerpo de un hombre, pedazo a pedazo, para probar que quebrado y suspendido en el aire, todavía puede decir “yo soy”. Rimbaud dice: “Yo soy otro”. Kleist evoca el cuerpo perfecto de la marioneta como paradigma de lo absoluto. Heidegger sustituye el yo psicosomático por un ser vacío e inesencial... Según Agamben, es necesario dejarse llevar por estos experimentos. Por medio de ellos, arriesgamos menos nuestras convicciones que nuestros modos de existencia. En el dominio de nuestra historia subjetiva, tales experimentos equivalen, recuerda Agamben, a lo que fue para el primate el hecho de pasar a tener las manos libres con la postura erecta, o para el reptil la transformación de los miembros anteriores, que le permitieron convertirse en pájaro. Se trata siempre del cuerpo, incluso¹ y principalmente, cuando se trata del cuerpo de la escritura.

1. Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pretextos, 2000, pp. 93-136.

Imágenes literarias

Es con este espíritu que querría partir de una u otra imagen literaria, y avanzar en algunas variaciones en torno a ellas. La primera es la del cuerpo enjuto del ayunador de Kafka, en cuyo arte ya nadie se interesa, abandonado en una jaula situada cerca de los establos, al fondo del circo. Kafka lo describe pálido, la mirada fija en el vacío, los ojos entrecerrados, las costillas extremadamente salientes, los brazos huesudos, la cintura delgada, el cuerpo extenuado, y unas piernas que, para sostenerlo cuando se levantaba, tenían que apretarse una contra la otra a la altura de las rodillas, rozando el suelo: en suma, un costal de huesos. Cuando los empleados del circo lo encontraron un poco por casualidad entre la paja podrida, y le preguntaron por las razones de su ayuno, él irguió su cabeza, excesivamente pesada para su pescuezo débil, y respondió hablándoles casi dentro de la oreja, antes de expirar: “Porque no pude encontrar un alimento que me agradara. Si lo hubiese encontrado, me puede creer, no habría hecho ningún alarde y me hubiera saciado como usted y como todo el mundo”.² Nos enteramos, al final, de que la jaula donde suelta su último suspiro es utilizada de inmediato para alojar a una pantera de cuerpo noble, “provista de todo lo necesario”, y que daba la impresión de cargar la libertad misma en sus mandíbulas.

La segunda imagen es la del cuerpo de Bartleby, el escribiente de Melville. Al principio, es un trabajador incansable sentado detrás de un biombo, aun si no demuestra el más mínimo gusto por las copias que realiza. De repente, a cada orden que recibe del patrón, comienza a responder: “Preferiría no hacerlo”. El narrador lo describe así: la cara flaca y macilenta, el rostro chupado, calmo, los ojos cenicientos, fijos y opacos, por momentos vacíos y vidriados. El cuerpo raquítico, alimentado con bolitas de jengibre, la silueta pálida, a veces de manga corta, extraño y gastado traje casero, una distinguida y cadavérica indiferencia: en suma, los restos de un naufragio en pleno Atlántico. Y lo más

2. Franz Kafka, “Un artista del hambre”, en *América. La condena. La muralla china*, Barcelona, Seix Barral, 1985, pp. 328-388.

insoportable a los ojos del abogado: la resistencia pasiva. “Imposible intimidar su inmovilidad.” Incluso en la prisión: ahí está Bartleby, en el patio más aislado, solo, el rostro vuelto hacia una pared alta, o echado de costado, debilitado, negando alimentarse. Al descubrir que este hombre sin pasado se ocupaba otrora de las cartas extraviadas, el narrador se refiere compadecido a estos hombres extraviados...

El cuerpo y el gesto

Rechacemos las interpretaciones humanistas, repletas de buen sentido o de piedad para con estos hombres extraviados, de cuerpos inmóviles e inertes, vaciados, escuálidos. Tendríamos razones de sobra, es verdad, para asociarlos a la interminable cadena de cuerpos envilecidos por la crueldad y la indiferencia de los genocidios que poblaron la iconografía de nuestro último siglo. Pero insisto: quedémonos, en principio, sólo con estas posturas extrañas, con ese “parado frente al muro”, ese “echado” en medio de la paja, esa cabecita caída pero hablando pegada a la oreja, ese estar sentado detrás del biombo, esos gestos desprovistos de los sostenes tradicionales, como dice Benjamin en su ensayo sobre Kafka, pero que todavía preservan un cierto margen de maniobra que la guerra vendría a abortar. Un gesto es un medio sin finalidad, se basta a sí mismo, como en la danza. Por eso, dice Agamben, abre la esfera de la ética, propia del hombre. Más aún si se da a partir de un cuerpo inerte o deshecho, en la conjunción imposible entre lo moribundo y lo embrionario, como es el caso de los personajes literarios mencionados.

Pensemos en la fragilidad de estos cuerpos, próximos a lo inhumano, en esas posturas que rozan la muerte, y que no obstante encarnan una extraña obstinación, un rechazo inquebrantable. En esta renuncia al mundo presentimos el signo de una resistencia. Se afirma allí algo esencial del propio mundo. En estos seres somos enfrentados a una sordera que es una escucha, una ceguera que es una visión, una torpeza que es una sensibilidad exacerbada, una apatía que es puro *pathos*,

una fragilidad que es indicio de una vitalidad superior. Para describir la vida del escritor, Deleuze se vale de una imagen semejante: “[el escritor] goza de una frágil salud irresistible, que proviene de haber visto y oído cosas demasiado grandes para él, excesivamente fuertes, irrespirables, cuyo pasaje lo agota, dándole, sin embargo, devenires que una gorda salud dominante volvería imposibles”.³ Lo que el escritor rechaza, igual que el ayunador o el escribidor, es la gorda salud dominante, la infatuación, la total obturación, la pregnancia plena de un mundo excesivamente categórico. La mandíbula de la pantera.

Entendámonos: la debilidad y extenuación del escritor se debe al hecho de que vio demasiado, oyó demasiado, fue atravesado en demasía por lo que vio y oyó, se desfiguró y desfalleció por esto que es demasiado grande para él, pero en relación a lo cual sólo puede mantenerse permeable, permanecer en una condición de fragilidad, de imperfección. Esta deformidad, este no-acabado, serían una condición propia de la literatura, pues es ahí donde *la vida se encuentra en estado más embrionario*, donde la forma todavía no cuajó del todo, como dice Gombrowicz.⁴ No hay cómo, pues, preservar esta libertad de “seres todavía por nacer”, tan cara a tantos autores, en un cuerpo excesivamente musculoso, en medio de una atlética autosuficiencia, excesivamente excitada, conectada, obscena. Tal vez por eso estos personajes que mencionamos necesitan de su inmovilidad, vaciamiento, palidez, al límite del cuerpo muerto. Para dar pasaje a otras fuerzas que un cuerpo “blindado” no permitiría.⁵

¿Será necesario producir un cuerpo muerto para que otras fuerzas lo atraviesen? José Gil observó recientemente el proceso por el cual, en la danza contemporánea, el cuerpo se asume como un haz de fuerzas y desenviste a sus órganos, desembarazándose de los “modelos sensorio-motores interiorizados”, como dice Cunningham. Un cuerpo “que puede ser abandonado, vaciado, privado de su alma”, para luego poder “ser atravesado por los flujos más exuberantes de la vida”. Es ahí, dice

3. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 14.

4. Witold Gombrowicz, *Contra los poetas*, Buenos Aires, Mate, 2006.

5. Juliano Pessanha, *Certeza do Agora*, San Pablo, Ateliê, 2002.

Gil, que este cuerpo, que ya es un cuerpo-sin-órganos, constituye a su alrededor un dominio intensivo, una nube virtual, una especie de atmósfera afectiva, con su densidad, textura, viscosidad propias, como si el cuerpo exhalase y liberase fuerzas inconscientes que circulan a flor de piel, proyectando en torno de sí una suerte de “sombra blanca”.⁶

No puedo escapar a la tentación, aunque sea de mencionar, la experiencia de la Compañía Teatral Ueinz. Por vías existenciales y estéticas completamente diferentes, reencontramos entre algunos de los actores, “portadores de sufrimiento psíquico”, posturas “extraviadas”, inhumanas, deformes, solitarias, con su presencia impalpable y su peso de plomo, en su rareza y centelleo propios, rodeados de su sombra blanca, o inmersos en una “zona de opacidad ofensiva”, conforme la expresión acuñada por una revista reciente, en otro contexto.⁷ ¿No es esto lo que vemos en torno a las posturas de Bartleby o de algunos personajes de Kafka? ¿Pero por qué nos parece tan difícil acoger estas posturas sin sentido, sin intención, sin finalidad, rodeados de su sombra blanca, de su zona de opacidad ofensiva?

El cuerpo que no aguanta más

Tal vez debido a aquello que David Lapoujade, siguiendo la huella de Deleuze y sobre todo de Beckett, definió de la manera más coloquial y lapidaria posible: se trata de un cuerpo *qui n'en peut plus*, que no aguanta más. Somos como personajes de Beckett, para quienes ya es difícil andar en bicicleta, luego, caminar, luego, simplemente arrastrarse, y por último, tan siquiera permanecer sentado [...] Incluso en las situaciones más elementales, que exigen cada vez menos esfuerzo, el cuerpo no aguanta más. Todo ocurre como si no pudiese actuar más, no pudiese responder más, el cuerpo es aquel que no aguanta más”,⁸ hasta por definición.

6. José Gil, *Movimento Total*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, p. 153.

7. Revista *Tiqqun*, 2001.

8. David Lapoujade, “O corpo que não agüenta mais”, en D. Lins (org.), *Nietzsche e Deleuze, Que pode o corpo*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2002, p. 82 y ss.

Pero, pregunta el autor, ¿qué es lo que el cuerpo no aguanta más? No aguanta todo aquello que lo coacciona, por fuera y por dentro. La coacción exterior del cuerpo, desde tiempos inmemoriales, fue descrita por Nietzsche en páginas admirables de *La Genealogía de la moral*, es el “civilizador” adiestramiento progresivo del animal-hombre, a hierro y fuego, que resultó en la forma-hombre que conocemos. En el camino de Nietzsche, Foucault describió el modelado del cuerpo moderno, su docilización por medio de las tecnologías disciplinarias, que desde la revolución industrial optimizaron las fuerzas del hombre; y tenemos algunos ecos de esto en Kafka también. Pues bien, lo que el cuerpo no aguanta más son precisamente el *adiestramiento* y la *disciplina*. Junto a esto, tampoco aguanta más el sistema de martirio y narcosis que el cristianismo primero, y la medicina luego, elaboraron para lidiar con el dolor, uno en la secuencia y tras el rastro del otro: culpabilización y patologización del sufrimiento, insensibilización y negación del cuerpo.

Frente a esto, sería necesario retomar el cuerpo en aquello que le es más propio: su dolor en el encuentro con la exterioridad, su condición de cuerpo *afectado* por las fuerzas del mundo. Como lo señala Barbara Stiegler en un notable estudio sobre Nietzsche, para éste todo sujeto vivo es primeramente un sujeto afectado, un cuerpo que sufre sus afecciones, sus encuentros, la alteridad que lo alcanza, la multitud de estímulos y excitaciones, que cabe a él seleccionar, evitar, escoger, acoger...⁹ Para continuar siendo afectado, más y mejor, el sujeto afectado necesita estar atento a las excitaciones que lo afectan, y filtrarlas, rechazando aquellas que lo amenazan demasiado. La aptitud de un ser vivo para permanecer abierto a las afecciones y a la alteridad, a lo extranjero, depende también de su capacidad para evitar la violencia que lo destruiría de un solo golpe.

En esta línea, insiste también Deleuze: un cuerpo no cesa de ser sometido a los encuentros, con la luz, el oxígeno, los alimentos, los sonidos y las palabras cortantes; un cuerpo es primeramente encuentro

9. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, París, PUF, 2001, p. 38.

con otros cuerpos. Pero, ¿cómo podría un cuerpo protegerse de las heridas grandes y acoger así las heridas más sutiles, o como dice Nietzsche en *Ecce Homo*, hacer uso de la “autodefensa” para mantener las “manos abiertas”? ¿Cómo hace para tener la fuerza de estar a la altura de su debilidad, en vez de permanecer en la debilidad de cultivar sólo la fuerza? Así define Lapoujade esta paradoja: “¿Cómo estar a la altura del protoplasma o del embrión, estar a la altura de su debilidad, en vez de pasar de largo frente a él por causa del propio endurecimiento voluntarista...?”.¹⁰

De este modo, el cuerpo es sinónimo de una cierta impotencia, y es de esta impotencia que extrae ahora una potencia superior, liberada de la forma, del acto, del agente, incluso de la “postura”...

El cuerpo post orgánico

Pero tal vez el cuadro contemporáneo torne todo esto muchísimo más complejo, si se tienen a las vista las nuevas descomposiciones del cuerpo material. En un contexto de digitalización universal en el que una nueva metáfora bioinformática ha tomado por asalto nuestro cuerpo, el viejo cuerpo humano, tan primitivo en su organicidad, parece ya obsoleto. Ante la nueva matriz tecnocientífica, donde el ideario virtual encuentra en la materialidad del cuerpo una viscosidad incómoda, un obstáculo a la liberación inmaterial, somos todos un poco minusválidos. En esta perspectiva gnóstico-informática, anhelamos la pérdida del soporte carnal, aspiramos a una inmaterialidad fluida y desencarnada. Neocartesianismo high-tech, aspiración incorpórea, platonismo resucitado, o como sea, el hecho es que hay un tecno-demiurguismo que responde a una nueva utopía socio-política, post orgánica y post humana, como dice Paula Sibilia en un trabajo reciente...¹¹ No hay por qué llorar el hecho de que un cierto humanis-

10. David Lapoujade: “O corpo que não aguenta mais”, en Daniel Lins y Sylvio Gadelha (orgs.), *Nietzsche Deleuze: Que pode o corpo*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

11. Paula Sibilia, *El hombre post-orgánico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

mo haya sido superado, es cierto; pero esto no significa que pueda evitarse una inquietud creciente. Tal vez lo más complejo sea saber cuál es la relación entre lo que algunos llaman cuerpo post orgánico –es decir, este cuerpo digitalizado, virtualizado, inmaterializado, reducido a una combinatoria de elementos finitos y recombinables según una plasticidad ilimitada–, y lo que otros llamaron la conquista de un cuerpo-sin-órganos... Es verdad que ambos configuran una superación de la forma humana y del humanismo que le servía de soporte, pero ¿no sería uno el contrario del otro, aun cuando tuviesen esta proximidad tan provocativa que el pensamiento de Deleuze y Guattari nunca se cansó de explorar en diversos dominios, tan diferentes en esto de una tradición crítica, fuese marxista o frankfurtiana pero siempre más dicotómica? Un poco como en Nietzsche, donde lo más intimidante puede traer metido dentro lo más prometedor. Él, que se refería a la vivisección operada sobre nosotros mismos, y a los riesgos y promesas allí incluidos.

¿Cómo diferenciar la perplejidad de Spinoza ante el hecho de que no sabemos todavía *lo que puede un cuerpo*, del desafío de la tecnociencia, que justamente va experimentando *lo que se puede con un cuerpo*? ¿Cómo diferenciar la descomposición y la desfiguración del cuerpo, necesarias, como vimos, para que las fuerzas que lo atraviesan inventen nuevas conexiones y liberen nuevas potencias (tendencia que caracterizó parte de nuestra cultura de las últimas décadas, en sus diversas experimentaciones, desde las danzas hasta las drogas y la propia literatura), cómo no confundir, decía, todo esto con la descomposición y desfiguración que la manipulación biotecnológica suscita y estimula? Por un lado, potencias de la vida que precisan de un cuerpo-sin-órganos para experimentarse; por el otro, poder sobre la vida que precisa de un cuerpo post orgánico para anexarlo a la axiomática capitalística.

Esta oposición remite, tal vez, a dos vertientes ya presentes en Nietzsche, en la forma paradójica que asumieron al final de su existencia: “El sujeto que recibe la potencia no sale ileso. Herido, sufriendo con sus heridas, viviendo dolorosamente sus sufrimientos, se le

presenta cada vez más claramente la cuestión de la suerte de sus propias lesiones: ¿debe repararlas con enérgicas medidas terapéuticas, o dejarlas libradas a su propia suerte, con el riesgo de que se infecten?

Es la fuerza de la aporía con la cual se enfrenta lo viviente humano, es el único que es consciente de sus heridas: todo sufrir debe llamar a un actuar, pero un actuar que no impida el sufrimiento; las patologías de lo viviente reclaman una medicina, pero una medicina que respete las patologías como una condición de vida.”

Así, el estatuto del cuerpo aparece como indisociable de una fragilidad, de un dolor, hasta incluso de una cierta “pasividad”, condiciones para una afirmación vital de otro orden. Aun con diferentes inflexiones, esto es así para Nietzsche, para Artaud, para Beckett, para Deleuze, y en ciertas circunstancias también para Kafka.

El cuerpo de Kafka

En Kafka tenemos, de entrada, la particularidad de que se refiere en abundancia a su propio cuerpo, sea en el diario o en las cartas, y siempre de manera negativa. “Escribo esto determinado, ciertamente, por la desesperación por mi cuerpo y por el futuro con este cuerpo” (1910); “Por cierto, mi estado físico constituye uno de los principales obstáculos a mi progreso. Con semejante cuerpo, nada se puede alcanzar. Necesito habituarme a sus constantes fallas” (21/nov/1910); “A la altura de Bergstein, me volvió el pensamiento sobre el futuro distante. ¿Cómo haré para soportar, con este cuerpo sacado de un depósito de trastes?” (24/nov/1910).

En el mismo sentido, habla de las fuerzas que le faltan para llevar a buen término su tarea literaria, o de las fuerzas provenientes del exterior y que parecen bienvenidas, sea de parte de los asistentes a una conferencia, sea de parte de Felice. En una dirección opuesta también menciona lo poco de fuerza que le resta y que debe ahorrar rechazando el casamiento y otros compromisos. “Solo tengo ciertas fuerzas, que, en una circunstancia normal, se concentran con una

profundidad inaccesible en la literatura, en las cuales, en mi presente estado profesional y físico, no oso confiar” (Carta a F, 16/06/1913); “La unión con F. dará más fuerza de resistencia a mi vida”; “Es necesario reconocer en mí una concentración muy buena en la actividad literaria. Cuando mi organismo percibió que escribir era la dirección más fecunda de mi ser, todo se dirigió hacia ahí y fueron abandonadas todas las otras capacidades, las que tienen por objetos los placeres del sexo, del beber, del comer, de la meditación filosófica y, ante todo, de la música. Era necesario, pues mis fuerzas, incluso reunidas, eran tan pequeñas que sólo podían alcanzar el objetivo de escribir por la mitad...”; “...incapaz de ser conocido por quien sea, incapaz de soportar un conocimiento, en el fondo lleno de un espanto infinito, frente a una sociedad alegre o frente a los padres con sus hijos (en el hotel, naturalmente, no hay mucha alegría, no llegaría a decir que soy yo la causa, en mi calidad de ‘hombre con una sombra excesivamente grande’, pero efectivamente mi sombra es demasiado grande, y con nueva sorpresa constato la fuerza de resistencia, la obstinación de ciertos seres en querer vivir ‘a pesar de todo’ en esta sombra, justamente en ella...); más allá de esto, abandonado no solamente acá, sino en general, incluso en Praga, mi ‘tierra natal’, y no abandonado por los hombres, eso no sería lo peor, mientras viva podré correr atrás de ellos, sino abandonado por mí en relación a los seres, por mi fuerza en relación a los seres” (27/feb/22).¹² En todas estas citas se percibe lo que señaló el crítico Luiz Costa Lima: “Contra un cuerpo débil, falto de gracia, instrumento inseguro para vislumbrar el futuro, Kafka indaga en las fuerzas que podrían animarlo, arrancarlo de la incerteza, de la confusión y de la apatía”.¹³

Pero en medio de esta extraña contabilidad energética, en que ya no se sabe si lo que viene de afuera sólo hiere o si también nutre el cuerpo debilitado, una frase salta a la vista: “De hecho no es necesario ningún empujón; apenas la retirada de la última fuerza aplicada sobre mí y llegaré a una desesperación que me despedazará” (11/dic/1913).

12. Citado por Maurice Blanchot en *El Espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

13. Luiz Costa Lima, *Limites da voz: Kafka*, Río de Janeiro, Rocco, 1993, cap. 2.

Es donde la fricción con el mundo parece tan loca como necesaria, casi una prueba de existencia, e indica una relación intrínseca entre resistir y existir en el seno de un cuerpo debilitado.

Tal vez una relación así, no sólo en Kafka, sino también en los autores antes mencionados, deje entrever en el cuerpo la centralidad de una *fuerza de resistir de cara al sufrimiento*. O sea, al defenderse de las heridas más groseras, se abre para acoger la variedad de afectaciones sutiles. Y concomitantemente, se torna activo a partir de su *sufrimiento* primario, de la *sensibilidad* elemental, de los dolores y heridas y afectación originaria, como en *El artista del hambre*. Que esto desemboque a veces en la muerte es casi una necesidad: “Lo mejor que escribí se debe a la capacidad de poder morir contento. En todos estos buenos y convincentes pasajes, se trata siempre de alguien que muere, que le es muy duro, que ve en eso una injusticia o al menos un rigor para consigo mismo; al menos según pienso, esto es en lo tocante al lector. Para mí, entre tanto, que creo poder estar contento en el lecho de muerte, tales descripciones son secretamente un juego; me alegro de morir en la figura que muere...” (13/dic/1914).

Más allá de toda una reflexión posible sobre la muerte como parte de la propia obra literaria, tal como lo demostró Blanchot de manera insuperable, quizás haya en todo este conjunto mencionado el indicio de lo que Peter Sloterdijk llamó otra ecología del dolor y del placer. Al contraponerse al silenciamiento del cuerpo y del sufrimiento propuesto por la metafísica occidental desde su inicio, en su versión filosófica, religiosa o médica, asistiríamos, desde Nietzsche, a la emergencia de otra economía del dolor, esto es, de una relación diferente con la *physis* y con el *pathos*, libre de la utopía ascética de un porvenir indoloro e inmaterial. El dolor es reinsertado en la “inmanencia de una vida que no necesita ser redimida”, de modo que se realiza, ahí, “el acto de soportar lo insoportable”.¹⁴

14. Peter Sloterdijk, *El pensador en escena*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

El moribundo y el recién nacido

A lo mejor quepa una última nota que hacer antes de pasar a mis pocas conclusiones. En un artículo enigmático, Deleuze recuerda lo que tienen en común Nietzsche, Lawrence, Artaud, Kafka: una aversión a la sed insaciable de juzgar. Al sistema del juicio infinito opusieron un sistema de los afectos, cada uno a su modo, donde las deudas ya no se inscriben abstractamente en un libro autónomo que escapa a nuestra mirada, sino que marcan los cuerpos finitos con sus embates. No más las postergaciones interminables, deuda impagable, absolución aparente, juicio omnipresente, sino el combate de los cuerpos. Al cuerpo del juicio, dice Deleuze, con su organización, jerarquía, segmentos, diferenciaciones, Kafka habría opuesto el cuerpo “afectivo, intensivo, anarquista, que sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes.” Con él se deshacen y se confunden las jerarquías, “...no conservando más que unas intensidades que componen zonas inciertas, que las recorren a toda velocidad y se enfrentan en ellas a unas potencias, sobre ese cuerpo anarquista devuelto a sí mismo...”,¹⁵ incluso cuando sea el de un coleóptero. “Crear para sí un cuerpo sin órganos, encontrar su cuerpo sin órganos es la manera de escapar al juicio.” Es así, al menos, que Gregor escapa de su padre, aunque, más que eso, intenta encontrar una salida allí donde su padre no la sabe encontrar, “para huir del gerente, del comercio y de los burócratas”.¹⁶ Hay ahí, insisten los autores, en ese cuerpo rehecho e intensivo que fuga del sistema del juicio o del adiestramiento y de la disciplina, una extraña vitalidad no orgánica, inhumana.

Un cuerpo así, como ya fue dicho, está siempre en combate: “Todos los gestos son defensas o incluso ataques, evasiones, paradas, anticipaciones de un golpe que no siempre se ve venir, o de un enemigo que no siempre se consigue identificar: de ahí la importancia de las posturas del cuerpo”.¹⁷ Pero el objetivo del combate, a diferencia de la

15. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, op. cit., pp. 183-184.

16. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, Ciudad de México, ERA, 1978, p. 25.

17. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 184. [Traducción ligeramente modificada]

guerra, no consiste en destruir al Otro, sino en huir de él o apoderarse de su fuerza. Incluso en las cartas de amor, que son un “combate *entre* las fuerzas del novio y las fuerzas animales que él asocia a sí para fugar mejor de quien teme ser presa, fuerzas también vampíricas que él va a utilizar con el fin de chupar la sangre de la mujer antes de que ella lo devore, todas estas asociaciones de fuerzas constituyendo devenires, un devenir-animal, un devenir-vampiro, tal vez hasta un devenir-mujer que sólo se puede obtener por medio del combate”. En suma, el combate como una “poderosa vitalidad no orgánica, que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera”.

Podríamos cerrar aquí esta mención enigmática de Deleuze. Pero no habríamos comprendido suficientemente lo extraño de este texto si no lo completásemos con la doble referencia a lo que mejor encarna una vitalidad no orgánica de este tipo. En *Inmanencia: una vida*, comparece un ejemplo: el de Dickens. El canalla Riderhood está a punto de morir ahogado, y en ese momento libera una “centella de vida dentro de él” que parece ser posible separar del canalla que es, centella por la cual todos a su alrededor se compadecen de él, aun cuando lo odien: he aquí *una vida*, puro acontecimiento, en suspenso, impersonal, singular, neutro, más allá del bien y del mal, una “especie de beatitud”, dice Deleuze. El otro ejemplo está en el extremo opuesto de la existencia: los recién nacidos, que, “en medio de todos los sufrimientos y debilidades, son atravesados por una vida inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud”. Es que también el bebé, como el moribundo, es atravesado por *una vida*. Así lo define Deleuze, en su texto “Para acabar de una vez con el juicio”: “querer-vivir obstinado, tozudo, indomable, diferente a cualquier vida orgánica: con un niño ya se tiene una relación personal orgánica, pero no con un recién nacido, que concentra en su pequeñez la energía que hace que estallen los adoquines (el recién nacido-tortuga de Lawrence)”.¹⁸ Con el bebé sólo se tiene relación afectiva, atlética, impersonal, vital.

No hay duda de que en un bebé la voluntad de potencia se manifiesta

18. G. Deleuze, *Ibíd.*, p. 186. [Traducción ligeramente modificada]

de manera infinitamente más precisa que en el hombre de guerra. Pues el bebé es combate, y el pequeño es la sede irreductible de las fuerzas, la prueba más reveladora de las fuerzas. De ahí la referencia al devenir-menor en Kafka.

Texto sorprendente, en el que va del sistema del juicio a los recién nacidos, en una secuencia vertiginosa de vueltas carnero, indagando un más acá del cuerpo y de la vida individuada, como si Deleuze buscara, no sólo en Kafka, Lawrence, Artaud y Nietzsche, sino a lo largo de toda su propia obra, aquel umbral vital a partir del cual todos los lugares repartidos, por los dioses o por los hombres, giran en falso y derrapan, pierden la pregnancy, ya no “pegan” en el cuerpo, permitiéndole redistribuciones de afecto de lo más inusitadas. Este umbral entre la vida y la muerte, entre el hombre y el animal, entre la locura y la cordura, donde nacer y perecer repercuten mutuamente, pone en jaque las divisiones legadas por nuestra tradición; y entre ellas, una de las más difíciles de ser pensadas.

Vida sin forma, forma de vida

Es así que volvemos a Agamben, quien nos recuerda que los griegos se referían a la vida con dos palabras diferentes: *Zoé* se refería a la vida como un hecho, es el hecho de la vida, natural, biológica, la “vida desnuda”; *Biós* designaba la vida cualificada, una forma-de-vida, un

modo de vida de un individuo o grupo. Salteemos todas las preciosas mediaciones del autor acerca de la relación entre vida desnuda y poder soberano, para decir simplemente lo siguiente: el contexto contemporáneo reduce las formas-de-vida a vida desnuda, desde lo que se hace con los prisioneros de Al Qaeda en la base de Guantánamo, o con la resistencia palestina, o con detenidos en las cárceles de Brasil hace pocos años atrás, hasta lo que se perpetra en los experimentos biotec-

nológicos, pasando por la excitación anestésica en masa a que somos sometidos cotidianamente, reducidos como estamos a un manso ganado cibernético, ciberzombis, como decía Gilles Châtelet en *Vivir y*

pensar como puercos. Ante la reducción biopolítica de las formas-de-vida a vida desnuda, se abren un montón de desafíos. Uno de ellos podría ser formulado de la siguiente manera: ¿cómo extraer de la vida desnuda formas-de-vida cuando la propia forma se deshace, y cómo hacerlo sin volver a invocar formas hechas, que son el instrumento de la reducción a la vida desnuda? Se trata, en suma, de repensar el cuerpo del informe, en sus diferentes dimensiones. Si los personajes que mencioné, con sus cuerpos escuálidos, su gestualidad inerte, su sombra blanca o demasiado grande, su opacidad ofensiva, su pasividad originaria, en medio del espacio literario “neutro” en que surgieron, tienen algún sentido, es porque desde el interior de lo que podría parecer la vida desnuda a que fueron reducidos por los poderes, sean estos soberanos, disciplinarios o biopolíticos, se expresa en estos personajes *una vida*, singular, impersonal, neutra, que no pertenece a un sujeto y que se sitúa más allá del bien y del mal. “Especie de beatitud”, dice Deleuze, tal vez porque no carecen de nada, porque gozan de sí mismos, en su plena potencia: vida absolutamente inmanente.

En todo caso, podríamos arriesgar la hipótesis según la cual en estos personajes “ángelicales”, como decía Benjamin, habla todavía la exigencia de una forma-de-vida, pero una forma-de-vida sin forma, y precisamente, sin sed de forma, sin sed de verdad, sin sed de juzgar o de ser juzgado. Tenemos aquí algunos experimentos literarios “sin verdad”, como decíamos al comienzo, que ponen en jaque nuestros modos de existencia, y que tal vez sean equivalentes, en el dominio subjetivo, a lo que fue para el primate el hecho de pasar a tener las manos libres con la postura erecta.

* * *

Más allá del campo literario, es ésta quizás la paradoja que nos proponen los tiempos presentes en los diferentes ámbitos, del arte a la política, de la clínica al pensamiento, en su esfuerzo por reencontrar las fuerzas del cuerpo y el cuerpo del informe, más acá de las fuerzas cristalizadas que pretenden moldearlo o representarlo, más allá

de los soportes tradicionales que parecen darles sentido, a contramano de la lógica de dominación allí presente. En los términos que sugerimos arriba, a partir de Agamben y de Deleuze, esto significa lo siguiente: en el mismo dominio en que hoy incide el poder biopolítico, esto es, la vida, reducida a la vida desnuda, se trata de reencontrar aquella *una vida*, tanto en su beatitud como en su capacidad de hacer variar sus formas.

II. Subjetividad contemporánea

“subjetividad” [...] designación elegida como para salvar nuestra parte de espiritualidad. ¿Por qué subjetividad, si no para descender al fondo del sujeto sin perder el privilegio que éste encarna, esa presencia privada que el cuerpo, mi cuerpo sensible, me hace vivir como mía? Pero si la pretendida “subjetividad” es el otro en lugar de mí, no es subjetiva ni objetiva, el otro no tiene interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento...

Maurice Blanchot²

Fuerzas poderosas y estrategias insospechadas rediseñan día a día nuestro rostro incierto en el espejo del mundo. De cara a la vertiginosidad de las mutaciones en curso, sobre todo en esa materia prima tan impalpable como incontrolable que llamamos subjetividad, y como ejemplo de lo que ocurrió desde la caída del muro de Berlín, no paramos de preguntarnos: ¿qué pasó, que habrá ocurrido que de repente todo cambió, que ya no nos reconocemos en aquello que hasta ayer constituía la más trivial cotidianeidad? Aumenta nuestro extrañamiento ante los modos emergentes de sentir, de pensar, de fantasear, de amar, de soñar, y nos vemos cada vez más envueltos con inmensos aparatos de codificación y captura, que sustraen las fibras que constituían, hasta hace poco, nuestra más íntima espesura.

1. El autor hace un juego de palabras entre la famosa frase de Arquímedes y el pronombre *eu* (“yo” en portugués).

2. Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

Subjetividad y posmodernidad

Tal vez sea conveniente acompañar a Frederic Jameson al menos en una parte de su evaluación del momento posmoderno.³ Según él, el llamado capitalismo tardío habría penetrado y colonizado dos enclaves que hasta cierto momento fueron aparentemente inviolables: la Naturaleza y el Inconsciente. El Inconsciente, dice Jameson, fue acaparado por el ascenso de los medios y la industria publicitaria, según una nueva lógica cultural del capitalismo que no cabe desmenuzar aquí. Lo que importa, en este contexto, son los costos que se pagan cuando el capitalismo impregna a tal punto la esfera cultural y subjetiva, con las consecuencias ya conocidas bajo el nombre posmodernismo: descontextualización de los objetos, privilegio de la superficie, imperio del simulacro. Fin de las hermenéuticas de la profundidad, sean de la esencia y la apariencia, o de lo latente y lo manifiesto, y por lo tanto de la idea misma de represión, sea tanto el par autenticidad e inautenticidad como el de alienación y desalienación (categorías que orientaron nuestra cultura marxista, freudiana, existencialista, y sus diversas hibridaciones). Al mismo tiempo, fin del sujeto centrado (o del ego burgués) y las psicopatologías que le eran propias, el palidecer de los afectos, el desvanecimiento del gran tema del tiempo, de la memoria y del pasado, la irrupción de un eterno presente de fascinación con su efecto alucinógeno, la deshistorización generalizada, etc.

Ya podemos interrumpir este resumen apresurado de algunas tesis de Jameson, distanciándonos obviamente de la acusación generalizada contra todo aquello que él pone alegremente en la bolsa de gatos llamada posmodernidad. A pesar de que en sus textos la tematización explícita de la subjetividad sea escasa, convendría retener al menos uno de sus puntos de partida para pensar de modo más intrínseco la relación entre subjetividad y capitalismo; cuestión ineludible en el caso que se quiera dar algún sentido a la expresión “subjetividad contemporánea”. Parafraseando a Jameson, podría

3. Fredric Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

decirse que el capitalismo “tardío”, “multinacional”, “global”, “globalizado”, “mundial integrado” –llámeselo como se quiera a este momento en que vivimos– tomó por asalto la subjetividad, y lo hizo para invertirla en una escala nunca antes vista. Félix Guattari ya llamaba la atención sobre esta preponderancia de los factores subjetivos en la lógica capitalística, y en particular sobre el modo según el cual las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no sólo en su inteligencia, en su memoria, sino también en su sensibilidad, en sus afectos, en sus fantasmas inconscientes.

De las innumerables consecuencias de esta embestida masiva sobre la subjetividad por parte del capitalismo, cuyo alcance todavía no podemos vislumbrar del todo, al menos dos parecen incontestables y completan un curioso efecto bumerán. Por un lado, la subjetividad ganó visibilidad como un dominio propio, relevante, capital. Michel Foucault lo expresó en estos términos: hoy en día, junto a las luchas tradicionales contra la dominación (de un pueblo sobre otro, por ejemplo), es la lucha contra las formas de sujeción, esto es, de la sumisión de la subjetividad, que prevalece cada vez más. De lo que concluye: “...el objetivo principal hoy no es descubrir qué somos, sino rechazarlo”.⁴ El segundo efecto bumerán, estrechamente ligado a éste, es el siguiente: si la violencia del capitalismo en su ansia de moldear de cabo a rabo la subjetividad se reveló últimamente de modo tan obscuro y descarado, al menos tiene la ventaja de deshacernos del mito de una subjetividad dada. Podemos entonces, por fin, comprenderla como plenamente fabricada, producida, moldeada, modulada; y también, a partir de esto, por qué no, automodulable. Tal vez partan de este hecho los discursos contemporáneos, más preocupados por reinventar la subjetividad que por descifrarla. Algo que Foucault expresó de la siguiente manera: “[Nos toca] promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos fue impuesto durante siglos”.

4. Michel Foucault, “Questions et réponses”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, pp. 303-308.

Fabricación de la subjetividad

Ahora bien, la fabricación social e histórica de la subjetividad no es un tema nuevo. Nietzsche mostró cuánta violencia y crueldad se precisó para moldear al hombre en su forma actual, cuánto terror fue necesario para incrustar en este animal un mínimo de civilidad, de memoria, de culpa, de sentido de la promesa y de la culpa, en suma, ¡de moral! Son célebres los métodos evocados por Nietzsche como auxiliares de la mnemónica entre los alemanes: las pedradas, los empalados, las laceraciones o el pisoteo con caballos, el cocinado del criminal en aceite o vino hirviendo, el popular despellejamiento, la ablación de la carne del pecho, etc.⁵ Recientemente se mostró que para tornar dócil a un cuerpo se puede recurrir a tecnologías más suaves, prescindiendo incluso de la violencia física directa. Se trata de nuevas maneras de moldear el cuerpo, de modelarlo, marcarlo, excitarlo, erotizarlo, obligarlo a emitir signos, etc. No es aquí que vamos a profundizar acerca de esta domesticación, de la cual, por lo visto, todavía no hemos visto nada. Baste considerar lo que de aquí se desprende cada vez más como una obviedad: que si la forma del hombre, la forma-hombre, es un modelado histórico complejo y mutante, no hay por qué desesperarse con la exclamación de Nietzsche “estamos *cansados* del hombre”. Lo que lo fastidia es el hecho de que el hombre se volvió una larva mediocre e insulsa, y que este empequeñecimiento nivelador se tornó una meta de la civilización.

El hombre está enfermo y su enfermedad se llama hombre, forma reactiva e impotente que se pretende eternizar.

Es necesario, entonces, seguir a Nietzsche hasta el fin. Sobre todo cuando sus textos sugieren que el hombre aprisionó la vida, y que es preciso librarse de él para liberar la vida. En términos contemporáneos, esto significaría que cuando el poder toma por asalto la vida, tendencia creciente detectada por Foucault hace ya dos décadas, la resistencia invoca el poder de la vida, así como sus múltiples fuerzas.

5. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008, p. 70. Las referencias ulteriores pertenecen al mismo libro.

¿Pero cómo liberar las fuerzas aprisionadas bajo la carcasa actual del hombre? Es una guerra total, cruel, brutal, y a su vez sofisticada, no menos violenta, quizás, que aquella que dio origen a esta forma que hoy se busca remover y cuyo campo de batalla no es otro que el propio cuerpo del hombre, desde sus genes hasta sus gestos, percepción, afectos. Nada está determinado, pues el hombre continúa siendo, conforme a la definición de Nietzsche, “lo todavía no domado, lo eternamente futuro”. El retrato que Nietzsche nos legó es, al mismo tiempo, un llamado: el hombre es un gran experimentador de sí mismo.

Es en este punto que cabe introducir el tema de la subjetividad contemporánea, bajo el signo de esta triple determinación: la forma-hombre históricamente esculpida, las múltiples fuerzas que se hacen presentes y la ponen en jaque, y la idea del experimentador de sí mismo.

Las nuevas fuerzas

Con estas ideas como telón de fondo, cabe preguntarse cuáles son las nuevas fuerzas –moleculares, cósmicas, biotecnológicas, cibernéticas–, que en su violencia infame o prometedora están desahaciendo la forma-hombre todavía vigente. ¿Qué fuerzas hasta ahora desconocidas nos fuerzan hoy a nuevas configuraciones, o a nuevos “otramientos”, según el término acuñado por Fernando Pessoa, él que era especialista en el asunto de volverse otro, de “otrarse”? Por ejemplo, ¿qué nuevos destrozos se estarían produciendo a partir de las fuerzas del silicio –con que se componen las máquinas de tercera generación– o de la ingeniería genética? ¿Qué nos dicen los ojos inexpresivos de la primera oveja clonada?

Como escribe Deleuze: “No cabe temer o esperar, sino buscar nuevas armas”. Pues si el capitalismo omnívoro y multiforme requiere, como es evidente, una plasticidad subjetiva sin precedentes, esta misma plasticidad reinventa sus pliegues y resistencias, muda sus estrategias, produce incesantemente sus líneas de fuga, rehace sus márgenes. Recrea también sus opacidades, sus zonas oscuras, sus intimidades, sus nuevos placeres, sus re-encantamientos, sus animismos maquínicos y

su erótica inconfesable, tal como se pudo ver recientemente en la estu-
penda película *Crash*. David Cronenberg dijo que la novela de James G.
Ballard, en la que basó su film, sencillamente está anticipando la psi-
cología del siglo XXI. Si en esta película los autos se usan físicamente,
sexualmente, es porque de ahora en más el cuerpo humano debe ser
concebido con sus extensiones tecnológicas y nerviosas. Como escribió
una psicoanalista paulista, el auto pasa a ser “una alegoría de extrañas
relaciones posibles con lo inhumano tecnologizado”.⁶ Es preciso, enton-
ces, reconocer las nuevas conexiones e hibridaciones, los nuevos territo-
rios existenciales que estallan por todas partes. Si el capitalismo desterrito-
rializa a los sujetos de sus esferas natales, haciendo que a veces ellos
se reterritorialicen sobre referencias identitarias arcaicas o mediáticas,
esa nomadización generalizada también puede significar una refluidifi-
cación abierta a nuevas composiciones, a nuevos valores y nuevas sensi-
bilidades. Es en este vector –molecular, sub-representativo, colectivo–,
que pueden surgir agenciamientos de deseo de los más inusitados, po-
lifónicos y heterogéneos. Sería lamentable que, frente a esta situación,
continuáramos aferrados a una representación que nuevamente busca-
se sujetar la subjetividad a un modelo identitario que considerásemos
traicionado o perdido, cuando de hecho la vivimos desgarrada por todos
lados, e invadida por un exterior cada vez más intrusivo.

Sujeto y subjetividad

Tal vez el progresivo distanciamiento de la idea de subjetividad res-
pecto de la consagrada noción de sujeto –en la cual aquélla se origina
y de la cual deriva–, sea una manera de incluir una cierta dimensión
de exterioridad, pluralidad y diferenciación que la idea de sujeto, en
su simplicidad tautológica, interiorizada y autocentrada –en especial
a partir de Descartes, pero quizás ya desde mucho antes de él– difícil-
mente comportaba. No tiene sentido entrar ahora en las oscilaciones

6. Miriam Chnaiderman, “As mutações atroztes do erotismo”, en *Folha de San Pablo*, suplemento “Mais”, 2 de febrero de 1997.

por las que pasó el término “subjetividad” desde su surgimiento en el siglo XIX, que van desde una reivindicación singular frente a la universalidad del concepto en Kierkegaard, hasta la condena global de lo que Heidegger llamó “metafísica de la subjetividad”. Tampoco se trata aquí de aventurarse en el matorral filológico que prolifera en torno a la noción de sujeto. Para los sobrios propósitos de esta digresión, me contentaría con señalar que, en lo que concierne a la *subjetividad*, nos encontramos ante un término abierto a las fuerzas que le vayan dando sentido, y capaces, como intentaré mostrar, de subvertir por completo incluso su sentido originario –y hasta el de sujeto, del cual deriva.

Hegel definió al sujeto como “lo que puede retener en sí su propia contradicción”, en una estructura de relación consigo y de reapropiación que todavía orienta parte de nuestros discursos. Existe ahí una idea de presencia ante sí, de una unidad ideal presupuesta y, por lo tanto, de una conexión con la conciencia o la historia que todavía persiste. Es innegable que Freud provocó en este esquema un cambio importante, incluso sin recurrir al término sujeto (sería presuntuoso de mi parte evaluar el alcance de este cambio, o del que provocaron sus discípulos más destacados, que sí usaron el término sujeto). No es seguro, sin embargo, que el psicoanálisis se haya sustraído a la matriz más general enunciada por Hegel. No por considerárselo dividido, descentrado, des-sustancializado, ausente de sí, el sujeto necesariamente deja de subsistir, ya que puede perseverar en la representación de su ausencia, modalidad bastante invocada hoy en día. En otros términos, incluso una egología negativa puede funcionar como una ontología del sujeto.⁷

El nuevo paisaje

Más que criticar la idea de sujeto, entonces, cabría examinar en qué medida la emergencia de nuevos campos la vuelven caduca, suscitan nuevos problemas y la arrastran a otros parajes. Cabría preguntarse

7. Mikkel Borch-Jacobsen, “Le sujet freudien, du politique à l’éthique”, en *Après le sujet qui vient*, Cahiers Confrontation 20, París, Aubier, 1989.

qué fuerzas están dando nuevos sentidos al término subjetividad, cuánto distan estos sentidos de aquella matriz de la contradicción o de la reapropiación o de la presencia de sí antes citada y, sobre todo, qué nuevos poderes de afectar y ser afectado inauguran estas fuerzas. Tomemos un contra-ejemplo conocido. Nuestros territorios existenciales hoy en día, desde el cuerpo hasta nuestros cultos, están totalmente conectados a corrientes de precariedad. Surfeamos sobre una movilidad generalizada en las modas, las músicas, los eslóganes publicitarios, sobre el circuito informático y telecomunicacional. Ya no habitamos un lugar, sino la propia velocidad, como dice Paul Virilio.

No obstante, él muestra cómo esa evolución va necesariamente acompañada de algunos fenómenos paradójicos. El primero es que la rapidez absoluta, al reducir las distancias, encoje el espacio y el tiempo, aboliendo la perspectiva y la profundidad de campo de toda nuestra experiencia sensorial, perceptiva, cognitiva, existencial, y así nos traslada hacia una instantaneidad hipnótica y aplanada, completamente reterritorializada sobre el tubo de rayos catódicos. El segundo, que somos reducidos a una especie de egotismo tecnológico, ya que la referencia no es más el territorio, o los territorios existenciales, ni los ejes espaciales o temporales del mundo o la comunidad, sino que nosotros mismos nos concebimos como terminales, especies de lisiados rodeados por prótesis tecnológicas por todos lados, paráliticos entubados en medio de la velocidad generalizada. El tercer efecto es que una especie de telecomando universal y ondulante va sustituyendo las normas, las reglas, las leyes, los ordenamientos directos, las éticas locales. El omnipresente control tecno-social se convirtió en nuestro nuevo medioambiente. Resultado: una mixtura de extrema velocidad, extrema parálisis, extrema desmaterialización, extremo control, extrema serialización. La subjetividad se ve presa de una inercia petrificante, de una hipnosis telematiática, de una infantilización masiva, de una homogeneización sin precedentes.⁸

8. Paul Virilio, *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2007, Guerra Pura, San Pablo, Brasiliense, 1984, "Vitesse, vielleisse du monde", en Chimères, n. 8, París, 1990, *O espaço crítico*, San Pablo, Editora 34, 1996.

A partir de esto, podríamos jugar a *Dónde está Wally*, e intentar reencontrar nostálgicamente al sujeto, en tanto lugar de representaciones, soporte de ellas, presencia de sí, representación de la ausencia de sí, promesa de reapropiación de sí, relación con la Ley. Pero nada de esto nos llevaría muy lejos. En lugar de eso, ganaríamos más reconociendo este paisaje metaestable donde habitamos ondas, flujos, una multiplicidad de componentes fluidos, turbulencias moleculares, fluctuaciones, evanescencias, y desde ahí admitir la emergencia de un tipo de subjetividad “cuántica”, con sus nuevos peligros pero también con sus nuevas potencias. O, lo que tal vez sea lo mismo, dejar que la mirada sobre la subjetividad sea rediseñada a la luz de estas mutaciones. Mucho antes de que los nuevos paradigmas se volvieran una moda cultural, Gilbert Simondon, inspirado por la física cuántica, rechazaba la idea de individuo y la remitía a un proceso de individuación incesante e inacabado, refiriéndola siempre a un campo preindividual metaestable.⁹ Desde este punto de partida, pudo redefinir al sujeto como individuación en curso, campo pre-personal donde ésta se da e inadecuación constitutiva entre ambos. Sin embargo, el individuo lleva consigo este campo como un reservorio de renovación para reconfiguraciones futuras. Simondon llamó a este reservorio, con su carga de indeterminación, con el nombre presocrático de *ápeiron*: ilimitado. El sujeto, que en este contexto yo rebautizaría como subjetividad, aparece entonces como el individuo y su *ápeiron*, el humano limitado y su ilimitado inhumano, que realimenta constantemente su campo de posibles. Es un modelo donde la subjetividad aparece en relación íntima con su exterioridad inhumana, con la multiplicidad de singularidades pre-personales que la habitan, con las diferenciaciones que la modifican. En suma, una subjetividad coextensiva a su coeficiente de indeterminación y a las metamorfosis que de allí sobrevienen.

Esta panorámica supersónica sobre Simondon nos bastaría para indicar cómo Gilles Deleuze, parcialmente inspirado en los tópicos mencionados, abordó la cuestión de la subjetividad. Dejo de lado

9. Gilbert Simondon, *La individuación : a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, La Cebra-Cactus, 2009.

innumerables aspectos importantes de su obra, para concentrarme en un concepto tardío y de los más intrigantes desarrollados por él: el concepto de pliegue. Llegó a llamar pliegue del afuera a la subjetividad. El Afuera puede ser concebido como el campo en el que pululan las fuerzas en su velocidad infinita. Imaginemos el conjunto de flujos que se deslizan por ahí –flujos de partículas, de sonidos, de imágenes, de mierda, de esperma, de información, de signos, de dinero, de palabras, etc.– y una inflexión subjetiva, igual a un pliegue en una sábana extendida. La subjetividad entendida como una ondulación del campo, un encurvamiento desacelerado, como un pliegue de las fuerzas del afuera, como una invaginación mediante la cual se crea un interior.¹⁰

Basado en esta perspectiva, Deleuze entendió los últimos libros de Foucault como un análisis de los modos en que los griegos plegaban la fuerza, la doblaban, la traían para sí, y así se afectaban creando esa relación consigo, un sí mismo, sea en el nivel de la alimentación, en el de las relaciones en la polis, o en el de los placeres.¹¹

De allí toda la temática del cuidado de sí, de las prácticas de sí, en suma, de la existencia estética, muy distante de la manera que tenemos nosotros de relacionarnos con el sí mismo, en que intentamos descubrir lo que nos separa o nos aliena de nosotros mismos, según la matriz ya mencionada de la reapropiación, o de la presencia de sí, incluso cuando es asumida como imposible. Es preciso repetir lo obvio: no sabemos todavía qué otros pliegues nos esperan, qué nuevas maneras de plegar y desplegar las fuerzas del afuera nos acechan, qué formas futuras de desacelerarlas, de abrirse a ellas, de desobstruir la supuesta clausura subjetiva: todo es cuestión de experimentación en este punto. No hay que extrañarse de que Deleuze incluso haya definido el inconsciente como un protocolo de experimentaciones de los otros tantos pliegues por venir.

10. Para el tema del afuera y del pliegue subjetivo, remito a un trabajo mío anterior : Peter Pál Pelbart, *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura: Loucura e Desrazão*, San Pablo, Brasiliense, 1989.

11. Gilles Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 131-133.

Los pliegues de Internet

Con este modelo, ¿cómo pensar nuevos pliegues o despliegues subjetivos allí donde la tecnología es el medioambiente, donde las nociones de lugar, de cuerpo y hasta de encuentro se esfuman? He aquí un ejemplo un tanto extravagante: una mujer viejita, que apenas consigue apretar el botón de su computadora, en una sala de chat de Internet se comunica con gran calidad y habilidad. Tiene una personalidad fuerte, sus ciberamigos pasan a respetar sus consejos, su sabiduría, y la vida de varios de ellos cambia bastante a partir de estos inesperados intercambios. Después de muchos años, uno de los ciberamigos descubre que la señora, en la vida real, era un psiquiatra de edad mediana. Había comenzado una conversación en la red con una mujer que por error lo tomó por mujer. Impresionado con el tipo de intimidad, con la vulnerabilidad, con la calidad del contacto, contrastante por completo con las conversaciones entre hombres, le gustó tanto que quiso más y fue moldeando cuidadosamente su personaje, de modo tal que, entre otras cosas, un encuentro fuera del ciberespacio fuese inviable. Funcionó por años hasta que uno de sus admiradores fue por él y lo pescó infraganti. La noticia se desparramó rápidamente y muchos amigos y amigas cibernautas se sintieron traicionados, consideraron que sus secretos habían sido violados. Varios llegaron a despreciar los beneficios que habían obtenido en sus vidas con aquellos intercambios, a desmerecer la riqueza de los encuentros a causa de la identidad virtual del interlocutor. A partir de este caso, Allucquère Roseanne Stone intentó pensar la problemática de ese *self* ciberespacial que desafía una tradición en que el *self* está vinculado con un cuerpo biológico unitario.¹² Hay una manera curiosa de leer la historia de las tecnologías de la comunicación tomando como eje la tensión entre los *selves* y los cuerpos, sus interacciones, separaciones y fusiones. Por ejemplo, el surgimiento de las direcciones en las ciudades, la creciente

12. Allucquère Roseanne Stone, "Virtual System", en Jonathan Crary y Sanford Kwinter (ed.), *Incorporations*, Zone n. 6, Nueva York, 1992.

necesidad de amarrarse cada uno a su identidad como se amarra un perro al poste y los diversos cambios que intervienen en esta metafísica de la presencia, a través del teléfono, la computadora, de todas esas tecnologías que crean espacios protovirtuales y que alteran la noción de presencia: del cuerpo, de la relación, de lo incorpóreo, de la identidad, etc. En esta perspectiva, tal vez esta separación cibernética entre el *self* y el cuerpo no se inscriba en la dicotomía cartesiana que pesa sobre nosotros, sino, por el contrario, anuncie una extraña transformación, donde una especie de reencarnación virtual estaría en vías de reconfigurar el espacio corpóreo e incorpóreo, volviendo a mezclar cuerpo y mente al mismo tiempo que desafiando la unicidad del *self*. Es lo que muestran algunas investigaciones recientes sobre este cuerpo virtual y su pregnancy, donde toda una idea de sí está en vías de transformarse, disociándose todavía más del cuerpo biológico y de su supuesta unidad. No es una constatación efusiva, pero tampoco es apocalíptica, puesto que la cuestión no es la de la pérdida del cuerpo –en ningún sentido más peligrosa que aquella promovida por el platonismo, por el cristianismo o por el cartesianismo–, y sí de los nuevos cuerpos, incorporaciones, encarnaciones posibles, de los múltiples *yoes* emergentes y de los nuevos *sentimientos de sí* con ellos creados.¹³

Ahora bien, ¿cómo no pensar que hay otros sentimientos de sí imaginables, o incluso impensables, en estado embrionario, en gestaciones complejas en el entroncamiento entre el hombre, las máquinas, los flujos materiales e inmateriales, que recrean la subjetividad incesantemente, en todas sus manifestaciones? Subjetividades nacientes, polifónicas, heterogéneas, mestizas, individuales o colectivas, que emergen como otros tantos territorios existenciales, en la adyacencia de otras alteridades subjetivas.¹⁴ Para acompañar estos nacimientos, en vez de tomarlos como meras encarnaciones de estructuras universales, se

13. La expresión es de Daniel Stern (*Le monde interpersonnel du nourisson*, París, PUF, 1985), a propósito de los diversos *selves* que emergen sucesivamente en el bebé. La transposición libre al registro socio-técnico queda bajo mi entera responsabilidad.

14. Félix Guattari, “Des subjectivités, pour le meilleur et pour le pire”, en *Chimères*, París, mayo de 1990, n. 8. Cf. la definición de subjetividad en la p. 27.

impone una práctica cartográfica más abierta y constructivista que se pregunte al mismo tiempo qué nuevas velocidades y lentitudes están en vías de engendrarse, pero sobre todo qué nuevos afectos favorecen cada una de estas formas emergentes.

Subjetividad cuántica

Véase el caso trivial del ojo. Ya en los años veinte, el cineasta ruso Dziga Vertov entendió, en su manifiesto, el alcance subjetivo de la revolución operada por la cámara cinematográfica. Decía: “Yo soy el cine-ojo. Yo, máquina, les muestro el mundo como sólo yo puedo verlo. Así me libero para siempre de la inmovilidad humana. Me aproximo y me alejo de los objetos, me insinúo entre ellos o los escalo, avanzo junto a la cabeza de un caballo al galope, me zambullo rápidamente en una multitud, corro delante de soldados que disparan, me tiro de espaldas, alzo vuelo al lado de un avión, caigo o levanto vuelo junto a los cuerpos que caen o que vuelan...”.¹⁵ Tenemos aquí el ojo humano tomado en un devenir-objeto, en un devenir-caballo, en un devenir-bala, en un devenir avión, en un devenir-pájaro. Dejar la forma humana para adoptar nuevas fuerzas de velocidad del ingenio, del microcosmos molecular, de la verticalidad aérea y su vertiginosidad. Aun con todo lo que el inicio del cine debe a la fotografía y a la pintura, a la historia de la perspectiva y de la mirada en Occidente, es innegable todo lo que el arte cinematográfico desterritorializa el ojo humano y la percepción, hasta qué punto desplaza su centro de gravedad, la violenta, la astilla, la arrastra a otras sensaciones, a otras lógicas, hacia otro *cogito*, otra subjetividad, un yo polimorfo, inestable, dispersivo, discontinuo, plástico, casi amorfo, un tanto cuántico, como sugirió Epstein al referirse al cine como instrumento de representación transcartesiano, como máquina de fabricar sueños, incluso inhumanos. El ojo, no como el soporte de un punto de vista, sino como instrumento de

15. Dziga Vertov, *El cine-ojo*. Madrid, Fundamentos, 1973.

buceo molecular, o de surfear o de sobrevuelo. Que Hollywood se lo haya apropiado, o que más tarde haya sido incorporado al videoclip y al equivalente general imagético –que sólo deshace lo sólido para acentuar el virtuosismo del medio tecnológico–, eso ya forma parte de una lógica donde el medio del entretenimiento, ya fetichizado, se vuelve mercancía. Y asistimos a esta videoclipización del globo, de las posturas, de las sensaciones, de los sueños, del mismo modo en que Hitler usó el mundo para hacer de él un cine macabro. Pero las reapropiaciones se dan de ambos lados, en varias direcciones, como lo atestigua el videoarte.

Subjetividades emergentes

Se hace preciso preguntar, respecto de esta subjetividad cuántica y errática, u ondulatoria y polifónica: ¿qué nuevas velocidades y lentitudes anuncia, qué nuevos poderes de afectar y ser afectado libera, de qué nuevos afectos es capaz, qué nuevas potencias e impotencias, alegrías y tristezas genera, qué nuevas destructividades se generan ahí, qué nuevas pasiones de abolición se anuncian, qué nuevos modos de vida se esbozan? Querría mencionar aquí una frase asombrosa que el psicoanalista, psicodramatista, actor y dramaturgo argentino Eduardo Pavlovsky escribe en una novela medio beckettiana llamada *Poroto*. Un personaje dice más o menos lo siguiente: “...basta de vínculos, nunca más vínculos, sólo contigüidad de velocidades”.¹⁶ Me pregunto si no tenemos allí un esbozo de algo propio de este universo que intenté describir; ya muy distante de una época que Castel situaba allá por la década del setenta, cuando la preocupación por lo cotidiano centraba todo en la relación (de pareja, entre géneros, etc.) y sus dramas. ¿Qué significa la frase “nada de vínculos, sólo continuidad de velocidades”? ¿No se tratará de una subjetividad más esquizo, más fluida, más rizomática, más de vecindad y resonancia,

16. Eduardo Pavlovsky, *Poroto*, Buenos Aires, Búsqueda de Ayllu, 1996.

de composición de movimiento, y tal vez por eso más resistente a los innumerables aparatos de captura, inclusive los provenientes del ámbito relacional? ¿No sería una manera, entre muchísimas otras, de evitar que la subjetividad sea moldeada a imagen y semejanza del capital, de sus carencias fabricadas, de sus estereotipos serializados, de sus capturas, ligaciones y lamentos? ¿Tendrá algo que ver con lo que Chaim Katz llamó “la soledad positiva”?¹⁷

La soledad negativa, todos la conocemos, se trata de esas soledades socialmente producidas por la falta de atención del estado, la exclusión de los viejos, de los deficientes físicos o mentales, de los desocupados, de los in-ocupables, etc. Pero la soledad positiva, afirmativa, disyuntiva, consistiría en una manera de resistir a un socialitarismo despótico, de desafiar la tiranía de los intercambios productivos y de la circulación social. Se esboza, por momentos, una comunidad de los desiguales, de las máquinas célibes, de las subjetividades parciales, donde el exceso y la dispersión inhumana no se eliminan por una reinscripción social obligatoria. Es algo difuso, a veces se encuentra entre los locos, a veces en un personaje de Melville: aquel escribiente que incomprensiblemente responde a cada instrucción de su patrón con la fórmula *I World prefer not to*, preferiría no hacerlo. Ni positiva ni negativa, la fórmula es un tanto abrupta, no tiene objeto definido, y suena absolutamente irremisible, por lo que crea a su alrededor un estupor creciente, como si –comenta Deleuze– Bartleby enunciase lo Indecible. Y en torno a su reticencia crece la insania generalizada, de modo que este hombre sin cualidades, o sin particularidades, en su rareza solitaria denuncia la locura circundante.¹⁸ Una desvinculación que reclama, tal vez, otros tipos de vínculo, de composición, de solidaridad, de solicitud, otras maneras de asociarse, agenciarse y subjetivarse, lejos de los sometimientos instituidos. ¿Cómo atender a esta evidencia de que detrás de la imagen un poco totalizante en que nos contemplamos en tanto sujetos, se agitan subjetividades

17. Chaim Katz, *O coração distante, ensaio sobre a solidão positiva*, Río de Janeiro, Revan, 1996.

18. Herman Melville, *Bartleby*, Rosario, E. Serapis, 2008. Cf. los comentarios de Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.

extemporáneas, o intempestivas, que experimentan futuros todavía impalpables, que reconectan con virtualidades inmemoriales, ensayando las singularidades más diversas? Como dice Italo Calvino, ¿qué somos cada uno de nosotros sino una combinación de experiencias, de informaciones, de lecturas, de imaginaciones? Cada vida es una enciclopedia, una biblioteca, una muestra de estilos, donde todo puede ser continuamente revuelto y reordenado de todas las maneras posibles. En sus consejos sobre qué cosas poner en la valija para llevar al tercer milenio, dice sobre la multiplicidad: “Ojala fuese posible una obra concebida fuera del *self*, una perspectiva que permitiese salir de la perspectiva limitada de un yo individual, no sólo para entrar en otros yoes semejantes a los nuestros, sino para hacer hablar a lo que no tiene palabra, al pájaro que se posa en el canalón, al árbol en primavera y al árbol en otoño, a la piedra, al cemento, al plástico...”¹⁹

¿No es preciso entonces insistir en que la subjetividad –a la que Nietzsche habría dado el bello nombre de pliegue interior– esté lista para vivir *para el ensayo*, en lugar de, como él dice también, enamorarse de sí y sentarse embriagada? El yo como un Eu-reka...²⁰

19. Italo Calvino, *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Ciruela, 2007, p. 124.

20. Algunos objetarán que la jubilosa remodelación de la subjetividad no es sino un requisito de la forma actual del capital, y que no tiene relación alguna con la experimentación a la que se refiere Nietzsche, o, en el peor de los casos, que el propio capital se expresa a través de esta experimentación de la subjetividad. La fluidificación de la subjetividad y de nuestra mirada sobre ella sería, finalmente, sólo el gozo del capital y de su poder ilimitado de subsunción.

Ahora, es preciso reconocer, incluso en medio de las lecturas más apocalípticas sobre la actualidad, que la desterritorialización violenta que el capitalismo impone a la subjetividad (¿pero esto no lo caracteriza desde el principio?) sobrepasa incesantemente los límites que el propio capitalismo tendría interés en hacer respetar, obligándolo a moverse. En otras palabras, la subjetividad desterritorializada por el capital escapa a sus capturas en las más insospechadas direcciones: en las modalidades inéditas de sociabilidad, de resistencia y de implicación en el presente. Es lo que nos toca cartografiar sin cesar; nuevas políticas de subjetividad.

En cuanto al juego de palabras con la expresión Eu-reka, me fue sugerido por el psicoanalista Gregório Barenblitt. La expresión *pliegue interior* fue recogida por Alfredo Naffah Neto del “Prefacio” a *Humano, demasiado Humano*, § 4, de Nietzsche. Esta es una de las traducciones posibles de una cita tomada de una edición brasileira de *Humano, demasiado humano*, muy diferente a las opciones tomadas por las traducciones directas al castellano. Una edición brasileira para consultar es la de Companhia das Letras de 2005.

Sobre la claustrofobia contemporánea

En un pequeño apéndice de su libro *Conversaciones*, Gilles Deleuze afirma que hemos pasado de una sociedad disciplinaria –según el diagnóstico de Foucault–, a una sociedad de control; de acuerdo con la expresión de Burroughs. La sociedad disciplinaria estaba constituida por instituciones de confinamiento, como la familia, la escuela, el hospital, la prisión, la fábrica, la caserna.¹ Después de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, las instituciones de confinamiento comienzan a entrar en crisis. Sus muros se desmoronan (digamos: la familia se pulveriza, la escuela entra en colapso, el manicomio se convierte en hospital de día, la fábrica se atomiza) pero, paradójicamente, su lógica se generaliza.² O sea, la lógica disciplinaria que regía las instituciones disciplinarias se esparce por todo el campo social, prescindiendo del confinamiento y asumiendo modalidades más fluidas, flexibles, tentaculares, informes y desperdigadas. Si antes las instituciones recortaban y cuadriculaban lo social, configurando un espacio *estriado*, ahora navegamos en un espacio abierto, sin fronteras demarcadas por las instituciones: es el espacio *liso*. Mientras que la sociedad disciplinaria forjaba moldes fijos (padre de familia, alumno, soldado, obrero) y circuitos rígidos, la sociedad de control funciona con redes

1. Gilles Deleuze, “Post Scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, trad. José Luis Pardo, 1995, pp. 247-55.

2. Michael Hardt, “La sociedad mundial de control”, en Gilles Deleuze. *Una vida filosófica*, editado por revistas *Sé cauto* y *Euphorion*, Medellín, 2002.

modulables. El ejemplo de Deleuze es simple: en algunos países, los presos ya no están confinados entre cuatro paredes, en un espacio cerrado, sino que circulan por la ciudad libremente, con un collar electrónico capaz de localizarlos en todo momento y lugar. Mayor fluidez y movilidad, acompañada de mayor control: sociedad de control. La lógica que antes quedaba restringida a la prisión, ahora abarca el campo social entero, como si la propia sociedad se hubiera vuelto una cárcel. A la manera de los presos de las sociedades más avanzadas, nosotros también podemos circular libremente por diversos espacios, pero lo hacemos bajo la mirada atenta de las cámaras de vigilancia que nos piden sonreír, excitados con nuestra parafernalia celular cuya función de collar electrónico apenas comienza a ser percibida (¿dónde estás?, pregunta la madre al hijo, la mujer al esposo, el patrón al empleado), muñidos de una tarjeta magnética que, del mismo modo, permite rastrear hasta los más mínimos detalles de nuestras vidas; monitoreados, en fin, por las diversas ondas electrónicas que por todos lados nos rodean: prisioneros a cielo abierto.

Deleuze nos recuerda que antes la gente funcionaba del siguiente modo: usted no está más en la escuela, esto es el ejército; o: usted no está más en el ejército, esto es la fábrica; o bien: usted no está más en la fábrica, esto es la familia. Con la disolución de esas fronteras y la extensión ilimitada y la superposición de la lógica de cada una de esas modalidades, nunca se abandona nada ni se deja nada: ya no se trata del *hombre confinado*, dice Deleuze, sino del *hombre endeudado*. Por ejemplo, no hay más escuela, sino un proceso de formación permanente. La sociedad misma se convierte en una escuela interminable, con un proceso de evaluación incesante. La producción ya no se restringe a la fábrica, ni el ocio a los espacios de ocio, ni el consumo se reserva a los espacios de consumo: al producirnos, estamos al mismo tiempo consumiendo y entreteniéndonos, o viceversa. Cuando las fronteras entre los espacios se desvanecen, todo es escuela, todo es empresa, todo es familia, todo es caserna...

Michael Hardt amplía el alcance de este análisis y comenta que no sólo pasamos de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, sino también de una sociedad moderna a una sociedad posmoderna y, sobre todo, del imperialismo al Imperio. La sociedad disciplinaria fun-

cionaba por medio de espacios cerrados, en contraposición a un exterior abierto. La sociedad de control suprimió esta dialéctica entre lo cerrado y lo abierto, entre el adentro y el afuera, pues abolió la propia exterioridad, realización mayor del capitalismo en su estadio actual. El neocapitalismo desvanece todas las fronteras: nacionales, étnicas, culturales, ideológicas, privadas. Abomina del adentro y del afuera, es inclusivo, y prospera precisamente por incorporación en su esfera de efectivos cada vez mayores y dominios de vida cada vez más variados. La economía globalizada constituiría el ápice de esta tendencia inclusiva, en la que todo enclave o exterioridad quedan abolidos. En su forma ideal, observa

Hardt, no existe un afuera del mercado mundial. El planeta entero es su dominio. Imperio es el nombre para esta soberanía que se zampó todo.

Es como si en esta nueva economía mundializada, en este espacio liso conquistado recientemente en forma absoluta –y Frederic Jameson lo dice claramente–, el capital por fin revelase su rostro, librándose de la máscara que antes necesitaba, cuando se escondía detrás de los Estados y los utilizaba para establecer alianzas más o menos explícitas.

Jameson llega a decir que la debilidad de los grandes movimientos políticos de los años sesenta en todo el mundo fue haber reducido la economía política a la política, haber privilegiado el combate a las instancias de poder y de dominación, al punto de renunciar a los análisis económicos; en suma, haber cambiado de blanco, sustituyendo el capitalismo por el Estado. No se trata de estar de acuerdo, mucho menos de polemizar con este juicio perentorio, fruto de una cierta ortodoxia

en todo sentido problemática. El hecho es que el propio Jameson reconoce que fue sólo en los años subsiguientes que, en efecto, el capital, en su orgía financiera, se libró de las amarras de los Estados para aparecer como soberano en la escena planetaria. Cabe recordar lo que dice Deleuze al respecto, y su trabajo conjunto con Guattari de algún modo desmonta el propio tenor de la polémica: “Sólo se puede pensar el Estado en relación con su más allá, el mercado mundial único, y con su más acá, las minorías, los devenires, la ‘gente’”.

3. G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit, p. 216.

La universalidad excluyente

Volvamos al postulado de que la mundialización lleva a abolir el adentro y el afuera, de que instaura un espacio liso e implica la inclusión total. Este nuevo universal instaura, al mismo tiempo, un modelo universal exclusivo que tiene por característica primera excluir de esa pretendida universalidad a masas enteras. En una entrevista que le concedió a Toni Negri en 1990, Deleuze dice: “Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas Bolsas son los Estados. No es universalizante ni homogeneizador, es una terrible fábrica de riqueza y de miseria”.⁴ Esto puede parecer un truismo, por más que se camufle todo el tiempo. El libro *El horror económico*, de Viviane Forrester, es un libelo conmovedor contra esa mentira de la universalidad que incluye la fuerza de exclusión. Es que se produjo un consenso tanto más extravagante cuanto que planea la eliminación de una gran parcela de aquellos mismos que son arrastrados a dicho consenso, en la medida en que el nuevo orden económico no los admite ni pretende incluirlos. Guattari decía que hay una masa enorme que ya no combate contra el capital, sino contra el hecho de que el capital ni siquiera se interese por ellos. Robert Kurz, en *El colapso de la modernización*, hace al respecto un análisis minucioso. Señala allí que lo que hoy hace sufrir a las masas del Tercer Mundo no es la probada explotación capitalista de su trabajo productivo sino, por el contrario, la ausencia de esa explotación. Y concluye: “La mayor parte de la población mundial consiste hoy, por tanto, en sujetos-dinero sin dinero, en personas que no encajan en ninguna forma de organización social, ni en la pre-capitalista, ni en la capitalista, ni mucho menos en la pos-capitalista”.⁵

El régimen universal y omniinclusivo del mercado globalizado, al tiempo que tiende a engullir toda exterioridad, secreta, en su seno, contingentes crecientes de exterioridad potencial.

4. G. Deleuze, *ibíd.*, p. 240.

5. Robert Kurz, *O colapso da modernização*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1993, p. 195.

Sujeción y servidumbre

Mucho antes de que la caída del Muro de Berlín favoreciera la extensión ilimitada del capitalismo, transformaciones profundas en el régimen del trabajo dieron testimonio de cómo la exterioridad iba siendo abolida en el seno del propio trabajo. Alliez y Feher, basándose en *Mil mesetas*, pusieron de relieve el pasaje de un régimen de *sujeción* a un régimen de *servidumbre*, en lo que constituye una verdadera transformación de la relación social capitalista.⁶

En forma sucinta, el argumento de los autores es el siguiente.

Marx denominó subsunción formal a la relación salarial vigente en el capitalismo. Esta relación pone frente a frente dos figuras consideradas sujetos libres, en un intercambio concebido –al menos formalmente– como igualitario. El trabajador se somete, se sujeta, se ve *sujetado* a esta relación que, no obstante, presupone su libertad.

Ahora bien, el trabajador que se veía sometido por el capital dentro de la fábrica pasó, a partir de un determinado momento, a ser sometido por el capital fuera de la fábrica. Con el consumo de masas y la producción centrada en los bienes de consumo, valía la fórmula de Henry Ford: nuestros operarios deben ser también nuestros clientes. La sujeción del trabajador, por consiguiente, se extendió en varias direcciones: a las máquinas técnicas (los bienes de producción), a las máquinas domésticas (los bienes de consumo de masas), a los equipamientos colectivos que deberían garantizar el funcionamiento continuo del circuito y su diaria reanudación, a las máquinas sindicales que pretendían representar al conjunto de los trabajadores. Pero, en todos los casos, la sujeción se daba a partir de la independencia de un sujeto, de una subjetividad soberana, que sólo se actualizaba por medio de la sumisión voluntaria a las condiciones capitalistas de producción, consumo y circulación.

En otros términos, el individuo era libre en la medida en que podía circular entre las diferentes esferas (ir de la casa a la fábrica, de

6. Eric Alliez y Michel Feher, "Os estilhaços do capital", en *Contra-tempo: ensaios sobre algumas metamorfoses do Capital*, Río de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

la fábrica al supermercado), y así realizaba y ejercía su libertad individual, confirmando, al mismo tiempo, su sujeción. Los espacios seguían siendo distintos y compartimentados, igual que el tiempo (tiempo de trabajo, tiempo de consumo, etc.), y el sujeto pasaba libremente de un tiempo a otro y de un espacio a otro.

La mutación más reciente, que los autores señalan como el pasaje de la *sujeción* a la *servidumbre*, tiene varios aspectos. La primera característica de esta fase –y más adelante veremos cómo este cambio se conecta con la sociedad de control– es que las fronteras entre las esferas productiva y reproductiva, antes demarcadas, se vuelven nebulosas. Por ejemplo, la producción ya no está centrada en la fábrica, sino que invade el tejido urbano, los hogares, pulverizándose y mezclándose con el tiempo libre. Es lo que, en una nueva conjunción entre ciudad y fábrica, se denomina “fábrica difusa”. La expansión de la esfera productiva invade la esfera reproductiva. Y la tendencia, cada vez más, es a trabajar en casa: el espacio doméstico se vuelve él mismo “productivo”, y de este modo la empresa coloniza la privacidad del tiempo libre. Con esto se produce un cortocircuito en esferas que antes estaban separadas, y por las cuales el sujeto transitaba discriminándolas, y experimentando en ese tránsito su supuesta libertad. La *sujeción* –cuya condición era la libertad– y la circulación por espacios relativamente exteriores unos a otros y discriminados entre sí, es sustituida por una nueva y continua *servidumbre*.

Recordemos la distinción que hacen Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*: “La *servidumbre maquínica* y la *sujeción social* son dos conceptos distintos. Hay *servidumbre* cuando los propios hombres son piezas constituyentes de una máquina que ellos componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior. Pero hay *sujeción* cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que es referido a un objeto vuelto exterior, sea este objeto un animal, una herramienta o incluso una máquina: el hombre, entonces, ya no es un componente de la máquina, sino un trabajador, un usuario [...], está sujeto a la máquina, y ya no sometido *por* la máquina. No es que el segundo régimen sea más humano. Pero el primer régimen parece remitir

por excelencia a la formación imperial arcaica: allí los hombres no están sometidos, sino que son piezas de una máquina que sobre-codifica el conjunto (lo que llamamos ‘esclavitud generalizada’, por oposición a la esclavitud privada de la Antigüedad).”

Sin embargo, lo que se anuncia más recientemente es una especie de reedición del antiguo régimen: “Si las máquinas motrices constituían la segunda edad de la máquina técnica, las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de servidumbre generalizado: ‘sistemas hombres-máquinas’, reversibles y recurrentes, sustituyen a las antiguas relaciones de sujeción no reversibles y no recurrentes entre los dos elementos...”⁷

La automatización creciente, así como la informática, conjugan al hombre y la máquina de un modo nuevo: ya no se trata de someter al obrero a la máquina, sino de integrarlo a ella. Dejando de lado algunos matices teóricos, el ejemplo de la televisión es paradigmático. La televisión ya no busca captar un espectador considerado como blanco –o sea, como un sujeto separado al que es preciso retener e interesar–, sino que lleva al espectador a integrarse al espectáculo que aquella produce. La televisión dejó de ser un objeto central para convertirse en una pared, una ventana, una parte del ambiente y del entorno al cual el sujeto pertenece. Es lo que decía el director del MIT en una entrevista reciente: lo que su laboratorio está intentando es deshacer la computadora, esto es, diluirla en el medioambiente para que deje de ser ese objeto grande, visible, incómodo, frente al cual tenemos que estar posicionados como espectadores atentos. Lo ideal es que la computadora pudiera diluirse en la pared, en un reloj de pared, en el piso, en un vaso de agua, en las zapatillas, etc. O sea, que esa separación hombre-máquina, sujeto-objeto, que esa sujeción fuese sustituida por una indiferenciación inclusiva (servidumbre), por una indistinción, o incluso por una simbiosis. Es lo que Alliez y Feher llaman progresiva disolución de todas las diferencias de estatuto entre las instancias ocultas por el capital constante (medios y objetos de trabajo) y el capital variable (la fuerza de trabajo).

7. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Esto es la servidumbre maquínica objetiva de los individuos que el capital causa: una especie de *integración en el capital*.

Semejante esclavización implica la emergencia de nuevas posiciones subjetivas. El trabajador ya no se reconoce como parte de un sindicato, o como parte de la ciudad, sino como parte integrante del propio capital. Su dignidad ya no le viene del trabajo –concluyen los autores–, sino del capital.

En la subsunción formal, ciertos dominios de la vida –como el tiempo de ocio, la fe, las relaciones familiares–, todavía no habían sido enteramente penetrados por lo que constituye el eje del capitalismo: la relación mercancía/consumidor y trabajador/capitalista. O sea, aquello que se acostumbra definir como “privado” conservaba todavía cierta autonomía. Eran, como señala Brian Massumi, oasis no enteramente explotables por parte del capital⁸. La subsunción real, en contrapartida, extiende los puntos densos del capitalismo a todo el campo social, no sólo extensivamente, en un nuevo colonialismo (el globo entero), sino también intensivamente, en una especie de endocolonización, según la expresión de Virilio. El resultado es que la posmodernidad implica la presencia del eje consumidor/mercancía en todos los puntos del espacio-tiempo social. Todo puede ser comprado, incluso la vida (sus formas aún inexistentes ya son comercializadas en el mercado de la ingeniería genética),⁹ incluso el tiempo.

Las implicancias de la interpenetración de las esferas y de los espacios en la vida cotidiana son innumerables. Ya no se trata de adaptarse u obedecer a normas, sino de consumir servicios ofertados, que van desde la dieta hasta la vida sexual y deportiva. El sujeto ya no se somete a reglas, sino que invierte en ellas, tal como se hace una inversión financiera: quiere hacer rendir su cuerpo, su sexo, su comida, invierte en las más diversas informaciones para rentabilizarse, para hacerse rendir, para hacer rendir su tiempo.

8. Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, Cambridge, Massachusetts, MIT, 1992, p. 132 y ss.

9. Ver, a propósito de esta relación entre capitalismo y vida, el artículo de Laymert Garcia dos Santos, “Code primitif/code génétique: la consistance d'un voisinage”, en Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, op. cit.

El tiempo

La subsunción del trabajo al capital, ya no *formal* sino *real*, rehace por entero la relación con el tiempo. Voy a resumir uno de los argumentos de Alliez y Feher acerca de la versión neoliberal de este tema. Cada individuo produce apuntando a una satisfacción final, pero los hombres pasan más tiempo apuntando a esa satisfacción que usufructuándola. El objetivo, por ejemplo, es adquirir cada vez más medios para ganar tiempo, para tener más tiempo, para tener más tiempo libre. Pero cuanto más tiempo libre quiere tener el trabajador y compra artefactos para poder librarse de las tareas que le toman tiempo, tanto más tiempo invierte trabajando para adquirir dichos artefactos. Conclusión: el hedonismo extremo desemboca en un puritanismo extremado. Para poseer todo su tiempo, pierde todo su tiempo.

Es decir: el capital, que hasta hace poco se presentaba como dador de trabajo, ahora se presenta como dador de tiempo, cuando de hecho hace exactamente lo contrario, esclavizando el tiempo de los trabajadores y empresarios con un stock de fruición retardada. El antiguo régimen de sujeción capitalista concedía un tiempo libre —aún si ese tiempo libre era controlado—, para que la fuerza de trabajo se recompusiera, se reconstituyera. Ahora, el neocapitalismo tiende a invertir ese mismo tiempo libre en nombre del crecimiento de satisfacciones finales, y con eso el capital tiende a subsumir la integralidad del tiempo. El tiempo libre se convirtió en tiempo esclavizado, tiempo invertido en ganar tiempo. En la informática doméstica, entre otros muchos ejemplos triviales, esa frontera entre trabajo, entretenimiento, hipnosis y fetiche se diluye, en un esfuerzo constante por optimizar el propio desempeño.

El nuevo régimen intenta hacer rentable la totalidad del tiempo, evitando que éste se escurra como tiempo perdido. Pero, a la vez, produce esta pérdida de tiempo a través de los desempleados, de los inempleables, del contingente en aumento que ha sido expulsado del circuito económico e informático, ese que solo tiene tiempo para perderlo, y que ni siquiera tiene cómo invertir en sí mismo. Es obvio que

este tiempo no ocupado comporta sus riesgos. Algunos movimientos políticos, a partir del afecto colectivo proveniente de estos no-garantizados, buscaron invertir precisamente en procesos de autovalorización alternativos, fundamentados no ya en la producción de valores de cambio, sino de valores de uso. Con lo que llegaron a repensar la propia valorización del trabajo.

El trabajo

La tradición hegemónica dentro de la izquierda nunca se despegó del trabajo como valor. Robert Kurz se refirió de modo cáustico a la divinización del trabajo, hasta hace poco común tanto al capitalismo como a los países socialistas: el fetiche del trabajo. El marxismo tradicional continuó apegado a la sociedad de trabajo como si ésta fuera una condición ontológica de la humanidad, y no una condición histórica, ligada a un cierto modo de producción: el trabajo productor de mercancías. Según Kurz, el comunismo del trabajo no era a fin de cuentas más que una ideología rígida de la modernización burguesa, una manera de acelerar la industrialización por medio del capitalismo de Estado. Pero si se tiene en cuenta esa especie de abolición del trabajo que se está dando en todas partes, y que se vive no como alegría sino como crisis, toda esta valorización del trabajo hoy en día parece quedar cada vez más caduca.

Michael Hardt, al comentar la crítica a la santificación del trabajo realizada décadas atrás por el movimiento obrerista italiano, observa que, para luchar contra el capital, la clase trabajadora se sintió impelida a luchar contra sí misma en tanto capital (“Lucha de los trabajadores contra el trabajo, lucha del trabajador contra sí mismo en tanto trabajador”).¹⁰ Es el trabajador que rechaza y ataca la esencia que le fue imputada. Hardt vio allí un ejemplo de la transvaloración nietzscheana de todos los valores, una ilustración del hombre que desea perecer: sólo

10. M. Hardt, *Gilles Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

después de esa especie de suicidio de la esencia puede el hombre rescatar su potencia creadora. Por tanto, toda esa crítica del trabajo no era una crítica de la productividad ni de la creación, sino precisamente de la subordinación de esa productividad y de esa creación a la forma trabajo y a la finalidad mercancía. Evidentemente, creatividad en el trabajo no es algo que nos falte hoy; incluso es lo que se exige cada vez más. Claro que la creatividad está unilateralmente dirigida a lo que produce valor o a lo que alimenta la reproducción ampliada del Capital. Como dice Negri, la creatividad no está orientada a la producción de nuevas relaciones sociales (ésta sería la verdadera creatividad), sino que sólo refuerza una normatividad de la creatividad, de la cual la estética de la mercancía es un testimonio cotidiano.¹¹

Trabajo inmaterial

Es posible, sin embargo, que el *trabajo inmaterial* haya introducido nuevas variables en esta ecuación, forzándonos a repensarla. Décadas atrás, Walter Benjamin observaba que, en la actividad cinematográfica, la separación clásica entre trabajo manual y trabajo mental tendía a desaparecer, puesto que allí la concepción y la ejecución van juntas. En otras palabras, el trabajo y la creación se acercan uno a otro. Ahora bien, esta tendencia está cada vez más presente en las profesiones ligadas al video, la informática, la imagen, la publicidad. Son sectores que requieren de un tipo de trabajador más autónomo, polimorfo y creativo: por un lado, más ligado a la materialidad de la tecnología, por otro y al mismo tiempo, más intelectual y sensible. Es lo que se ha dado en llamar “intelectualidad de masas”.

¿Pero por qué llamar trabajo inmaterial a una actividad semejante? ¿Por qué considerarlo “inmaterial”, si es un trabajo que se mete directamente con la materia? En primer lugar, porque produce cosas inmateriales. Por ejemplo, en vez de fabricar sólo autos o heladeras

11. Antonio Negri, “Travail et affect”, *Futur Antérieur*, n. 39-40, París, 1997, p. 37.

o zapatos, estos sectores producen imágenes, información, conocimiento, servicios. En un segundo sentido, es trabajo inmaterial en la medida en que incide sobre algo inmaterial, como es la subjetividad humana. Hoy, por sobre todas las cosas, lo que consumimos son flujos: flujos de imagen, de información, de conocimiento, de servicios, que formatean nuestra subjetividad, revolviendo nuestra inteligencia y conocimientos, nuestras conductas, gustos, opiniones, sueños y deseos; en suma, nuestros afectos. Cada vez más, lo que consumimos son formas de ver y de sentir, de pensar y de percibir, de habitar y de vestir, o sea, *formas de vida*. Y esta tendencia va en aumento, incluso entre los estratos más desposeídos de la población.¹²

No sólo se trata de que los flujos consumidos afectan a nuestra subjetividad, sino de que éstos mismos tienen una dimensión propiamente afectiva. Hasta la tarea del repartidor de pizza, nos recuerda Hardt, comporta un sesgo afectivo, con esa mezcla que tiene de cuidado, carácter maternal, trato, comunicación... Así, desde los trabajadores de *fast food* hasta los proveedores de servicios financieros, todos ponen en juego un cuidado, una interacción, una comunicación humanas, por más que todo eso esté absolutamente estandarizado, sea caricaturesco, interesado. El trabajo inmaterial es trabajo afectivo en el sentido de que sus productos son intangibles: sentimientos de tranquilidad, bienestar, satisfacción, excitación, pasión, y hasta la sensación misma de estar simplemente conectado o de pertenecer a una comunidad. Tal vez sea esto lo que hoy más se vende, o de lo que más se hace ostentación, o que más se ofrece: efectos afectivos que constituyen, al mismo tiempo, el contenido cultural de la mercancía.¹³

De ahí una característica importante del trabajo inmaterial, o del trabajo afectivo (que, como vimos, son en cierto sentido equivalentes, en la medida en que el trabajo inmaterial involucra los afectos): su carácter femenino. Esto no quiere decir que sea ejercido por mujeres, sino que su ejercicio requiere de cualidades que hasta hace poco hacían parte del universo tradicionalmente femenino.

12. Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labor", en *Radical Thought in Italy*, op. cit., p. 133 y ss.

13. M. Hardt, "Affective Labor", inédito.

Por ejemplo, la actividad de garantizar un contorno, de cuidar de las conexiones, de administrar los afectos, de ofrecer un piso existencial, de gerenciar un grupo de trabajo tal como se administra el buen funcionamiento de una casa: estas cualidades, que antes eran consideradas necesarias sólo en el dominio de la reproducción, ahora son parte esencial del dominio productivo. Es lo que Toni Negri llama *devenir-femenino* del trabajo.

Así, se percibe que hay una relación necesaria entre el trabajo afectivo y las redes sociales, las formas comunitarias, la capacidad relacional, y que ello comporta una suerte de engendramiento recíproco: el trabajo afectivo crea esas redes y al mismo tiempo es creado por ellas. En el capitalismo actual, esta tendencia es nuclear. Hoy, en cierto sentido, las sociedades más ricas son aquellas que mejor desarrollaron esa mezcla de conocimiento y relación, información y conexión, intercambio vital y educación de los cerebros. Y este, hoy, parece ser el capital más promisorio. Si la convivialidad, la proximidad, la imaginación colectiva, cierto grado de cooperación, son considerados esenciales en el proceso productivo, entonces la inversión afectiva en la reproducción de la comunidad no es una condición lateral de la producción, sino una fuente de enriquecimiento, de valor, de valorización. O sea, la producción de subjetividad, los procesos vitales ricos en relaciones intelectuales y valores afectivos, pasan a ocupar un lugar cada vez más central en el proceso productivo.

Estamos lejos de *Tiempos modernos*, el film de Chaplin. Hoy hace cada vez menos falta saber colocar un tornillo. El capitalismo ya no tolera a sujetos de inteligencia limitada, apáticos, aislados. Precisa cada vez más de las capacidades subjetivas. Para trabajar en televisión, en video, en publicidad, en informática, en moda –y tal vez esto valga igualmente para el campo de la salud, y en especial, el de la salud mental, o el de la educación–, lo que se requiere cada vez más es la subjetividad de quien trabaja, su personalidad, movilidad, autonomía, decisión, comunicación, coordinación, capacidad de administración de la propia actividad y de la de los otros. En cierto sentido, el trabajo puede incluso ser definido como la capacidad de

activar y administrar la cooperación productiva de un colectivo, por más que dicha cooperación comporte rasgos efímeros y contingentes, relacionamientos superficiales y oportunistas, que producen lo que Richard Sennet llamó la *corrosión del carácter*.

De cualquier modo, si es verdad que en el dominio productivo el capital penetra y moviliza la subjetividad en escala creciente, y, en este sentido, es invasivo en un grado nunca antes visto, es preciso reconocer, por otro lado, que necesita que esa subjetividad, objeto de inversión y movilizadora, funcione en red, colectivamente, en una sinergia productiva. Por lo tanto, el capital genera intercambio social e intercambio de subjetividad.¹⁴ En otras palabras, y para retomar el eje de esta reflexión: la condición del trabajo inmaterial es la producción de subjetividad, el contenido del trabajo inmaterial es la producción de subjetividad, el resultado del trabajo inmaterial es la producción de subjetividad. O sea, la producción de subjetividad atraviesa tanto el proceso de trabajo como su producto.

Pero es necesario insistir: la subjetividad no es algo abstracto. Se trata de la vida, y más precisamente, de las *formas de vida*, de los modos de sentir, de amar, de percibir, de imaginar, de soñar, de hacer, pero también de habitar, de vestirse, de embelesarse, de gozar, etc. Si es un hecho que la producción de subjetividad está en la médula del trabajo contemporáneo, lo que ahí se pone en juego es la vida. Como nunca antes, el trabajo necesita de la vida, y su producto afecta a la vida en una escala sin precedentes.

Sin embargo, no siempre fue así. Hasta hace algunas décadas, la vida era una cosa y el trabajo otra. Claro que una disciplinarización del cuerpo en las diversas esferas de la vida servía también a las exigencias de la producción. Pero, como dijimos antes, eran esferas distintas: el sujeto pasaba de un tiempo de trabajo a un tiempo de ocio, del tiempo de ocio al del consumo, del tiempo de consumir al tiempo

14. La interpretación de estas transformaciones económicas en relación con la subjetividad y la cultura varía mucho, dependiendo del horizonte teórico que se asuma. Para cotejar otros enfoques, ver, por ejemplo, D. Harvey, *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

de estudiar, etc. En las últimas décadas, la frontera entre esas esferas se esfumó. Ya mencionamos algunos de los indicios de esta tendencia, por los cuales el tiempo de trabajo y el tiempo de vida se mezclan.

Por un lado, la vida misma se convierte enteramente en trabajo, en lo que constituye una subsunción aterradora: se lleva el trabajo a la casa, todo es trabajo. Por otro lado, el trabajo se vuelve vital (claro que la referencia aquí son ciertos sectores de punta, pero que indican tendencias), acciona dimensiones de la vida antes reservadas al dominio exclusivo del arte o de la vida onírica privada.

Hay distintas maneras de entender esta interpenetración entre vida y trabajo a la que estamos asistiendo: una manera más alarmista y totalizante –del tipo “el capital engulló la vida”–, o una más plural y matizada; como cuando se concluye que la propia subjetividad se ha convertido en fuente de valorización (la referencia no es sólo a la inteligencia –la fuerza-ciencia– y a la imaginación creativa, sino también a su carácter necesariamente colectivo, a la red afectiva como condición de su ejercicio, etc.). En suma, en esta perspectiva, el trabajo inmaterial habría revelado que hoy la subjetividad es no sólo un capital insustituible, sino el propio “epicentro de toda poiesis”.

Tal vez ambas posiciones, con sus diferencias de enfoque, sean menos incompatibles de lo que a primera vista parecen, pues está claro que el capital se apropia de la subjetividad a una escala nunca vista. La subjetividad es, ella misma, un capital del que cada uno dispone virtualmente, con consecuencias políticas a determinar.

Inmanencia y capitalismo

Tradicionalmente, nos recuerda Hardt, las formas de soberanía y de gobierno eran, de algún modo, transcendentales al cuerpo social y al propio capitalismo. Por ejemplo, el Estado en relación con el capita-

lismo. Pero el propio capitalismo no es una forma transcendente. Es inmanente, y, como dicen Deleuze y Guattari, “...define un campo de inmanencia, y no cesa de ocupar ese campo. Pero ese campo

desterritorializado está determinado por una axiomática”. Ahora bien, una axiomática es una estructura que vuelve homogéneos u homólogos los elementos variables a los cuales se aplica. Por la ley del valor, merced a la cual dos cosas pueden hacerse equivalentes e intercambiables, todo puede ser intercambiado por un equivalente general (el dinero), por medio de la regla de la simple igualdad de los valores permutables. El único límite del capital es la ley del valor. No está sometido a nada más allá de esa ley inmanente. En el capitalismo se puede producir todo, consumir todo, intercambiar todo, trabajar e inscribir todo y de cualquier manera, desde que eso ocurra, fluya, se metamorfosee. El único axioma intocable es la condición de la metamorfosis y del pasaje: el valor de cambio. Ya no hay signo, código, referencia, origen, supuesta naturaleza –como en un régimen feudal, por ejemplo–, sino sólo una etiqueta con un precio, índice de la permutabilidad.¹⁵ La ley del valor es el único axioma de este sistema pleno de *indiferencia* y de equivalencias, único límite intraspasable. El capitalismo nos acerca a este umbral esquizofrénico de la fluidez absoluta, incluso si está obligado a multiplicar los axiomas a fin de mantener garantizada la conjugación de los flujos que huyen por todas partes.

Tomemos el ejemplo más reciente, mencionado por Laymert Garcia dos Santos, a propósito del desciframiento del código genético. La desarticulación y rearticulación de los procesos moleculares, con la eliminación de barreras entre especies, producción de seres monstruosos, animales transgénicos, etc., constituye una desterritorialización violenta de la escala más ínfima de la vida, con vistas a su manipulación. Al mismo tiempo, por medio de las patentes intelectuales sobre la vida, esta decodificación operada por la bioinformática es inmediatamente reinscrita en el régimen de la propiedad privada.¹⁶ En suma, si el capital desterritorializó la vida en una escala inédita,

15. Jean François Lyotard, “Capitalismo energúmeno”, en *Capitalismo e Esquizofrenia, dossier Anti-Édipo*, Lisboa, Assírio Alvim, 1976, pp. 111-12.

16. Laymert Garcia dos Santos, “Código primitivo/código genético: la consistencia de una vecindad”, en Gilles Deleuze. *Una vida filosófica*, editado por revistas *Sé cauto* y *Euphorion*, Medellín, 2002.

en el mismo gesto axiomatizó los flujos de código que allí se habían liberado, reterritorializándolo sobre el propio cuerpo del capital.

En este horizonte de fluidez total impuesta por el capital, donde la licuefacción coexiste con la más férrea axiomatización, la sociedad disciplinaria, con sus compartimentaciones y estriaciones, parece caducar. La sociedad de control, que opera por fluidez y modulación sin fronteras entre instituciones, podría revelarse como la forma política ideal, la más adecuada a este capitalismo que llevó al extremo su tendencia primera. El capitalismo parece haber encontrado en la sociedad de control, dice Hardt, su adecuada forma de soberanía. Quizás por primera vez en la historia hemos llegado a una sociedad propiamente capitalista, y por consiguiente, y en razón de su propia tendencia, a una sociedad de control que, como el capitalismo, es inmediatamente mundial.

De hecho, la sociedad de control en el régimen capitalista actual prescinde de las instituciones anteriormente responsables de la disciplinarización de los sujetos, y despoja a la propia sociedad civil de su condición de depositaria de esa tarea de mediación: el control se da inmediatamente. Lo que desaparece no es el Estado, sino la sociedad civil como mediadora entre el Estado y la sociedad. El espacio social, vaciado de instituciones disciplinarias, es ocupado por completo por modulaciones de control. En tanto mando y organización (gubernamentalidad, diría Foucault), el Estado se pone en movimiento directamente a través del circuito de la producción social.¹⁷ Es lo que Hardt llama una condición pos-civil. La sociedad civil, basada en la identidad del ciudadano, en la organización del trabajo abstracto, en el proceso de educación concebido como formateo, adiestramiento, disciplina para las identidades sociales, cede el paso a un nuevo diagrama estratégico. En vez de disciplinar a los ciudadanos como identidades sociales fijas, el nuevo régimen social busca el control del ciudadano cualquiera, soporte flexible de infinitas identidades.

17. M. Hardt, "The Withering of Civil Society", en E. Kauffman y K. J. Heller (orgs.), *Deleuze and Guattari, New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

Políticas de la narratividad

Los análisis precedentes, apenas esbozados, sugieren una relación necesaria entre el capitalismo en su estadio actual y las nuevas formas de dominación política y subjetiva. Como dice Jameson, sin el análisis de estas transformaciones del capital, en el que persisten algunas de sus estructuras, no hay análisis político posible. El punto de convergencia más general entre las diversas cuestiones aquí presentadas, bien que de manera alusiva –la sociedad de control, la subsunción real, la servidumbre maquínica, la subjetividad modulada– me parece que es, más allá de cierto horizonte crítico y teórico común, el tema de la *abolición de la exterioridad en el mundo contemporáneo*, ya sea en el campo de las relaciones de trabajo, ya sea en las del empleo del tiempo o de la vida política. Estos tópicos merecerían nuestra atención en la medida en que pueden proveer un sustrato a la sensación que, en los últimos años, se apoderó de nuestra atmósfera política. En efecto, tenemos la impresión de una especie de saturación totalitaria. Nos sentimos tomados en los pliegues de un pulpo monstruoso: nuestra movilidad parece comprometida de antemano, los bolsones de resistencia o de singularidad parecen hacer agua, y el cuadro general se presenta exhaustivo, consensual, imposible de contornear. Se insinúa la sospecha de que el campo de lo posible se agotó de una vez por todas, que se produjo un cerramiento final al cual el tema del fin de la historia sólo agregó su nota patética y pretendidamente filosófica.

Es curioso, sin embargo, cómo todo esto contrasta con la impresión que se tiene al leer los escritos más políticos de Deleuze o Guattari, fuentes teóricas de algunos de los autores que privilegié aquí. No hay texto escrito entre ambos que no sea atravesado por ráfagas de aire puro, que no evoque una apertura y movilidad que ellos siempre cultivaron activamente sin el menor rastro de voluntarismo político. Deleuze siempre dijo que el análisis que Marx hizo del capitalismo es admirable, y el principio del análisis no puede ser sustituido por el principio de las buenas intenciones. Pero el problema quizás resida en un cierto tipo de descripción que nos hace sentir que, o bien el juego

ya está dado y todo posible ha sido abortado de antemano, o bien, a la inversa, la única opción que nos queda habría que buscarla en un proyecto político especularmente formateado y determinado por ese mismo juego ya instaurado, tal como ciertas ortodoxias políticas a veces proponen. ¿Cómo huir de los riesgos de esas narratividades y de sus efectos paralizantes?, ¿cómo escapar de esas “metanarrativas” que, con razón, lo posmoderno abandonó, pero sin caer en la ingenuidad frívola (en la que, sin embargo, buena parte de los defensores de lo posmoderno incurre) de ignorar la universalidad de la máquina capitalística y sus reales y vertiginosas implicancias?

No se trata aquí de ofrecer respuestas a una cuestión tan compleja. Convendría, no obstante, volver a recordar un artículo de Deleuze sobre la obra de Kostas Axelos y la manera curiosa que éste tenía de *dar crédito* a la vez que de *desacreditar* esas totalidades que se presentaban como tales. Axelos describe, un tanto inspirado en Heidegger, un pensamiento planetario que se anuncia (esto ya en 1964): pensamiento global, técnico, errante, planificador, aplanador, etc. Y Deleuze advierte que ese aplastamiento de las diversas dimensiones por parte de un pensamiento que reduce las cosas y los seres a la unidimensionalidad, tiene el más extraño de los efectos: el nihilismo se vuelve contra sí mismo, al devolver las fuerzas elementales a ellas mismas en el juego bruto de sus dimensiones... Es como si Deleuze se riera un poco de todo eso, del pathos, de la credibilidad de esa autodenominada totalidad, y concibiera ese todo como un todo que no totaliza, cuyas partes no lo suponen como una unidad, ni lo prefiguran; un todo que, más bien, vive de conjunciones y disyunciones, de mezclas y separaciones; una especie de río que arrastra objetos parciales que hacen variar su distancia relativa.¹⁸

Ahora bien, en la misma línea, Guattari responde a la pregunta de Toni Negri acerca de una suerte de elemento trágico supuestamente presente en los pares conflictivos trabajados en *Mil mesetas*, que permanecerían en una especie de tensión insoluble. Pares tales

18. G. Deleuze, “Faille et feux locaux, Kostas Axelos”, *Critique*, n. 275, abr. 1970.

como proceso/proyecto, singularidad/sujeto, composición/organización, línea de fuga/dispositivo, micro/macro, etc. Guattari retruca: “Alegría, tragedia, comedia... los procesos que me gusta calificar como maquínicos trenzan un futuro sin garantía: ¡es lo mínimo que puede decirse! Al mismo tiempo ‘estamos presos en una ratonera’ y se nos prometen las aventuras más insólitas y grandiosas. Imposible tomárselo en serio, pero igualmente imposible no ‘engancharse’. No veo esta lógica de la ambigüedad como una ‘tensión insoluble’, sino más bien como un juego multívoco, polifónico, de elecciones paralelas, a veces antagónicas...”.¹⁹

He aquí cómo Guattari relativiza el pathos, neutralizando el riesgo de que represente un encarcelamiento teórico, pragmático. Tras hacer un análisis minucioso del capitalismo mundial en un texto escrito en 1980 –pero de gran actualidad– y publicado en *Revolución molecular* –donde analiza los nuevos componentes del capital, sus nuevos mecanismos, su dinámica mundial y sus mutaciones–, el inventor de la micropolítica comenta: “Seamos de izquierda o de extrema izquierda, políticos o apolíticos, tenemos la impresión de estar encerrados en una fortaleza, o, antes, en una cerca de alambre de púas, que se extiende no sólo por toda la superficie del planeta, sino también por todos los rincones del imaginario. Y, sin embargo, el Capitalismo Mundial Integrado es, sin duda, mucho más frágil de lo que parece.”

Es la idea de que éste sólo funciona desfuncionalizando, y de que ese espacio liso siempre es atravesado por infinitas líneas de fractura. Y, sobre todo, es la idea de que las líneas de fuga son siempre primeras. Los innumerables flujos que la axiomática capitalista conjuga y que, no obstante, fugan por todos lados, siempre pueden conectarse entre sí: las *conexiones* revolucionarias –siempre indecibles– contra las *conjugaciones* de la axiomática.²⁰

19. F. Guattari, “Au-delà du retour à zero”, *Futur Antérieur*, París, Harmattan, Hiver 1990, p. 95.

20. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, op. cit.

Resistencia y exterioridad

Al término de este recorrido zigzagueante –en el que detectamos la abolición contemporánea de la exterioridad en todos los niveles, en resonancia con la claustrofobia política dominante–, ya estamos en condiciones de preguntar: siguiendo la advertencia sobre los peligros de dicha narratividad, ¿cómo trabajar en el *reverso* de esta descripción? Sería preciso invocar, por ejemplo, no sólo a los desempleados, sino también a la propia masa creciente de inempleables, invocarlos como a esa exterioridad producida en el seno del propio sistema, como a aquellos que representan, en relación a éste, un coeficiente de imprevisibilidad e indeterminación similar al de los nómades frente a los imperios, sin ninguna relación dialéctica o complementaria ante ese mismo sistema.²¹ Sería preciso recordar, como lo hizo Massumi, que el devenir ultra-molecular del capitalismo infinitiza las posibilidades de desmembramiento, recombinación, reinención de los cuerpos y las cosas, aún si las reconvierte e indexa a sus axiomas. Sería preciso preguntarse qué nuevas exterioridades se van creando en esta fractalización creciente, en este neo-anarquismo propio de un turbocapitalismo fuera de control, muy lejos de todo equilibrio...²² Sería preciso prestar atención a las nuevas relaciones que el trabajo inmaterial suscita y al potencial político que éste reabre.

La situación contemporánea –como de algún modo hemos sugerido–, desde las nuevas formas del trabajo hasta la preponderancia de la subjetividad (en las dos puntas del proceso económico), pasando por las estrategias de control más diversas, es suficientemente compleja como para que, a pesar de la universalidad del capital y de la sensación de saturación del campo, se pueda afirmar, con una dosis razonable de plausibilidad, que estamos lejos de cualquier supuesto fin de la historia. Como dice J. A. Hansen: “Posmoderno es justamente el

21. E. Alliez y M. Feher, *Contratempo*, op. cit.

22. J. Purdam, “Posmodernity as a Spectre of the Future. The force of Capital and Unmasking of Difference”, en Keith Ansell Pearson (org), *Deleuze and Philosophy, the difference engineer*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

tiempo en que el pensamiento de la oposición ya no es operante en la cultura; y en que las oposiciones del pensamiento no dan cuenta de la ausencia de pensamiento de la oposición”.²³

Si, de hecho, es preciso pensar la resistencia más acá y más allá de la noción de oposición (a la cual está todavía muy ligada una cierta idea de exterioridad), cabría repensar la propia idea de exterioridad a la luz de las reconfiguraciones contemporáneas, sin, por un lado, insistir en las fórmulas ya caducas, ni, por otro, deleitarse en la voluptuosidad nihilista. El propio Toni Negri, en un artículo reciente, confiesa su perplejidad frente al nuevo mundo de la producción que ha reconfigurado la sociedad, y nos invita a la pregunta más urgente frente a las nuevas formas de acumulación. Pregunta para la cual todavía no tenemos respuesta y que es, sin duda, *la* cuestión de nuestra época. Dice Negri (y es bajo el signo de esa pregunta que deberíamos colocar estas pocas reflexiones): “¿Dónde está hoy la fuerza subjetiva, colectiva, capaz de convertirse en el héroe de la innovación política, o mejor, biopolítica (pues la política ya no puede separarse de la vida), frente a la crisis que nos aflige?”.²⁴ ¿Quiénes son los “emprendedores biopolíticos” de hoy, capaces de articular en su simbiosis los elementos vitales y económicos, las capacidades de un tejido productivo apto para inflacionar el deseo, la subjetividad y la igualdad, en vistas a una “democracia de lo biopolítico”? O incluso, tal como él concluye: “Junto al poder, siempre está la potencia. Junto a la dominación, siempre está la insubordinación. Y se trata de excavar, de seguir excavando, a partir del punto más bajo: ese punto no es la cárcel en cuanto tal, es sencillamente allí donde la gente sufre, allí donde están los más pobres y los más explotados; allí donde los lenguajes y los sentidos están más separados de todo poder de acción y sin embargo existe; porque todo eso es la vida y no la muerte”.²⁵

23. João Adolfo Hansen, “Pós-moderno&Cultura”, en *Pós-moderno&*, S. Chalub (org.), Río de Janeiro, Imago, 1994, p. 62.

24. A. Negri, “Mundo sem heróis”, *Folha de San Pablo*, 22/11/98, Caderno Mais, p. 3.

25. A. Negri, *El Exilio*, Barcelona, El viejo topo, 1998. p. 74.

La gorda salud dominante

Toda obra es un viaje, dice Deleuze en el prólogo a su último libro publicado en vida. Toda obra es un trayecto.¹ El 29 de septiembre de 1911, Kafka anotaba en su diario el siguiente comentario sobre el mismo tema: “Las observaciones de viaje de Goethe [son] distintas a las de hoy, porque fueron hechas desde una diligencia y evolucionan de un modo más sencillo con las lentas transformaciones del terreno, y pueden ser seguidas con mucho mayor facilidad incluso por el que no conoce aquellas regiones. Hace su aparición una forma de pensar sosegada, propiamente rural. Dado que el paraje se ofrece incólume, en su carácter innato, al ocupante del vehículo, y también los caminos dividen el campo de un modo mucho más natural que las vías férreas [...] tampoco necesita que se produzcan violencias en el espectador, y éste puede verlo sistemáticamente sin gran esfuerzo. De ahí que las observaciones de un momento sean escasas”.²

Por un lado, ir en diligencia, por la ruta, como Goethe, siguiendo el contorno natural del paisaje, en una continuidad serena, en una positividad panorámica. Por otro, ir en tren, como Kafka, por las

1. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 9-10 [a partir de ahora CC]. Mis comentarios, como se verá, no son más que un acompañamiento a las referencias a pie de página de este libro por demás intrigante. Son notas de lectura, escritas en los márgenes de las páginas de Deleuze y, como mucho, invitarán a leerlas.

2. Franz Kafka, *Diarios (1910-1923)*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 44.

vías, desafiando el curso de la naturaleza, entrecortándola, atravesando montañas, terrenos baldíos y fondos de huerta a velocidad de choque: el mundo se aparece en un zigzag perturbador. Qué maneras distintas de viajar, de ver, de describir, de escribir, de vivir. La diligencia, la continuidad, la majestuosidad, la sistematicidad, o bien el tren, el zigzag de las cosas, la instantaneidad entrecortada... Son dos estilos, ciertamente, dos maneras de percibir las cosas, de acompañarlas o de entrar en ellas.

He aquí, a título de ejemplo, otra descripción extraída del diario de Kafka, pero ahora ya no de una región sino de un paisaje anímico.

Kafka relata un encuentro que tiene con el Sr. K.: “Locuacidad del Dr. K. Deambulé con él durante horas tras la estación Francisco José, con las manos entrecruzadas a causa de la impaciencia, y lo escuchaba lo menos posible. Me pareció que un hombre capaz de hacer algo bueno en su profesión, debe volverse un irresponsable cuando se pierde en anécdotas del trabajo; su aptitud le llena la conciencia, de cada historia salen ramificaciones, siempre varias, y él las domina todas, porque las ha vivido; la prisa y la consideración hacia mí lo obligan a callarse muchas, y algunas se las destruyo yo mismo a base de mis preguntas, pero también le recuerdo otras, le recuerdo que también se ha adueñado considerablemente de mi propio pensamiento; su persona hace en la mayoría de estas historias un magnífico papel, que él se limita a insinuar, con lo que aún le parecen más significativas las cosas que se calla; además, está tan seguro de mi admiración, que incluso puede lamentarse, porque aun en su desgracia, en su vejez, en su duda, es admirable [...] y otra vez calle arriba y calle abajo [...] al fin no puedo resistir ni un momento más, y él intenta retenerme con mis propios asuntos (instalación de la fábrica) de los cuales venimos hablando hace mucho tiempo; así espera inconscientemente poder mantenerme entre sus garras y atraerme de nuevo a sus historias. Entonces digo algo, pero mientras hablo le tiendo la mano con clara intención de despedirme y me libero de él.

“Por lo demás, cuenta muy bien las cosas, en su narración se mezclan la riqueza de pormenores de las frases escritas y el discurso

vivaz, como suele uno encontrarlo en esos judíos obesos, morenos, de buena salud transitoria, de estatura media, excitados de tanto fumar cigarrillos sin parar. Las expresiones jurídicas dan consistencia al discurso [...] Cada historia se desarrolla desde su origen, se aducen frases y réplicas y se las agita, por así decirlo, con observaciones personales; se mencionan en primer lugar aspectos accesorios en los que nadie pensaría, y luego se hace observar su carácter accesorio y se dejan de lado ('una persona, su nombre es algo secundario'); el oyente se ve personalmente implicado, se le hacen preguntas mientras la historia se va concentrando; a veces ante una historia que no puede interesarle en absoluto, el oyente es objeto de un interrogatorio, naturalmente inútil, a fin de establecer alguna relación provisional; las observaciones que introduce el oyente no son puestas en su lugar inmediatamente, lo que resultaría molesto, pero sí bastante pronto, cuando así lo requiere el curso de la narración; esto es una adulación objetiva que mete al oyente en la historia, porque le da un derecho muy especial a ser su oyente."³

Es el tren de la mirada de Kafka atravesando las sinuosidades del Sr. K, perforándolas y revelando en su trayecto la autosuficiencia saludable y pegajosa del gordo jurista; un cierto humor que detecta en cada gesto la mezquindad, la viscosidad, la soberbia del interlocutor. Delante del Sr. K. Kafka parece frágil, impotente como frente a una montaña, y todo lo que le queda es querer huir, incluso traspasando esa montaña. No significa huir del mundo, sino de una cierta salud del mundo –enteriza, redonda, perfecta, acabada, imposible de remover, como una montaña–, para oponerle otro estado: una imperfección, un no-acabado, una inmadurez por medio de la cual el mundo pueda después invadirlo hasta tomarlo por asalto, pero de otra manera. He aquí un fragmento de Kafka sobre sus insomnios, su susceptibilidad exagerada, su estado de fatiga: "Creo que este insomnio se debe únicamente a que escribo. Ya que, por poco y por mal que escriba, estas pequeñas conmociones me sensibilizan; especialmente al caer la

3. F. Kafka, *ibíd.*, pp. 61-62.

noche, y más aún por la mañana, el soplo, la inmediata posibilidad de estados más importantes, más desgarradores, que podrían capacitar-me para cualquier cosa, y luego, en medio del fragor general que hay en mi interior y al que no tengo tiempo de dar órdenes, no encuentro reposo [...] Pero ahora este estado, junto a unas débiles esperanzas, sólo me causa perjuicios, puesto que mi ser no posee la resistencia suficiente para soportar la actual mescolanza, de día me ayuda el mundo visible, de noche me hace pedazos sin que nadie lo impida. En este aspecto, pienso siempre en París, donde en la época del asedio y posteriormente hasta la Comuna, la población de los suburbios del norte y del este, hasta entonces desconocida por los Parísenses, en unos meses, literalmente de hora en hora, avanzó a sacudidas como las agujas de un reloj, llegando al mismísimo centro de París por las calles que la ponían en comunicación con él.”⁴

El no-acabado esencial

Una salud muy frágil, una debilidad, un agotamiento, una cierta confusión nerviosa configuran esta permeabilidad que, según Kafka, favorece la intrusión de personajes distantes y desconocidos capaces de tomar por asalto el centro del sujeto. El dramaturgo polaco Witold Gombrowicz llevó hasta sus últimas consecuencias la importancia de esta deformidad, de este no-acabado, de lo que él llamó la inmadurez necesaria al artista. Dice Gombrowicz que el escritor es un amante de la Inmadurez, así como el hombre adulto y acabado se siente tentado por el joven, por el inferior, por el irresponsable, por el inconstante, porque es donde *la vida se encuentra en estado más embrionario*, donde la forma todavía no cuajó del todo. Al relatar su amistad con Bruno Schulz, Gombrowicz comenta: “El me admiraba, yo no lo admiraba. Hubo ahí una especie de cortocircuito, y mejor así. ¿Qué habría sucedido si hubiese respondido a su admiración con

4. F. Kafka, *ibíd.*, pp. 48-49.

mi admiración? ¿Eso no nos habría vuelto demasiado pesados como para experimentar [...] en nosotros mismos? Oh, claro, tanto él como yo buscábamos la admiración, la confirmación [...] el vacío es extenuante [...] ¿Pero acaso una armonía real tendría que ver con nuestro estilo? Mucho más conforme a nuestro estilo había sido, al contrario, ese fiasco que hizo que la mano que él me extendió no encontrase la mía –esta situación típicamente schulziana, tampoco extranjera a mi problemática, nos permitía al menos conservar la libertad extravagante propia de seres aún por nacer, la inocencia particular de los embriones– lo que nos hacía ligeros frente a la Forma.”⁵

Inocencia de los embriones, valorización de la inmadurez, elogio de la juventud, fuerza del no-acabado. Como dice Deleuze: “[el escritor] goza de una irresistible salud pequeñita producto de lo que ha visto y oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él, irrespirables, cuya sucesión lo agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud de hierro y dominante haría imposibles.”⁶ La fragilidad del escritor no es neurosis, ni psi-

cosis, sino porosidad al exceso, apertura y permeabilidad a aquello que una salud gorda, una autosuficiencia acabada, madura, cerrada, concluida, que funciona por demás bien, jamás podría acoger, abrigar, favorecer. El escritor es aquel que vio demasiado, que oyó demasiado, que fue atravesado en demasía por lo que vio y oyó, que se desfiguró y desfalleció por eso que es demasiado grande para él, pero en relación a lo cual él sólo puede mantenerse permeable, en

una condición de no-acabado, de inmadurez, imperfección, fragilidad. Ejemplo del neorrealismo italiano, donde los personajes, estupefactos por la visión de la guerra, de la miseria o de la naturaleza revuelta, exclaman: ¡es terrible, y demasiado hermoso! (*Stromboli*, de Vittorio De Sica). La gorda salud dominante es incapaz de ver, oír y dejarse atravesar por tanto exceso...

5. Witold Gombrowicz, *Contra los poetas*, Buenos Aires, Mate, 2006.

6. G. Deleuze, CC, p. 14.

El estómago fenomenal

¿Qué es la gorda salud dominante? He aquí un ejemplo lateral tomado de *La serpiente emplumada*, la novela de D. H. Lawrence. Una irlandesa, acompañada por un estadounidense y un inglés, en viaje a México, asisten a una corrida de toros. El estadounidense, rodeado de mexicanos de mirada siniestra y amenazante, en medio de la lluvia y delante del toro ensangrentado, casi en una crisis nerviosa, se convence de que está en vías de “vivir”, de que eso “¡era la verdadera vida!”. Es la pregunta que vuelve en las novelas de Lawrence y en la voz de sus personajes: ¿será esto la vida, será esto vivir, vivir es esto? La irlandesa Kate, a su vez, en combate terrible contra aquello que el estadounidense llamaba “vivir” –como la corrida toros, el té, la explosión de modernismo en las artes–, comienza a entender que lo “que se entiende por la palabra ‘Vida’ no pasa de un error que proviene de nuestros cerebros...” Y se dice a sí misma, en la intensidad de su ritual de iniciación con los indios: “Tenés que nacer de nuevo. A costa de un combate con la vida insaciable, con el dragón de la existencia degenerada e incompleta, se debe recibir esa flor delicada del ser que se marchita al mínimo toque”⁷. Lawrence muestra el contraste entre los blancos y esos adoradores de la muerte que son los indios, que aceptan el vacío sin reservas, y que así preservan una extraña llama de vida y una ligereza incomprensibles.⁸

Dejemos resonar la pregunta más general, de Lawrence, tal vez de Kafka, de Gombrowicz, ciertamente de Deleuze: ¿será la vida esa gorda salud del espectáculo, del frenesí extasiado frente a lo sensacional, del acaparamiento del mundo por parte de un estómago fenomenal

7. D. H. Lawrence, *La serpiente emplumada*, Buenos Aires, Losada, 2005. Sobre el tema del renacer, cf. la frase del fundador del Butoh, Hijikata Tatsumi:

“A cada hora renacemos
No basta simplemente con nacer del vientre materno
Es necesario nacer muchas, muchas veces
Renacer siempre y por todas partes
Una y otra vez”

En *Three Decades of Butoh Experiment*, Tokio, Yushi-Sha, 1993.

8. *Ibíd.*, p. 112.

que deglute todo porque también expelle todo? O, al contrario, ¿estará la vida más próxima a una fragilidad frente al exceso, y también, por consiguiente, a una cierta selectividad? Tema nietzscheano el de la vida como paladar, y el paladar horrible de los alemanes, su gusto por la cerveza y la salchicha, y por lo espectacular y por lo pesado...

Tal vez sea preciso releer toda esta cuestión en términos de alimentación. Es lo que el poeta Henri Michaux dice de manera tan simple:

...escribí estos textos para mi salud. Quien se alimenta de sonidos y de ciertas relaciones de sonido siente que eso le conviene, [mientras que a] otro [le convendrán] los espectáculos y las relaciones reveladas por la biología, a otro la psicología, porque el cálculo matemático o el estudio de la metafísica nunca lo alimentarían del todo bien (o viceversa) [...] Pero todo esto no es claro ni excluyente entre las personas saludables. A esos individuos groseros, como a los buenos estómagos, todo les conviene. Ciertos enfermos, al contrario, llegan a tener tal falta de euforia, tal inadaptación a las pretendidas felicidades de la vida, que para no hundirse están obligados a recurrir a ideas completamente nuevas, inclusive a reconocerse y hacerse reconocer como Napoleón I o Dios Padre. Forjan su personaje de acuerdo con su fuerza declinante, sin construcción, sin el relieve y la valorización habituales en las obras de arte, pero con pedazos, piezas y combinaciones azarosas donde la única cosa que parece firme es la convicción con la que se agarran a esa tabla de salvación [...] Nada de la imaginación de los profesionales. Ni temas, ni desarrollos, ni construcción, ni método. Al contrario, sólo la imaginación de la impotencia en conformarse. [He aquí una] operación al alcance de todo mundo, y que parece ser tan provechosa para los débiles, los enfermos y enfermizos, los niños, los oprimidos e inadaptados de toda clase.⁹

9. Henri Michaux, "Postface" a "Mes propriétés", en *La nuit remue*, París, Gallimard, 1967, p. 195.

La gorda salud dominante, que devora y expelle todo y preserva la propia forma a lo largo de toda su operación omnívora, en un majestuoso paseo por el mundo, y la frágil salud irresistible, que por no engullir cualquier cosa y no empacharse¹⁰ puede permanecer más abierta y permeable a muchas cosas con las cuales entra en extrañas relaciones de choque y metamorfosis... Mantener la forma o transfigurarse, aferrarse al propio formato o estar sujeto a las metamorfosis que advienen de esa relación con un exterior: dos políticas en relación con la Forma, con las formas que la vida produce.

La vida encarcelada

Pero al final, ¿cuál es la forma dominante? ¿No es que es tan indeseable? ¿Qué se inventa con la pequeña salud frágil? ¿No corremos el riesgo de tomarla por un nuevo modelo? ¿Y qué es la salud y qué la enfermedad desde el punto de vista de la vida? ¿Qué función desempeña aquí la literatura?

Deleuze pone la cuestión en los siguientes términos: “¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre?”.¹¹ Ninguna salud bastaría para dar cuenta de esa tarea, liberar la vida dondequiera que esté encarcelada... Los autores que le gustan a Deleuze, aquellos que cita, cultiva, utiliza, tienen esta característica curiosa: una extraña relación con el vitalismo. He aquí un pequeño ejemplo, en un nivel todavía discursivo, de contenido, tal como lo expone uno de los personajes de Lawrence, un general mexicano que se declara el dios Quetzacóatl:

¿Qué hacer de la vida sino vivir? Busquemos la vida allí donde pueda encontrársela. Una vez que la hayamos encontrado,

10. Como dice el que ayuna: “Porque no pude encontrar el alimento que me agrada. Si lo hubiera encontrado, de eso puede estar seguro, no habría hecho ningún alarde y me hubiera empachado como usted y como todo el mundo.” Franz Kafka, “Un artista del hambre”, en *América - La condena - La muralla china*, Barcelona, Seix Barral, 1985, pp. 328-388.

11. CC, p. 5

ella misma resolverá los problemas. Cada vez que negamos la vida a fin de resolver una dificultad, hacemos nacer otros diez problemas en el lugar del primero [...] Cuando los hombres busquen en primer lugar la vida, no buscarán más las tierras ni el oro. [...] Busquen la vida y la vida traerá el cambio [...] Todo lo que es vida es vulnerable, sólo el metal es invulnerable. Combatan por el frágil brotar de la vida, pero entonces no cedan jamás.¹²

He aquí un concepto de vida en las antípodas de cualquier fascismo. Es un discurso político tanto más extraño cuanto que defiende con vigor una relación primordial con aquel estado embrionario del que habla Gombrowicz.¹³ Es también lo que dice Artaud, en otro contexto, respecto de Van Gogh:

Porque la humanidad no quiere tomarse el trabajo de vivir, entrar en la convivencia natural de las fuerzas que forman la realidad, para sacar de ahí un cuerpo que ninguna tempestad puede venir a deshacer. Siempre prefirió simplemente existir. En cuanto a la vida, es en el genio del artista que [la humanidad] tiene el hábito de ir a buscarla. Pues Van Gogh, que se había quemado una de las manos, nunca tuvo miedo de [hacer] la guerra para vivir, es decir, para robar a la idea de existir el hecho de vivir, y es muy cierto que todo puede existir sin tener el trabajo de ser, y todo puede ser sin tener el trabajo, como Van Gogh el furioso, de irradiar y rutilar. Y por eso Van Gogh se suicidó, pues la armonía de la conciencia toda ya no pudo soportarlo. [...] Y el rey Van Gogh dormitaba incubando el alerta próximo de la insurrección de su salud. ¿Cómo? Por el hecho de que la buena salud está llena de lustrosos males, formidables ardores de vivir por cien heridas roída [...] Quien no huele la bomba quemada y el vértigo comprimido no es digno de estar vivo.

12. D. H. Lawrence, *Le serpiente emplumada*, op. cit.

13. Para una problematización más filosófica de la noción de vida en Deleuze, cf. el comentario agudo de Giorgio Agamben, "La immanencia absoluta", en *Gilles Deleuze, une vida filosófica*, op. cit.

Al preguntarse quiénes serían los jóvenes nietzscheanos de hoy, Deleuze se hace eco de esas palabras de Artaud cuando responde con la frase de Robert Deshayes: vivir no es sobrevivir. O como dice Artaud, vivir no es sólo existir, sino arrancar de la existencia la vida, allí donde está encarcelada, equilibrada, estabilizada, sometida a una forma mayoritaria, a una gorda salud dominante. Frente a esto, la vida como palpitación, ardor de ser liberada...

Agreguemos un último ejemplo, uno de *Nexus*, de Henry Miller. Al tematizar la importancia de la verdad, una voz interior le susurra: “también está la literatura”. Y él responde: “¡Al diablo con la literatura! *El libro de la vida*, he aquí lo que escribiré”.¹⁴ Sin embargo, al explicar frente a él el oficio de escribir, parece retroceder:

Para nacer águila hace falta habituarse a la altura, para nacer escritor, hace falta aprender a amar las privaciones, los sufrimientos, las humillaciones. Y sobre todo, hace falta aprender a vivir al margen. Como el perezoso, el escritor se cuelga de su rama mientras, debajo de él, la vida borbotea incesante, tumultuosa. Cuando está listo, ¡ploc!, cae en la ola y en la lucha por la vida...¹⁵

Y no siempre, sin embargo, es la vida lo que se encuentra en esa caída:

Pero acaso no conspiraba todo –las bellas, nobles y grandes obras, así como las bajas y sórdidas– a hacer la vida cada día menos vivible? ¿Para qué los poemas sobre la muerte, las máximas y consejos de los sabios, los códigos y las mesas de los legisladores, para qué buenos jefes, pensadores, artistas, si los propios elementos que constituyen la trama de la vida no pueden ser transformados?

14. H. Miller, *Nexus*, Buchet Chastel, París, 1967, p. 401.

15. *Ibíd.*, p. 395.

¿Y cómo responder a la tentación de transformar los propios elementos que constituyen la trama de la vida? ¿Cómo abrazar un proceso, en literatura o en la vida, capaz de liberarla de aquello que la hace invivible, encarceladora?

Los devenires de Kafka

Una de las características del proceso, según Deleuze, es su capacidad de transponer fronteras, como las que existen entre el animal, el vegetal y el mineral, o entre lo humano y lo inhumano, lo individual y lo colectivo, lo masculino y lo femenino, lo material y lo inmaterial, etc. Devenir-mujer, devenir-animal, devenir-molécula, devenir-imperceptible, devenir-indio, he aquí algunos de los pasajes de los que se es capaz y que la escritura favorece. Al liberar la vida de las individualidades estancas en que se ve encarcelada, sea en los géneros, sea en las especies o en los reinos separados, la literatura favorece otras tantas metamorfosis, saltos intensivos, salidas. Los devenires-animal de Kafka, por ejemplo. Volverse perro, mono, insecto, experimentar, como los niños, un devenir-animal que permita al personaje escapar del padre, del burócrata, del inspector, del juez... Convertirse en un animal no es propiamente imitar a un animal, sino alcanzar un mundo de intensidades puras donde las formas y significaciones humanas, demasiado humanas, pierden su pregnancia. Como en “La metamorfosis”: “Gregor se convierte en cucaracha, no sólo para huir de su padre, sino, antes, para encontrar una salida que su padre no sepa encontrar, para huir del gerente, del comercio y de los burócratas, para alcanzar esa región donde la voz si apenas murmura”.¹⁶ Es una línea de fuga, pero que no va hasta el fin. Fracasa en el medio, se reedipiza; y es de eso que Gregor muere.

En su lectura de la obra de Kafka, Deleuze y Guattari siguen un principio general que va a contramano de la mayoría de las

16. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1978, p.25. Libro del cual el presente artículo no pasa de ser un resumen parcial.

interpretaciones, pues evita “interpretar una obra que en verdad no se propone más que la experimentación”. ¿Qué es lo que se experimenta en Kafka? Las impasses y salidas en los estados del deseo. Tomemos el ejemplo más simple. Hay muchos retratos en Kafka de fotos con cabezas inclinadas: es el deseo sometido, el deseo que impone la sumisión, el deseo que juzga y condena, el punto en que se impide la conexión. Pero hay, por otro lado, cabezas que se yerguen, que cuando se levantan llegan a atravesar los tejados...

En Kafka siempre estarían en juego tales maneras de experimentar salidas. La cuestión no es la libertad, sino la salida. ¿Dónde está aquella pequeña línea heterogénea que escapa al sistema, qué elemento va a desempeñar el papel de singularidad, qué es aquello que hará huir al conjunto? En este sentido, siempre se trata de una política, de un protocolo de experimentaciones, a través de la voz, del sonido, de los gestos, de los devenires más insólitos. La pregunta no es qué quiere decir, sino cómo se entra, cómo se sale, cómo se huye, cómo se escapa. O sea, más que posiciones, estados del deseo en relación con una máquina: la máquina de la justicia, la máquina familiar, la máquina capitalista, la máquina tecnocrática... ¿Qué líneas, qué procesos, qué caminos, qué adyacencias se inventan al abrir los callejones sin salida, al desbloquearlos? Es una lectura más intensiva que significativa, más geográfica que histórica, más del orden de las líneas que de las estructuras.

Kafka no hace uso de los sentidos ocultos –simbolismo, onirismo, esoterismo– como otras escuelas literarias contemporáneas a él.

Lleva adelante su proyecto literario no por exceso, sino a fuerza de sobriedad, de reducción. Uso intensivo de la lengua, en vez de uso simbólico, significativo. Una especie de no figurativismo en el lenguaje, que deja emerger la expresión material intensa, libre de Sentido al máximo. Como el canto, que en Josefina alcanza un punto en que roza su propia abolición, y que libera una pura materia sonora intensa, algo que escapa a la significación, a la composición, al habla, sonoridad en ruptura, especie de línea de fuga.

¿Cómo liberar la intensidad del yugo del sentido, de la significación, de la figura, de la metáfora? Por ejemplo, por medio de saltos

y caídas, diferencias de estado, variaciones de estado... Entonces, un hombre que se transforma en animal, o un animal que se torna hombre, no son metáforas, sino metamorfosis, un devenir, un cambio de estado, un cambio intensivo, por el cual se extraen del lenguaje tonalidades sin significación, que hacen vibrar secuencias, abren las palabras a intensidades interiores inauditas... Escribir sería distribuir estados en el abanico de la palabra.

En cuanto a las líneas de fuga, no se trata de huir del mundo, sino de hacer huir el mundo, un cierto mundo, una cierta representación de mundo. Percibir como un escarabajo, ¡qué manera insólita de derribar el mundo sin necesitar criticarlo por medio de representaciones! La crítica es un recurso menor: se queda en la representación, sigue presa todavía en el terreno codificado y territorial. “El poder de su acritica es lo que hace tan peligroso a Kafka”.¹⁷ Por medio de ese procedimiento intensivo, de descodificación y desterritorialización, se cumple su programa: estar en su propia lengua como extranjero. Hacer escapar el lenguaje de su uso mayor, uso de Estado, lengua oficial: aquí es cuando la máquina literaria se vuelve máquina de guerra, y la línea de fuga, una línea de fuga activa.

Insistencia de Deleuze y Guattari en la alegría de Kafka y del circo que él hace con los temas que otros toman tan en serio (angustia, culpa, soledad) e interpretan apolíticamente: interpretación baja, neurótica, individual. No se trata en Kafka de soledad, culpa, infelicidad íntima, dicen ellos, sino de la línea de fuga creadora que “...arrastra consigo toda la política, toda la economía, toda la burocracia y la jurisdicción: las chupa, como un vampiro, para obligarlas a emitir sonidos aún desconocidos que pertenecen al futuro inmediato: fascismo, estalinismo, americanismo, *las potencias diabólicas que tocan a la puerta*”.¹⁸

Los autores se distancian del enfoque dado por la crítica a los temas de la teología de la ausencia, de la trascendencia de la ley, del *a priori* de la culpa. Nada de eso es esencial en Kafka. El habría llevado adelante el proyecto diabólico de hacer el desmontaje y la demolición

17. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, op.cit., p. 90.

18. *Ibíd.*, p. 63.

de la ley, de la culpa, de la interioridad, al encontrar los puntos de desensamblado que deben guiar la experimentación.¹⁹ En las cartas, la tonalidad afectiva es el miedo; en los relatos, la fuga; en las novelas, el desmontaje jurídico. Pero en ningún caso es la culpa.

Miedo, fuga, desmontaje: tres pasiones, tres intensidades... Y en lugar de la trascendencia de la ley, el agenciamiento maquínico de la justicia, todos sus detalles, sus contigüidades, su inmanencia, el eros burocrático, jurídico, capitalista, el deseo de los engranajes, esa mezcla de deseo y poder en el interior de una máquina... Frente a este conjunto la crítica es inútil. Se trata, por el contrario, de abrazar un movimiento de aceleración o proliferación, que hace que todo se precipite, “un reloj que adelanta” que arrastra todo, de manera que ese arrebatamiento “...produzca también líneas de fuga o de detención, incluso modestas, incluso trémulas, incluso y sobre todo asignificantes”. En este sentido, desmontar un agenciamiento es tomar una línea de fuga, y la máquina literaria es capaz de anticipar y precipitar contenidos “en condiciones que, para bien o para mal, dirán respecto de toda una colectividad”.²⁰

Abandonar la forma del yo

Preguntábamos arriba: ¿cuál es la forma dominante de la que los devenires nos liberan? Es la forma del hombre-blanco-macho-racional-europeo, patrón mayoritario de la salud y de la cultura de Occidente. ¿Y cómo deshacer el Rostro del hombre blanco, la subjetividad, la pasión, la conciencia y la memoria que lo acompañan? Tal vez la literatura y los devenires que propicia reciban allí una de sus funciones “políticas”. Es toda una pregnancia del modelo de “salud” lo que la literatura abandona al abandonar la Forma-hombre, al embarcarse en devenires minoritarios, inhumanos, plurales. De ahí que, dice Deleuze con tanta insistencia, escribir no sea contar los propios

19. *Ibíd.*, p. 68.

20. *Ibíd.*, frases tomadas de diferentes páginas.

recuerdos, los propios viajes, amores, fantasmas. En cierto sentido, es todo lo contrario. Pues escribir es abandonar precisamente el yo, esa forma dominante, hegemónica, personológica, edipiana, neurótica, ese estado enfermizo por medio del cual una cierta literatura insiste en perpetuarse. Escribir es abandonar ese cortejo mórbido, pues sólo así puede la literatura responder a la función propuesta por un linaje de autores que Deleuze pretende hilvanar: la función de liberar la vida allí donde esté encarcelada; y está encarcelada en las formas constituidas, sobre todo en la forma dominante del yo. La literatura, por tanto, para ser lo que le cabe ser, esto es, vital, debería, en lo que parece representar una paradoja, volverse impersonal. Impersonal no quiere decir objetiva, sino ajena a la forma personal del yo, a sus dramitas psicológicos, a sus letanías sentimentales. Es necesario que todo esto sea barrido por algo más sobrio, más invisible, más impalpable, más anónimo. Fue Blanchot, sin duda, quien mejor caracterizó la necesidad de ese impersonal. Por ejemplo, el uso del pronombre personal *se*, el *on* francés, esa tercera persona que surge en la escritura y que la abre a una dimensión “neutra”. El impersonal de la escritura atrae el yo a una esfera más evanescente, plural, fragmentaria, intensiva, donde pueden brotar devenires otros que la forma del yo esconde o soterra, y a los que espantaría con su musculatura y salud por demás atléticas o, al contrario, excesivamente llorosas.

La percepción del ángel

En *Materia y memoria*, decía Bergson que nuestra percepción es un cedazo: percibimos aquello sobre lo que podemos ejercer una acción, de modo que nuestra percepción es el espejo de nuestra acción virtual. La percepción es selectiva, apaga lo que no le interesa y sobre lo que el ser vivo no puede ejercer acción alguna. Pero, ¿qué pasaría si pudiéramos traspasar ese cedazo de la percepción, contorneando su válvula, esa dosificación que, según Bergson, nuestro sistema sensorio-motor le impone a nuestra percepción? Una de las respuestas

posibles puede encontrarse en la novela de Malcom Lowry *A la sombra del volcán*. El Cónsul alcohólico vaga por México, y desde el fondo de su borrachera percibe la masa de átomos interactuando, sin centro, sin alto ni bajo, sin derecha ni izquierda, estado en que cada átomo entra a fluctuar, se pone en relación con todos los demás átomos, es afectado por ellos y los percibe a todos. Saturado de átomos, el Cónsul se agita en una variación cuántica. Granos de luz lo atraviesan sin que él sea llevado a colocar, como sugería Bergson, la tela negra de la conciencia para filtrar, seleccionar, fijar y revelar algunos de esos granos en una estructuración espacio-temporal. Así, en ese estado, las transiciones, pasajes y oscilaciones son más importantes que los contornos estables que hacen estallar. Y el Cónsul se debate en una nebulosa cuántica, en su agitación molecular, en una especie de impotencia para definir: desfallece en las microfisuras entre las cosas, en intervalos que ganan independencia, en ese hormigueo infinitesimal de ondas y partículas, átomos y desvíos. Es como si el ruido de fondo emergiese, excediendo el umbral de mero fondo al que nuestra percepción acostumbra a relegarlo.

Es sin duda también lo que el ángel de Wim Wenderes percibe al pasear por Berlín: no selecciona, no delimita, no recorta, pues es el murmullo del Universo entero lo que él oye, con sus suspensos, su catatonia. Esta es la sensibilidad del ángel, la sensibilidad inhumana, capaz de registrar los pasajes súbitos, la evanescencia del continuo, los desfallecimientos, aquello que es menor que lo menor, toda una física de las cualidades sensibles, a veces intolerables. Todo ese rumor, esos pliegues interminables que un ángel roza con la punta de los dedos, y el hombre también, eventualmente, bajo determinadas condiciones. El Cónsul, llevado a su estado de impotencia, tal vez sea una mezcla de ángel y fiera. Pero tal impotencia y fragilidad son precisamente la condición de posibilidad de una percepción inhumana. La cuestión es la misma: ¿cómo llevar la forma-hombre a ese límite en que el hombre pueda relacionarse con otras fuerzas, pero sin que en estas se pierda por completo? ¿Cómo vivir en los pliegues, pero vivir al fin? ¿Cómo soportar ese estado de metaestabilidad plástica? ¿Cómo

alcanzar eso que es menor que lo visible, menor que lo pensable, menor que lo audible, menor que lo vivible, y que justamente por eso sólo una aprehensión intensiva podría captar?

“Hay fuerzas en el interior del hombre que lo fuerzan a sorprenderse de sí mismo”, dice Lowry. La literatura consistiría en experimentar esas fuerzas que fuerzan al hombre a sorprenderse de sí mismo. El yo, o la conciencia, sólo presencian la situación, en una especie de impotencia asustada. El Cónsul tiene conciencia de estar perdiendo el control sobre sus moléculas y átomos. Pero esa conciencia es secundaria en relación con lo esencial. Es, como dijo Jean-Clet Martin —a quien acompaño de cerca en este comentario sobre Lowry—, no sonámbula, sino vigilámbula.²¹ Esa conciencia percibe su impotencia frente al inconsciente molecular en que fluctúa, ese campo pre-individual saturado de entidades embriagadas, vagas.

Cuando consideramos esta relación entre la impotencia de la conciencia o de la percepción y la potencia de lo percibido, la pequeña salud frágil y el tamaño de lo que le toca vivir y percibir, es como que la salud cambia de lado.

* * *

Retomemos el leitmotiv del texto “La literatura y la vida”, de *Crítica y clínica*. La función de la literatura: liberar la vida dondequiera que esté encarcelada. La condición de la literatura: abandonar el pronombre personal yo, la forma personológica, autobiográfica, identitaria, edipiana, neurótica. El proceso de la literatura: la metamorfosis, la manera por la cual la escritura experimenta los diversos devenires, devenires minoritarios, devenir-mujer, devenir-molécula, devenir-dios, devenir-sol, devenir-insecto, devenir-indio... Ya podemos esbozar un nuevo movimiento respecto de aquello que Deleuze considera es la salud en literatura: inventar un pueblo que falta.

21. J. C. Martin, *Variations*, París, Payot, 1993, p. 244 y ss.

El pueblo que falta

Es constante en Deleuze el tema de que la literatura, las artes en general, y también la filosofía, convocan a un pueblo que falta. Esto significa que no le cabe a la literatura representar un pueblo, mucho menos describirlo, ni siquiera dirigirse a él. No suponer un pueblo, sino contribuir a su invención.²² Inventar un pueblo, qué pretensión... Y no obstante, la idea de Deleuze es de lo más sobrio. Se trata de desmontar una idea maciza, molar, mayoritaria y hegemónica del pueblo, captando las desterritorializaciones que lo atraviesan, los poblamientos minoritarios que emergen en él, los devenires que allí pululan, las minorías que se forjan todo el tiempo en su interior. Se trata, sobre todo, de atender a los procesos de minorización, de diferenciación, de bastardización, de marginalización que lo hacen derivar, con todas las lenguas menores que lo sacuden constantemente, forzadas a reinventarse. “Incluso que cada uno de nosotros tenga que descubrir en sí mismo su minoría íntima, su desierto íntimo...” no significa que haya que trocar la defensa del pueblo por la defensa de las minorías, sea de gays, mujeres, locos u otros tantos grupos que acaban adoptando discursos identitarios, molares; sino de acoger o suscitar esos procesos de singularización en que hasta un soltero, en su línea de fuga, forja una comunidad cuyas condiciones actualmente todavía ni siquiera están dadas, como dice Deleuze.

Cuántos solitarios aparecen a lo largo de estos textos valorizados por Deleuze, como el Bartleby de Melville... Estos individuos no revelan sólo el rechazo de una sociabilidad envenenada, sino que son también el llamamiento a un tipo de solidaridad nueva, todavía por venir. Al comparar a Deleuze y Wittgenstein, Bento Prado Jr. afirma que estos pensadores tenían en común el hecho de ser “anarcónticos”, de estar desprovistos de *arché*, de combatir toda tentativa de encontrar un principio trascendente y las formas de sociabilidad correspondientes. Y el autor agrega:

22. Ivana Bentes desarrolló parcialmente el tema en Glauber Rocha. Cf. *Cadernos de Subjetividade*, número especial Deleuze, PUC-SP, 1996.

...está claro que esta similitud de estilo llega sólo hasta cierto punto, para luego dar lugar a una dramática bifurcación, que lleva a uno hacia una ética individualista, impregnada del espíritu de la fe, y al otro, hacia una ética que se identifica finalmente con la política. De un lado, un “narodnik” solitario, impregnado de la lectura de Tolstoi, que mira hacia el pasado (hacia la Cultura que desapareció), preocupado sólo por su salvación en el instante presente merced al milagro de la fe [...] completamente separado de toda preocupación por el futuro. Del otro lado, un “narodnik” solidario (siempre, en todo caso, como Sartre, un traidor de la burguesía), que se vuelve contra la barbarie del presente con sus ojos dirigidos hacia el futuro, y produce el impiadoso diagnóstico de la ‘sociedad de control’, apostando a la emergencia de una nueva forma de socialidad.²³

Visiones y audiciones

¿Qué es un devenir-minoritario en literatura? El escritor cava en la lengua mayor una lengua menor mediante una especie de descomposición de la lengua materna. Al crear su propia lengua, fuerza la lengua mayor a descarrilarse, y la hace delirar (*delirare*, en latín: salir de los surcos). Cuando el lenguaje delira, alcanza un límite, un exterior, que consiste en Visiones y Audiciones que ya no pertenecen a lengua alguna. Sólo hendiendo el lenguaje puede el escritor liberar tales Visiones y Audiciones, que emergen en los intersticios del lenguaje como un Aladín imprevisto. Algo exterior al lenguaje, que así y todo sale a la luz únicamente por medio del lenguaje. Aquí es donde el escritor se convierte en vidente, en oyente.

¿Qué son tales Visiones y Audiciones, exteriores al lenguaje y sólo posibles por medio de él, de sus rupturas, en su sintaxis desfigurada, en su deformidad, en su minorización? ¿Cómo puede el escritor

23. Bento Prado Jr., “Sur le plan d'immanence”, en Alliez (org), *Deleuze, une vie philosophique*, op. cit., p. 322.

entreverlas, sino alcanzando en sí su propio punto de subdesarrollo, su patuá, su tercer mundo, su propio desierto? ¿Cómo hacerse nómada e inmigrado y gitano y vidente de su propia lengua?

El mayor ejemplo literario de las Visiones y Audiciones está, según Deleuze, en la novela de T. E. Lawrence (Lawrence da Arabia) *Los siete pilares de la sabiduría*. Lawrence tiene en sí un desierto íntimo, anda en un desierto real, extrae de ese desierto real percepciones insólitas, talla en esas percepciones perceptos estéticos, proyecta sobre el desierto real imágenes de su desierto íntimo, agiganta esas imágenes sobre la pantalla del desierto, hace que esas imágenes tengan vida propia, independiente de él, asiste al crecimiento de esas imágenes, que se vuelven fabulosas (fabulación: máquina de fabricar gigantes), y las imágenes ganan Movimiento, se vuelven Luz, Rebelión... Así es como una máquina literaria entra en conexión con una máquina política, y las palabras sueltan Visiones y Audiciones, y estas Visiones y Audiciones ganan una amplitud a un tiempo fabuladora y política. No es la literatura *representando* el mundo, sino liberando en él, por medio del lenguaje, Visiones y Audiciones que *crean* realidad. No reflejan un universo: producen un universo, o lo duplican diferentemente.²⁴

Lo que le interesa a Deleuze es que el desierto interno de Lawrence lo ha arrojado al desierto externo, y está claro que algunos trazos de su desierto interno corresponden a trazos vivenciados por los nómades del desierto. Pero no son lo mismo, justamente porque Lawrence los transmuta en una cierta Figura, los modifica y los somete a una metamorfosis. Ahora bien, la primera condición para que esto ocurra es que él mismo se someta a una metamorfosis, lo cual no significa que va a imitar a los árabes. Es verdad que se viste como un beduino, que habla árabe, pero no desiste de su diferencia. De algún modo está traicionando a los árabes (a fin de cuentas, es un agente británico), pero también está traicionando a los ingleses (de hecho, está

24. De manera similar, J. L. Nancy definió la función del pensamiento en Deleuze: "...no juzga ni transforma el mundo, lo efectúa de otra manera, como universo 'virtual' de conceptos. Este pensamiento no tiene 'lo real' por 'objeto', no tiene 'objeto': es otra efectuación de lo 'real', si se admite que lo real 'en sí' es el caos, una especie de efectividad sin efectuación. El pensamiento consiste en combinar y variar las efectuaciones virtuales". "Pli deleuzien de la pensée", en *Deleuze, une vie philosophique*, op. cit., p. 119.

profundamente implicado en la revuelta árabe). Lo importante, sobre todo, es que sea el traidor de sí mismo, esto es, que abdique de su propia persona (traicionar su individualidad y su clase), que no haga que todo se reabsorba en su diferencia personal, sino que la dinamite, que cada bomba que coloque acabe con su propio contorno, personal, nacional... Ésta es la condición subjetiva de la literatura: desprenderse de sí, para poder proyectar sobre el mundo una imagen agigantada, fabulosa, para operar en una máquina de fabulación.

Lawrence acostumbra a decir que ve brumoso. Es un estado naciente de la percepción, donde las figuras todavía no se individualizan en contornos nítidos. Dice Deleuze que se trata de un espejismo en el que las cosas suben y bajan como bajo la acción de un pistón, y los hombres levitan, suspendidos en una cuerda. Es preciso imaginar esta arena tocando un cielo de un color tan púrpura que ofusca, en el que el mundo parece estar en brasas. Pero no estamos ante una descripción meramente fáctica. Es toda la aventura de la Luz lo que allí es convocado, y la Luz como una Idea que habita el espacio abierto del Desierto. La Luz como una entidad que se expande. La propia Rebelión también como una Idea, como una Entidad, como una fuerza que pulsa y se propaga, la Luz y la Rebelión como fuerzas de expansión en un espacio abierto: el Movimiento.

El sueño y la imagen

Sí, Lawrence es un soñador, pero un soñador diurno. No le gustan los sueños nocturnos, sino el sueño en vigilia. No es un hombre de acción, interesado en los fines y los medios, sino, antes bien, en las Ideas. Y sin embargo, no se deben entender las Ideas de modo puramente intelectual. Una idea es una fuerza, una entidad, una potencia. Y si le gusta el sueño diurno es justamente porque lo que le interesa es esa capacidad de proyectar sobre lo real las imágenes que puede extraer de sí mismo —una vez que se ha puesto a sí mismo en jaque—, y las imágenes que puede extraer de los árabes. Pero una imagen no es una copia de la

realidad, de la realidad que fue, existente, concreta –por ejemplo, la vileza y bajeza de tantos hombres–, como tampoco en el cine la imagen es copia de la realidad. Bergson ya decía que todo es imagen, que sería preciso concebir el mundo como un conjunto de imágenes en movimiento que actúan y reaccionan sobre todas sus caras. La imagen no es una realidad menor, secundaria; es primaria y absolutamente real. Lawrence es como un proyector de imágenes, y la fuerza de proyectar imágenes no es una propiedad secundaria: es política, erótica, artística. La propia proyección se nutre del movimiento de la revuelta. No es que está el mundo de un lado y la pantalla del otro, de un lado la rebelión y del otro la representación de la rebelión, pues el movimiento que el proyector impulsa es él mismo movimiento de la revuelta... No son imágenes mentirosas, o demasiado infladas, porque ni siquiera tienen intención de representar adecuadamente algo, sea lo que sea. Y Deleuze lo dice con todas las letras: se trata de *producir* real, no de *reproducirlo*. Para comprender inmediatamente esta dimensión visionaria y no representacional del arte –y por eso mismo mucho más conectada con dicha realidad–, pero bajo el modo de su producción a partir de una máquina de guerra estética, habría que evocar a Glauber Rocha más que a la bella novela de Bioy Casares *La invención de Morel*. La imagen proyectada sobre lo real, el movimiento del proyector viniendo de la propia realidad que supuestamente se cree estar representando... es todo el estatuto de la representación lo que se pone en cuestión, en favor de la imagen como materia misma en movimiento...

Velocidad y lentitud

Hecho este desvío por Lawrence, podemos volver a la relación de la literatura con su exterior, al que sin embargo contiene como virtualidad propia. Si el lenguaje remite a un exterior del lenguaje, a Deleuze le interesa el punto en el que alcanza ese límite, ese borde suyo, borde en el que reencuentra precisamente el Afuera, sus

fuerzas, sus velocidades. No importa otra cosa que las fuerzas, sus velocidades. Cabe a la literatura justamente extraer de esas velocidades y de su furor las audiciones, las visiones, los ruidos y colores y luces que, precisamente, no están en la pintura o en el cine o en la música, sino sólo en la propia literatura. Es cuando el escritor se convierte en músico, en colorista.

Es preciso entonces decir que el escritor tiene que hacer frente a velocidades ante a las cuales él siempre será lento, velocidades que lo atraviesan y lo vuelven tartamudo; a él o a sus personajes. Recuérdese la escena descrita por Melville en *Billy Budd*. Un bellissimo marinero responsable del mástil –muchacho encantador, corajudo, un poco primitivo, amado y admirado por todos, inclusive por Vere, el capitán del buque de guerra– por alguna incomprensible razón atrae el odio del maestro de armas Claggart, que inventa contra él una acusación de traición: estaría maquinando una insurrección entre las tropas del buque. La acusación es tanto más grave cuanto que la marina inglesa acababa de sofocar una rebelión reciente, y esto en medio de la guerra contra la Francia revolucionaria. El capitán Vere toma conocimiento de la acusación e, intrigado e incrédulo, decide hacer un careo entre ambos. El maestro de armas repite impasiblemente su acusación frente al marinero, mientras éste lo oye, estupefacto. Al ser interpelado por el capitán, tartamudea, y en lugar de proferir su defensa, aplica al acusador mentiroso una bofetada fulminante, que lo mata instantáneamente. Es la velocidad del gesto que irrumpe en la parálisis de la tartamudez...²⁵

Nosotros, “seres lentos que somos”, estamos atravesados por velocidades infinitas frente a las cuales nos sentimos agotados, y de las cuales extraemos perceptos, afectos, bloques de percepción, bloques de afección. El escritor ve y oye más de lo que la vida vivida podría contener, ve y oye eso que es más veloz, más furioso, más invivible que lo que una vida implica. Cabe a la literatura colocar la vida a la altura de esa visión, de esa audición, de esas velocidades, de esa furia, o

25. H. Melville, “Billy Budd, marinero”, en *Bartleby, el escribiente; Benito Cereno; Billy Budd*, Madrid, Cátedra, 2004.

simplemente extraer la vida de la mera existencia, como decía Artaud, y de ese modo duplicar el presente con la parte de virtual que se desprende de él y que lo rodea, planeando por encima: el Acontecimiento. Colectar el Acontecimiento, captar las fuerzas, domar las velocidades, aprehender las visiones y audiciones, dejar pasar la vida: todo esto se vuelve equivalente, de algún modo, en el acto de escribir.

Líneas de vida y muerte

Uno de los mayores ejemplos de la relación de la literatura con la velocidad, con las fuerzas y su torbellino, también se halla en Melville, pero en *Moby Dick*. Gran novela metafísica, en la que vemos al capitán Ahab tripulando por el mundo su barco ballenero tras el rastro de una ballena blanca que le había arrancado una pierna. Como dice el libro:

...incluso admitiendo todo eso, considerando el hecho fríamente, de manera razonable, no se podía dejar de examinar una idea loca, la de pretender reconocer en el vasto océano sin fronteras una ballena solitaria, y admitiendo que fuese encontrada, creer que su perseguidor pudiese identificarla con la perspicacia de quien identifica en las calles congestionadas de Constantinopla a un mufti de barba blanca.²⁶

No podemos dejar de citar algunos pasajes, por largos que parezcan, a fin de refrescar en el lector algunos aspectos del monomaniático capitán Ahab. Por ejemplo, en sus noches de insomnio y meditación, que Melville describe así:

Y aquí su cerebro loco se lanzaba a una carrera desmedida hasta que lo vencían el cansancio y la debilidad. Y sin poder continuar la meditación, procuraba recobrar las fuerzas al aire

26. H. Melville, *Moby Dick*, Madrid, Alianza.

libre de la cubierta. ¡Oh, Dios! ¡Qué transes tiene que sopor-
tar el hombre que se deja consumir por un deseo de venganza
insatisfecho! Duerme con las manos crispadas y despierta con
las propias uñas clavadas en las palmas ensangrentadas. [...] A
veces, cuando lo expulsaban de la hamaca las pesadillas into-
lerablemente vívidas de la noche, que, resumiendo los pensa-
mientos intensos del día entero, lo llevaban a una multitud de
frenesís que se encontraban y arremolinaban incesantemente
en torno a su cerebro enfurecido, hasta que el propósito esencial
de su vida se volvía angustia insoportable, y cuando, como ocu-
rría a veces, esa agonía espiritual quebrantaba por completo su
ser, llevándolo a un estado tal que, se diría, había abierto frente
a él un abismo del que salían llamas bifurcadas y relámpagos,
y adonde los demonios le hacían señas para que saltase y se re-
uniese con ellos, cuando ese infierno interior se abría a sus pies,
se oía resonar un grito salvaje en todo el barco y, con los ojos
fuera de sus órbitas, Ahab se precipitaba fuera de su camarote
como si huyese de un lecho en llamas. Estas manifestaciones,
sin embargo, antes que los síntomas irreprimibles de alguna
oculta debilidad y miedo frente su propio designio, eran, por el
contrario, las más evidentes pruebas de su intensidad.²⁷

La velocidad, a veces, no es del protagonista, sino del propio mar:
el mar como la Vida, el mar como la Muerte, el mar como lo Des-
conocido, el mar como lo Distante, el mar como el Desierto, el mar
como lo Ilimitado, y como dice él, también: “Sólo [el mar] controla
su propia furia o bonanza. Jadeante, resoplando como un corcel de
batalla enloquecido que ha perdido su caballero, el indómito océano
domina el globo”.²⁸ Ahora bien, el capitán Ahab está perfectamente
en sintonía con ese mar exterior –igual que Lawrence con el desier-
to–, como si lo habitase un mar interior, revuelto, que lo atravesara y
lo excediera, llevándolo lejos de sí mismo.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

El escritor es arrastrado por esta entidad interior y exterior, del mismo modo que cada ballenero, al arrojar su arpón contra la ballena, queda preso de ésta por la cuerda del arpón, y cuando la ballena sale disparada en desenfundada fuga, lo arrastra tras de sí. Es la línea ballenera que Deleuze menciona muchas veces. Si primero es el ballenero quien persigue a la ballena, luego es ella la que lo arrastra lejos, a veces a la muerte. Cuando un ballenero acierta el tiro en una ballena, la cuerda del arpón, enrollada en el bote en un montón bien ordenado, se desenrolla a una velocidad deslumbrante, pues la ballena alcanzada sale disparada. Esa cuerda puede ahorcar fácilmente al ballenero si está mal dispuesta o si él se encuentra en una mala posición. Las diversas descripciones de esta escena son siempre aterradoras.

Y Melville llega a decir: “Todos los hombres viven rodeados de líneas balleneras. Todos nacen con una soga al cuello: sin embargo, sólo cuando se sienten apresados por la súbita y vertiginosa rueda de la muerte, los mortales comprenden los sutiles y omnipresentes peligros de la vida. Y si fuérais un filósofo no sentiríais ni un milímetro más de terror, sentado en un bote ballenero, de lo que sentiríais al atardecer, cuando reposáis junto a la chimenea familiar manejando no un arpón sino un atizador”.²⁹ He aquí la línea que arrastra todo mortal, a una velocidad furiosa y descontrolada, línea de vida y muerte. Es una imagen cara a Deleuze, que la emplea inclusive para hablar, siguiendo a Melville, del pensador y del propio pensamiento: “Se admite fácilmente que hay peligro en los ejercicios físicos extremos, pero el pensamiento también es un ejercicio extremo y rarefacto. Desde que se piensa, se enfrenta necesariamente una línea donde están en juego la vida y la muerte, la razón y la locura, y esa línea nos arrastra. Sólo es posible pensar sobre esta línea de hechicería, y, sea dicho, no se es forzosamente perdedor, no se está obligatoriamente condenado a la locura o a la muerte”.³⁰ En una entrevista le preguntan a Deleuze: pero, a fin de cuentas, ¿qué es esa línea? Y él responde: “Es difícil contestar. No es una línea abstracta, aunque no forma contorno alguno.

29. *Ibíd.*

30. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.

No está más en el pensamiento que en las cosas, pero se presenta cuando el pensamiento afronta cosas como la locura, como la vida, como la muerte. Miller decía que podemos encontrarnos con ella en cualquier molécula, en las fibras nerviosas, en los hilos de una tela de araña; se trata probablemente de la misma ‘línea de ballena’ de la que habla Melville en *Moby Dick*, que puede arrastrarnos o estrangularnos cuando se despliega. Quizá es la ‘línea de droga’ de Michaux, la ‘aceleración lineal’, ‘la correa del látigo de un cochero enfurecido’. Puede ser la línea de un pintor como Kandinsky, o la línea que causó la muerte a Van Gogh. Creo que cabalgamos sobre estas líneas cada vez que pensamos con suficiente vértigo, cada vez que vivimos con suficiente intensidad”.³¹ Y Foucault, al hablar de Bichat y su concepción de la muerte, en lugar de “...pensarla, tal y como hicieron los clásicos, como un punto, la convierte en una línea que afrontamos continuamente, que franqueamos en ambos sentidos hasta el momento en que se acaba. De esto se trata: de arrastrar la línea del Afuera. El hombre apasionado muere un poco como el capitán Ahab, o más bien como el parsi,³² persiguiendo a la ballena. Franquea la línea. Hay algo de esto en la muerte de Foucault. [...] En el límite, una aceleración que hace imposible distinguir el suicidio de la muerte.”³³

Pero la entrevistadora insiste: ¿cómo tornar esa línea viable? ¿No habría una necesidad de plegarla? Y Deleuze responde: “Sí, es una línea mortal, demasiado violenta y demasiado rápida, que nos introduce en una atmósfera irrespirable. Como la droga a la que renunció Michaux, destruye todo pensamiento. No es más que delirio o locura, como la ‘monomanía’ del capitán Ahab. Sería preciso franquear la línea y, al mismo tiempo, hacerla susceptible de ser vivida, practicada, pensada. Hacer de ella, en la medida de lo posible y durante todo el tiempo que fuera posible, un arte de vivir. ¿Cómo salvarse, cómo conservarse en el enfrentamiento con esta línea?”³⁴

31. G. Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 154-155.

32. Personaje de *Moby Dick* que acaba en el lomo de la ballena, entre los arpones clavados en ella y las sogas entrecruzadas.

33. G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., pp. 155-156.

34. *Ibíd.*, p. 156.

Retomemos esa comparación del pensador con el capitán Ahab, y ese límite extremo más allá del cual nos espera la locura y la muerte, pero en cuyo umbral ya hay algo de extenuante, de excesivo, en relación al cual estamos siempre un poco exhaustos, fragilizados. Es lo que expresa el capitán Ahab, poco después de su segundo embate contra Moby Dick, cuando le dice a su tripulación: “Soy el lugarteniente del destino. Sólo cumpla órdenes [...] Rodeadme, hombres. Véis un anciano mutilado, con apenas un muñón, apoyado en una Lanza quebrada y sostenido por un único pie. Es Ahab... su parte corpórea. Sin embargo, el alma de Ahab tiene cien pies; se mueve con un centenar de piernas. Me siento fatigado, medio quebrado, como los cabos que remolcan fragatas desmanteladas en medio de un huracán, y es probable que tal sea mi aspecto. Pero antes de que me despedace, me oiréis estallar, y hasta que eso suceda, podéis tener la certeza de que el cabo de Ahab todavía remolca sus intenciones”.³⁵ Y poco antes de su último embate contra Moby Dick, en un día espléndido, Melville, ya en las páginas finales de la novela, escribe: “Aquí hay materia para pensar, si Ahab tuviese tiempo para eso. ¡Pero Ahab nunca piensa! Sólo siente, siente, siente; y eso es sensación suficiente para un mortal; pensar es audacia. Solamente Dios tiene derecho a este privilegio. Pensar es, o debería ser, frescor y tranquilidad. Y nuestros pobres corazones palpitan, y nuestros pobres cerebros laten demasiado fuerte para eso”.³⁶ Es donde Melville enuncia con mayor claridad ese punto extremo en que un exceso de sensación fuerza el pensamiento a lo impensable, en ese límite con la locura y la muerte...

La luz lívida

Varios personajes de la literatura occidental alcanzaron ese punto extremo. Pero Deleuze insiste en que es propio de la novela estadounidense, así como es propio de la risa, hacer desfilar esos personajes que desafían toda lógica y toda psicología. Lo que cuenta para un gran

35. H. Melville, *Moby Dick*, op. cit.

36. *Ibíd.*

novelista, sea Melville, Kafka, Dostoievski o Musil, es que las cosas resulten enigmáticas, si bien no arbitrarias. Se trata de una nueva lógica, pero que no nos reconduce a la razón, y que aprehende “la intimidad de la vida y de la muerte”. El novelista, dice Deleuze, tiene ojo de profeta, no de psicólogo. No le cabe a él explicar, justamente porque la propia vida nunca explica nada. No es una defensa de la irracionalidad, obviamente. Esos personajes, como el capitán Ahab, en general son figuras solitarias, que lanzan trazos de expresión flamígeros, dice Deleuze, y que en su testarudez cargan un pensamiento sin imagen, una pregunta sin respuesta, una lógica extrema y sin racionalidad. Son figuras de saber y de vida, saber de la vida: saben algo inexpresable, viven algo insondable. Lo curioso es que todas estas palabras –lo insondable, lo enigmático, lo inexpresable, lo inexplicable–, todo este cortejo de adjetivos privativos, que parecen arrojar a esas figuras a una esfera enteramente extranjera al mundo del común de los mortales, no remite a ningún más allá. Al contrario, tienen justamente la función de revelar algo respecto de este mundo, de su mediocridad, de su vaciamiento. Este tipo de personaje, que Melville llama Original, no acusa influencia del entorno. Al contrario, lanza sobre el entorno una luz blanca y lívida, y en su inhumanidad clama por una reconciliación de otro orden con aquél. El personaje original, en su violencia, o en su locura, acaba denunciando a toda una civilización. Entonces éste, que parecía el enfermo, o el reventado, o el insano, o simplemente el loco, este que traza una zona de indiscernibilidad en la que termina recorriendo todas las intensidades en todos los sentidos –por ejemplo Ahab con la ballena, o Lawrence y sus beduinos, o el hombre del subsuelo de Dostoievski–, acaba funcionando como un médico, como aquel que, en su estado límite, revela la enfermedad de la civilización, sus debilidades, sus cobardías, su palidez, su mezquindad... Nietzsche decía que el artista y el filósofo son médicos de la civilización. Es en este sentido que el escritor, para Deleuze, a través de su salud frágil, al ponerse a merced de fuerzas cuya visión y audición lo agotan, en contraposición con una gorda salud dominante, revela una enfermedad mayor, cuyo nombre es *el hombre*. O, como dice Melville, *el hombre blanco*.

He aquí el fondo biográfico de este diagnóstico. En su juventud, Melville zarpa en un ballenero cuyo capitán no tiene simpatía por él. En una escala en Taipi, una isla en los Mares del Sur, en la Polinesia, a pesar de las advertencias del capitán respecto de los caníbales que habitan allí, Melville huye del ballenero y es capturado por los nativos, de los que queda rehén por varios meses. Pero es un rehén insólito: es recibido como un invitado de honor, y lentamente va siendo transformado en un nativo: le hacen tatuajes, le dan muchas mujeres y le brindan la más saludable de las alimentaciones, todo en medio de un paisaje paradisíaco. Único inconveniente: se va dando cuenta de que está siendo preparado para el festín caníbal. Y escapa. Pero guarda un recuerdo poderoso de aquella tribu, y tendrá siempre gran admiración por su modo de vida. No hay duda de que el contraste entre esa comunidad y la civilización blanca lo ha marcado para siempre. Es una descripción sabrosa la que hace de su convivencia con los caníbales en *Taipi, un edén caníbal*: “¡Desventurado pueblo! Tiemblo de sólo pensar en el cambio que unos pocos años producirán en el lugar donde viven. ¡Probablemente, cuando los vicios más destructivos y las peores secuelas de la civilización hayan expulsado del valle toda paz y felicidad, los magnánimos franceses proclamarán al mundo que las islas Marquesas se han convertido al cristianismo! El mundo católico considerará eso un acontecimiento glorioso. ¡Que el Cielo tenga piedad de las ‘Islas del Mar’! La simpatía que la cristiandad siente por ellas les ha traído, en muchos casos, la desgracia”.³⁷ Aún si Melville huye de los salvajes, escribe ese libro como un homenaje a ellos, y aclara: “El término ‘salvaje’, tal como yo lo concibo, está muchas veces mal aplicado, y, la verdad, cuando tengo en mente los vicios, crueldades y enormidades de toda especie que surgen en la atmósfera manchada de una civilización febril, estoy inclinado a pensar que, en la medida en que se considere sólo la relativa maldad de las partes, cuatro o cinco isleños enviados a los Estados Unidos como misioneros, podrían ser tan útiles como igual número de estadounidenses enviados a las islas en la misma capacidad”.

37. H. Melville, *Taipi, un edén caníbal*, Madrid, Valdemar, 1993.

No se trata de una defensa irrestricta del nativo, o del mito del buen salvaje. No se trata de ningún rousseaunismo, sino de una indicación de cómo se relaciona ese complejo de vectores en Melville: un espíritu intrépido, un amor por el mar, una pasión por las colisiones de la materia –como dice D. H. Lawrence–, por los puros elementos, por las vibraciones del mundo exterior sobre el cuerpo, y un cierto desagrado por el hombre blanco. Ahora, no es un desagrado por lo terreno, sino por la enfermedad de ese animal terreno, por el que lo envenena y tortura y rebaja. Es Lawrence quien dice: “Jamás hombre alguno sintió más apasionadamente la grandeza y el misterio de una vida no-humana. Deseaba locamente exceder nuestro horizonte... De tanto querer deshumanizar, el corazón humano delira”.³⁸ Deleuze diría: inhumanizar. Al mismo tiempo –continúa Lawrence en su comentario sobre Melville–, un odio por el sonido de la iglesia (cada vez que oía el sonido de una iglesia, deseaba irse), y la conciencia de que el “animal más feo de la tierra es el hombre blanco” (Melville). De ahí que, cuando al final de la mayor novela de Melville, *Moby Dick* embiste el barco con el morro, Lawrence entiende ese final como el naufragio del Alma blanca, provocado por la Ballena blanca, símbolo de una sangre caliente, de una cierta naturaleza primitiva...

De todos modos, más interesante que tal o cual interpretación (hay quien considera la ballena como la encarnación del Mal, y el naufragio como el naufragio de sus enemigos) es el hecho de que la obra de Melville esté atravesada por un vitalismo radical. A autores como Melville, dice Deleuze, no es la muerte lo que los quiebra sino, por el contrario, el exceso de vida que ellos vivieron, probaron, pensaron, y que excede lo que cabe en un alma blanca. Una vida demasiado grande para ellos... Son los organismos los que mueren, recuerda el filósofo, no la vida.³⁹

38. D. H. Lawrence, *Etudes sur la littérature classique américaine*, Seuil, p. 169.

39. CC.

La literatura y la vida

Así, para Deleuze, la literatura tiene menos que ver con la muerte que con la vida (a pesar de toda una tradición reciente, que incluye al propio Blanchot, que dice lo contrario), menos que ver con la forma que con las fuerzas, menos que ver con un virtuosismo que con un agotamiento, menos que ver con el propio lenguaje que con su límite exterior, que sin embargo le es interior, menos que ver con la *vida vivida* que con lo *invivable de la vida*, menos que ver con la vida tal como es que con el Acontecimiento que de ella se extrae. Todo eso de lo que la gorda salud dominante nada quiere saber. Éste es uno de los sentidos en que la literatura es una salud. Intenta y acompaña procesos y denuncia todo aquello que los traba o los aborta en la noche.

III. La locura en escena

Un hombre deambula por las calles de Lisboa sosteniendo con la mano un enorme micrófono rosa. El objetivo alegado es completar el audio de una película sin terminar, pero el hombre parece un extraño pájaro muñado de una antena parabólica, en busca de todo cuanto sea audible –e incluso inaudible– en la tierra de Camões: el silbido del viento, el rumor del Tajo, el susurrar de los amantes. Ocurrió con nosotros casi como en *Lisbon Story*, de Win Wenders: en uno de los primeros ensayos que hicimos con los pacientes del hospital de día “A Casa”, bajo la dirección teatral de Sérgio Penna y Renato Cohen, el músico Wilson Sukorski llegó con un pequeño grabador de mano, mucho más discreto que el del ingeniero de sonido de Wenders, para recoger el sonido del grupo. Lo que llamó especialmente su atención fue un gruñido intermitente emitido por uno de los pacientes más desorganizados, especie de gemido nasal que lindaba con un mantra, y que en general acaba en una risa enronquecida. Un sonido que nosotros apenas si oímos, al cual nos habíamos acostumbrado como al barullo de la ciudad, a los martillazos de las construcciones cercanas. Para nosotros aquello era un ruido de fondo, especie de resto sonoro, balbuceo a la espera de una forma futura, júbilo autoerótico, euforia alocutoria. Al final del ensayo el músico anuncia, para sorpresa del grupo, que detectó allí el punto de partida musical del grupo.

Un oráculo alemán

En uno de los ensayos subsiguientes, los directores coordinan un ejercicio teatral sobre diferentes modos de comunicación entre seres vivos: palabras, gestos, postura corporal, sonido, música, todo sirve para comunicarse. Un ejercicio clásico sobre los variados lenguajes de que se dispone: cada animal tiene su lengua, cada pueblo tiene la suya, a veces cada hombre tiene su propio idioma, y no obstante nos entendemos... a veces. Se les pregunta a cada persona del grupo qué otras lenguas habla, y el paciente del gemido, que nunca dice nada, responde inmediatamente y con gran claridad y seguridad, muy poco común en él: alemán. ¡Sorpresa general! Nadie sabía que él hablaba alemán. Fueron necesarios los oídos de dos personas de afuera para que escucháramos que aquel que acompañábamos hace tanto tiempo hablaba alemán. “¿Y qué palabras sabés del alemán?” “Ueinzz”, responde. “¿Y qué significa Ueinzz en alemán?” “Ueinzz”, responde. Todos se ríen (he aquí la lengua que significa ella misma, que se enreda sobre sí, lengua esotérica, misteriosa, glosolalia). A veces es acompañada de un dedo en alto, otras de una excitación que desemboca en un chorro de orina pantalones abajo. La materia sonora es todavía indisociable del cuerpo, es una experiencia plenamente libidinal. Proceso originario del lenguaje que el despotismo de la gramática y de la significación todavía no eliminaron.

Pasadas algunas semanas, inspirados en el material recogido en los laboratorios, los directores traen al grupo su propuesta de guión: una compañía de teatro perdida en el desierto sale en busca de una torre luminosa y en el camino se cruza obstáculos, entidades, tempestades. En medio de la andanza se topan con un oráculo, que en su lengua sibilina indica el rumbo que conviene a los andariegos. El actor que va a representar el oráculo es prontamente designado: es el que habla alemán. Al preguntarle donde queda Babel él debe responder: “Ueinzz”. El paciente se incorpora con rapidez al papel, todo combina bien. El pelo y el bigote bien negros, el cuerpo macizo y pequeño de un Buda turco, su estilo esquivo y esquivo, la mirada vaga y

escrutadora de quien está en constante conversación con lo invisible. Es cierto que es caprichoso. Cuando le preguntan “Gran oráculo de Delfos, ¿dónde queda la Torre de Babel?”, a veces responde con un silencio, otras con un gruñido, otras dice Alemania, o Baurú, hasta que le preguntan más específicamente, “Gran oráculo, ¿cuál es la palabra mágica en alemán?” y ahí viene, infalible, el “Ueinzz” que todos esperan. De cualquier modo el más silencioso de los pacientes, el que se hace pipí encima y vomita en el plato de la directora, aquel cuyo andar impredecible dibuja la curva que ninguna geometría del espíritu acompaña: le corresponderá a él el encargo crucial de indicar al pueblo nómada la salida de las Tinieblas y del Caos. Una vez proferida, su palabra mágica debe proliferar por los altoparlantes desparramados por el teatro, girando en círculos concéntricos y amplificándose en ecos vertiginosos, “Ueinzz, Ueinzz, Ueinzz”. La voz que nosotros en general no apreciábamos porque no oíamos, encuentra en el espacio del teatro una reverberación extraordinaria, una resonancia, una musicalidad, una eficacia mágico-poética.

Quince días antes del estreno, en el Teatro Tucarena de San Pablo, con la difusión atrasada, y ya a último momento para dar un nombre a la pieza, uno de los directores dice al final de un ensayo, en tono de suspenso: “y el nombre de la pieza será...”, se aproxima al oráculo, a la espera del sonido que bautizara el espectáculo. Estamos todos boquiabiertos: sorpresa, euforia, perturbación por saber cómo se escribe esto, “wainz”, o “weeinz”, o “ueinz”, la invitación va con “weeinz”, el volante con “ueinzz”, el afiche juega con todas las posibilidades de transcripción en una gran variación babélica.

El espacio sagrado

Desde el principio, todo es así de sorprendente en este proyecto de teatro con los pacientes. Estando todavía en el primerísimo ensayo, los directores de teatro se presentan, uno de ellos se coloca en el centro, quiere mostrar cómo se puede, con poquísimos elementos,

crear un personaje. Trae en la mano un enorme sombrero negro de goma, larguísimo, achatado, modelado por los cubofuturistas rusos, y se lo pone en la cabeza. Súbitamente su cuerpo se vuelve más grande y denso, y gana un aura poco común, como si fuese un mago o un gigante. Toma un bastón de madera y cruza el aire. De inmediato traza con una tiza un círculo en el suelo. Invita a alguien a luchar y anuncia que el espacio del círculo está imantado: quien esté adentro estará protegido, quien quede afuera perderá la fuerza. Con este pequeño gesto se inaugura para todos el espacio sagrado del teatro, donde cada uno puede volverse actor, donde cada gesto, sonido o postura ganan densidad y levedad, la fragilidad es esplendor, incluso la brutalidad adquiere gracia y ritmo. Uno de los pacientes se dispone a usar el gorro de mago y comienza a recitar un texto medio profético o religioso, con el bastón en la mano, que ahora se volvió un cayado, y en pocos segundos asistimos a su transfiguración incorporal: su cuerpo un poco ancho gana la desenvoltura del profeta andariego, su voz discursiva sustenta el anuncio de tiempos venideros, su recitado político-sociológico y místico-delirante gana una función espiritual, una legitimidad escénica, un compartir ritual. El delirio abandona el campo psiquiátrico para reencontrar su función ancestral, divina o adivinatoria. Tenemos en este primer encuentro el embrión del Profeta Zanguezzi, “el hombre que atraviesa los tiempos”, y que en la obra conducirá al grupo por el desierto con palabras de Khlebnikov, que dicen: “Para aquellos que están vivos... y todavía no murieron/Despierten a la contemplación... La contemplación los llevará/La contemplación es una fuerte guía.”

En el segundo encuentro resolvemos ensayar en otra casa, recientemente alquilada por el hospital de día, y hacemos el trayecto de dos cuadras con los pertrechos traídos por los directores, el sombrero cubofuturista, el cayado y una lámpara antigua, con una vela dentro. Se sugiere ir con la vela prendida, atravesar la calle como se atraviesa un río peligroso, el bastón tendrá el poder de cortar el agua del río, y cada cual salta a su manera dicho río invisible. En unos minutos quedó configurado un grupo de andariegos en una travesía

inmemorial en un desierto o un Mar Rojo –¿o será una procesión medieval guiada por una luz de vela?–, en pleno barrio Aclimação y a la luz del día, para asombro del vecindario, y nuestro también.

Y este que va ahí por la calle con el farol con un placer inocultable ya es el Hombre de la Luz, que con su manto amarillo irá iluminando el camino del Profeta Zanguezzi, abriéndole un pasaje de luz por entre las tinieblas a él y a su grupo. Está claro que el Hombre de la Luz y el Profeta nunca se entendieron perfectamente sobre cuál de los dos conducía de hecho al grupo. Uno considera que son sus palabras las que guían, el otro que es su farol el que abre paso. Bien o mal, fue con los dos que salimos del primigenio Caos del Universo.

Caos

Pues, es en el Caos donde todo comienza, y con el Caos que comienza la obra, como dice la narradora en el inicio del espectáculo, con las palabras del Paulo Leminski: “Caos/masa bruta e indigesta/sólo peso inerte/descoyuntada semilla de la discordia de las cosas/tierra, mar y aire/murmuran/confundidos”. A lo que el otro narrador responde, con las palabras de Hesíodo: “Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y él Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa; y después Eros, el más hermoso entre los Dioses Inmortales [...] Rodando nueve noches y nueve días, llegaría a la tierra en el décimo día un yunque de bronce caído del Urano; y rodando nueve noches y nueve días, llegaría al negro tártaro en el décimo día un yunque de bronce caído de la tierra”.¹ El narrador da especial énfasis a la palabra “Tártaro”, con su voz ya de por sí trémula y grave, la boca desdentada (varios dientes podridos le fueron sacados recientemente), y es preciso

1. Hesíodo, “Teogonía”, en *Teogonía. Trabajos y días*, Oviedo, Losada, 2006.

imaginar cómo resuena para él el sarro² de los dientes y el Tártaro de Hesíodo, la odontología y la ontología, el Caos de la boca y el Caos del mundo, en este paciente que cada mañana llega diciendo que está muerto y para quien cada día es una larga travesía, una salida del Tártaro y del Caos rumbo a una torre luminosa, antes de que la noche vuelva a derramar sobre el mundo su manto de horror y oscuridad.

Por un pelo

En uno de los ejercicios más divertidos propuestos por los directores, cada uno tiene que llenar los pulmones de aire y atravesar la sala corriendo, de brazos abiertos y conteniendo la respiración, y finalmente soltar el aire diciendo una palabra escogida por él mismo. Uno lo hace a los saltitos, el otro encorvado, el tercero balanceándose. Éste viene como una bestia salvaje, aquél con su paso de gigante al borde del colapso, con una voz cavernosa y radiofónica que parece salir de un altoparlante colocado a tres metros de distancia del cuerpo, y al final todos se sueltan en brazos de uno de los directores que los espera en el extremo de la sala. Y el gigante, una vez llegado a destino, habiendo hecho estremecer las paredes de la casa y casi haber aplastado al director, todo bajito, queda ahí a su lado incentivando a los que vienen, gritando “¡suelta el aliento!”. Cuando el grupo salido del Caos está ahí caído en el desierto, después de una tempestad de arena fulminante, le corresponde venir a él, con su andar descoyuntado, como un entrenador de héroes, gritando entre los cuerpos yacentes para resucitarlos: “Yo soy Gul, el gran entrenador de héroes. Quien quiera entrar a mi campo de batalla debe gritar: ¡Suelte el aliento y grite una palabra cualquiera!”.

En la primera presentación pública, Gul, justo antes de esta escena, por azar quedó en lo alto de una escalinata, lejos del escenario. Para llegar hasta el grupo tuvo que descender por la escalinata, con

2. El autor formula un juego de palabras intraducible, empleando dos acepciones del término “tártaro”: además de referir al infierno de la mitología grecorromana, al caos primigenio de los cultos órficos y místéricos o al dios hijo de Éter y Gea de la *Teogonía* de Hesíodo, significa “sarro” [N. del T.].

su paso trémulo y extrema dificultad de locomoción, a lo que se sumaban los anteojos sumamente gruesos, en medio de la oscuridad y la música tensa. Nadie podía garantizar que no se marearía en el camino, o que simplemente suspendiese bruscamente su escena, o gritase pidiendo ayuda. Creo que allí reside una de las características fuertes de esta experiencia teatral, conforme al comentario penetrante de un historiador que asistió a una presentación: el espectador nunca tiene la certeza de que un gesto o un diálogo cualquiera tengan su conclusión, si serán o no interrumpidos por alguna contingencia, y cada minuto acaba siendo vivido como un milagro. Es por un pelo que todo llega a acontecer, pero este “por un pelo” no es ocultado; subyace a cada gesto y lo hace vibrar. No es sólo que la seguridad del mundo se ve conmovida, sino que esta conmoción introduce en el mundo (o sólo le devela) su coeficiente de indeterminación, de juego y de azar.

Una mezcla de precariedad y milagro, de desfallecimiento y fulgor: ¿qué otra cosa busca acaso el teatro? Actores con treinta años de experiencia tienen dificultad para alcanzar esta cualidad de presencia al mismo tiempo imantada y etérea, que en los pacientes está dada desde el inicio, servida en bandeja. La chica que recibió el papel de Serafina, que era fina, fina, fina y que murió de amores por Serafín, pasa la obra en lo alto, entre el público, en un aposento lleno de telas blancas, y cuando llega su turno baja despacito la escalinata y parece hecha de pluma, el paso dubitativo, y su cuerpo que dice lo inefable, esa frontera entre la vida y la muerte; y nadie entiende por qué todos lloran en esta escena, donde nada ocurre, salvo la presencia delicadísima hecha de un hilo de vida.

Querría mencionar un último personaje, entre muchos otros que estaré obligado a omitir. Se trata de un paciente muy politizado, contestador, provocativo, que siempre pone en jaque las decisiones ajenas, que todo el tiempo intenta dar órdenes y con frecuencia encarna a un legislador, o a un general autoritario, o a un guerrero revolucionario o incluso a un pensador. Los directores tuvieron la sensibilidad de atribuirle el papel del Emperador anarquista, inspirado en

el Heliogábalo de Artaud. Es con las palabras de éste que el narrador anuncia su entrada en escena: “Un extraño ritmo se manifiesta en la crueldad del anarquista coronado. Este iniciado hace todo por capricho y en duplicado. En los dos planos, quiero decir. Cada gesto suyo tiene doble filo. Orden, desorden/unidad, anarquía/poesía, disonancia/ritmo, discordancia/crueldad”. Claro que el Emperador reescribió su texto original innumerables veces (es un actor-autor), cambiándolo en cada ensayo, lo que resultó en algo del tipo “Yo soy el emperador anarquista, fruto del psicoanálisis, maldecido por la psiquiatría, ustedes son mis juguetes...” Yo, mientras tanto, de lejos, haciendo el papel de pueblo (en uno de los ensayos iniciales, y por pura provocación, había gritado contra el emperador cualquier cosa, a partir de lo cual se me atribuyó este papel de agitador popular), comienzo a vociferar “corrupto”, “canalla”, “energúmeno”, y él me manda detener, y siguen mis quejas de que soy un sin tierra, un sin techo, un sin teta, hasta que él me entrega una bolsita con tierra, una teja y una radio para escuchar la voz del presidente. Acto seguido, revolea un pollo de plástico sobre la platea, y dentaduras “hechas en el Congreso”, en irónico homenaje al Plan Real.³ Obviamente me puse muy contento cuando, después del espectáculo, supe del comentario, hecho por algunos espectadores, de que el paciente barbudo que gritaba “energúmeno” era un actor pasable, pero que el emperador terapeuta había sido la estrella de la noche.

Estar a la altura del acontecimiento

Querría salir un poco de este nivel descriptivo, anecdótico o autobiográfico para ampliar el espectro de este comentario. Lo hago con cierto disgusto personal, pues en lo íntimo preferiría prolongar el estado de gracia con que viví las presentaciones, y quedarme sólo con la emoción de las escenas, de las voces de los actores y sus modulaciones,

3. El entonces presidente de Brasil, Fernando Henrique Cardoso, indicó el aumento en el consumo de pollo y de dentaduras como pruebas del éxito de su plan económico (Plan Real).

sus tremores y timbres, con la música de sus disonancias, misceláneas, ecos, con los gestos de cada uno, sus posturas, gestos y dudas, en suma, con la atmósfera de *pathos*, humor y conmoción que se apoderó del teatro ya desde la primera de las varias presentaciones públicas.

Entonces, ¿cómo, a la hora de escribir, poder colocarse a la altura de lo que aconteció, ser digno del acontecimiento, no traicionarlo? Más allá del deleite que pudo propiciar, o la conmoción que produjo y que ha de prolongarse, un acontecimiento semejante nos fuerza a repensar nuestro atlas antropológico, nos obliga a rediseñar nuestra geografía mental y ciertas fronteras entre salud y enfermedad, entre la potencia y la impotencia, la vitalidad y el sufrimiento, el arte y la inadecuación —como decía el texto de una de las actrices—, o reproblematicar la relación entre los lenguajes menores y los mayores, o las disonancias vividas y la investigación estética, las derivas y las identidades, incluso profesionales. No es posible aquí desarrollar estos tópicos de manera exhaustiva, pero sería necesario, por lo menos, decir algo sobre la naturaleza de esta conjunción que resultó de la experiencia relatada.

Ésta se produjo de la confluencia de dos grandes vectores que atraviesan nuestra cultura. El primero es el teatro, con su cortejo de magia y asombro, ese espacio ritual y sagrado, campo privilegiado para la experimentación estética. El otro vector es la vida cuando experimenta sus límites, cuando roza estados alterados, cuando es sacudida por temblores muy fuertes, por rupturas devastadoras, por intensidades que desbordan toda forma o representación, por acontecimientos que extrapolan las palabras y los códigos disponibles o el repertorio gestual común, movilizandolenguajes que ponen en jaque la lengua hegemónica, que reinventan la visión y la audición. Es la vida cuando tiene que lidiar con lo irrepresentable, con lo innominable o lo indecible, o con lo invisible, o con lo inaudible, o con lo impalpable; con lo invivible. Hay en eso que llaman locura una carga de sufrimiento y de dolor, sin duda, pero también un embate vital y visceral en el que entran en juego las cuestiones más primigenias de la vida y de la muerte, de la razón y de la sinrazón, del cuerpo y de las pasiones, de la identidad y de la diferencia, de la voz y del silencio, del poder y de la

existencia. Ahora, el arte siempre vino a beber de esta fuente de sinrazón, desde los griegos. Pero sobre todo el arte contemporáneo, que se mete con el desafío de representar lo irrepresentable, de hacer oír lo inaudible, de hacer visible lo invisible, de decir lo indecible, de enfrentarse a lo intolerable, de dar expresión a lo informe y a lo caótico.

Coreografía de lo sublime

Kant distinguió lo bello de lo sublime justamente por el carácter del objeto que nos impresiona, respectivamente finito o infinito, acabado o inacabado, mensurable o incommensurable. Lyotard sugirió que el arte contemporáneo habría tomado el camino de lo sublime kantiano. Por ejemplo en la pintura contemporánea, que presentifica el exceso de lo impresentificable utilizando lo informe como indicio de este mismo impresentificable. De alguna manera el desafío que atraviesa el proyecto estético contemporáneo también recorre el espectáculo *Ueinzz*, en los diversos signos de no acabado que en él evocan un impresentificable, sea de dolor, de turbación o de colapso, pero también de inminencia, suspensión e intensidad.

En contrapartida, es preciso señalar cuánto nos sirve todo esto en nuestro trabajo terapéutico, hasta qué punto esta ritualización y coreografización de las lógicas singulares, de los ritmos emergentes e insurgentes, de los universos insólitos, de las rupturas de comunicación, etc., puede dar visibilidad a lo más impalpable, y legitimidad a aquello que el sentido común social desprecia, teme o abomina, e invertir así el juego de las exclusiones sociales y su crueldad. Si el teatro busca de nosotros la fuerza de lo irrepresentable, es mucho lo que puede ofrecer a cambio, dándonos recursos para que aquello que se considera como puro caos gane figuración, permitiendo que la expresión de estas rupturas de sentido no zozobre en el vacío.

En este teatro ocurre que cada uno puede reconocerse como actor y autor de sí mismo, a diferencia de aquello que el teatro del mundo reserva a la locura, al clausurarla en su nadificación. En este teatro

cada subjetividad puede continuar tejiéndose a sí misma, con la materia prima precaria que le pertenece, y re TRABAJARLA. Subjetividades en obra en medio de una obra colectiva, el teatro concebido como una cantera de obras a cielo abierto.

En esta obra colectiva –donde todos los disparates consiguen su lugar, incluso, o sobre todo, cuando representa una ruptura de sentido–, una singularidad a-significante puede tornarse foco de subjetivación, chispa autopoietica. Es el caso de la palabra Ueinzz, sentido todavía a ser descubierto, proliferado, multiplicado, según las diferentes apropiaciones a que se presta, pero que también puede tornarse un punto de apoyo, un piso, un foco de subjetivación para aquel sujeto que lo enuncia o el colectivo que lo acompaña. En todo hay una estética, hay una clínica y hay una ética que yo resumiría, en poquísimas palabras, como la de una cierta relación con la diferencia. No se trata de un respeto sacrosanto por lo exótico, ni de una idealización estetizante del sufrimiento, mucho menos de una mera constatación que aislaría a cada uno en su diferencia dada y allí lo clausurase, haciendo de ella una identidad excéntrica. Se trata, por el contrario, de un cierto juego vital con los procesos, cuya regla básica es que cada cristal de singularidad, por ejemplo un Ueinzz, pueda ser portador de una productividad existencial totalmente imprevista, pero compartible. Es una producción de obra, de subjetividad, de inconsciente, de rupturas y recomposiciones en la trayectoria de una existencia, sea ésta individual o colectiva, y donde se trata, como diría Artaud, de robar a la idea de existir el hecho de vivir, extrayendo la vida de la mera existencia, allí donde la vida desfallece encerrada.

Autoinvención

En un bellissimo estudio, Richard Sennett mostró hasta qué punto la moderna sociedad industrial vació la dimensión teatral del espacio público, dejando sin cualidades las máscaras producidas en la escena social, remitiendo a cada quien a su supuesta interioridad original,

su yo.⁴ A grandes rasgos, todo el juego teatral fue sustituido por el predominio de un espacio interior vaciado, la tiranía de una intimidad hueca que ya no puede alimentarse de nada puesto que es remitida a sí misma, a lo sumo a su círculo doméstico o familiar. Sennett muestra, precisamente, que el yo de hoy está vaciado de ese modo porque el espacio público que lo nutría, y el teatro que le era coextensivo, fueron despojados de toda cualidad y vaciados. Esta observación resuena en los textos de Nietzsche, y toda su valorización de las máscaras, y de la vida como productora de máscaras, y de la conciencia que los griegos tenían de todo esto. Una máscara no esconde un rostro original, sino otra máscara, y así sucesivamente, de modo que el propio rostro no es sino la metamorfosis y creación incesantes de máscaras. No se trata de ocultar la máscara para encontrar la verdad oculta, o la identidad velada, sino de comprender hasta qué punto la propia verdad o incluso la identidad es una entre las muchas máscaras de que precisa la vida y que ella misma produce. Si la matriz estética sustituye para Nietzsche la matriz científica, es porque se trata de producir el *todavía no nacido*, y ya no descubrir lo ya existente. Cuestión de autoinvención y no de autorrevelación, de creación de sí, no de descubrimiento de sí.

Es lo que deja ver la construcción de los personajes, que si tienen resonancias en los rasgos propios de las personas que los encarnan (en efecto, cada personaje fue construido a partir de los actores, ¡y con qué justeza y cuidado los directores fueron sastres del alma, zurciendo personajes a medida!; a punto de ser prácticamente imposible pasar los papeles de uno a otro, ya que los papeles no son universales vacíos intercambiables), al mismo tiempo, en lugar de intensificar psicológicamente los rasgos de cada uno, sus dramitas íntimos, iluminando la supuesta verdad psíquica interior al sujeto —lo que rápidamente degeneraría en un psicodrama de calidad dudosa—, en su lugar el teatro hizo que esos rasgos se conectaran con personajes de la historia, del mito o de la literatura (el profeta, el hombre de la luz, el entrenador de héroes, la Reina, pero también la Esfinge, el Emperador anarquis-

4. Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Madrid, Península, 2002.

ta, la Torre de Babel), con elementos cósmicos u otros (el Caos, la Tempestad, las Tinieblas, la Luz, la palabra del oráculo). Todas estas conexiones ponen en evidencia aquellos rasgos singulares, pero al mismo tiempo los desterritorializan de su contexto psiquiátrico, y, arrastrados lejos de sí mismos, son prolongados hasta una vecindad que les permite una transmutación amplificada, en una dinámica que desborda por completo los datos iniciales y personológicos, haciéndolos reverberar con la cultura como un todo y experimentar variaciones inusitadas. Pues los rasgos que componen un personaje (las singularidades que habitan a cada uno) no son elementos para una identidad reconocible, en una mimesis referencial. Estos rasgos no se agrupan en torno a un contexto psicosocial –aun cuando esto pueda estar presente–, sino como máscara: la “reina”, el “emperador”... No es un actor representando un personaje, pero tampoco es él representándose a sí mismo: es el actor produciendo y produciéndose, creando y creándose al mismo tiempo, en un juego lúdico y existencializante, desplegando una potencia, aunque sea en una entidad histórica o cósmica. Lo que cuenta, más allá de las máscaras, son los estados intensivos que estos rasgos expresan o desencadenan, las mutaciones de las que estos rasgos son portadores, las composiciones de velocidad y lentitud que cada cuerpo logra, consigo y con los demás, los pasajes de flujos, los índices corpóreos, incorpóreos, sonoros, luminosos, el puro movimiento molecular, el gesto cuántico, el trayecto rizomático. De ahí que el espectador no se pregunte “¿qué pasó?” o “¿que pasó con tal personaje?”, sino “¿qué me pasó?”, y que registre, por tanto, el sentido eminente del Acontecimiento: la afectación.

Estética contemporánea y locura

Si la estética contemporánea es compuesta de fragmentos y de flujos, es rizomática y metaestable, compleja, no narrativa y no representacional (¿y qué es un teatro no representacional, teniendo en cuenta que el teatro, tradicionalmente, es el lugar de la representación?), es

preciso decir que en todas estas cosas resuena, extrañamente, lo que nos llega del universo de la psicosis. De ahí, tal vez, la asombrosa capacidad de acogerla, y la fuerza de este encuentro. No se trata de expresar un universo interior ya existente (una escena interior, un lugar en esta escena), sino de crear un estado, un gesto, un trayecto, un rastro, un centelleo, una atmósfera, y en estos pasajes (des)encadenados, ir produciendo nuevas contracciones y dilataciones de tiempo, de espacio, de corporeidad, de afecto, de percepción, de visión, un pluriverso a imagen y semejanza de estos desplazamientos.

Todo el arte de los directores residió en rechazar el dramón sentimental o psicológico en favor de lo trágico, en el sentido más riguroso. Para ser más precisos sobre este asunto, es necesario evocar nuevamente a Nietzsche y toda la cuestión de lo dionisiaco, de la relación de los griegos con el dolor y la muerte, del *plus* de vitalidad que, según el filósofo, ellos extraían del lado tenebroso de la vida, de la alegre afirmación de lo ilusorio y de lo múltiple que algunos intérpretes de Nietzsche supieron poner tan bien en evidencia. El encuentro entre el teatro y la locura opera un rescate de este tema nietzscheano, confirmando hasta qué punto el autor de Zaratustra usaba el pasado, pero también que escribía para el futuro, tanto de las artes como de la cultura.

De cualquier modo, en el contexto puntual que nos ocupa, el teatro ofrece un campo de imantación privilegiado para las mutaciones anteriormente descritas. Yo diría que ofrece un plano de composición, un plano de inmanencia: todo gana consistencia desde que pasa por esa laboriosa metamorfosis mágico-poética. A través de él lo impalpable gana volumen, lo pesado se vuelve leve, las discrepancias reciben un lugar y hay espacio para el error. No se trata por tanto meramente de encajar e incluir, sino de una transmutación procesual.

La pieza misma es deriva, búsqueda, deambular, errar, y ni siquiera el encuentro final con la Torre de Babel y la reina negra que sale de dentro de sí frenan este nomadismo, ni reterritorializan el espíritu, ni interrumpen su yagabundeo incesante. En la primera presentación, en los últimos minutos del espectáculo, la *troupe* giraba en círculos en torno de la Torre de Babel, porque la salida del anfiteatro estaba

bloqueada por el exceso de público. Un espectador, paciente de otra clínica, resolvió ayudar: se colocó delante del Hombre de la Luz y del Profeta y los guió por un camino lateral, por medio de la platea. Teníamos la certeza de que él sabía adónde nos llevaba, tal vez a alguna puerta secreta que él conocía. Pero nos engañamos, dimos de cara a una inmensa pared, y ahí nos abandonó. Bordeamos la pared hasta encontrar la salida. Si al comienzo el público estaba disperso por los corredores esperando que la troupe entrase ritualmente, diciendo a coro “Ueinzz”, “Ueinzz”, a la salida nos apostamos en el hall, como para una foto en grupo, y fuimos nosotros los que asistimos a la salida de los espectadores. Y ellos, un poco confusos, sin saber si salir o si aplaudir o si todavía iba a pasar alguna cosa... Todo es pasaje, y hasta el propio final es un andar errante.

¿Estamos curados?

Los pacientes llegaron al camarín eufóricos, felices, llenos, gritando “¡Estamos curados!”. No se trata de tomar esto así, literalmente, pero diría que el teatro ayuda a curarlos y a curarnos a nosotros mismos de una serie de manías. Por ejemplo, la manía de reducirlos al personaje exclusivo del enfermo (o del enfermo mental), papel al que muchas veces ellos mismos se aferran monocordes; aun cuando frente a un artículo que el diario *O Estado de Sao Paulo* hizo sobre el espectáculo donde los llamó de este modo, la indignación haya sido general: ellos eran actores, no enfermos mentales, ¡enfermo mental es el periodista! Es preciso entonces dejar de representar monótonamente siempre la misma obrita hospitalaria y edípica; abrir puertas y ventanas, cambiar de teatro (!), cambiar de escena (¿qué habría más radicalmente analítico que bucear en otra escena, transformando las coordenadas de enunciación de la vida?), cambiar de escenario, cambiar de guión, sobre todo cambiar la mirada sobre los actores y sobre la frontera que nos separa de ellos, no para volver todo indiferente –¡ah, la ilusión más peligrosa!– sino para dejar emerger otros personajes (y cuántos experimentamos el

quiebre y la reconstrucción incesantes de la “identidad” del terapeuta), otros estados, otras afectaciones, y otras conexiones entre ellos, y entre nosotros. El teatro puede ayudar a curarnos de la creencia generalizada, compartida por muchos pacientes y también por innumerables profesionales de la salud mental, en la supuesta impotencia o ensimismamiento estéril, incomunicabilidad social, incapacidad creadora del paciente. O de la idea de que la clínica debe quedar de un lado y la cultura del otro, como si el arte no fuese ya un dispositivo, como si la mirada de un director de teatro o la escucha de un músico no fuesen –dada su exterioridad respecto del campo clínico tradicional, y ante la posibilidad de asistir a nacimientos que nuestra mirada viciada abortaría– poderosamente clínicas, y en el más alto nivel.

El escenario que el teatro propone (pero esto no es de hoy, tal vez sea lo más antiguo del teatro; y lo más antiguo, como se sabe, tiene su dimensión inagotable de porvenir) también puede ayudar a curarnos de la tentación de sustancializar nuestros personajes cotidianos y sus impasses deseantes. Pues allí, cada personaje emerge con la fuerza secreta de la ficción, esto es, contingente y necesaria, precaria y eterna, volátil e inmemorial, todo al mismo tiempo. Y cada personaje agita, por detrás de su contorno huidizo y del “por un pelo” en el que se sustenta, singularidades impalpables. Estos índices mágico-poéticos pueden abrir nuevas composiciones del universo, nuevos despliegues subjetivos. Y por ahí, esta conjunción de teatro y locura nos sirva para evocar, tanto entre los locos como entre los que se llaman sanos, aquello que el deseo todavía está por descubrir de sí, y de su potencia en la escena contemporánea.⁵

5. Compartí la coordinación general de este proyecto con Renata Puliti y Paula Francisquetti. Varias de las observaciones aquí transcritas provienen de conversaciones e intercambios con el equipo, con los directores y con los actores, a quienes dedico este relato. Con posterioridad, una segunda obra, *Dédalus*, fue llevada a escena, con temporadas en los más importantes teatros de San Pablo. El grupo, bautizado desde entonces como Compañía Teatral Ueinzz, realizó dos espectáculos más (Gotham-SP y Finnegans Ueinzz) y fue invitado a presentarse en varios festivales y giras en Brasil y el extranjero.

Todas las noches, desde lo alto de su torre, el alcalde de Gotham vocifera indistintamente contra magnates, prostitutas y psiquiatras. Promete mundos y fondos, el control y la anarquía, el pan y la clonación. Pero esa noche, antes de entrar en escena, pide un lexotanil. No puede creer lo que ven sus ojos: Marta Suplicy¹ va a asistir a la obra. El alcalde de la ciudad imaginaria no sabe qué hacer con la alcaldesa de la ciudad real: ¿protestar?, ¿competir?, ¿seducir?, ¿avergonzarse? Gotham-San Pablo tiene también un emperador muy viejo. Casi ciego, casi sordo, casi mudo, es el destinatario de voces perdidas. En vano: ni el achacoso emperador, ni el alcalde vituperador tienen algún poder sobre lo que pasa en la ciudad, todavía menos sobre el humor de los corrillos que la recorren: “Aquí hace frío” repite la moradora en su cubículo, y concluye: “¿si mañana el hoy es nada, para qué todo esto?”. Un pasajero le pide compañía al taxista, que sólo repite sus recuerdos y temores. La diva decadente busca una nota musical imposible, Ofelia sale de un tonel de agua detrás de su amado, los ángeles intentan entender dónde posarse, Josué resucitado reivindica otro orden del mundo... Palabras sin pie ni cabeza, diría un crítico; pero

1. Marta Suplicy, graduada en psicología y afiliada desde comienzos de los años 80 al Partido de los Trabajadores (PT), estuvo al frente del gobierno de la ciudad de San Pablo entre 2000 y 2004. [N. del T.].

ellas se cruzan agónicamente en una polifonía sonora, visual, escénica, metafísica. Voces disonantes que ningún emperador o prefecto consiguen oír, ni orquestar, pero tampoco callar.

Cada uno de los seres que comparece en escena carga, en su cuerpo frágil, su mundo gélido o tórrido... Una cosa es cierta: desde el fondo de su pálido aislamiento, estos seres piden o anuncian otra comunidad de almas y cuerpos, otro juego entre las voces: una comunidad de los que no tienen comunidad.

Vivir, morir

Tal vez la Compañía Teatral Ueinzz sea para ellos algo de este orden. Pasan meses extenuándose en insípidos ensayos semanales. A veces se preguntan si de hecho algún día se presentarán o volverán a presentarse. Algunos actores desaparecen, el patrocinio mengua, los textos son olvidados, la compañía misma parece una virtualidad impalpable. Y de repente surge un contacto, un teatro disponible, un mecenas o un patrocinador, se vislumbra una temporada. El vestuarista recauchuta los trapos polvorientos, la pizzería 1900 se compromete a donar a los actores la inevitable pizza que precede cada presentación, el de boca en boca compensa una difusión precaria, actores borrados hace meses reaparecen, a veces hasta se escaparon de una internación. Un campo imantado se reactiva, prolifera y hace rizoma. Los solitarios van enganchándose, los dispersos se convocan entre ellos, un colectivo hecho de singularidades dispares se pone en marcha, en un juego sutil de distancias y resonancias, de celibatos y contaminaciones; componiendo lo que Guattari llamaría “agenciamiento colectivo de enunciación”. Pero incluso cuando todo “marcha”, esto sucede en el límite tenue que separa la construcción del desmoronamiento.

Por ejemplo, en el Festival Internacional de Teatro de Curitiba, minutos antes de la presentación de *Dédalus*, nuestro narrador, pieza clave en el guión, nos comunicó que no participaría: esa era la noche de su muerte. Después de insistirle mucho, aceptó entrar, pero sus

palabras se deslizaban unas sobre otras de manera tan pastosa, que en lugar de servir de hilo narrativo, nos zambulló en un pantano. Y en el momento en que él mismo se transforma en el barquero Caronte para llevar a Orfeo hasta Eurídice, en lugar de conducirlo con su barca rumbo al infierno, sale del escenario por la puerta del frente del teatro en dirección a la calle, donde minutos después lo encuentro sentado en la más cadavérica inmovilidad, exigiendo entre balbuceos una ambulancia: había llegado su hora final. Me arrodillo a su lado y me dice: “Me voy para el charco”. “¿Cómo es eso?”, pregunto yo. “Me voy a volver sapo”. “El príncipe que se volvió sapo”, respondo cariñosamente, pensando que en esta nuestra primera gira artística él viaja con su nueva novia, y es como una luna de miel. Pero él responde, de modo inesperado: “Mensaje para la ACM”.² Sin titubear le digo que “estoy fuera”, no soy amigo de la ACM, mejor mandar la ACM al charco y nosotros quedarnos del lado de afuera. Después la situación se alivia y en vez de una ambulancia pide una hamburguesa con queso de Mc Donald’s. Conversamos sobre el resultado de la lotería, a la que apostamos juntos, y sobre lo que vamos a hacer con los millones que nos esperan. Escucho los aplausos finales que vienen de dentro del teatro. Los espectadores comienzan a retirarse, y lo que ven a la salida es a Hades, rey del infierno (mi personaje), arrodillado a los pies de Caronte muerto-vivo, por lo que nos hacen una reverencia respetuosa, pues para ellos esta escena íntima parece ser parte del espectáculo.

Por un pelo nuestro narrador no se presenta, por un pelo sí se presentó, por un pelo no se muere, por un pelo vivió...

Vidas precarias, prácticas estéticas

Sería necesario animarse y dar un salto un tanto extravagante: situar la relación entre “vida precaria” y “práctica estética” en el contexto biopolítico contemporáneo. Partamos de lo más simple. La materia

2. Associação Cristã de Moços [Asociación Cristiana de Jóvenes] [N. del T.].

prima de este trabajo teatral es la subjetividad singular de los actores, y nada más. La tematización del trabajo inmaterial de los últimos años permite iluminar una dimensión –antes insospechada– de la puesta en escena que relaté. Se llama trabajo inmaterial a aquel trabajo que produce cosas inmateriales (por ejemplo, en vez de heladeras y zapatos, imágenes, información, signos), aquel que para ser producido moviliza en los que lo producen requisitos inmateriales (no la fuerza física, sino imaginación, creatividad, inteligencia, afectividad, poder de conexión intersubjetiva) y, por último, aquel cuyo producto incide sobre un plano inmaterial de quienes lo consumen (su inteligencia, percepción, sensibilidad, afectividad, etc.). Lo que caracteriza al trabajo inmaterial, tendencialmente predominante en el capitalismo de hoy, es que por un lado para ser producido exige sobre todo la subjetividad de quien produce –en un extremo, hasta sus sueños y crisis son puestos a trabajar–, y por otro, que los flujos que produce –de información, de imagen, de servicios–, afectan y formatean la subjetividad de quien lo consume. Nunca tuvo tanto sentido como hoy la obsesión de Guattari con el hecho de que la subjetividad está en el corazón de la producción capitalística. Con un agregado que Guattari dejaba entrever: la subjetividad no sólo está en las dos puntas del proceso –la producción y el consumo–, sino que la propia subjetividad se tornó “el” capital.

Antes de mencionar algunos ejemplos, vale la pena insistir: cuando decimos que los flujos inmateriales afectan nuestra subjetividad, queremos decir que afectan nuestros modos de ver y sentir, de desear y gozar, de pensar y percibir, de habitar y vestir, en suma, de vivir. Y cuando decimos que ellos exigen la subjetividad de quienes lo producen, queremos decir que requieren formas de pensar, imaginar, vivir, esto es, sus formas de vida. En otras palabras, estos flujos inmateriales tienen por contenido formas de vida, y nos hacen consumir formas de vida. Quién dice formas de vida, dice vida. Ani-

mémonos entonces a proponer una fórmula lapidaria: hoy el capital penetra la vida a una escala nunca vista, y la vampiriza. Pero a la inversa también es verdad: la propia vida se volvió un capital. Pues

si las maneras de ver, de sentir, de pensar, de percibir, de habitar, de vestir, se tornaron un vector de valorización e inversión del capital, pasan a ser fuente de valor, y pueden ellas mismas tornarse un vector de valorización, como enseguida vamos a ver.

Tomemos un primer ejemplo. Un grupo de presidiarios compone y graba su música. Lo que muestran y venden no es sólo su música, ni sólo sus historias escabrosas, sino su estilo, su singularidad, su percepción, su revuelta, su causticidad, su manera de vestir, de “vivir” en la prisión, de gesticular, de protestar: su vida. Siendo su vida el único capital, en su estado extremo de sobrevida y resistencia, es esto lo que capitalizan, lo que se autovalorizó y produjo valor. En las periferias de las grandes ciudades brasileñas la cuestión va ampliándose. Una economía paralela, libidinal, axiológica, grupal o de pandilla, estética, monetaria, política, hecha de estas vidas extremas. Está claro que en un régimen de entropía cultural, esta “mercadería” interesa por su rareza, por su aspereza, por su diferencia, por su visceralidad. Varias películas recientes dan testimonio de esta tendencia, aun cuando pueda ser fácilmente transformada en un mero exotismo de consumo descartable.

Vampirismo insaciable

Es el turno de mi segundo ejemplo. En el 2000 fui contactado por una ONG (IDETI, Instituto das Tradições Indígenas) para acompañar en un viaje a San Pablo en colectivo a dos tribus Xingú (Xavante y Mehinaku) que querían hacerse presentes en la conmemoración de los 500 años del Descubrimiento. Pretendían exhibir la fuerza de su ritual y dar al presidente una carta abierta donde declaraban no tener nada que conmemorar. ¿Pero cómo evitar que la presentación de su ritual, una vez llevada a un escenario iluminado, se diluyese en la mera espectacularización (hasta televisiva)? La forma de vida que pretendía resguardarse, de no tomar muchos cuidados, corría el riesgo obvio de ser deglutida como folclore. Es lo que ocurrió con la

maravillosa exposición de arte indígena realizada en la Oca del Parque Ibirapuera,³ que tuve el triste privilegio de visitar junto a los indios “vivos”. A la salida, el cacique Xavante me soltó, en un diagnóstico de inspiración fuertemente nietzscheana:⁴ “Todo esto es para mostrar la vanidad por el conocimiento del hombre blanco, no la vida de los indios”. Nunca quedó tan claro cuánta violencia y genocidio encubre la asepsia de un museo (tema benjaminiano por excelencia). La cúpula blanca de Niemeyer, la superficie lisa, las curvas sensuales de las barandas metálicas, la cuidada luminosidad: todo ayudaba a ocultar que cada objeto expuesto era el botín de una guerra. No había ni una gota de sangre en toda la exposición. La muerte fue expurgada de ese lugar, pero también la vida. ¿No reencontramos ahí, en esta museificación de la cultura indígena, nuestro propio vampirismo insaciable?

Vida y capital

Último ejemplo. Arthur Bispo do Rosário es uno de los más destacados artistas de la actualidad en Brasil, si es que su trabajo, hecho a lo largo de años de internación en un hospicio, se puede llamar artístico (él, que tenía una única obsesión en la vida: registrar su pasaje por la tierra para el día de su ascenso al cielo, momento para el cual preparó su majestuoso *Manto da Apresentação*, donde está estampada parte de la historia universal). Los museos, críticos de arte, investigadores, coleccionistas, psicoanalistas, el “mercado”, tomaron por asalto esta vida singular, su diálogo directo con Dios y con todas las regiones de la tierra, de modo tal que su misión se tornó un objeto de contemplación estética (como era de esperar, por más que haya sembrado, en los modos de concebirse la relación entre arte y vida, su dosis de rareza).

3. El pabellón Lucas Nogueira Garcez, conocido popularmente como Oca, es una sala de exposiciones situada en el Parque Ibirapuera, de San Pablo [N. del T.].

4. Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

Tres trayectos, tres destinos: un delincuente se convierte en estrella pop dentro de la cárcel, o rechaza el mercado, con el que mantiene una distancia crítica (con sello independiente, etc.); el indio se indigna por el modo en que los blancos difunden los signos de su vida; un loco es catapultado a la esfera museológica sin su consentimiento. En cada uno de estos ejemplos, sale a la superficie la relación ambigua y reversible entre vida y capital. O bien la vida es vampirizada por el capital –llámeselo mercado, medios de comunicación o circuito del arte–, o bien la vida es el capital, esto es, fuente de valor; y es siempre tenue la frontera entre una cosa y la otra. Cuando la vida funciona como un capital, reinventa sus coordenadas de enunciación y varía sus formas. Cuando es vampirizada por el capital, la vida es repelida a su dimensión desnuda, como dice Agamben, a su dimensión de mera sobrevida. Con lo cual nos transformamos en ganado cibernético, o ciberzombis, como lo formuló Châtelet en su texto *Pensar y vivir como puercos*.

Es en este contexto que, a mi modo de ver, sería necesario situar la referida experiencia teatral. Si la subjetividad es puesta a trabajar, lo que entra en escena es una manera de percibir, de sentir, de vestirse, de moverse, de hablar, de pensar, pero también una manera de representar sin representar, de asociar disociando, de vivir y de morir, de estar en el escenario y simultáneamente sentirse en casa. Esa presencia precaria, al mismo tiempo pesada e impalpable, que se toma todo extremadamente en serio y al mismo tiempo “no le importa nada”, como lo definió después de su participación musical en una de las presentaciones el compositor Livio Trügtemberg. Irse a mitad del espectáculo atravesando el escenario con la mochila en la mano porque su participación ya acabó, o largando todo porque llegó su hora y va a morir en breve, o intervenir en todas las escenas como si en fútbol fuese un líbero, o conversar con su apuntador, que debería estar oculto, evidenciando su presencia, o volverse sapo... O gruñir, o croar, o hablar como un loro, o decir solamente Ueinzz... El cantor que no canta, casi como Josefina, la bailarina que no baila, el actor que no representa, el héroe que

desfallece, el emperador que no manda, el alcalde que no gobierna: la comunidad de los que no tienen comunidad.

No puedo dejar de preguntarme qué es esta vida en escena, esta “vida por un pelo”, que hace que tantos espectadores lloren entre carcajadas: la certeza de que son ellos los muertos-vivos, de que la verdadera vida transcurre de aquel lado del escenario. En un contexto marcado por el control de la vida (biopoder), las modalidades de resistencia vital proliferan en las formas más inusitadas. Una de ellas consiste en poner literalmente la *vida* en escena. No la vida desnuda y bruta, como en Agamben, reducida por el poder al estado de sobrevida, sino la vida en estado de variación. Modos “menores” de vivir que habitan nuestros modos mayores, y que sobre las tablas ganan visibilidad escénica, legitimidad estética y consistencia existencial.

En el ámbito restringido al cual me referí aquí, el teatro puede ser un dispositivo, entre otros, para la conversión del poder *sobre* la vida en potencia *de la* vida. Al final, en la esquizoescena⁵ la locura es capital biopolítico. Pero el alcance de esta afirmación excede en mucho la locura o el teatro, y permitiría pensar la función de dispositivos multifacéticos –al mismo tiempo políticos, estéticos, clínicos– en la reinvención de las coordenadas de enunciación de la vida. En las condiciones subjetivas y afectivas de hoy, con las nuevas formas de “enganche” y “desenganche” que caracterizan a la multitud contemporánea, y que se dejan leer en la “comunidad de los sin comunidad”, un dispositivo “minúsculo” como el que presentamos resuena en las urgencias minúsculas del presente.

* * *

La Compañía Teatral Ueinzs está integrada por pacientes y usuarios de servicios de salud mental, terapeutas, actores profesionales, estudiantes de teatro o performance, compositores y filósofos,

5. Término acuñado por el director Sérgio Penna para designar esta interfase teatro/locura.

directores consagrados y vidas “por un pelo”. Fundada en 1997 dentro del hospital de día “A Casa”, de San Pablo, se desvinculó por completo del contexto hospitalario en 2002. Con tres obras dirigidas por Sérgio Penna y Renato Cohen, con música de Wilson Sukorski y un total de 150 presentaciones en Brasil y el exterior,⁶ la compañía está montando ahora, bajo la dirección de Cássio Santiago y con música de Livio Tragtemberg, la obra *Finnegans Ueinzz*, inspirada en el *Finnegans Wake*, de James Joyce.

6. Para más información sobre la compañía, o para contactos y apoyos –que son siempre bienvenidos–, consultar el sitio: <http://ueinzz.sites.uol.com.br/home.htm>. Bajo mi coordinación general, y junto con los actores-terapeutas Ana Carmen del Collado, Eduardo Lettiere, Erika Inforsato y Paula Francisquetti, el proyecto Ueinzz es fruto de un esfuerzo colectivo, y también de colaboraciones exitosas, como con la Pontificia Universidad Católica de San Pablo (PUC-SP). Carmen Oipari y Sylvie Timbert realizaron un documental de hora y media de duración a partir de la experiencia del grupo, titulado “Eu sou Curinga! O Enigma!” [¡Yo soy comodín! ¡El enigma!]. El video puede solicitarse a la dirección: opiparitimbert@hotmail.com.

Filosofía para porcinos

En una casona de la ciudad de São José do Rio Preto, en el interior del estado de San Pablo, especialmente adaptada para cobijar al Festival Internacional de Teatro 2001, y bautizada No-Lugar, fue reservada una de las alas para hacer *performances* filosóficas. Eran salas pequeñas, con funciones a medianoche, una sobre Platón, otra sobre Descartes, una tercera sobre Sade, otras sobre Marx, Exú, y así. El curador Ricardo Muniz Fernández quiso incluir una sesión sobre Deleuze a partir de *El Anti-Edipo*. La invitación para hacer esta *performance*, que no debía superar los veinte minutos, fue dirigida a mí y a Ondina de Castillo, bailarina y actriz que trabajó varios años en el grupo de Antunes Filho.

A continuación la descripción de lo que preparamos en respuesta a la invitación.

En la puerta de una sala, en un cartel luminoso titilando, tipo cabaret, se lee: La Borde. Referencia al hospital psiquiátrico donde Guattari trabajó, vivió y murió. En el centro de la sala, una larga mesa con una silla en la cabecera. Cerca de la cabecera, un monitor con la imagen de Deleuze en una de sus clases de la Universidad de Vincennes, rodeado de alumnos, en la atmósfera típica de finales de los sesenta. En el piso, mucha paja, un poco de maíz, y once chanchitos vivos. Al fondo, un poco por encima de la altura de la mesa, un trencito

de juguete (*El Anti-Edipo* se refiere a un niño jugando con un tren, sobre un mapamundi, en el consultorio de Melanie Klein, recibiendo interpretaciones edipizantes). El público, un máximo de 14 personas, sentado en un banco lateral, en paralelo a la mesa.

Acompañado por el *Concierto en memoria de un ángel* de Berg, música predilecta de Deleuze, un *performer* está en la cabecera de la mesa, con la cabeza apoyada sobre ésta, como si durmiese, detrás del monitor. Mientras tanto, alguien de espaldas, de pie, vestido de negro, con hilos y electrodos y adhesivos y dibujos en el rostro y el cuerpo, como antenas injertadas en un cuerpo lacerado, va haciendo pequeñas evoluciones: retira el monitor de la mesa y lo coloca al fondo, baja el volumen de la música, retira de un gancho un sombrero parecido al que Deleuze usaba, y lo posa junto al hombre, que permanece con la cabeza apoyada en la mesa. Este último despierta y mientras da un largo y lánguido soliloquio con tono de muerto-vivo, dirigiéndose inicialmente a alguien que no ve, a los locos que él presiente en la sala (pues podría estar en la mesa del comedor de La Borde, entre pacientes-espectadores), y a los chanchos que deambulan entre las piernas, es visitado por personajes conceptuales de *El Anti-Edipo*. Su monólogo es una red de asociaciones ligadas a la obra de Deleuze y Guattari, fragmentos de textos y de autores que los inspiraron, de Beckett a Nijinsky, anécdotas, etc. Simultáneamente, la bailarina va encarnando los personajes conceptuales, en paralelo con el texto, con evoluciones sobre la mesa, en el suelo, acoplada a los chanchitos y a los espectadores.

He aquí el texto leído por el *performer*.

I

Escucho mi voz. Es extraño, tuve la impresión de haber salido en la tele. Pero si di una entrevista para la tele, el abecedario... Ahí hablé sobre los animales, la fidelidad, la vejez, la muerte. Por otra parte, no van a pasarla hasta después de mi muerte. Pero, ¿será que estoy muerto? Y vos, Félix, ¿dónde es que pasás tu tiempo? Y esa sopa de

ahí, que se enfrió... Detesto comer. Sobre todo cuando estoy solo. Al menos hay mundo, allá. Pero... ¿qué estamos haciendo exactamente en pleno Castillo de La Borde, entre estos locos que murmuran entre ellos? ¿Acaso vinimos a reescribir *El Anti Edipo*, Félix? Félix, ¿por qué no me respondés? ¿Será que soy invisible? ¿No me oís? ¿No tendremos nada más que decirnos? ¿Querés que hable otro idioma? Comienzo todo de nuevo. Por otra parte, nunca dejé de recomenzar...

Cuando vos nos presentaste, Félix, en la clínica psiquiátrica situada en el viejo castillo de La Borde, tus pacientes preguntaban: ¿quién es ese señor de sombrero? Yo me morí de risa con tu respuesta. Dijiste: "Les presento a nuestro profesor de patafísica". Yo me sentía el mismísimo Ubú. A ninguno de ellos le extrañó que yo fuese profesor de patafísica, les parecía tan necesario o tan inútil como la matemática o la psiquiatría. Para mi sorpresa, uno de ellos resolvió invitarnos a dar un paseo hasta el chiquero. Tenía razón: el mejor auditorio para un profesor de patafísica tenía que ser un colectivo de chanchos. Fue conmovedor.

Gruñimos, y los chanchos nos escuchaban en un silencio profundo, como las ratas de Kafka delante de la cantora Josefina. ¿*Todo bien?* ¿*Está mejor así?* ¿Ahora me entendés Félix? Un día yo llegué a tu casa en La Borde y vos estabas tirado a lo largo sobre la inmensa mesa de tu living. El rostro impasible, el cuerpo petrificado. Estabas muerto. Rodeado de chanchos por todos lados. Yo me acerqué a mi sopa insulsa, y de vez en cuando rozaba mis uñas en tu piel endurecida. De repente tu cuerpo se agujereó como un queso suizo. Se abrían grandes vacíos donde pululaban pequeños tornillos, hilos coloridos, chips, electrodos, grasa, fluidos, suaves zumbidos. Recogí las pequeñas piezas caídas, monté con ellas trencitos, maquinitas inútiles, aquellas de Tinguely que admirábamos juntos. Eran maravillosas. Emitían un ruido prodigioso. Inaudible. Sublime. *Concierto en memoria de un ángel*. Intenté tocarlas. En cuanto me acerqué, se deshicieron en el suelo, formando majestuosas mandrágoras. No resistí. Me eché sobre la tierra, las acaricié y, hecho un Robinson Crusoe, copulé con ellas, ávido. Vos me observabas con indulgencia. Parecías un amante: negro, el torso

desnudo, fumando un cigarro espiralado, rodeado de barriles explosivos listos para hacer volar por el aire toda la isla que construimos a lo largo de los años, nosotros, náufragos de Edipo. “Yo volador.”

Como siempre, nunca sé dónde estoy yo y dónde estás vos. Siempre dije que ser una persona es algo dudoso. No tenemos ninguna certeza de ser personas. Somos una corriente de aire, de viento, una hora del día, un arroyo, una batalla, un tic, un encanto... Yo, yo, yo, yo...

II

Fue impiadoso aquel primer libro que escribimos juntos. Dejar de decir yo, ¡qué alivio!, ¡qué blasfemia! Queríamos un poco de humor. Hablar en nombre de una incompetencia absoluta, hablar por los esquizos, por los animales, por los árboles, por los flujos puros. Dar escritura a los que no tienen escritura. Y ser arrebatados por ellos. Escribir para los analfabetos, para los afásicos, pensar para los acéfalos. Siempre consideré que era necesario dar voz al esquizofrénico que habita el pensamiento. Construimos el filósofo esquizofrénico. Como decías vos, Félix, los problemas de los esquizofrénicos al menos son verdaderos problemas, y no problemas de neuróticos. Entre nosotros había una demencia en circulación, no se sabía quién era el loco y quién el psiquiatra, quién el bárbaro y quién el civilizado. Y no es que alternásemos, es que circulaban muchas cosas entre nosotros dos, arrastrándonos a otros parajes. Y si usamos tantos escritores y poetas a lo largo de nuestro texto, es porque con ellos nunca teníamos la certeza: ¿éste es médico o enfermo? Dios sabe lo que sufrió un Kafka, un Lawrence, un Büchner. Pocos supieron extraer de sus vidas tanta salud, tanto aire puro. Nos gustaban los autores que nos arrojaban hacia esa exterioridad, hacia una fusión con las cosas, que evocasen ese extraordinario acoplamiento de cuerpos y flujos que vos llamabas máquinas deseantes. Lenz y sus máquinas celestes, sus máquinas alpestres, sus máquinas clorofilicas. “Ello funciona en todas partes, sin parar, o bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas,

y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). De este modo, somos todos 'bricoleurs'; cada cual con sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes. El presidente Schreber tiene los rayos del cielo en el culo. *Ano solar*. Además, podemos estar seguros de que ello marcha; el presidente Schreber siente algo, produce algo, y puede teorizarlo. Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas".¹ Primer párrafo de nuestro *Anti Edipo*. Era todavía más violento tu texto, yo incluso lo suavicé un poco. Tu escritura era de temer, la concebías como un flujo esquizo que arrastra a su paso todo tipo de cosas, y se cruza con otros flujos, flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de dinero, de política. Lo que nos importaba por sobre todo era desacralizar el libro. En un libro, como en una pieza, no hay nada que comprender, nada que interpretar, es un pequeño engranaje, basta con conectarla con lo que está fuera suyo. Cuestión de maquinación. De conexión eléctrica. ¿Cuál es la fuerza que le da sentido? Queríamos que trataran nuestro libro como se escucha un disco, como se ve una película o un programa de televisión, como se recibe una canción. Pop'filosofía. Pues los conceptos son exactamente como sonidos, colores o imágenes. Son intensidades: sirven o no sirven, pasan o no pasan, servirse de ellos o tirarlos.

III

"Usted se llama Molloy, dice el comisario. Sí, digo yo, me acabo de acordar. ¿Y su madre?, dice el comisario. Yo no comprendía. ¿Ella también se llama Molloy? Dice el comisario. ¿Ella se llama Molloy?

1. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 11 [traducción ligeramente modificada].

Dije yo. Sí, dice el comisario. Reflexiono. Usted se llama Molloy, dice el comisario. Sí, digo yo. Y su madre, dice el comisario, ¿ella también se llama Molloy? Reflexiono”.²

Siempre quieren inculcarnos un nombre, darnos una filiación. “Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo.” “Me acuerdo, desde los ocho años de edad, e incluso antes, de haberme preguntado quién era yo, qué era yo, y por qué vivir; recuerdo a la edad de seis años en una casa de la avenida La Blancerde en Marsella (Nro. 59 exactamente) haberme preguntado a la hora de la merienda, con pan y chocolate, que una cierta mujer denominada madre me daba, haberme preguntado qué era ser y vivir, y qué era verse respirar, y haber querido respirarme a fin de experimentar el hecho de vivir y ver si me convenía o no me convenía.”³ Esto es lo que los niños preguntan: ¿Qué es vivir? ¿Qué es respirar? ¿Qué es yo? ¿Qué es la máquina de respirar sobre mi cuerpo sin órganos? Este libro, que por pura provocación denominamos *El Anti Edipo*, estaba destinado a chicos de siete a quince años. ¿Quién conseguiría tener tanta inocencia? A quién podríamos preguntar, sino a ellos, “Decime, ¿cuál es tu máquina deseante?” El niño es un ser metafísico. No está todo el tiempo con su pitito o su conchita, y jugando a las escondidas con papá-mamá. No necesariamente está buscando sus orígenes. Sí, hablamos mucho contra Edipo y el psicoanálisis, la familia y el secretito sexual. En la época era necesario hacerlo, porque sólo se hablaba de eso y queríamos decirle basta a semejante pavada. Clamábamos por amores no edípicos. Tal vez hoy hiciéramos otra cosa, tantos pretendientes a Edipo proliferaron, Edipo comunicacional, Edipo genético, Edipo global, Edipo militar. Apenas si decíamos esto: al deseo no le falta nada. El deseo no depende de la ley. El deseo no es sinónimo de trasgresión. El deseo es pura positividad. No es que vos tengas un inconsciente, tenés que producir un inconsciente. Producir el inconsciente no es fácil, no está en cualquier lugar, no es con un lapsus,

2. Samuel Beckett, *Molloy*, Madrid, Alianza, 2006.

3. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El Anti Edipo*, op. cit., p.53. Artaud, “Je n’ai jamais rien étudié...”, en 84, dic. de 1950.

con un juego de palabras, ni tampoco con un sueño que se produce uno. No tiene nada que ver con recuerdos reprimidos ni con fantasías. El inconsciente no es un teatro sino una fábrica. No representa, maquina. No triangula con papá-mamá, produce y conecta y corre por todas partes. El inconsciente es una sustancia a ser fabricada, a hacer circular, un espacio social y político a ser conquistado. Todo es una cuestión de deseo. Ése es el punto.

Ah, somos todos libido fluida, demasiado fluida, libido, libido, libido, libido, que corre por debajo de nuestros triángulos familiares, de los cuerpos orgánicos, de los yoes profundos, de las instituciones burocráticas, de las bolsas de valores. ¡Somos todos esquizos! ¡Somos todos perversos! Somos todos libido muy viscosa... ¿Quién no siente en los flujos de su deseo la lava y el agua? Lo que más teme una sociedad es que sus flujos se disparen solos, en un gran diluvio que arrastre todo.

IV

“De cierta manera, sería mejor que nada anduviese, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos. Ni boca. Ni lengua. Ni dientes. Ni laringe. Ni esófago. Ni estómago. Ni vientre. Ni ano.” El presidente Schreber “vivió mucho tiempo sin estómago, sin intestinos, casi sin pulmones, el esófago desgarrado, sin vejiga, las costillas molidas, había comido en parte su propia laringe”. El cuerpo sin órganos no es testigo de una nada original, y nada tiene que ver con lo que los psicoanalistas llaman imagen del cuerpo. Es más bien un cuerpo sin imagen.

“El cuerpo es el cuerpo, está solo/ y no tiene necesidad de órganos/ el cuerpo no es nunca un organismo/ los organismos son los enemigos del cuerpo.” El cuerpo sin órganos es como el huevo cósmico, la molécula gigante donde pululan gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animalículos y homúnculos, con su organización y sus máquinas, minúsculos bramantes, condales, dientes, uñas, palancas

y poleas, catapultas, los millones de espermatozoides en el rayo del cielo, las almas que llevan sobre su cuerpo una breve existencia de pequeños hombres.

Por eso somos heterosexuales, y homosexuales, y transexuales, y el único sujeto es el propio cuerpo sin órganos. Schreber es hombre-mujer, padre-hijo, muerto-vivo. “Yo soy Apis, soy un egipcio, un indio piel roja, un negro, un chino, un japonés, un extranjero, un desconocido, yo soy el pájaro del mar y el que sobrevuela tierra firme, o soy el árbol de Tolstoi con sus raíces.” “Yo soy el esposo y la esposa, amo a mi mujer, amo a mi marido.” “Yo soy la carta, la pluma y el papel”. “Siento que me vuelvo Dios, me vuelvo mujer, yo era Juana de Arco y soy Heliogábalo, y el gran Mongol, un chino, un piel roja, un Templario, yo fui mi padre y fui mi hijo. Y todos los criminales...”

Adoro estos delirios que recogimos a lo largo de nuestro itinerario y fecundamos por nuestra cuenta. El inconciente no delira sobre mamá-papá, sino sobre las razas, los continentes, la historia, la geografía... Freud nunca lo entendió. Y se molestaba con los esquizofrénicos. Para nosotros todo eso era divertido, acercar al artista, al vidente, al revolucionario, al filósofo, al esquizo. El esquizo que no se fuga de lo social, que hace fugar lo social por los agujeros que él perfora, disponiendo por todas partes las cargas moleculares que harán explotar lo que debe explotar, caer lo que debe caer, fugar lo que debe fugar, garantizando en cada punto la conversión de la esquizofrenia en fuerza efectivamente disruptiva. Estos hombres del deseo son como Zaratustra. Ellos deben reinventar cada gesto.

Pero escucho decir que los esquizofrénicos ya no interesan a nadie. Si nos fuese dado escribir aquel libro hoy, sería necesario crear otra cosa para denunciar la bajeza y vulgaridad creciente, humana, demasiado humana. Qué vergüenza ser hombre hoy. Y si hiciéramos como el animal, gruñir, fugar, escarbar en el suelo con los pies, relinchar, entrar en convulsión... Volverse molecular. Dejar emerger la masa de mis átomos. Deshacer el rostro. Experimentar lo que puede un cuerpo. Afectar. Dejarse afectar. Volver a creer en el mundo. Dirigirse a los inconscientes que protestan. Buscar aliados.

Tramar asociaciones de malhechores. Presentir el advenimiento de un pueblo. Crear, y de ese modo resistir, resistir a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, a lo intolerable, al presente.

“¡Un poco de posible, si no me sofoco!”

* * *

En ese momento, después de decir esta frase, el *performer* sale en una corrida desesperada hacia el fondo de la sala, y desaparece ruidosamente. Se oye un vidrio astillarse, suena *Sargent Pepper's* de los Beatles, y al fondo, el trencito de juguete hecha a andar, mientras se distribuye al público una página dactilografiada, titulada “Margaritas a los chanchos”, que sitúa el contexto biográfico y filosófico de la *performance*.

Margaritas a los chanchos

La *performance* filosófica en torno a *El Anti Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, transcurre ante la presencia de once chanchitos (la presencia humana es una concesión a ser negociada).

Filosofía para porcinos. Deleuze siempre decía cosas raras acerca de los animales. Afirmó, por ejemplo, que un escritor siempre se dirige al animal que existe dentro del hombre. O sea, el escritor (o el filósofo) convoca las fuerzas inhumanas que habitan al hombre y que subyacen a su forma humana, demasiado humana, racional, psicológica, edípica, capitalística.

Deleuze va más lejos todavía: postula que se escribe para aquellos que no pueden leer, para los analfabetos, los animales, los niños. Así, el escritor da escritura a aquellos que son incapaces de escribir (el

ratón de Hoffmanstahl, los terneros de Moritz, los varios animales de Kafka, la ballena de Melville, los autistas, los esquizofrénicos), y estos dan a la escritura devenires sin los cuales ella sería imposible.

Es el devenir-animal del escritor (o de cualquiera), su devenir-niño, su devenir-planta (Carlos Castaneda), su devenir-molecular, etc.

Dar escritura a las fuerzas inhumanas que nos rodean no significa anhelar una comunión romántica con la naturaleza, sino responder a la separación tradicional naturaleza/cultura (que *El Anti Edipo* radicalizó al límite con el concepto de máquina deseante).

La formulación más filosófica y bienhumorada de esta posición con relación a los animales se encuentra en varios pasajes de la obra de Deleuze, tales como éste: "...el ratón y el hombre no son en absoluto la misma cosa, pero el Ser se dice de los dos en un único y mismo sentido en una lengua que no es más la de las palabras, en un material que no es más el de las formas, en una afectividad que no es más la de los sujetos". O en una versión más bergsoniana que spinozista: "...una vida puede retomar otra en otro nivel: como si el filósofo y el chanco, el criminal y el santo viviesen el mismo pasado, en niveles diferentes".

* * *

¿Pero por qué chanchos en una *performance* en torno a *El Anti Edipo*, siendo que es un libro que habla más de las máquinas y de los esquizos que de los animales? Ahí van algunas de las pistas, teóricas y escénicas, que orientaron esta opción.

Deleuze insiste en que escribimos "ante" los animales. Al decir "ante" ellos, que siempre andan en manada, reencontramos la multiplicidad que el yo soterró. Es "la potencia de la manada que subleva y hace vacilar el yo" (*Mil Mesetas*). En la *performance* queda muy claro: no existe un chanchito aislado, sino muchos, siempre en estado de alerta máxima, en una agitación contagiosa que cuestiona la serena autonomía que la filosofía atribuye al sujeto individual que la enuncia.

Ahora, *El Anti Edipo* fue una gran provocación contra el Yo, contra todas las formas de triangulación del inconsciente, de la multiplicidad, de los afectos, contra la representación que transforma el mundo en "escena". Pensamos que una *performance* filosófica "ante"

(o “en medio de”) chanchos-bebé sería una manera llamativa de prolongar la fuerza provocativa del enunciado presente en el libro.

Además, la problematización del espacio de la representación, transformado en una mezcla indefinida de hospicio (La Borda) y chiquero, estaría a la altura de la polémica deseada y suscitada por *El Anti Edipo*, en lo tocante a la hibridación y a la impureza constitutiva de la filosofía.

Dejamos de lado, por ahora, toda la red de asociaciones que se podrían evocar a partir de la presencia de los chanchos en escena, desde el libro de un amigo de Deleuze y Guattari, titulado *Pensar y vivir como puercos* (Gilles Châtelet condena la transformación de las masas contemporáneas en ganado ciberzombi, que pasta mansamente entre servicios y mercancías), hasta la matanza masiva de animales, debido a las enfermedades provocadas por la industrialización de la producción agroalimentaria. La manipulación genética de los animales, y la creciente introducción de genes humanos en cerdos, su transformación en “fábricas” vivas para la producción de órganos humanos, reviste de gravedad la pregunta acerca de en qué momento, de aquí a poco, un cerdo deberá ser considerado humano. De cualquier modo, es innegable que los animales ya son las máquinas biotecnológicas del presente.

No podemos dejar de recordar, por último, lo que dice Deleuze sobre la vergüenza de ser hombre ante la vulgaridad y bajezas contemporáneas, ante el pensamiento-para-el-mercado que reina en las democracias occidentales. “No somos responsables por las víctimas, sino ante las víctimas. Y no hay otro medio más que hacer como los animales (gruñir, huir, excavar el suelo con las patas, relinchar, entrar en convulsión) para escapar a lo innoble: el pensamiento mismo a veces está más próximo del animal que muere, que del hombre vivo, incluso del demócrata.”

Obviamente, éstos son apenas algunos de los aspectos de la *performance*. Dice otro tanto respecto de la relación de *El Anti Edipo* con el tema de la esquizofrenia (el libro tiene por subtítulos “Capitalismo

y esquizofrenia”). Recordemos lo más elemental: uno de los autores es filósofo, el otro es psicoanalista. Por más de cuarenta años Félix Guattari dirigió, junto con Jean Oury, la clínica La Borde, en el sur de Francia. De su trabajo con psicóticos, de su frecuentación del psicoanálisis (fue analizado por Lacan), también de su intensa militancia en grupos de izquierda, resultó su vivo interés por la relación entre la clínica y la política. Al asociarse con Deleuze a comienzos de los años setenta, ganó aliento el proyecto de repensar el inconsciente a la luz de la esquizofrenia, y ya no de la neurosis. Nació de allí el híbrido provocativo, presente indirectamente en el libro: una especie de filósofo-esquizofrénico que trastocó tanto el campo de la psiquiatría/psicoanálisis como el de la filosofía.

El Anti Edipo es el primer libro que piensa conjuntamente los dominios del deseo y de lo social, del inconsciente y de la producción, sin pasar por una mera síntesis de lo que en la época era dominante, el freudismo y el marxismo. Al mismo tiempo, inauguró un nuevo estilo de escritura, conjugando la filosofía con las voces de la literatura, de las artes, de las minorías, de los movimientos sociales. Rediseñó, de este modo, el pensamiento sobre la subjetividad, con un fuerte poder de anticipación en las cuestiones que se nos presentan hoy.

Notas sobre la frontera biopolítica

Volvemos sobre la pregunta arriba formulada: ¿Por qué chanchos en una *performance* en torno a *El Anti Edipo*, si es un libro que habla más de las máquinas, por un lado, y de los esquizos, por el otro, que propiamente de los animales? Es que en los treinta años que nos separan de aquella obra, la cuestión más importante dejó de ser la relación hombre-máquina, tan presente en el libro, para tornarse la relación entre el hombre y el animal-máquina. Como dice el texto distribuido al público, los animales son las máquinas biotecnológicas del presente: la máquina más promisoría es lo viviente mismo. En el camino de esta idea, nuevamente lo que se problematiza es la frontera entre el hombre y el

animal. En su libro *Lo abierto*, Giorgio Agamben rehace la genealogía de lo humano a partir de su diferenciación con lo animal. Se refiere a la máquina antropológica, que remonta a los antiguos y atraviesa a los modernos, funcionando necesariamente por una exclusión de lo no-humano del hombre, en paralelo a una antropomorfización del animal. Este animal que el hombre encuentra dentro suyo, y que aísla dentro de sí, al calificarlo de no-hombre, en una decisión que es al mismo tiempo metafísica y técnica y que implica siempre y necesariamente una zona de frontera, de indistinción, es una vida separada, dice Agamben, una vida que no es ni humana ni propiamente animal, una vida excluida de ella misma, una *vida desnuda*. La historia de la filosofía podría ser contada a la luz de este esfuerzo por separar al hombre de lo viviente. En este punto, la filosofía de Deleuze está en las antípodas de la empresa heideggeriana, donde todo el tema de la apertura del *Da-sein* se contrapone a la no apertura del animal, al estupor que experimenta en relación con sus estímulos. Para Heidegger, el desvelamiento del hombre contra su velamiento sería una lucha intestina entre el hombre y el animal. Si por un tiempo Heidegger creyó posible, todavía, por una decisión destinal, dar a la historia una tarea de esa envergadura, la de separar al hombre del animal, presentía también que la post historia que golpeaba a la puerta tornaba vano dicho esfuerzo. Por ejemplo, el siglo XX realizaría un ideal hegeliano-kojeviano al asumir como tarea propia la mera existencia de sus pueblos, esto es, la asunción despolitizada de su vida desnuda. El triunfo de la economía sería el inicio de esto, de la administración de la vida natural y de su bienestar, de la gestión integral de la vida biológica. La gestión de la animalidad del hombre equivale al mismo tiempo a la animalización del hombre.

La posición final de Agamben al respecto, parte de una frase de Benjamin: “La dominación de la naturaleza, dicen los imperialistas, es el sentido de toda técnica. ¿Pero quién confiaría en un director de escuela que persiguiera en la dominación de los niños por los adultos el sentido de la educación? ¿La educación no es antes que nada la regulación indispensable de la relación entre las generaciones y, por consiguiente, si se quiere hablar de dominación y de dominio,

el dominio de las relaciones entre las generaciones, y no la dominación de los niños? Y por lo tanto, la técnica, ella también, no es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Los hombres en tanto especie llegaron hace milenios al término de su evolución; pero la humanidad en tanto especie está todavía en el inicio de la suya”.⁴ De donde Agamben retiene lo más importante: el término *entre*, el intervalo y el juego entre los dos términos, naturaleza y humanidad, cosa que la máquina antropológica ya no hace, dado que fue bloqueada, pero deja en suspenso algo que estaría por venir y para lo que no tenemos todavía una palabra adecuada. “Ya no es más humana, puesto que olvidó todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, si la animalidad fuese definida justamente por su pobreza.”⁵ Ahora, Agamben nos recuerda que en nuestra cultura el hombre siempre fue el resultado de una división –y al mismo tiempo de una articulación–, entre lo animal y lo humano... Tornar inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción de hombre, dice, no significaría tanto buscar nuevas articulaciones, más eficaces o auténticas, cuanto mostrar el vacío central, el hiato que separa, en el hombre, al hombre del animal, y arriesgarse en ese vacío, en una suspensión tanto del hombre como del animal.

Ya podemos presentir en qué medida el movimiento de Deleuze resuena y desentona con esta posición, que va, grosso modo, de Aristóteles a Heidegger. Para decirlo con los términos de Agamben en *Lo abierto*: si en nuestra cultura el hombre siempre fue resultado de una división, de una articulación del animal y del hombre, de lo inhumano y de lo humano, de la vida desnuda y de la vida cualificada, de *zoé* y *biós*, Deleuze hace de esto una escena cómica (por más que el contexto biopolítico contemporáneo transforme esta risa en una señal de alerta). En cualquier caso, la presencia de los animales en Deleuze, desde los devenires-animal hasta la idea de que el animal es aquel que sabe morir, culminando con la relación necesaria entre el

4. Walter Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002.

5. Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

pensamiento y la animalidad, dejan entrever una posición singular, en el límite de lo pensable: una ontoetología, vecina a una zoofilosofía, en las antípodas de la tradición humanista.⁶

Nota autobiográfica en torno a la *performance* filosófica

El germen de la idea de hacer una presentación para animales nos vino en un paseo por el sur de Minas Gerais. Ondina de Castillo bailaba y cantaba al aire libre, cuando percibimos que centenas de vacas rumiantes, desparramadas a lo largo de quilómetros de montañas, la observaban atentamente, en silencio. ¡Qué público formidable! ¡Qué espectáculo ese público! Semanas después, en un paseo por la cineoteca de San Pablo, la idea volvió: ¿qué tal un espectáculo de danza para una multitud de vacas –pero sólo para vacas– en el campo del antiguo matadero? La presencia de humanos debía ser negociada.

Este esbozo quedó flotando en el aire. Pero la ocasión para realizar un proyecto similar no tardó en llegar: Ricardo Muniz nos encomendó una *performance* filosófica en torno a *El Anti Edipo*: un desafío perturbador. Soy un profesor de filosofía con una frecuentación razonable de la obra de Deleuze, pero con una familiaridad más que dudosa con el universo del teatro. Hasta me sentía capaz de escribir un texto, pero la concepción escénica sólo podía venir de Ondina, con su experiencia en danza, teatro y *performance*. Cuando ella comenzó a esbozar la idea de un filósofo sentado en una mesa, en un monólogo lánguido, visitado por sus personajes conceptuales encarnados en el cuerpo de una bailarina en movimiento, me vino de vuelta un recuerdo personal sobre la mesa de Félix Guattari en la clínica psiquiátrica de La Borde.

Años atrás, acompañé a Guattari en un viaje desde París hasta dicha clínica, de la que por entonces él era uno de los directores. Hicimos el

6. Elisabeth de Fontenay, en un libro por demás instigador, tuvo dificultades en comprender el alcance y el sentido del gesto deleuziano con respecto a los animales. Cf *Le silence des bêtes*, París, Fayard, 1998. (“...sospeché que a Deleuze no le gustaban los animales, en tanto la elevación cínica de la garrapata a la dignidad de concepto podría hacer temer una denegación de la jerarquía animal, esto es, de la sorprendente proximidad de ciertas especies con el hombre.”)

viaje en auto, y Guattari me pidió que manejase, mientras él dormía, petrificado. Ya en La Borde, al día siguiente, él seguía igual, incluso estando despierto, incluso cuando comía en la mesa larguísima y monacal de su casa próxima al castillo, incluso cuando se estiraba sobre el sofá frente al televisor, incluso mientras le ofrecía una silla a su vecino y amigo Jean Oury. Petrificado. Jamás lo había visto así en los diferentes viajes por Brasil en los que tuve el privilegio de acompañarlo. Un poco afligido por la situación, resolví salir con mi compañera de entonces a dar un paseo al aire libre al caer la tarde. Guattari quiso venir. Anduvimos en silencio, se podían sentir los pasos, unos rumores lejanos, la llegada de la noche. Un vecino nos saludó, todo muy bucólico, hasta que nos topamos con un chiquero. Allí nos quedamos, con los chanchos. Primero en silencio. Después empecé una conversación con ellos con lo poco que sé gruñir. El diálogo, recíproco, se fue intensificando. Guattari entró, por fin, en la conversación, riendo mucho, gruñendo también. Creo que en esa estadía de un día y medio en La Borde, ésta fue la única conversación que tuvimos, gruñendo, en el chiquero, con un colectivo de chanchos. Al día siguiente me fui, intrigado. Yo me decía que un pensador tiene derecho a quedar catatónico, quedar muerto, a gruñir de vez en cuando, si es eso lo que le viene a la mente. La verdad es que desde entonces siempre envidié aquel estado catatónico, y a veces, contra mi voluntad, y para infortunio de los que me rodean, me encuentro así. En aquel momento, recuerdo haber tenido la fantasía de que cuando Guattari muriese, yo escribiría un texto titulado “Un derecho al silencio”, lo que de hecho ocurrió.⁷

Cuando le conté esto a Ondina, ella inmediatamente tuvo una idea: “¡Entonces vamos a hacer la *performance* con chanchos!”. Yo agregué, retomando aquello que naciera entre ella y las vacas en las montañas mineras: “¡no *con* los chanchos, sino *para* los chanchos!”. Estaba diseñada la estructura general.

A partir de ahí, la presencia de los chanchos fue ganando múltiples sentidos, al ritmo de las lecturas y asociaciones personales de

7. El texto se publicó en *A Nau do Tempo-rei*, Río de Janeiro, Imago, 1993.

cada uno. Estaba el enunciado de Deleuze “escribimos para los animales”. Ellos despiertan dentro de nosotros algo “inhumano” sin lo cual el pensamiento no existiría. En Kafka, en Lawrence, en Melville, pero también en Nietzsche, el devenir-animal le es esencial tanto al filósofo como al escritor. En la *performance* se trataba de alcanzar en nosotros un inhumano a partir del cual la palabra fuese catapultada a otra esfera, de manera que proporcionase al pensamiento un nuevo escenario, al mismo tiempo infra-humano y sobre-humano, intensivo y glorioso, animal y divino. Un escenario no teatral, no representacional, donde el cuerpo y el discurso entrasen en una relación de inadecuación inconmensurable, disyuntiva, y por eso mismo todavía más entrelazada. Por un lado, la mixtura de los cuerpos: el cuerpo-muerto-del-filósofo, el cuerpo-vivo-del-chancho, el cuerpo-muerto-vivo-de-la-bailarina. Por otro lado, la mixtura de las voces: la voz-del-pensador, el gruñido-del-chancho, el soplo-de-los-ángeles (sonaría *Concierto en memoria de un ángel*, de Berg). Y entre la serie material de los cuerpos y la serie inmaterial de las voces, un hiato, imposible de trasponer, espacio abisal de la discordia, que obliga a la sensibilidad a una contemplación rasgada, descoyuntada, y abre paso a asociaciones cruzadas de lo más disparatadas. Es en este hiato que se instalarían los espectadores.

Nos preguntábamos cómo afectaría todo esto a aquellos espectadores que escucharan hablar de Deleuze por primera vez, que ciertamente se divertirían con los chanchitos, les sorprendería una bailarina loca que tocara los chanchitos y se los subiera a la falda, que se arrastrara en la paja mojada de orina, maíz y excrementos...

Pero nada era obvio en nuestra propuesta. La producción nos avisó que los once chanchos encomendados ya estaban preparados, y para nuestra sorpresa, ¡todos en el congelador! Claro, un chancho es ya un chancho muerto, es el ser-para-la-muerte por excelencia. ¡Nosotros queríamos los chanchos vivos! Queríamos el cuerpo-vivo-del-chancho, su cuerpo-con-órganos, para experimentar nuestro cuerpo sin órganos, nuestro chancho-sin-órganos... Cuando por fin el transportista los trajo vivos, conversamos mucho con ellos, en especial de

filosofía. Parecían sorprendidos con lo que se les decía, por momentos se asustaban, cada tanto corrían, o quedaban paralizados cuando los transportábamos uno a uno hasta la sala de la *performance*, cruzando un inmenso salón donde un compenetrado Renato Borghi ensayaba su obra, sin entender por qué unos chanchitos atravesaban volando a cada rato su espacio escénico.

Cuando la *performance* volvió a ser presentada en “Paisagem Zero”,⁸ en el SESC Pompéia, el espacio ya era otro, tal vez más instigador: un minúsculo cubo de tela, dentro del cual permanecíamos confinados, junto a inmensos chanchos rosados, mientras los espectadores paseaban libremente espiando desde afuera.

Debo decir dos palabras sobre el estado alterado en que me encontraba al adentrarme al espacio de la *performance*. En esta mezcla de hospicio, chiquero y cabaret, yo ya no sabía si era un cuerpo o un espíritu, un muerto o un vivo, un filósofo o un esquizofrénico, un hombre o un chanco, un *performer* o un impostor, un artista o un gozador. La excitación de conversar con animales, de hablar sobre máquinas deseantes con desconocidos, de intensificar los flujos sueltos hacia una escena esquizo, de deshacer el *cogito* filosófico, todo esto terminaba de convertirla en una aventura inigualable. Además, ante un colectivo de chanchos y su potencia de manada, esa pequeña masa cruzada por olas de susto, de indagación metafísica o de instinto de fuga, ¿qué queda del pequeño yo del filósofo, del *performer*, o incluso del esquizofrénico?

Sentado en una mesa de hospicio, un filósofo muerto-vivo balbucea fragmentos sueltos, recuerdos de vida, dirigiéndose, con nostalgia, al compañero desaparecido. El filósofo evoca desordenadamente algunos de los conceptos del libro que escribieron juntos y, finalmente, exclama: “¡un poco de posible, si no me sofoco!” antes de hacer mutis por el foro, súbitamente, en una corrida desesperada. ¿Pero será un filósofo ese que habla, o sólo un esquizofrénico que se toma por filósofo, confundiendo sus delirios con frases tomadas de

8. Proyecto realizado en 2002 en el SESC Pompéia, de San Pablo, que incluyó exposiciones, música electrónica, filosofía, danza, rituales y otras prácticas culturales del Nordeste brasileño [N. del T.].

la obra de un tal Gilles Deleuze, dirigiéndose a una bailarina de negro, llena de antenas y electrodos y esparadrapos, que evoluciona por el piso y sobre la mesa, delante de él y de los chanchos, y que podría ser el fantasma de Félix Guattari?

En cuanto a la presencia de los chanchos en escena, debo decir que en todos estos años de dictar clases de filosofía, jamás tuve una audiencia tan alerta como ellos: las orejas paradas como antenas, atentas a cada sonido, ruido o gesto, en especial a cada cambio de tono, o de atmósfera, o de concepto. El público de humanos, por su parte, parecían divertirse con la mezcla de chanchos y conceptos, la mugre y el pensamiento, el deseo y la política. Sospecho que nuestro más fiel espectador, el chofer del camión que trajo los chanchos de la granja, era el más sintonizado con la atmósfera: tal vez sea uno de los pocos que sepa, en su piel, qué es un devenir-chancho...

Efectos anecdóticos: durante meses no pude llevarme a la boca una feta de salame o de jamón, por mucho tiempo tuve pesadillas con imágenes de matanzas en masa de animales en Europa (era la época de la vaca loca), después me puse a leer sobre la relación entre filosofía y animales y por todas partes sólo veía chanchos. El sentido de nuestra *performance* se fue ampliando. Claro, una de nuestras ideas más “conceptuales”, al traer chanchos a escena, fue transportar la relación hombre/máquina, tan presente en *El Anti Edipo*, hacia una problemática contemporánea, biotecnológica: hombre/animal/máquina. Como se sabe, la manipulación genética de los animales y la creciente introducción de genes humanos en chanchos, su transformación en “fábricas” vivas para la producción de órganos humanos, es el indicio de que los animales ya son las máquinas biotecnológicas del presente. Los chanchos están en una proximidad peligrosamente privilegiada con los humanos: es el devenir-humano del chancho.

En cuanto al devenir chancho del hombre, varias asociaciones se fueron entrelazando. Se nos ocurrió pensar en la transformación de nuestro circuito artístico en un chiquero donde consumimos diariamente raciones de basura cultural masticando nuestros enormes paquetes de pochoclo en el cine; ¿quién puede ir hoy al cine sin sentirse

en un cobertizo, rodeado de rumiantes? Quién sabe, tal vez sea preferible instalarse directamente en un cobertizo, habitarlo escénicamente.

Un tiempo después de la *performance*, supimos que hay poquísimos precedentes, no de animales en escena, sino de animales como destinatarios vivos de una obra. Un trabajo de Beuys para liebres muertas pasa cerca, y otras pocas cosas.

Preparando un comentario sobre la *performance*, encontré *Lo abierto*, el libro de Agamben que rehace la genealogía del humano a partir de su diferenciación con el animal. Inspirado un poco en nuestra *performance*, entendí que, a contracorriente de la tradición filosófica evocada por Agamben todavía con un cierto *pathos*, Deleuze hace de ella una escena cómica, privilegiando el hibridismo y las nupcias contra natura, más que la separación.

Nos fue dada la oportunidad de entender en vivo muchas de las intuiciones presentes en los textos de Deleuze. Entre ellas, una de las más bellas, enunciada en el libro sobre Kafka: el problema nunca es el de la libertad, sino el de la salida, encontrar una salida, inventar una salida. Nadie mejor que un colectivo de chanchos atrapados en una salita llena de sonidos, imágenes, personas, para mostrar lo que es ese instinto animal primero, el de buscar desesperadamente una salida por los costados más oscuros...

¿Habría sido esto una *performance*? Un hilo de intuición, un aluvión de asociaciones, un modo de convocar estéticamente un torbellino de sensaciones y elementos disparatados (Sargent Pepper's, tren de juguete, electrodos, vidrio estallando...); pero al mismo tiempo cuidar que "funcionaran", se "dispararan" mutuamente, se "intensificaran", y así, provocasen un cortocircuito en el sentido, en la sensación, en la percepción, en el pensamiento. Desde el fondo de mi impostura, vi confluir allí, con un humor en el que resonaban las travesuras presentes en la obra de Deleuze, una dimensión escénica de la filosofía, pero también una dimensión esquizofrénica de la filosofía. En suma,⁹ la filosofía proyectada en un "espacio esquizofrénico".

9. Término acuñado por Sérgio Penna, en otro contexto, para dar cuenta de una experiencia en la que conversan el teatro y la locura.

Al referirse a Deleuze, Foucault llegó a llamar *Theatrum Philosophicum* a su filosofía: “La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras que la substancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia ‘Yo atravesado/Yo disuelto’; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el *Pierrot lunar*. En la torre de Luxemburgo, Duns Scoto pasa la cabeza por la luneta circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossovski”.¹⁰

No habremos sido los primeros, ni seremos los últimos en reírnos con la filosofía: no para burlarnos de ella, sino para inventar con ella una nueva levedad y nuevas variaciones: otros escenarios.

10. Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 47.

El inconsciente desterritorializado

Querría agradecer a Eric Alliez por su amistosa invitación, y decir dos palabritas sobre el título de este texto. Como se sabe, la expresión “Refundación del inconsciente sobre la desterritorialización” se encuentra en *Cartografías esquizoanalíticas*. Tiene la ventaja de condensar, si no el proyecto teórico mayor, por lo menos un hilo conductor indiscutible que atraviesa el pensamiento de Guattari a lo largo de su vida, ya sea en su obra individual, ya en su colaboración con Deleuze, e incluso en las diversas prácticas que desarrollaba, tanto en el campo de la clínica como en el de la militancia política o en el de las diversas intersecciones entre uno y otro. Tomo este hilo, entonces, no como una herencia dada, que habría que reverenciar, sino como una línea problemática que pide ser desdoblada, prolongada, puesta en variación. Línea que parte tanto de ese Efecto-Guattari que este encuentro trae a nuestra consideración, como de los desplazamientos de frontera que implica. No puedo dejar de mencionar una circunstancia adicional sin la cual la ponencia que sigue perdería parte de su sentido. Hace más de dos décadas, en paralelo con mis actividades académicas en la Universidad en San Pablo como profesor de Filosofía, inicié un trabajo terapéutico en un hospital psiquiátrico de día llamado “A Casa”. Quiso el azar que la primera vez que pusiera los pies en esa institución, estuviese en compañía del propio Guattari, cuya

supervisión institucional me tocó traducir. En todo caso, desde aquel día comenzó mi convivencia cotidiana con los así llamados pacientes psicóticos, circunstancia que modificó el rumbo de mi vida personal y profesional y nutrió, inevitablemente, mi investigación filosófica. No puedo negar que las teorizaciones de Guattari sobre la esquizofrenia, el inconsciente maquínico y la transversalidad en la institución, así como su experiencia en La Borde y el modo en que contrabandeaba fragmentos de su práctica hacia los campos filosófico y micropolítico, me inspiraron enormemente a lo largo de estos años.

Uno de los resultados más concretos de esta frecuentación fue un proyecto que existe hace ya diez años, y que es una compañía de teatro integrada por un grupo de –así llamados– pacientes psiquiátricos. Esta experiencia fue más allá de los muros de la institución y se introdujo en el circuito teatral de la ciudad, intrigando a los críticos y fecundando la tarea de algunos colectivos de arte. En pocos años logramos desvincularnos del circuito hospitalario y realizamos más de cien intervenciones: en Brasil, Francia y, más recientemente, Kassel.

La nueva puesta estará basada en el *Finnegans Wake*. En la víspera del Bloomsday, el 16 de junio, haremos el estreno en San Pablo. Están ustedes invitados a ver lo que son capaces de hacer una compañía de esquizos y la “esquizoescena”, mediante una puesta que se va a llamar ya no *Finnegans Wake*, sino *Finnegans Ueinzz*. La compañía lleva el nombre de Ueinzz, sonoridad que uno de los pacientes emitía diez años atrás, y cuyo sentido se nos escapa por completo. Ruptura asignificante, que funcionó como un foco autopoietico, y que dio base a nuestra aventura nómada. Pues bien, en cuánto se decidió hacer la puesta de *Finnegans*, a fines del año pasado, me sentí frenéticamente impulsado a leer Joyce y cierta bibliografía crítica sobre él. De paso, no pude dejar de interesarme por el lugar ambiguo que este escritor ocupa en la trayectoria de Deleuze.

Si rastreamos rápidamente en la obra de Deleuze, constataremos que hay tres tipos de referencias al autor del *Ulises*. El primer tipo vincula elogiosamente la obra de Joyce con la de Nietzsche, a propósito de la relación inmanente y no extrínseca entre caos y cosmos,

donde la repetición trae consigo la diferencia. Todo lo cual toca tangencialmente el núcleo especulativo de la filosofía deleuzeana. El segundo tipo tiene que ver con la novedad literaria que aporta Joyce, que consistiría en las múltiples líneas narrativas que se “enredan” en un caosmos simultáneo, haciendo explotar la identidad de la narrativa, del narrador y de los personajes. En el tercer tipo de referencias –ya se trata de los libros escritos en colaboración con Guattari–, aparece cierta reticencia frente al anhelo joyceano de hacer una obra en la que cupiese el universo entero, por más fragmentaria que fuese la escritura. Allí, el contraste con Beckett se hace patente: en una situación personal similar (ambos eran extranjeros, irlandeses y desterrados), Beckett hace lo contrario de Joyce: una “literatura menor”, hecha de tartamudez y sustracción, sin pretensión totalizante.

Bien, en contraste con esta ambigüedad final de Deleuze y Guattari, si recorremos la biografía cruzada de François Dosse, constatamos un dato por demás curioso. Cuando murió, Guattari tenía en su mesita de noche dos libros: *Los perros de Eros*, de D. H.

Lawrence, y el *Ulises*, de Joyce, en inglés.¹ En la misma biografía, Marie Depussé hace una declaración bastante extraña acerca de las ambiciones literarias de Guattari: “No era un verdadero escritor, y yo creo que lo padeció. Tenía ganas de crear. Creo que estaba demasiado obsesionado por Joyce”. El título del último libro de Guattari lleva la marca distorsionada de Joyce: *Caosmosis*. Quiso el destino que mi lectura de Guattari en los últimos meses se cruzara con la de Joyce, pero dudo de que esta coincidencia me haya ayudado a comprender a uno u otro. Más bien al contrario. Así y todo, un texto de Beckett sobre su compañero de exilio me permitió situarme a caballo entre esos dos proyectos extravagantes y tan divergentes. Dice Beckett, al dirigirse a los críticos del *work in progress* [obra en proceso]: “Y si ustedes no la entienden, señoras y señores, es porque son demasiado decadentes como para aceptarla... Ustedes se quejan de que este material no está escrito en inglés. No está escrito

1. François Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari, Biographie Croisée*, París, La Découverte, 2007, p. 585.

de ninguna forma, ni es para ser leído. O, más precisamente, no es sobre algo: *es la cosa en sí*... Cuando el sentido dominante es dormir, las palabras se adormecen... Cuando el sentido dominante es la danza, las palabras bailan... El lenguaje está ebrio. Las propias palabras son efervescentes y oblicuas... El Sr. Joyce des-sofisticó el lenguaje. Y hay que decirlo: ninguna lengua es tan sofisticada como el inglés. Es mortalmente abstracta. Tomemos la palabra 'doubt'. Casi no nos sugiere sensación alguna de duda, de necesidad de escoger, de irresolución estática; al revés que el alemán 'Zweifel', y en grado no menor que el italiano 'dubitare'. El Sr. Joyce reconoce hasta qué punto 'doubt' es [una palabra] inadecuada para expresar un estado de extrema incertidumbre, y la sustituye por 'in twosome twominds' ['en dos-algunos dos-mentes']... Este texto, que ustedes consideran tan oscuro, es un extracto quintaesencial del lenguaje, de la pintura y del gesto, con toda la inevitable claridad de la antigua inarticulación. He aquí la salvaje economía de los jeroglíficos. Aquí las palabras no son contorsiones pulidas por la tinta del impresor del siglo XX. Aquí las palabras están vivas... Esta vitalidad elemental interna y esta corrupción de la expresión hacen que una agitación furiosa pase a la forma, y se ajusten admirablemente al aspecto purgatorial de la obra. Hay una germinación, una maduración, una putrefacción verbales sin fin... ¿En qué sentido, entonces, la obra del Sr. Joyce es purgatorial? Por ausencia absoluta del Absoluto. El Infierno es la ausencia estática de vida, de una maldad que nada puede aliviar. El Paraíso, la ausencia estática de vida, de una pureza [*immaculation*] que nada puede aliviar. El purgatorio es una inundación de movimiento y vitalidad...".² Lanzo al aire una provocación: dejar resonar este texto de Beckett pendularmente, entre el proyecto literario de Joyce y la ambición filosofante de Guattari, atendiendo a la distancia abismal que los separa a pesar del cortejo de neologismos, barbarismos y desequilibrios –verdaderos arrasamientos en alta ebullición– que caracteriza a ambos.

2. Samuel Beckett, "Dante... Bruno. Vico... Joyce", en *Objet*, Beckett, Cat. Ex., París, Centre Georges Pompidou, Imec, 2007.

Bien, ya puedo volver a mi tema: la refundación del inconsciente sobre la desterritorialización. Propongo acceder a él por la puerita joyceana que Guattari rebautizó “Caosmosis”. Como sabemos, Guattari rechazaba las concepciones simplonas y estáticas de *caos*: “Aquellas, en particular, que intenten ilustrarlo en forma de mezcla, de agujeros, de cavernas, de polvo, incluso de objetos fractales”. En contraposición, Guattari sostiene que el caos caotiza, y que cada configuración, apenas esbozada, se disuelve a una velocidad infinita: “El proceso de protofractalización que lo trabaja genera desorden tanto como complejas composiciones virtuales”.³ En suma, el caos debe concebirse como una materia prima de virtualidad, como una inagotable reserva de determinabilidad infinita. Lo cual implica que, al volver a él, siempre será posible reencontrar materia para complejizar el estado de cosas. En un paréntesis sorprendente, Guattari agrega: “Es de Freud el mérito de haber señalado este camino en *La interpretación de los sueños*”.⁴ Así y todo, la idea de caosmosis radicaliza esta línea, y apunta a una coexistencia paradójica entre una homogeneidad y una heterogeneidad en el interior de un mismo plano de consistencia. Y a diferencia de Freud, el acceso privilegiado a la caosmosis y a la “zona umbilical caótica” no pasa por la neurosis, por el sueño o por su interpretación, sino, más prioritariamente, por la psicosis y por su aprehensión pática. La dimensión cósmica que el psicótico encarna –y que es “anterior” a la discursividad– literalmente “salta al cuello”.⁵ “Las complexiones del real psicótico, en su emergencia clínica, constituyen una vía exploratoria privilegiada de otros modos de producción ontológicos, por el hecho de revelar aspectos de exceso, experiencias-límite de esos modos. La psicosis habita, así, ya no sólo la neurosis y la perversión, sino todas las formas de normalidad. La patología psicótica se vuelve específica por el hecho de que, por innumerables razones, los vaivenes esperados y las relaciones polifónicas ‘normales’ entre los diferentes modos de pasaje al ser de la enunciación subjetiva

3. Félix Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, París, Galilée, 1989, pp. 133-134.

4. Félix Guattari, *Caosmose*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

5. *Ibíd.*

tienen su heterogeneidad comprometida por la repetición, por la insistencia exclusiva de una estasis existencial caósica... Fuera de esta patología, la estasis sólo es aprehendida por medio de una evitación, un desplazamiento, un desconocimiento, una desfiguración, una sobredeterminación, una ritualización.”⁶ Si no entendemos mal, es como si hubiera dos tipos de homogeneización encubriendo la heterogeneización de fondo: la del neurótico, con su “distracción y evitación” cotidianas de la caosmosis, y la pático-patológica, donde se pierden colores, sabores, timbres, pero donde también emerge una “alterificación desembarazada de las barreras miméticas del yo”. La fórmula de Guattari es doble. Por un lado, como en Nietzsche, es “preciso ir rápido, no debemos detenernos ahí donde corremos riesgo de ser engullidos: en la locura, en el dolor, en la muerte, en la droga, en la extrema pasión”; por otro lado, se trata de combatir el abordaje “reactivo” de la caosmosis, que secreta un “imaginario de eternidad –en particular, a través de los medios de comunicación– que contornea la dimensión esencial de finitud de la caosmosis: la facticidad del ser allí, sin cualidad, sin pasado, sin porvenir, en absoluto desamparo y así y todo siendo un foco virtual de complejidad sin límite”. Por todas partes cabría detectar los “congelamientos” caósicos, que el autor llama puntos “Z o Zen de la caosmosis”, localizables en “contra-sentido, a través de lapsus, de síntomas, de aporías, de pasajes al acto en escenas somáticas, de un teatralismo familiarista, o de engranajes institucionales”. Está por todas partes, porque justamente la caosmosis y su congelamiento no pertenecen al dominio de la psique individual. “Nos confrontamos a ella en la vida de grupo, en las relaciones económicas, en el maquinismo –por ejemplo, el informático– e incluso en el interior de los Universos incorporales del arte o de la religión.” Y al esquizoanalista le toca, al mismo tiempo, zambullirse en la inmanencia homogenética y liberar coeficientes heterogenéticos.

La propia subjetividad debe ser pensada a partir de este punto de mutación. “El mundo se constituye sólo a condición de ser habitado

6. *Ibíd.*

por un punto umbilical de deconstrucción, de destotalización y de desterritorialización, a partir del cual una posicionalidad subjetiva se encarna... Esta vacuola de descompresión es, al mismo tiempo, un núcleo de autopoiesis sobre el cual se reafirman constantemente, y se forman, insisten y toman consistencia los Territorios existenciales y los Universos de referencia incorporales”.⁷ Es así, en el fondo, como nace un mundo, a partir de este fondo sin fondo y sin fundamento. “No es entonces el Ser en general lo que irrumpe en la experiencia caótica de la psicosis, o en la relación pática que se pueda mantener con ella, sino un acontecimiento fechado, señalado”, con su homagénesis ontológica, con el sentimiento de catástrofe, de fin de mundo, con su textura peculiar, tras lo cual ya nada será como antes, a no ser el “vaivén desorientador entre una complejidad proliferante de sentido y una total vacuidad, un abandono irremediable de la caosmosis existencial”.⁸ Si Guattari compara esta petrificación ontológica –tan notable en la psicosis– con un detenimiento en la imagen, es para añadir enseguida: la petrificación revela su posición de base, o de “bajo”, en la polifonía de los componentes caóticos. No es, por lo tanto, un grado cero en la subjetivación, sino más bien algo así como su grado “extremo de intensificación”. “Es pasando por este hilo-tierra caótico, por esta oscilación peligrosa, que otra cosa se hace posible, que bifurcaciones ontológicas y coeficientes de creatividad procesual pueden emerger.” Podría objetarse que el congelamiento del que la patología da cuenta es todo lo contrario de la procesualidad que Guattari defiende, y que el estatuto de la esquizofrenia en su obra cargaría con esta paradoja desde el comienzo. Pero en los términos en que se plantea aquí la cuestión, queda claro el punto de anclaje del enfoque de Guattari. El hecho de que el enfermo psicótico a veces sea incapaz de un restablecimiento heterogénico, no desmiente la riqueza de la experimentación ontológica con la cual, a su pesar, es confrontado. Es esto lo que hace que la narratividad delirante, en tanto potencia discursiva abocada a la cristalización de un

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*

Universo de referencia o de una sustancia no-discursivos, constituya el paradigma de la construcción y de la reconstrucción de los mundos míticos, místicos, estéticos e incluso científicos. En contrapartida, la existencia de estasis caósmicas no es en absoluto privilegio de la psicopatología, y estará presente en Pascal así como en Descartes, en su “reducción esquizo-caótica” y en su refundación del mundo a partir del *Cogito* y de la evocación divina. El hecho es que el colapso del sentido, en general, promueve discursividades a-significantes, lo que genera mutaciones ontológicas. “La caosmosis esquizo es un medio de apercepción de las máquinas abstractas que funcionan de manera transversal a los estratos heterogéneos. El pasaje por la homogeneización caótica, que puede ser –pero esto jamás está garantizado, ni mecánica ni dialécticamente– una vía de acceso a la heterogénesis complexual, no constituye una zona de ser translúcida, indiferente, sino un foco intolerable de creacionismo ontológico.” Si esta apreciación parece acercarse a una fenomenología del dominio patológico (cuyo mérito descriptivo, sin embargo, Guattari nunca negó), el autor se despega por completo de este enfoque desde el punto de vista operativo: “Al deshacer la heterogénesis ontológica que confiere su diversidad al mundo y su distracción –en el sentido pascaliano– a la subjetividad, la homogeneización esquizo exacerba la potencia de transversalidad de la caosmosis, su aptitud para atravesar los estratos y franquear los muros... La complejidad, liberada de sus sujeciones discursivas significantes, se encarna entonces en danzas maquínicas abstractas, mudas, inmóviles y extraordinarias”.⁹

Sobrevolado este primer dominio caótico a partir de la psicosis, un segundo doblamiento se impone, relativo a la autopoiesis que de él emana. Como dice Guattari: “La caosmosis no oscila, entonces, mecánicamente, entre cero e infinito, entre el ser y la nada, entre el orden y el desorden: resurge y germina en los estados de cosas, en los cuerpos, en los focos autopoieticos que utiliza a título de soporte de desterritorialización. Se trata aquí de un infinito de entidades

9. *Ibíd.*

virtuales infinitamente rico en posibilidades, infinitamente enriquecible a partir de procesos creadores... Las velocidades infinitas están llenas de velocidades finitas, de una conversión del virtual en posible, de lo reversible en irreversible, de lo diferido en diferencia”.¹⁰ Toda la cuestión es cómo se da la “toma de consistencia” de tales focos autopoieticos, cómo ocurren estas “elecciones de finitud”, cómo se da la inscripción en una “memoria de ser”, cómo se genera semejante ordenación intensiva, en lo que podrá llamarse, ulteriormente, proto-subjetivación o subjetivación *tout court*. Este segundo doblamiento, de ordenación autopoietica, activo y creacionista, se desprende de la pasividad que es inherente al primer doblamiento cósmico.¹¹ Así, a pesar de los límites que de allí advienen, de la inscripción, del encuadramiento, del ritornelo sensible que genera una temporalización propia, en suma, a pesar del carácter finito de esta configuración, la recarga procesual no queda abolida, como tampoco la infinitización que este dominio sensible se encarga de relanzar: “Producir nuevos infinitos a partir de una zambullida en la finitud sensible, infinitos cargados no sólo de virtualidad, sino también de potencialidades actualizables en situación, que se desmarcan o que soslayan los Universales inventariados por las artes, la filosofía, el psicoanálisis tradicionales... devenires intensivos y procesuales, un nuevo amor por lo desconocido”.¹² En este proceso, que es de actualización e igualmente de desterritorialización intensiva, se da la paradoja del acontecimiento, instantáneo y eterno, bien que ya cristalizado en coordenadas espaciales, causalidades temporales, escalonamientos energéticos... La cláusula existencializante se reitera un sinnúmero de veces: “La consistencia de estos focos de proto-subjetivación, por lo tanto, sólo se asegura en la medida en que éstos se encarnen, con más o menos intensidad, en nudos de finitud, de *grasping* cósmico, que garanticen, más allá de esto, su recarga posible de complejidad procesual. Doble

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*

enunciación, entonces: territorializada finita e incorporal infinita”.¹³ La finitización proto-subjetiva o incluso subjetiva, ya calcada sobre un componente relevante de la velocidad infinita caosmótica y desterritorializada, no elimina la infinitización ni las desterritorializaciones que proporciona, un poco como la fórmula de Mallarmé –“una tirada de dados jamás abolirá el azar”–, con todas las diferencias admisibles. Pero con la capacidad de autogestionar “instancias de discursivación de esta misma complejidad”.

Si Guattari postula una anterioridad ontológica a la caosmosis virtual, con sus procesos “infinitamente diferenciados y estructurados”, es evidente que las leyes de composición internas de estos agregados o poblaciones entitarias, con sus procesualidades fractales, no dependen de los principios racionales de identidad, contradicción, tercero excluido y razón suficiente. Se trata de una nueva lógica de los espacios no discursivos, que Guattari no cesó de perseguir a lo largo de su obra. Con todas las evidentes semejanzas, no cabe identificar esta dimensión caotizante, o caós mica, con lo que Freud llamó “proceso primario”, ni contraponerla a la elaboración secundaria.¹⁴ Es preciso pensar de manera plural incluso la conciencia: “modos de concientización idiosincráticos”, con conciencias-límites, como adyacentes a las experiencias de transe, de ruptura mística con el mundo, de catatonia o incluso de comas profundos. Como dice Guattari: “No hay otra conciencia o inconciencia que la relativa a los Agenciamientos que autorizan sus ensamblados compuestos, superposiciones, deslizamientos y disyunciones”. Admitido este rechazo de un tópico en los moldes freudianos o lacanianos, el desafío recurrente en Guattari consiste en referir la toma de consistencia existencia al Agenciamiento y sus modulaciones existencializantes. En una ampliación filosofante, afirma Guattari, “la gama abierta de las intensidades existenciales sustituye la cesura brutal Ser/Nada”, ya que “el ser es modulación de consistencia, ritmo de montaje y desmontaje. Su cohesión, sino

13. *Ibíd.*

14. Lo que Guattari critica es colocar “el caos del lado del primario y la estructuración del lado del secundario”.

su coherencia, no depende ni de un principio interno de eternidad ni de un encuadre causalista extrínseco que mantendría unidos los existentes en el seno de un mismo mundo, sino de la conjugación de procesualidades de consistencia intrínseca que comprometen, ellas mismas, relaciones generalizadas de transversalidad existencial”.¹⁵ Esta gama de variada tesitura, sin plano determinante (tipo infraestructura, significante, energía), es la que da lugar a proliferaciones y bifurcaciones interminables. “Las complexiones reales –por ejemplo, las de la cotidianidad, del sueño, de la pasión, del delirio, de la depresión y de la experiencia estética– no son, ninguna de ellas, del mismo tenor ontológico. Además, no son sufridas pasivamente, ni articuladas mecánicamente, ni trianguladas dialécticamente con otras instancias. Una vez franqueados ciertos umbrales de consistencia autopoieticos, comienzan a trabajar por cuenta propia, constituyendo focos de subjetivación parcial.”¹⁶ Lo que importa es pensar estas “voces de la autorreferencia”, es decir, la subjetividad procesual autofundante de sus propias coordenadas, autoconsistencial. Guattari alude, a propósito, al psiquiatra Viktor Von Weizsäcker y a su idea de la subjetividad como relación con el fondo (*Grundverhältnis*), a saber: la de que los seres vivos [*vivants*] tienen comercio, originariamente, con la vida como fondo, según diferentes modulaciones. Como explica Schotte: “Por más paradójico que parezca, los fenómenos vivos no pueden ser representados en las formas naturales del espacio y el tiempo. Para tomar el ejemplo de la causalidad, el ser vivo es sujeto de y está sujeto al auto-movimiento, se presenta como *estando ahí su propia causa*. La objetividad del clínico consiste, pues, en volver a emplazar lo óntico en lo pático. Entonces, aún si la física presupone que en la búsqueda el yo es colocado frente al objeto conocido, la biología hace la experiencia... de que el ser viviente se descubre ser en una determinación cuyo fondo mismo no sabría devenir objeto. El ser viviente, en su ‘relación con el fondo’ (*Grundverhältnis*), revela lo que hay en el fondo: la ‘zoé’ no objetivable [...]. En los momentos

15. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 138.

16. F. Guattari, *Caosmose*, op. cit.

críticos, la vida va ‘al fondo’ y resurge de él al fundarse. La decisión es ‘Grundlegung’, testificación y colocación de fundamentos a través de este momento originario de la ‘relación con el fondo’, con el fondo oscuro, indefinido, de la vida”. Tendríamos mucho para decir sobre este término, más todavía con toda la reflexión que hace Agamben, en el contexto contemporáneo, respecto de la diferencia entre zoé y bios y su creciente superposición. Pero en este ámbito más restringido, y volviendo a Guattari, nos atrevemos a deducir que, descontado el cancro fenomenológico, semejante formulación podría ser respaldada por Guattari sólo en la medida en que este fondo fuese concebido en una acepción menos “fundante” –más “des-fundada” [e-fondée], diríamos con Deleuze–, allí donde la existencialización se apoya en la desterritorialización como movimiento primero, aunque no originario. Como dice Maldiney: el *fondo* es lo indeterminable, el “ápeiron” de Anaximandro, de donde emerge y en donde se abisma toda finitud. Es tal vez lo que Guattari, lejos de Heidegger, llamará Caosmosis. La consistencia y las inflexiones subjetivas que de allí advienen, a su vez dependerán más de las categorías que Von Weizsäcker denominaba páticas –a saber, modalidades tales como querer, poder, deber– que de las ónticas. Se trata de los verbos modales –en alemán “darfern”, “müssen”, “wollen”, “sollen”, “können”–, es decir, de modulaciones de la existencia. Lo que le interesa a un paciente, por ejemplo, no es lo que él es a los ojos del médico (categoría óntica), sino lo que él puede, lo que él quiere, en lo que él debe convertirse, lo que él desea o no desea hacer, etc. Tales verbos son modelizadores del sujeto pático, y como dice Schotte –y Guattari refiere en su libro *Cartografías esquizoanalíticas*–,¹⁷ en cualquier situación humana o clínica, se trata siempre de querer, deber, poder: cribas que fijan provisoriamente el flujo del devenir y lo modelizan. Así, la dimensión pática es menos del orden de lo padecido que del orden de lo experimentado [“L’existence du vivant est moins subie qu’éprouvée”], ni pasiva ni activa, cercana

17. J. Schotte, *Une pensée du clinique. L’œuvre de Viktor von Weizsäcker*, Université catholique de Louvain, Faculté de psychologie et des Sciences de l’éducation, mai 1985. Notas de curso redactadas por Ph. Lekeuche y revisadas por el autor. Referido en: F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 141.

al neutro de Blanchot o al impersonal de Deleuze; en todo caso, a-subjetivo. Schotte llega a decir: volver a un pensamiento en verbos, evitar sustantivar las fuerzas cuando sabemos que es sólo el acontecimiento lo que decide la repartición de fuerzas. El acontecimiento, o la decisión –“molecular”, diría Guattari– de saber si la elección se dirige hacia la vida o hacia la muerte, y en qué medida se sigue de aquí una agregación o una desagregación.

En una nota al pie, Guattari explicita una de las cláusulas que presiden esta concepción más general del Ser en tanto modulación de consistencia, en contraposición a las dicotomías metafísicas de la tradición: se trata de abandonar la lógica del todo o nada: “La existencia, aquí, se gana, se pierde, se intensifica, franquea umbrales cualitativos, en virtud de su adherencia a tal o cual Universo incorporal de endo-referencia”. La apuesta ética consiste en multiplicar al infinito los “*shifters* existenciales”, de manera de acceder a Universos creativos mutantes. La pragmática ontológica tiene por correlato esta función de *existencialización*, que detecta [réperer] índices intensivos, operadores diagramáticos en cualquier punto o dominio, y sin ninguna ambición de universalizarlos, para lo que se exige instrumentos no de interpretación, sino de cartografía. Incluso el objeto “a” de Lacan, en su admirable carácter desterritorializado, o los objetos parciales de Mélanie Klein, pueden efectivamente considerarse como “cristales de singularización”, “puntos de bifurcación fuera de las coordenadas dominantes, a partir de los cuales los universos de referencia mutantes son susceptibles de surgir”.¹⁸ Sin embargo, no cabe hacer de ellos universales del deseo en una cartografía ella misma mutante. Si nos adentramos así, poco a poco, en las nociones del psicoanálisis que Guattari convoca, en un paisaje enteramente rediseñado, tendremos más claro hacia dónde apunta su proyecto esquizoanalítico. Así como defiende una era pos-mediática, indicando con esto no una superación de los medios, sino su miniaturización, personalización, multicentramiento, descentralización, fractalización, proliferación,

18. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 52.

su propagación como la diversificación de las modalidades de enunciación, una molecularización y diseminación de sus dispositivos, una apropiación generalizada de su potencia de enunciación –lo que implica y al mismo tiempo resulta de una reinención no sólo socio-técnica, sino también semiótica y, sobre todo, subjetiva–, del mismo modo podríamos decir que su elaboración esquizoanalítica apunta a una era pos-psicoanalítica, cuyos operadores teóricos y cartográficos Guattari pretende instaurar sin ninguna ambición de universalización. Las primeras páginas de las *Cartografías esquizoanalíticas* son clarísimas con respecto al estatuto de su teorización. Ningún mono-teísmo, ningún científicismo, libertad para tomar o abandonar lo que sea de este conjunto abierto que él no para de completar, rehacer, adensar, rediseñar, reacomodando los propios criterios cartográficos en función de las urgencias del presente, de las situaciones evocadas, siempre singulares, sean éstas clínicas, institucionales o científicas. Como reza la octava regla del análisis del inconsciente maquínico: “Toda idea de principio debe considerarse sospechosa”.¹⁹

La elaboración teórica es tanto más necesaria y deberá ser tanto más audaz cuanto más lo sea el agenciamiento esquizoanalítico que admita su naturaleza precaria. O, como ya estaba planteado en los textos iniciales de preparación de *El Anti Edipo*: “La teoría es, debe ser, instrumentalista, funcionalista. Hay que romper con la teoría-obra para llegar al ‘a cada uno su teoría’”. Cada agenciamiento colectivo de enunciación *produce* su teoría, articulándose con el plano de consistencia... “La teoría es artificio. Su soporte es aquel que, en la historia, está más desterritorializado, ella [la teoría] trabaja sobre los índices maquínicos, y este movimiento es, por definición, interminable.”²⁰ Como si Guattari sospechase del carácter cerrado de la “obra”, así como de las redundancias canónicas, inclusive universitarias, que pudiesen desvanecer lo que para él estaba en juego, en esa construcción incesante, huidiza, evanescente, naciente, enloquecida, descarrilada,

19. F. Guattari, *O Inconsciente maquínico*, op. cit., p. 191.

20. F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Oedipe*, textos organizados por S. Nadaud, París, Lignes&Manifestes, 2004, p. 444.

de ese “tout-venant” [todo lo que se presenta, tal y como se presenta] que él priorizaba, en esta apuesta ontológica y acontecimental que llamó “animista”, después de los “estragos estructuralistas y la postulación posmoderna” de la que abominaba.²¹

Ya en su primer libro estaba esbozada la idea, con sus resonancias canghilemianas o nietzscheanas, de que si el mundo es matematizable, “el sujeto humano dispone de una capacidad de autorreferencia que le da la posibilidad de establecer sus propios sistemas normativos, pasar de uno a otro, evitar lo que lo acorrala, elegir lo que lo hace soñar”²². Se seguía de allí la reivindicación de que las leyes antropológicas dejaran su lugar de honra a la eventualidad, a lo imprevisible, a lo inminente, a la apertura de un espacio de sin sentido y a la posibilidad de otra subjetividad. Si el psicoanálisis dio un paso en dirección a semejante indecisión, sería preciso aprovechar sus intuiciones más radicales, intensificar la desterritorialización que éste trajo a la luz, los procesos de semiotización y de subjetivación que en un primer momento el descubrimiento de Freud emprendió, antes de ser reterritorializado por sus epígonos en una matriz familiarista, personológica, estructural, etc. Todo el esfuerzo ulterior va dirigido a repensar aquello que se acordó en llamar Inconsciente, pero *en función* de Agenciamientos que vayan más allá de la exclusividad del diván. En este sentido, la lógica de la transferencia existencial tiene el poder de transversalizar circunscripciones de tiempo y espacio, transgrediendo “asignaciones identitarias”,²³ lo cual ya estaba en Freud, en el proceso primario, en la transferencia, en los objetos parciales, en la función “après-coup” [“una vez la cosa hecha”, “a posteriori”] del fantasma, en esa ubicuidad, en la recursividad y prospectividad. Pero, justamente, al atarlo a la lógica de la realidad dominante y utilizar la interpretación para hacer el pasaje de una a otra, Freud habría perdido la especificidad de su descubrimiento. Al devolver a ciertos segmentos semió-

21. F. Guattari, *Caosmose*, op. cit.

22. F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, p. 69.

23. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 59.

ticos –salidos del cuadro de su “misión” significativa ordinaria– su potencia particular de producción existencial, Guattari se permite “hacer cristalizar singularidades pragmáticas, catalizar los procesos de singularización más variados (recortes de Territorios sensibles, despliegues de Universos incorporales de endo-referencia....)”,²⁴ tomando en cuenta que esta *mise-en-existence* [“puesta-en-existencia”] no es privilegio exclusivo de la lengua, aun si el significante lingüístico (y tal vez por esto mismo) ocupa un lugar central en la lógica de la equivalencia general y en su política de capitalización de los valores abstractos del poder. Piénsese en el poder de los medios y la defensa que hace Guattari de otros regímenes de semiotización, que deben ser contruidos en el entrecruzamiento de nuevas prácticas analíticas, estéticas y sociales.

Tal vez ya podamos intentar definir, en el cuadro de estas observaciones rapsódicas, el sentido del inconsciente esquizoanalítico tal como Guattari lo entiende, en oposición al inconsciente psicoanalítico que se convirtió, con el correr de los años, en una verdadera institución, esto es, en un “equipamiento colectivo”.²⁵ Rechazando la performance oral individual –centrada en un hábito familiarista–, así como las manifestaciones afectivas circunscriptas al espacio vaciado de la cura, el “esquizoanálisis, al contrario, se esfuerza por movilizar formaciones colectivas y/o individuales, objetivas y/o subjetivas, devenires humanos y/o animales, vegetales, cósmicos... Será parte de una diversificación de medios de semiotización y rechazará todo centramiento de la subjetivación sobre la persona, autodenominada neutra y condescendiente, de un psicoanalista. Abandonará, por tanto, el terreno de la interpretación significativa por el de la exploración de los *Agenciamientos de enunciación* que concurren a la producción de Afectos subjetivos y de Efectos maquínicos (entiendo aquí todo lo que compromete a una vida procesual, una problemática que se aparte, por poco que sea, de las redundancias estratificadas, un filum evolutivo en el orden que sea: biológico, económico, social, religioso,

24. *Ibíd.*, p. 60.

25. F. Guattari, *Caosmose*, op. cit.

estético, etc.)”.²⁶ Y en la secuencia, negando la hipótesis importada de la termodinámica de una economía de las cantidades pulsionales –sustrato material y energético unívoco a merced de las representaciones inconscientes–, y rechazando el Significante evacuado de la dimensión energética, Guattari apuesta por un modelo menos dicotómico, con múltiples niveles de consistencia energética en el interior de un mismo Plano general de inmanencia; niveles producidos por fracturas, esquizas, transformaciones, transducciones, reordenamientos por fluctuación, implosiones, etc. De allí esos diagramas tan enigmáticos, con los Flujos, Fila,²⁷ Universos y Territorios. A partir de lo que se teje entre estos funtores –esto es, relaciones de desterritorialización, de alisado, de estriaje, de virtualización, de actualización, de transcripción, de transducción, de despegue–, en esa combinatoria atontadora que Guattari no cesa de hacer variar y complejizar, se trata siempre de detectar un doble movimiento: por un lado, los *quanta* de transversalidad más acá de las coordenadas espacio-temporales, que dan a ver las cargas de arbitrariedad, las potencialidades, las propensiones de los estados de entidad a salir de ellas mismas, a discursivizarse, a desplazarse, a destotalizarse, a alterarse, haciendo emerger dimensiones complementarias de tiempo y de devenir.²⁸

Pero también, en contrapartida, a detectar las modalidades de *grasping*, de “concrecencia”, de proto-enunciaciones, de proto-subjetivaciones que se esbozan. Por ejemplo, la ritornelización como “el ave mensajera que viene a la ventana a golpear con el pico, para anunciar la existencia de otros Universos virtuales de referencia susceptibles de modificar profundamente el estado actual de disposiciones enunciativas. Es así como concibo la ‘función’ de los lapsus, de los olvidos, de los actos fallidos, las gesticulaciones oníricas, etc., que fueron las delicias de la primera ‘horda salvaje’ del psicoanálisis. Es también la herencia principal que nos legaron los dadaístas y los surrealistas, con su utilización *técnica* de los cortes aleatorios y su recurso del azar

26. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 74.

27. “Fila”: plural de filum. [N. del T.].

28. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 78.

objetivo, por medio de sus montajes, sus collages, etc. Todas estas operaciones psicoanalíticas y estéticas resultan, a mi criterio, de una utilización activa de los ritornelos existenciales. Estas prácticas del ritornelo, estas ritornelizaciones, ya no se contentan con estremecer las referencias y certezas enquistadas; indican las líneas potenciales de una fractalización de múltiples cabezas, de una fractalización multidireccional y transversalista, capaz de llevar sus efectos al seno de dominios territorialmente heterogéneos”. Esta manera de pensar la ritornelización a partir de componentes cualesquiera, debería ser extendida más allá del agenciamiento del consultorio y a todos los dominios, de modo de contrarrestar la entropía social nihilista, en una especie de “barroquización” generalizada. La Libido se vuelve materia abstracta de lo posible, el Afecto es remitido al Agenciamiento, de donde emerge el afecto crístico, debussista, leninista, etc. No se trata de un estado pasivamente vivido, sino de una territorialidad compleja de proto-enunciación, lugar de una praxis potencial.²⁹ No es una energía elemental, sino materia desterritorializada de enunciación.³⁰

Ya podemos volver a la relación con el psicoanálisis. Si por un lado, dice Guattari, el fantasma, el complejo, el arquetipo, apuntaban a algo del orden de la ruptura en la reversibilidad, a una plusvalía enunciativa; aun así, dice el autor, los psicoanalistas no lo pensaban en forma suficientemente abstracta, suficientemente desterritorializada: “sus pies quedaban pegados a la arcilla libidinal y a las determinaciones materializadas. No vieron que la materia también es capaz de tomar la palabra en nombre de la hiper-complejidad”. Hay una cesura, una catálisis a-significante, el atravesamiento de un umbral de consistencia que dispara un procedimiento auto-enunciativo, que se abre a una Constelación de Universo de referencia.³¹ En este sentido, todo funciona por fragmentos enunciativos, diseminados por el cosmos. “Eso habla al margen; allí donde no había nada preciso que esperar, donde una auto-organización es susceptible de

29. *Ibíd.*, p. 262.

30. *Ibíd.*, p. 265.

31. *Ibíd.*, p. 233.

desencadenarse.”³² Un inconsciente así ampliado y abierto al futuro hace que los cortes y quiebres de sentido no remitan a una interpretación de contenidos profundos, sino que participen de una maquínica extendida, de modo que manifiestan una subjetividad en estado naciente, apertura desterritorializante, fractalización necesaria para que advenga algo allí donde todo parecía cerrado. En este sentido, la propia problemática del inconsciente debería ser refundada, en dirección a una subjetividad parcial, pre-personal, polifónica, colectiva y maquínica (bajo el signo de una lógica de intensidades no discursivas, por un lado, y por otro, de la incorporación-aglomeración páticas de estos vectores de subjetividad parcial calcados en las desterritorializaciones, que tienen que ser debidamente cartografiadas).³³

Lo que Freud habrá realizado, en el fondo, es una mutación de Agenciamiento de Enunciación: “Todo me lleva a pensar, por el contrario, que sería preferible que [el psicoanálisis] multiplicara y diferenciara tanto como fuera posible los componentes expresivos que pone en juego. Y que sus propios Agenciamientos de enunciación ya no estén necesariamente dispuestos en adyacencia a un diván y de tal suerte que la dialéctica de la mirada sea radicalmente rechazada. El análisis tiene todo para ganar si amplía sus medios de intervención; puede trabajar con la palabra, pero también con la plastilina (como Gisela Pankow), el video, el cine, el teatro, las estructuras institucionales, las interacciones familiares, etc., en síntesis, todo lo que permita aguzar las facetas de a-significancia de los ritornelos que encuentra, de modo, incluso, que esté en mejores condiciones de poner en marcha sus funciones catalíticas de cristalización de nuevos Universos de referencia [...] y explotar sus virtualidades pragmáticas”.³⁴

No creemos que esta tarea atribuida a la transversalidad, al análisis institucional y, finalmente, al esquizoanálisis, haya sufrido inflexiones decisivas a lo largo de la trayectoria de Guattari, desde sus primeras formulaciones, todavía balbuceantes. Lo mismo puede decirse

32. *Ibíd.*, p. 234.

33. F. Guattari, *Caosmose*, op. cit.

34. F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, op. cit., p. 267.

con respecto a su concepción del inconsciente. En un capítulo de su *Inconsciente maquínico*, Guattari pregunta a quemarropa: “Primero, ¿qué es, exactamente, este inconsciente? ¿Un mundo mágico oculto no se sabe en qué pliegue del cerebro? ¿Un microcine especializado en pornografía infantil o en la proyección de planos fijos arquetípicos?”. Y responde: “Veo el inconsciente, por el contrario, como algo que se derramaría un poco por todas partes a nuestro alrededor, en los gestos, en los objetos cotidianos, en la televisión, en el clima del tiempo e, incluso –y tal vez principalmente–, en los grandes problemas del momento. Por tanto, un inconsciente que trabaja tanto en el interior de los individuos, en su manera de percibir el mundo, de vivir sus cuerpos, su territorio, su sexo, como en el interior de la pareja, de la familia, de la escuela, del barrio, de las fábricas, de los estadios, de las universidades... Dicho de otro modo, no un inconsciente de los especialistas del inconsciente, no un inconsciente cristalizado en el pasado, petrificado en un discurso institucionalizado, sino, por el contrario, vuelto hacia el futuro, un inconsciente cuya trama no sería sino el propio posible, el posible a flor de piel, a flor del *socius*, a flor del cósmos...”.³⁵ Las máquinas abstractas que lo pilotean no son un Logos, pero tienen una función paradójica –como dice Zourabichvili– de condicionamiento desestabilizante.³⁶ Es una especie de *materia de la mutación*, compuesta de cristales, posibles catalizadores de las conexiones, desestratificaciones y reterritorializaciones tanto del mundo vivo como del mundo inanimado. “Señalan, en suma, el hecho de que la desterritorialización, bajo todas sus formas, ‘precede’ la existencia de estratos y territorios.”³⁷

La economía de lo posible que Guattari aventura no se limita a “penetrar” el punto de vista de las cosas mismas, en una suerte de empirismo superior. No se trata de proyectar el espíritu sobre entidades visibles, como lo haría cierto idealismo, sino de miniatu-
 turizarlo para introducirlo hasta el núcleo mismo de los átomos.

35. F. Guattari, *O Inconsciente maquínico*, Campinas, Papirus, 1988, pp. 10-11.

36. F. Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Atuel, 2007.

37. F. Guattari, *O Inconsciente maquínico*, op. cit., p. 15.

Y viceversa, esto es, aprehender el funcionamiento de la subjetividad humana a la luz de los “maquinismos de elección moleculares, tal como se los puede ver trabajando en todos los órdenes del cosmos”. Y Guattari pregunta: “¿Qué sería una libertad maquínica, en un universo que no conoce sujetos deliberantes?... Todo aquí es una cuestión de grado, de transposiciones insensibles de los principios... Mil proposiciones maquínicas trabajan permanentemente a cada individuo por encima y por debajo de su cabeza parlante”.³⁸ En suma, no es que se opone –como lo habría hecho el freudismo– una esfera del orden de la diferenciación a otra esfera de materia prima energética indiferenciada. Al contrario, se acepta que los agenciamientos materiales, biológicos, sociales, etc., sean capaces de “maquinar” su propia suerte y de crear universos complejos heterogéneos: tales son las condiciones que deberían “permitir abordar, con un mínimo de seguridad teórica, esta cuestión de las jaurías moleculares que pueblan el inconsciente. Una infinidad de agenciamientos creadores, sin intervención de un Creador supremo”, ni de un *Cogito* ordenador. En esta línea, “los cruces, los casamientos aparentemente más absurdos, más ‘contra natura’, están siempre en el orden de lo posible. Nuestra asombro, en este campo, depende de una falta de imaginación o de un dogmatismo teórico”. Cuando conecta su cartografía con cuestiones más generales de la filosofía, él mismo responde: “La cuestión del sujeto y de la libertad se coloca bajo una óptica completamente nueva a partir del momento en que las combinaciones de elecciones ya no se apoyan únicamente sobre poblaciones moleculares, cuyas formas, ritmos, intensidades energéticas y efectos serían reductibles a matemáticas universales, sino que se enlazan a puntos de singularidad de cualquier naturaleza (intra o extra-agenciamiento, micro o macroscópico, topográfico o funcional)”. En suma, la pasión neguentrópica que Guattari encuentra en el plano molecular, buscando por todas partes el brotar de los maquinismos más desterritorializados, “como los de la poesía, la

38. *Ibíd.*, p. 153.

música, las ciencias; para restringirnos, por así decir, a las actividades terrenas...”, agrega él con el humor de un extraterrestre, caracteriza como un todo su proyecto ético y micropolítico. “La subjetividad molecular, la parte viva, libre, creadora de los núcleos maquínicos, la economía de lo posible en su punto de nivelación real: tales son las últimas instancias del inconsciente.”

Llegados a este punto, es difícil dejar de pensar en dos autores que Guattari no necesariamente cita, pero que resuenan con claridad con un sesgo molecular, vitalista y pluralista en su abordaje. Primero, Gabriel Tarde y su materialismo afectivo: “Existir es diferir... La diferencia es el alfa y el omega del universo; por ella todo comienza... a través de ella todo termina, en los fenómenos superiores del pensamiento y de la historia, donde, rompiendo al fin los círculos estrechos en los que se encerró a sí misma, el torbellino atómico y el torbellino vital, apoyándose en su propio obstáculo, se rebasan a sí mismos y se transfiguran... Así como la sociedad, como la vida, la química parece testimoniar la necesidad de la diferencia universal, principio y fin de todas las jerarquías y de todos los desarrollos”.³⁹ Y más adelante: “en cada uno de estos grandes mecanismos regulares, el mecanismo social, el mecanismo vital, el mecanismo estelar, el mecanismo molecular, todas las revueltas internas que terminan quebrándolos, son provocadas por una condición análoga: sus elementos componentes, soldados de estos diversos regimientos, encarnación temporaria de sus leyes, nunca le pertenecen [al mecanismo] sino en una parte de su ser; otras partes escapan al mundo que éstos constituyen... [cada elemento] tiene otras inclinaciones, otros instintos que le vienen de regimentaciones diferentes; otros, en fin... que le vienen de su fondo mismo, de sí mismo, de la sustancia propia y fundamental sobre la cual puede apoyarse para luchar contra la potencia colectiva, más vasta, menos profunda, de la cual hace parte”.⁴⁰ Como advierte Maurizio Lazzarato, en el linaje de Leibniz se reconoce una tendencia a pulverizar el universo, a multiplicar indefinidamente los seres,

39. Gabriel Tarde, *Monadología y sociología*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

40. *Ibíd.*

abriéndolos a una infinidad de fuerzas, a un infinito absolutamente inmanente, un infinito real, que, así y todo, y a diferencia de Leibniz, no remite a ninguna transcendencia divina. “Todo viene de lo infinitesimal, y es probable, agregamos, que todo vuelva hacia allá.” En el contraflujo que Nietzsche diagnosticaba como nihilismo, de indiferenciación generalizada, Tarde reivindicaba “diferencias revolucionarias, intestinas, donde se elaboran en secreto leyes y tipos de mañana y que, a pesar de la superposición de sus yugos múltiples, a pesar de la disciplina química y vital, a pesar de la razón, a pesar de la mecánica celeste, acaban un día, como los hombres de una nación, venciendo todas las barreras para hacer con sus restos un instrumento de diversidad superior...”.

Por otro lado, para tomar el hilo de la tradición anglo-estadounidense, hay en Guattari –como en William James–⁴¹ un sesgo salvaje e indomable, un arremolinamiento del pensamiento, una atracción por el riesgo, una disposición a acoger el juego caótico del mundo de colisiones. James defiende un arte del pensamiento expuesto a la inseguridad, y el conocimiento sería, en el fondo, creencia en el mundo de los acontecimientos engendrados por la propia creencia en el mundo, sobre todo en aquello que éstos tienen de tentador y amenazador, en las posibilidades que ofrecen al espíritu de preservar alguna cosa aún no abordada, no entrevista. El espíritu empírico se da el derecho de soñar con otras realidades, con otros mundos, siempre y cuando sean lo más concretos, lo más definidos posibles. Como dice James, en filosofía están los partidarios de la posibilidad y los adversarios de la posibilidad: “Lo que hace de nosotros monistas o pluralistas, deterministas o indeterministas, es siempre en el fondo alguna reacción sentimental”. El pluralista ve en cada momento, en cada sensación, en cada cosa, una especie de infinidad, hay un culto del momento y un desprecio por las doctrinas que se diluyen en una totalidad homogénea. Empirismo radical. Se trata de pensar, más que los hechos, las

41. V. Jean Wahl, *Les Philosophies pragmatistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.

relaciones entre los hechos.⁴² Es en la existencia de las relaciones –y en su priorización–, que se da una diferencia con el mero empirismo. El universo de James es más complejo, denso, caótico que el de los antiguos empiristas; las relaciones, las conexiones se enrollan, se redoblan, se desdoblan... “Las partes del universo son como disparadas por una pistola, a quemarropa: cada una se afirma, ella misma, como un simple hecho que los otros hechos ni por casualidad buscaban, pues sin ellos formarían un sistema mucho mejor.” Arbitrario, caotizado, discontinuo, embrollado, viscoso, penoso, fragmentario, he aquí algunos de los adjetivos con los cuales James califica su universo. Algo de grosero, de áspero: por todas partes se rompen las represas que harían de él un río con la corriente continua, y se forman olas que se cruzan en tumulto. Por más cosas que existan, y por más interconectadas que estén, siempre hay un afuera, un exterior, un *en dehors* que huye, como en Tarde... Como lo subraya Wahl: no hay ser que contenga a todos los otros, siempre hay algo que escapa, que no quiere entrar en el sistema. Incluso la ciencia que pretende reunificar todo, hace reaparecer una discontinuidad de fondo, que nos impide pasar de una cualidad a otra... Hasta la idea de universo –he aquí una palabra sospechosa– que se opone a la idea de otros mundos posibles... tal vez tendría más sentido hablar de multiverso. “Hombres nuevos y mujeres nuevas, accidentes, acontecimientos, invenciones, emprendimientos, explotan sin cesar y se derriten sobre nuestro mundo...”. Al rechazar el determinismo, James afirma que hay variables indeterminadas. Las cosas son coherentes en parte, pero fuera de los puntos por los cuales se ligan unas con otras, tienen elementos libres (es el sentido del azar). La libertad es así novedad, azar, elección entre posibilidades, alternativas reales, futuros contingentes... Es una teoría del mundo incompleto, teoría de la novedad, indeterminismo, teoría de la posibilidad. En toda esta perspectiva mencionada, en este pragmatismo donde importan más las implicancias efectivas de las doctrinas que sus divergencias terminológicas, donde una concepción vale más por lo que nos hace

42. David Lapoujade, *Empirisme et pragmatisme*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

creer y actuar que por su coherencia lógica, donde importa mucho más aquello que está en vías de hacerse (desconocido) que aquello que ya está dado (reconocible), donde lo que interesa es dejar abiertos márgenes de maniobra, en semejante mundo tumultuoso y fragmentado, hecho de ordenamientos parciales, con márgenes inciertos para nuevas posibilidades, se trata de sondear en qué medida nuestras fuerzas están disponibles para hacer su diferencia. En una concepción semejante, creer significa creer en la posibilidad –la nuestra y la del mundo–, como lo retomó Deleuze, haciendo de esta consigna el desafío contemporáneo. La simpatía es lo que nos puede vincular con el mundo y sus posibilidades, y sin ella todo parecería ya dado y determinado. Esta simpatía con el llegar a ser, con la procesualidad, con aquello que está “en vías de”, ya es una apuesta, en medio de la indeterminación de fondo y de un posible que hay que inventar.

Nada de esto, a mi ver, es extraño al “temperamento” de Guattari, aún si él no frecuentó especialmente estas fuentes. Porque a pesar de su incansable militancia, y de todo el voluntarismo que a veces –nos preguntamos– pueda haber en su construcción, estamos tentados de retomar esta concepción de James para entender el meollo de su perspectiva: se trata de una cierta “simpatía” con el universo pluralístico. Parafraseando a Lapoujade acerca del pragmatismo de James: no sería tanto una filosofía cuanto un método que nos ayuda a fabricar ideas que pueden servir para la acción o para el pensamiento... Es un instrumento de creación... Entonces, no es el método de creación, sino un método para la creación. Y en cuanto a las afirmaciones de ambos autores sobre lo posible, Guattari por su lado es taxativo en su cláusula singularizante: “No hay posible en general, sino sólo a partir de un proceso de desterritorialización que no debe ser confundido con una aniquilación global e indiferenciada. Existe una materia de la desterritorialización inconsciente, una materia de lo posible que constituye la esencia de lo político, pero un político trans-humano, trans-sexual, trans-cósmico...” Ninguna programación, en todo esto, ni pretensión de controlar los procesos por medio de un politburó esquizoanalítico, puesto que el desafío consiste sólo

en “asistirlos semiótica y maquinicamente”.⁴³ Así, ninguna palabra de orden, sólo palabras de pasaje.⁴⁴ Todo es pasajes, de una consistencia a otra, de un complejo de posibles a otro, de un agenciamiento a otro.⁴⁵ Pues, al final, ni siquiera se debería hablar de realidad. Los objetos sociales, mentales, las entidades intrapsíquicas deberían ser traducidas en agenciamiento.⁴⁶ Un agenciamiento, contrariamente a una estructura, depende siempre de los componentes heterogéneos que concurren a su consistencia específica. “Un agenciamiento es inconsistente cuando se despoja de sus *quanta* de posible, cuando los signos-partículas lo abandonan para emigrar a otros agenciamientos, cuando los maquinismos abstractos que lo especifican se esclerosan, degeneran en abstracción, se enquistan en estratificaciones y estructuras, cuando, en fin, ese agenciamiento se abate sobre un agujero negro de resonancia o cae bajo la amenaza de una pura y simple desintegración (catástrofe de consistencia).”

Por lo tanto, “el inconsciente no es otra cosa que lo real por venir, el campo transfinito de potencialidades ocultas por cadenas significantes abiertas, o que esperan abrirse y ser articuladas por un agente real de enunciación y efectuación... Es lo mismo decir que los cortes significantes, incluidos los más ‘íntimos’ –y por qué no el de la pretendida ‘vida privada’– podrían revelarse como nudos decisivos de la causalidad histórica. Vaya uno a saber si la revolución que nos espera no declinará sus principios de algo enunciado por Lautréamont, Kafka o Joyce”.⁴⁷ El agenciamiento toma consistencia, al contrario, cuando un metabolismo maquínico desterritorializado abre a nuevas conexiones, diferencia y complejiza lo que Guattari llamó “núcleo maquínico”.

43. F. Guattari, *O Inconsciente maquínico*, op. cit., p. 179.

44. *Ibíd.*, p. 180.

45. *Ibíd.*, p. 183.

46. *Ibíd.*, p. 184.

47. F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, op. cit., p. 235.

La escritura

Un lector ya familiarizado con los libros que Guattari escribió en colaboración, y también con sus textos independientes, al pasar los ojos sobre los apuntes de Guattari recientemente publicados por Nadeau,⁴⁸ es asaltado por una impresión paradójica. Por un lado, el borbotón, la velocidad asociativa, la despreocupación con la que muestra las articulaciones, la libertad del salto, el lenguaje heterodoxo, los ejemplos coloquiales de la más elemental cotidianeidad, los insultos, alternados con las construcciones más densas y neologismos, la presencia todavía tan marcada de Lacan, las fórmulas lapidarias; toda esta materia que se escurre para tantos lados, y que constituirá el meollo conceptual de *El Anti Edipo*. Al mismo tiempo, frente a ese diario de a bordo, a esa renuencia a “hacer obra”, el lector queda sorprendido y admirado de cómo Deleuze apostó por y se ocupó de esa tarea, con qué arte se conectó con la dirección general de la explosividad constructivista y cartográfica guattariana, aun cuando la lógica de esta maquinación no hubiera sido enteramente explorada. De ahí que el pequeño texto escrito por Deleuze con ocasión de la muerte de Guattari deba ser tomado en serio: “Hasta el final, mi trabajo con Félix fue para mí fuente de descubrimientos y alegrías. No quiero hablar, sin embargo, de los libros que escribimos juntos, sino de los que él escribió solo. Porque me parecen de una riqueza inagotable... Félix se eleva a un extraño nivel que contendría la posibilidad de funciones científicas, de conceptos filosóficos, de experiencias vividas, de creación artística... Así, el maravilloso sistema de cuatro cabezas de las *Cartografías*: ‘Los territorios, los flujos, las máquinas y los universos’... La obra de Félix es para ser descubierta y redescubierta. Es una de las maneras más bellas de mantener a Félix vivo”.⁴⁹ Ahora, los libros autónomos de Guattari no son comparables a las notas que hizo para *El Anti Edipo*, y el esfuerzo de los amigos –en particular, Danielle Sivadon– para ayudarlo a darles un contorno es una prueba contundente de esto. Pero tenemos la rara

48. V. F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Oedipe*, op. cit.

49. G. Deleuze, “Pour Félix”, en *Deux Régimes de Fous*, París, Minuit, 2003, pp. 357-358.

impresión de que a cada lector de Guattari le toca hacer con sus textos –por lo menos mentalmente– algo semejante a lo que hizo con ellos Deleuze, a saber: acoger sus maquinaciones, prolongarlas, conectarlas con los diversos campos, hacerlas trabajar. Darles libertad para que evolucionen por cuenta propia, tendiéndoles materia para ese fin, en vez de reducirlos a fórmulas polémicas, por más que en ellos no estén ausentes las fórmulas, mucho menos los *enjeux* [“apuestas”] polémicos en los más diversos campos. No es una tarea obvia, y se ve cómo el diálogo con los psicoanalistas, los lingüistas, los antropólogos o los historiadores es incesante. El bagaje filosófico, rapsódico y las más de las veces alusivo, no nos dispensa –muy por el contrario, y es éste, tal vez, el sentido de la observación de Deleuze– de una “puesta en diálogo” de sus construcciones con la propia filosofía, o una puesta en diálogo filosófica –como la practicó Deleuze– con estos textos de naturaleza tan híbrida, cuya ambición, de hecho, parece consistir en construir un plano donde coexista, según Deleuze, “la posibilidad de funciones científicas, de conceptos filosóficos, de experiencias vividas, de creación artística”. De ahí que comprenda perfectamente la observación final de un bello artículo recientemente publicado por Monique David-Ménard en la *Revue Descartes* a propósito de la transferencia, en el que contrapone la contribución de Deleuze-Guattari a la de Foucault. Al exponer con precisión la noción deleuzeana de agenciamiento, David-Ménard escribe: “Pero se hace difícil reunir el carácter positivo y preciso de los agenciamientos y la manera en que éstos son como ‘arrollados’ por el infinito. Porque el infinito no es sólo lo infinitesimal en Deleuze. Es también la casi extenuación que alcanzan una figura, un personaje, porque se conectan en una relación de intensidad con otra cosa”. Y pregunta: “¿Cómo pensar juntos la consistencia de un acontecimiento y su afinidad con el caos –que se define como la circulación, a velocidad infinita, y en todas las direcciones, de microelementos de la materia, siendo lo caótico precisamente la indeterminación de las apariciones y desapariciones–, cuando las partículas que hacen a los cuerpos circulan a una velocidad tal que ninguna conexión acontecimental puede producirse ni enunciarse allí? Es este tercer sentido del infinito,

la afinidad con el caos, lo que hace del pensamiento de los devenires una metafísica, porque todo individuo –cuerpo y expresión conjugados– se interesa por la manera en la que ‘surfea’ el caos. Si el término ‘metafísica’ ya no es apropiado para una filosofía que consigue pensar los devenires sin fundarse sobre categorías, con todo, podría hablarse –como lo hace el propio Foucault– de una metafísica del ‘extra-ser’: todos los devenires se entrecruzan en rizoma en el plano de inmanencia, cuyas características enuncia el filósofo”.⁵⁰

Al valorizar la contribución de los cuestionamientos de Deleuze sobre el Psicoanálisis –cosa que ya había hecho con brillantez en su libro *Deleuze et la psychanalyse* [*Deleuze y el psicoanálisis*]–, en especial sobre el estatuto de la repetición, la negatividad, los devenires y los agenciamientos, en la clínica y en la filosofía; en el artículo mencionado David-Ménard sostiene de manera perentoria: “Nada estimula tanto al psicoanálisis como las cuestiones planteadas por Deleuze. Pero no es seguro que el concepto de devenires-imperceptibles, el pensamiento de los afectos descualificados contra aquel de los destinos de las pulsiones, ayude a comprender la limitación de la transferencia. Por eso necesitamos de Foucault y de los dispositivos. Hablar del ‘Inconsciente’ no tiene sentido fuera de los elementos discretos y ligados que logran, al extraer los pormenores contingentes del espacio o de la figura del analista, dibujarse allí”. Pienso que el esfuerzo de la autora es completamente pertinente en el campo psicoanalítico, así como en la intersección saludable que este campo le propone a la filosofía, y en la provocación saludable que las filosofías –entre ellas, la de Deleuze– le propusieran a la práctica y a la teorización psicoanalíticas. Así y todo, desde el principio de nuestra intervención, lo que venimos describiendo con Guattari va justamente en dirección opuesta a la conclusión de la autora, lo que en nada desmerece sus observaciones. Al contrario, apenas indica el punto de vista que preside el enfoque de Guattari, de transbordar los “elementos discretos y ligados” que se dibujan a partir de los detalles contingentes del espacio y de la “figura del analista”. Si

50. Monique David-Ménard, *Revue Descartes*, París, Collège International de Philosophie, 2008, p. 44.

me permití privilegiar los textos de Guattari en el presente contexto, fue para indicar cómo su pensamiento, desde el principio –y ya a partir del punto-signo y de su potencia propia, de la transversalidad y su “transcursividad”, como decía él por entonces, o de la máquina y su apertura indefinida a una exterioridad infinita, o del estatuto del fantasma grupal o institucional que transborda al individuo–, ya excede el “dispositivo” clínico clásico tal como fuera inaugurado por Freud. Y cuando Guattari introduce el tema del caos, antes incluso de la “sistematización” propuesta conjuntamente en *¿Qué es la filosofía?*, y por más que, para definir el caos, el caosmos o la caosmosis, retome las características antes atribuidas al cuerpo sin órganos en *El Anti Edipo* o *Mil mesetas*, es preciso decir que los agenciamientos, en su contingencia y consistencia, implican inevitablemente el infinito, por más que la acepción de este término sea polisémica, “doctrina plurívoca del infinito”,⁵¹ como dice la autora: ya como velocidad infinita, ya como el infinitivo del verbo en el acontecimiento, su impersonalidad, ya incluso como el infinitesimal leibniziano.⁵² Nada de esto supone una incompatibilidad, y mucho menos descalifica la relevancia de este diálogo fecundo que la autora, entre muchos otros –inclusive en Brasil, tales como Chaim Katz, Joel Birman, Garcia-Roza o Maurício Porto–, a partir de un trabajo de consultorio, pero también abriéndose en algunos casos a contextos institucionales o urbanos –tales como el acompañamiento terapéutico– desdoblan con un coraje superior. Pero debo decir que hay, en este programa que Guattari sostiene con una obstinación peculiar –y en su deliciosa faceta Julio Verne, y en su militancia, y en su esfuerzo por poner en un mismo plano, como lo formuló Deleuze, los

51. *Ibíd.*, p. 109.

52. *Ibíd.*, p. 118. Y la pregunta de David-Ménard: “La verdadera pregunta que hay que hacerle a Deleuze –en todo caso, la que yo le hago–, es... si, para pensar la contingencia de los agenciamientos que duran, es necesario concebir el infinito... En el campo del análisis, vemos con malos ojos hablar de infinito para caracterizar aquello que amenaza con deshacer los agenciamientos de deseo mal contruidos. Porque los síntomas que hacen la vida insoportable tienen una configuración finita, y las transferencias que permiten, en los casos favorables, comprometer a los analizantes en otros devenires, tienen, ellas mismas, una configuración finita. Es incluso gracias a esta limitación de la transferencia que la destructividad de los deseos puede ser repetida –retenida del caos, si se prefiere– y transformada en un nuevo agenciamiento, cuya cifra no preexiste a la cura” (*Ibíd.*, p. 126). La autora, más adelante, evoca la polisemia del término “infinito” en Deleuze, p. 134.

conceptos filosóficos, las funciones científicas, las experiencias vividas, las creaciones artísticas– un “surfeo” necesario sobre el infinito; o infinitización, o infinitivación [de infinitivo]. No se trata de una ontología del infinito, ni de una dialéctica entre lo finito y lo infinito.

Tiendo a pensar, extrañamente, que esta ambición le viene, en parte, de su experiencia con la psicosis, y en parte, de una apuesta política. Para lanzar una fórmula que vale lo que valen las fórmulas lapidarias: de un lado, una dirección pos-psicoanalítica de su pensamiento, de otro, una postura pos-nihilista. Tal vez sea tarde para mostrarlo en detalle, sobre todo la articulación entre ambas direcciones. En todo caso, pensar a la luz de la esquizofrenia, rechazando la clasificación psiquiátrica, incita a instalarse en una multiplicidad que pone en jaque la dicotomía entre el adentro y el afuera, entre lo interior y lo exterior, entre lo corporal y lo incorporeal, entre lo individual y lo social, entre el psiquismo y la historia, entre el espacio interno y la geografía, entre lo humano y lo inhumano, entre lo antropológico y lo etológico, entre la esfera del hombre y la de la máquina (las distintas máquinas, técnicas, sociales), entre la forma y su disolución, entre la velocidad invivible y su interrupción, lo cual incita a un cuerpo a cuerpo pático con los pacientes; es decir, a la confrontación inmediata y compleja, en desafío a estas dicotomías, en dirección de una multiplicidad sustantiva, de movimientos intensivos, de un infinitivo que desafía los contornos identitarios, implicando una pluralidad de temporalidades, así como una reinvención del mundo a partir de fragmentos heterogéneos, síntesis disyuntivas, conexiones transversales, esquizas, colapsos, paralizaciones, deslices o colapsos de sentido... No es de sorprender que un encuadre delimitado y preciso como el propuesto desde Freud tenga dificultades para contener tanta proliferación; la propia experiencia de La Borde, desde el principio, constituye un experimento en la dirección de esta ampliación, a la que se refirió Guattari desde los primeros escritos de *Psicoanálisis y transversalidad*, relacionando su clínica con la exterioridad socio-histórica (véase el ejemplo del paciente parecido a Kafka, el grabador, la escritura). La reivindicación

reiterada de la apertura a la alteridad no remite –como en las concepciones fenomenológicas sobre la intersubjetividad–, a la alteridad de un otro sujeto, sino a la alteridad más completa, la de la propia situación: la transversalidad. Pero la situación es precaria y mutante. De ahí el tema del reconocimiento de la finitud, de la muerte, del sin sentido, en el seno de un propio grupo o institución, todo el rechazo de la eternización que una estructura institucional, o grupal, o fantasmática social podría suscitar, y que aquello que más tarde se llamará Agenciamiento deberá incluir. “¿Llegará el día en que se estudien con la misma seriedad, el mismo rigor, las definiciones de Dios, del presidente Schreber o de Antonin Artaud, con la que se estudian las de Descartes o Malebranche?.. Así, la investigación filosófica tendría que preocuparse no sólo de un constante ordenamiento conceptual, sino también de elaborar, sobre el ‘terreno’, las condiciones de establecimiento y permanencia de una lógica del sin sentido en cada dominio en el que irrumpe.”⁵³

53. F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, op. cit.

IV. Variaciones teóricas

Consideraciones sobre lo intempestivo

El siglo XX se enfrentó con la cuestión del tiempo de manera especialmente obstinada. En filosofía cabría citar, entre otros exponentes, a Bergson, Heidegger y Benjamin. Pero se podría invocar también a Freud y sus epígonos, cuya influencia no fue poca en este asunto. Y así y todo, estamos dejando de lado autores de mayor relevancia en muy diversos campos. Cada uno de los mencionados, en todo caso, intentó liberarse de una concepción tradicional del tiempo, a la que podríamos llamar, grosso modo, homogénea o lineal. Bergson critica el tiempo espacializado y mensurable, Heidegger cuestiona el tiempo reducido a la presencia –esto es, a la disponibilización manipuladora del ente–, Benjamin pone en jaque el tiempo como continuidad ininterrumpida, Freud rechaza el tiempo como encadenamiento causal. La cuestión, en suma, toma las direcciones más variadas. Mientras que para unos importa la duración, a otros les interesa sobre todo la relación con el origen o con la muerte, es decir, con la finitud. En otros casos, lo esencial son las bruscas interrupciones en la continuidad del tiempo histórico, o incluso el tránsito por lo que quedó soterrado en el pasado, etc. Todo esto es demasiado rico y complejo como para poder ser abordado en pocas páginas, y qué decir en pocas líneas. En cualquier caso, tal vez lo que haya en común entre estos abordajes (y hemos dejado varios de lado, también decisivos, como el de Husserl en un extremo, el de

algunos post-estructuralistas en el otro, o el de novelistas como Proust, así como los de historiadores y economistas, por no hablar de los astrónomos, físicos y químicos, de Einstein a Prigogine) es un rechazo a la negación del tiempo que ha presidido el pensamiento filosófico. Algunos dirán que, en este asunto, fueron precedidos por varios pensadores. Es probable. Tal vez, sin embargo, no consiguieron escapar del todo de una tentación: la de espejarse en la eternidad que rechazaban, haciendo resonar involuntariamente la bella definición platónica del tiempo en tanto “imagen móvil de la eternidad”. Tendría razón, entonces, Ferdinand Alquié, quien veía en esta especularización negativa con lo eterno algo inevitable para cualquier filosofía del tiempo: “Lo temporal no puede ser pensado sino en relación con lo eterno, lo eterno no es concebido sino por oposición a la multiplicidad que le sirve de materia”.¹ Independientemente del juicio que se haga de la observación de Alquié, sin dificultad podemos reconocer esta posición como dominante durante un largo período de la historia del pensamiento. Incluso las filosofías que consideraron el tiempo, o que le dieron cierta relevancia y hasta primacía, lo concibieron como un mero instrumento de la revelación gradual de algo que estaba dado desde el principio: un sentido ya presente o una totalidad ya anunciada. Con lo que el tiempo se veía forzosamente reconducido a una posición ontológicamente secundaria. Para decirlo de manera simplificada: la representación del tiempo como línea recta, espiral o incluso círculo –como en Hegel– no se libra de la sombra de Platón. Tal vez esta solidaridad entre tiempo y eternidad en la reflexión filosófica tradicional ayude a entender la posición de Deleuze sobre el problema. Contra ese par ineludible, Deleuze reivindica los derechos de lo intempestivo, donde lo intempestivo significa: ni tiempo ni eternidad.²

1. Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, París, PUF, 1990, p. 95.

2. “Cabe a la Filosofía moderna superar la alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Gracias a Nietzsche, descubrimos lo intempestivo como algo más profundo que el tiempo y la eternidad: la Filosofía no es la Filosofía de la Historia, ni la Filosofía de lo eterno, sino que es intempestiva, siempre y sólo intempestiva, esto es, ‘contra este tiempo, a favor, espero, de un tiempo que vendrá’”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Barcelona, Paidós, 1994. Sobre la posición de Hegel, ver G. Lébrun, *O avesso da dialética*, San Pablo, Cia das Letras, 1988, o P. Arantes, *Hegel, A ordem do tempo*, San Pablo, Pólis, 1981. Como se sabe, el lugar de Kant en este conjunto es especial (el tiempo concebido como “forma”).

Yo diría, de manera un tanto tosca, que sacarse la eternidad de encima no es poca cosa. En buena hora lo hicieron varios filósofos —entre ellos, algunos de los más eminentes de este siglo, antes mencionados—, a fin de instalarse directamente *en el tiempo*. Pero deshacerse de la eternidad y en el mismo gesto *rechazar el tiempo* roza la locura total. Aun más cuando sabemos hasta qué punto, de acuerdo con una sólida tradición filosófica, tiempo e historia son pensados como coextensivos. O bien, con Deleuze, estamos de hecho en la pura necesidad, o bien el rechazo conjunto que éste hace del tiempo, la historia y la eternidad se da en la exacta medida en que, en la modalidad hegemónica en que tiempo e historia son concebidos, todavía espejan demasiado ese eterno al que buscan contraponerse, fingiendo una apertura de la que carecen, y que la categoría de lo Intempestivo podría, eventualmente, ofrecer. Es lo que querría mostrar brevemente en tres movimientos desiguales. Partiendo de Nietzsche, claro, sin el cual toda esta discusión no tendría el menor sentido.

La segunda intempestiva

Es preciso comenzar incursionando en uno de los textos de Nietzsche que con mayor frecuencia cita Deleuze cuando utiliza el término *intempestivo*. Me refiero a la segunda consideración “intempestiva”, o “extemporánea”, dependiendo de la preferencia de los traductores.³

(En francés se tradujo como *Considérations inactuelles*). El texto, de 1874, se titula “De la utilidad y desventaja de la historia para la vida”. En el prefacio, Nietzsche explica que denominó a ese texto “extemporáneo”, o “intempestivo”, para oponerse a lo que su época glorificaba. Y enseguida aclara que puede hacer tales hallazgos sobre su presente porque es discípulo de épocas más remotas. La filología clásica, que Nietzsche enseñaba, sólo tenía sentido si ejercía una influencia extemporánea, esto es —y aquí viene lo que nos interesa—, si podía

3. Friedrich Nietzsche, *La segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

“actuar contra el tiempo, por tanto, sobre el tiempo y, espero yo, en favor de un tiempo que vendrá”. Esta es la frase que Deleuze retoma en contextos muy distintos.

Nietzsche comienza su texto con un encantador homenaje a los animales. El animal es aquel ser para el cual cada minuto es sólo ese minuto. Por medio de un presente que se escapa fácilmente de la memoria, el animal tiene acceso a la felicidad. Cuán diferente del hombre, que carga a todos lados con su fardo de tiempo y de pasado, de recuerdos, memorias, marcas, todo ese haber-sido, esa imperfección recordadora de la que sólo la muerte puede librarlo. Sólo la muerte, ese olvido absoluto, puede librar al hombre de ese fardo, pero obviamente la muerte no puede acarrear la felicidad, pues cuando llega se lleva consigo la propia existencia. Contra el peso excesivo del pasado, se yergue ante el hombre el umbral del instante, con el olvido que le es propio y la felicidad que suscita. Consideremos este lema: la condición de la felicidad es el olvido, y el ámbito en que se da tal olvido es el instante. El olvido, sin embargo, no es un accidente que adviene en la vida secundariamente. Es una facultad importantísima para la propia vida, la facultad de sentir las cosas fuera de toda perspectiva histórica. Se trata de un cierto olvido, pero, más que condición de felicidad, es la condición de la propia vida y de la acción que la acompaña. “Todo actuar exige olvido.” Y dice más adelante: “Por lo tanto, es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como lo demuestra el animal: pero es por completo imposible, sin olvido, simplemente *vivir*”. ¿Qué sería la vida si recordáramos todo el tiempo, si rumiásemos nuestro pasado, si estuviéramos atados a él, cargándolo todo entero? ¿Qué vida sería esa? Nietzsche insiste en que hay un grado de insomnio, de sentido histórico, de conciencia histórica, de rumiar histórico que hace mal a la vida, que provoca perjuicios al ser vivo, se trate de un individuo como de un pueblo o una civilización. Es la hipertrofia del sentido histórico y de su nocividad. Borges tiene un hermoso cuento sobre el hombre que lo recordaba todo, no sólo “cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido

o imaginado” (“Funes el memorioso”).⁴ ¿Cómo, entonces, no convertirse en un Funes, en un funesto sepulturero del propio presente, y desarrollar, al contrario, la *fuerza plástica* del presente, de tal modo que ésta sea capaz precisamente de digerir el pasado, de transformarlo, en vez de ser aplastada por él?

Al diagnosticar el exceso de historia del cual sufría su época, Nietzsche dice: “El hombre moderno termina arrastrando consigo una cantidad descomunal de indigestas piedras de saber que, incluso ocasionalmente, hacen borborismos en la barriga”.⁵ Y completa: “De nosotros mismos, nosotros los modernos, no tenemos nada; es sólo por llenarnos y abarrotarnos de tiempos, costumbres, artes, filosofías y religiones ajenos que nos convertimos en algo digno de atención, o sea, en enciclopedias ambulantes”.⁶ En ese exceso de saber, de erudición, de historia, de pesada carga, Nietzsche critica no sólo la traba estéril, el peso muerto, la dañina hipertrofia de la memoria, sino también eso que llamó un “saber en torno a la cultura”, un pensamiento sobre la cultura, un “sentimiento-de-cultura” en contraposición con lo que sería una “decisión-de-cultura”, una *cultura efectiva*. Todo esto es absolutamente luminoso, aún si ha pasado más de un siglo.

Sin embargo, Nietzsche no dice que sea necesario olvidarlo todo, hacer tabula rasa, fingir que el pasado no existe (baste considerar las “ventajas” de la historia a las que se refiere en el título): sólo subraya que la vida, al privilegiar el presente, opera una selección, una parcialidad, una ignorancia necesarias; da muestras de una injusticia en relación con el pasado, que es precisamente la justicia del presente, de la inmediatez del querer y del deseo (y subrayo aquí la palabra “deseo”, pues la retomaré más adelante). El olvido del que la vida y el presente dan testimonio, esta no-historicidad inevitable, no es un defecto sino una atmósfera protectora sin la cual, dice él, la vida ni siquiera podría aparecer o conservarse. Al ignorar la perspectiva histórica, la vida produce un

4. Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso” (*Ficciones*), en *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 489.

5. F. Nietzsche, op. cit.

6. Ibíd.

falseamiento necesario de la vida, y habilita la supremacía del instante en la topografía del tiempo. Sólo cuando es suficientemente fuerte como para utilizar el pasado en beneficio de la vida es que el hombre se convierte efectivamente en hombre, dice Nietzsche. Curiosa inversión: no es la memoria la que hace hombre al hombre, sino un cierto olvido; diferente, no obstante, del olvido del animal.

La descripción de ese instante en que el hombre es raptado al círculo de la memoria y del tiempo es de lo más impactante: “Es el estado más injusto de la tierra, limitado, ingrato en relación con el pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño torbellino de vida en medio de un océano congelado en la noche y en el olvido: y no obstante, ese estado –absolutamente no histórico, anti-histórico– no engendra sólo la acción injusta, sino también todo acto de justicia. Ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá su victoria, ningún pueblo conquistará su libertad si antes no los ha deseado y perseguido en tal estado de no-historicidad”.⁷ Hay aquí una mezcla de falta de escrúpulos, inconciencia, ceguera, injusticia con lo que precede, de tal modo que el único derecho que este instante reconoce es “el derecho de aquello que ahora debe nacer”. O sea, derecho al futuro: la justicia del futuro.

Dejo de lado el fragmento más conocido de ese texto, acerca de los tres tipos de historia –la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica, con sus ventajas y desventajas–, para concentrarme en las críticas que Nietzsche hace al culto de la Historia, esa veneración de la Historia en tanto proceso racional, encarnación progresiva de la Razón, especie de teología camuflada. O sea, se cree en la potencia de la historia como se cree en la potencia de Dios, de modo que el respeto por los hechos, por su encadenamiento necesario, por su sentido dado, desemboca en un respeto por el hecho en sí, un respeto por la potencia del hecho, que no es sino un respeto por las potencias que tienen interés en que se respeten los hechos, a saber: los gobiernos, los estados, las iglesias, los mandarines, todos

7. F. Nietzsche, op. cit., § 1.

aquellos que dictan los hechos. Nietzsche desprecia eso que en algún momento llamó “fatalismo”,⁸ esa manía de aceptar lo que es pues así debe ser, porque la historia así lo manda, lo que implica inclinarse ante ella y enterrarse con su rollo compresor. Es preciso denunciar los tipos de historia que abortan lo que “es nuevo y está en vías de nacer”, como él mismo dice, aunque lo nuevo ofenda lo que existe y sea inevitablemente impiadoso.

Una visión neutra, objetiva, científica, que pretende ser justa, igualitaria, aséptica, ignora, precisamente, que las cosas suceden en la pasión, en la creencia desmedida, en la sombra, en el gusto por la ilusión, en la parcialidad, desde una perspectiva interesada, amante, instintiva. El hombre, dice Nietzsche, crea cuando ama, cuando se sumerge en la ilusión del amor, cuando cree de manera incondicional en algo justo y perfecto. Todo ser vivo, agrega, necesita estar envuelto en una atmósfera, en un velo de misterio, sin el cual se queda sin aire. El espíritu científico de la historia árida le corta al instinto su vitalidad, su fuerza, su garra, su ilusión necesaria, su ceguera, su parcialidad, pues intenta deshacer precisamente ese velo de misterio que el presente necesita como condición para la acción. Nietzsche llega a decir que “deja de vivir todo lo que es disecado hasta el fin”. Incluso la filosofía, subordinada a la policía, a la política, a los gobernantes, a las Iglesias, a los Estados, a las Academias, a las morales, acaba, en su cobardía, reduciéndose a un simple barniz de erudición. Máquinas de pensar, de escribir, de hablar, nada más. Y así como se maltrata el pasado al resecarlo, también así se maltrata el presente. En diversos campos, en cuanto algo surge ya se explica su itinerario pasado, su evolución futura, se compara, se diseca, se interroga, se lo descompone, se lo corrige o amonesta: se hace todo para evitar precisamente lo que más importa, que es que la obra tenga su efecto, sobre la vida y sobre la acción.

Entonces viene la pregunta: ¿qué tipo de historia podría existir que no representase esa neutralidad estéril y polvorienta y desvitalizante y anti-instintiva, qué tipo de historiografía podría, al contrario, estar

8. “Fatalismo” en el original. El neologismo hace coincidir los términos “fatalismo” y “hechos” (“faits”, en francés) en uno solo.

precisamente al servicio de un instinto constructivo, al servicio de la vida? Cuando Nietzsche evoca la historia crítica, recuerda que el hombre no consigue vivir si no tiene la fuerza de quebrar, de disolver una parte de su pasado, de dejar que la vida presente, esa “potencia oscura [...] insaciablemente sedienta de sí misma”, juzgue y condene su pasado. Esa vida que juzga el pasado no puede ser justa, es siempre injusta, parcial, no está calcada sobre el conocimiento, sino sobre un precepto más elemental, ya formulado por Goethe: que todo lo que nace *merece* perecer. Vivir y ser injusto son una y la misma cosa.

La interpretación del pasado, de cualquier modo, siempre debe venir de una fuerza del presente, y a la vez, de una lucha contra el presente. El juicio histórico debe ser una preparación, una limpieza de terreno para lo que se está construyendo, para aquello que el instinto creador tiene capacidad de engendrar. De ahí esa oposición, en un cierto momento, entre la historia como un ejercicio científico, insulso, neutro, objetivo, y el arte como la creación en el presente. Y es sólo si la historia soporta ser transformada en obra de arte, en creación, que puede despertar los instintos, y ya no aniquilarlos. Sólo si dejamos de comportarnos con la historia como si fuéramos eunucos que la miran de modo castrador y castrado, que la vigilan para que de ella no salgan más que historias, sólo si dejamos de ser esos guardianes impotentes, es que de ella podremos liberar, en lugar de historias, acontecimientos. De un lado está la historia, del otro, los acontecimientos.

De todos modos, contra la tiranía del “es así” histórico, “fatalista”, hay un “debe ser así”, un deseo de fundar una nueva raza. “No llevar a su generación al t́mulo, sino fundar una nueva generación”: esta es la consigna de Nietzsche. Nueva generación, nueva raza. Deleuze dirá: pueblo que falta. Y Nietzsche pregunta si nuestro tiempo no sería un tiempo fundador. Un tiempo fundador debe poder desembarazarse de una tradición, debe poder librarse de la obligación de inclinarse ante el “así fue”, debe poder, en lugar de recitar el “Pienso, luego existo”, decir: “Vivo, luego pienso”. Devolver el pensamiento al carácter viviente del hombre. Nietzsche lo formula así: denme primero la vida, y yo de ahí extraeré para ustedes una civilización. Todo

el desafío consiste en hacer que el pasado pueda nutrir la vida, no vaciarla. Sólo entonces puede una fuerza presente –lo que Nietzsche llamó una fuerza no-histórica, no sometida a los hechos presentes, al proceso universal del cual se supone que ese presente hace parte, una fuerza con la capacidad de olvidar–, sólo entonces puede esa fuerza imponerse. El hecho es estúpido, y la virtud consiste en rebelarse contra el poder ciego de los hechos, contra la tiranía de lo real, contra las leyes que se le atribuyen.

Cuando, en el último capítulo de su texto, Nietzsche retoma lo que entiende por fuerza no-histórica, aclara: “facultad de olvidar y de cerrarse en un horizonte limitado”. Sólo con esta salud puede abrirse la vía a una potencia activa –potencia de lucha, de disolución, de desagregación– y un sentimiento más intenso de la vida, de modo de realizar, por fin, el acuerdo anhelado entre la vida y el pensamiento.

El consejo de Nietzsche, al mirar el pasado desde la fuerza más alta del presente –único punto desde el cual es legítimo interpretar el pasado–, es leer, por ejemplo en la vida de los grandes hombres, la exigencia suprema a la que obedecieron: la de escapar a la carlanca del tiempo. Por consiguiente, no cabe relacionar a *Fulano y su tiempo*, sino considerar a *Fulano* como un *luchador contra su tiempo*;⁹ lo cual, obviamente, se aplica a Nietzsche y a su filosofía como un todo.

Deleuze

Al atravesar rápida y no más que evocativamente algunos enunciados de este texto seminal de Nietzsche, nos sorprende constatar hasta qué punto la presencia de esos enunciados dejó una marca en la obra de Deleuze. Todo lo que se cosechó allí fue retomado de una manera o de otra por Deleuze a lo largo de su recorrido: la tarea de la filosofía, la relación entre pensamiento y vida, la función vital de la interpretación, el paradigma estético (“creador”), la insistencia en desprenderse

9. *Ibíd.*, §6.

del círculo de la memoria, el privilegio del instante, la injusticia y la impiedad de lo nuevo, la ética del futuro, la raza del porvenir, la crítica al efecto esterilizante del balance “histórico” de aquello que está apenas en vías de nacer, la diferencia entre Historia y Acontecimiento (o Historia y Devenir), la sospecha frente a la Historia, o frente a la dialéctica que ésta presupone, o frente a la prioridad de la Historia sobre la vida, etc.¹⁰ Pero también –y éste es el punto en el que querría detenerme–, a través de la lectura de este texto de Nietzsche puede entenderse la sospecha frente a la prevalencia, no menos perniciosa, del *presente* sobre la vida, del *peso* del presente, del presente como *hecho consumado*, del presente como la *encarnación del proceso*. Es ahí donde lo Intempestivo asume una función inequívoca. Pues la primera determinación de lo Intempestivo en la lectura que hace Deleuze de Nietzsche es su relación insólita con el presente. Deleuze enfatiza la tarea crítica de la filosofía, contraponiéndola al cortejo de traiciones del que es presa, y que convierten al filósofo en un filósofo de la religión, del Estado, en “el coleccionista de los valores en curso, el funcionario de la historia”.¹¹ En las páginas dedicadas a la nueva imagen del pensamiento que se desprende de la filosofía de Nietzsche, Deleuze insiste en el hecho de que, mientras la filosofía tenga por objeto lo verdadero universal y abstracto, mientras se conciba como ciencia pura, sin considerar las *fuerzas* reales que hacen a su pensamiento, continuará guardiana del orden establecido y de los valores en curso, en el presente: jamás hará mal a nadie. ¿Y qué valor tiene un pensamiento que no fastidia a nadie? Para retomar la imagen nietzscheana: es el pensamiento del eunuco.

Si Nietzsche renovó la imagen del pensamiento, es porque le dio un nuevo objeto: no la verdad, sino el valor y el sentido. Ya no se trata de establecer la diferencia entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo noble y lo vil, entre lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se

10. Sobre varios de estos temas, remito a mi estudio anterior *O tempo não-reconciliado* [El tiempo no-reconciliado], San Pablo, Perspectiva, 1998.

11. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.

apropian del pensamiento.¹² Hay toda una topología que debe preceder los conceptos y su evaluación: preguntarse a qué región pertenece tal o cual emisión de concepto, tal o cual verdad, tal o cual falsedad. La filosofía, así, recibe la tarea ética de denunciar la bajeza del pensamiento.

Pero la bajeza es la bajeza de cada tiempo, *es la bajeza del presente*. Y no es en nombre de lo eterno y de sus altas verdades que cabe contraponerse al propio tiempo y sus bajezas: “En lo intempestivo hay verdades más durables que las verdades históricas y eternas todas reunidas: las verdades del tiempo por venir.” Pensar activamente es “actuar de manera intempestiva, por tanto contra el tiempo y por eso mismo sobre el tiempo, en favor (eso espero) de un tiempo que vendrá”.¹³ En una versión que da la distancia entre este intempestivo y otra tradición filosófica, leemos: “Cabe a la filosofía no ser moderna a cualquier precio, mucho menos ser intemporal, pero cabe destacar de la modernidad algo que Nietzsche designaba como lo *intempestivo*, que pertenece a la modernidad, pero que también debe ser enfrentado a ella; ‘en favor, eso espero, de un tiempo que vendrá’. No es en los grandes bosques ni en las veredas que la filosofía se elabora, sino en las ciudades y en las calles, inclusive en lo que hay de más *facticio* en ellas”.¹⁴ Con lo Intempestivo, Nietzsche había dado a la filosofía su tiempo propio a partir del cual ésta puede contraponerse al presente de la ciudad sin invocar lo eterno: el instante que, enlazado al futuro, se vuelve contra el presente.

¿Pero de dónde viene lo Intempestivo sino del presente mismo que éste combate, o del pasado que rechaza? La respuesta es de lo más enigmática, por no decir nebulosa. Deleuze cita a Nietzsche para recordar que lo Intempestivo es fruto de una *nube no-histórica*. Ya vimos lo que significa esa nube para Nietzsche: una cuota de ilusión, de ceguera, de parcialidad, de horizonte restringido, de ignorancia, de olvido, o sea, de misterio. Todo ese envoltorio necesario para que

12. *Ibíd.*

13. La frase de Nietzsche es citada por Deleuze, entre otros libros, en *Nietzsche y la filosofía*, op. cit.; *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002; *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001. Respetamos los pequeños matices de traducción de la fórmula.

14. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit.

el tiempo se incline por entero ante el instante de la vida, nutriendo su irrefrenable pasión, su credulidad, su determinación, su osadía, su amor por aquello que está por venir, así como su injusticia e impiedad frente a lo que ya existe o a lo que existía anteriormente, todo eso está presente en Deleuze, de una manera o de otra. Bastaría pensar en cómo Deleuze subraya, en la filosofía de Nietzsche, la sospecha frente al presente (y sus compromisos), al pasado (y su fardo), a la Historia (y su supuesta necesidad y real mediocridad), haciendo ver la diferencia entre historia y acontecimiento, entre historia y devenir. (Y aquí podríamos extendernos en la diferenciación, con todas las consecuencias políticas que Deleuze, junto con Guattari, de allí extrajo).

Aun así, todo esto parece insuficiente para esclarecer lo que entiende Deleuze por esa nube no-histórica donde algo nuevo sale a la luz, y saber hasta qué punto su concepción corresponde mínimamente a los pocos elementos recogidos en el mencionado texto de Nietzsche, más allá de cualquier cuestión sobre “fidelidad” en la interpretación, pregunta poco nietzscheana y nada deleuzeana.

Lo virtual y la nube no-histórica

En un procedimiento congruente con la práctica filosófica de Deleuze, me permito, a partir de la dificultad expuesta arriba, hacer un salto mortal, forzando el puente con uno de los últimos escritos de Deleuze, titulado “Lo actual y lo virtual” y publicado como apéndice a la nueva edición de los *Diálogos*. Resaltemos que la atmósfera de este breve escrito –donde está ausente toda referencia a la historia, al pasado, a lo intempestivo– no es exactamente nietzscheana. Y, por cierto, como varios de sus últimos escritos breves, es un texto más apretado, más zigzagueante, más abrupto y condensado que los demás salidos de su pluma.

Todo actual, dice el filósofo en este texto, cada ser u objeto, está
15
cercado por una “niebla de imágenes virtuales”. ¿Pero por qué

15. G. Deleuze, “O Atual e o Virtual”, en Eric Alliez, *Deleuze filosofía virtual*, San Pablo, Editora 34, 1996, p. 49.

habría que llamar virtuales a esas imágenes que circundan cada ser u objeto? Porque, dice Deleuze, su “emisión y absorción, su creación y destrucción suceden en un tiempo menor que el mínimo de tiempo continuo pensable”. Es algo más acá del tiempo, tan oscilante, molecular, que no es visible ni pasible de ser envuelto por un contorno temporal pensable. A estas imágenes se las llama virtuales en la medida en que “esa brevedad las mantiene [...] bajo un principio de incertidumbre o de indeterminación”. Cada actual está rodeado de una niebla de imágenes virtuales, que en su velocidad propia, en su brevedad intrínseca, en la incertidumbre y en la indeterminación que les es propia, en lo efímero que las caracteriza, obedecen al principio de la inconciencia. El inconsciente, aquí, pensado como una nube virtual, pero no situada en el interior de cada sujeto, al modo de una instancia psicológica estructuralmente sedimentada, sino en la exterioridad de cada cosa del mundo, bien que en coalescencia con ella: inconsciente ontológico, molecular y nómade, donde nace el acontecimiento. El polvo virtual, más que rodear simplemente cada cosa, contiene las fuerzas que están en vías de actualización en esa cosa. ¿Cómo considerar las fuerzas que están en vías de actualización, si son todavía imperceptibles? ¿Y cómo, en medio de ese polvo virtual, entrever una cosa actual como caso particular de ese mismo polvo virtual que la engendró? ¿Cómo devolver aquello que es actual –como dice Pierre Lévy– a su niebla virtual, a fin de fluidificar “las distinciones instituidas, aumenta[r] los grados de libertad, cava[r] un vacío motor...”? Virtualizar, dice, en la línea de Deleuze. ¿Cómo alcanzar esos “nudos fluctuantes de acontecimientos” (Alliez) que pueden desdoblarse de las formas más inesperadas?¹⁶

No pretendo responder a preguntas tan complejas, pero al menos querría señalar hasta qué punto estas preguntas guardan una conexión secreta con aquello que presentamos el principio respecto de

16. Pierre Lévy, *O que é o virtual?*, San Pablo, Editora 34, 1996, p. 18. E. Alliez, *Deleuze filosofia virtual*, op. cit. Al respecto, v. también: Luiz B. L. Orlandi, “Pulsão e Campo Problemático”, en *As pulsões*, San Pablo, Escuta, 1995; “Nuvens”, en *Idéias*, Campinas, IFCH-UNICAMP, año 1, n.1, ene/jun 1994; y “O indivíduo e sua implexa pré-individualidade”, en *O reencantamento do concreto*, Cadernos de Subjetividade, San Pablo, Hucitec, 2003.

Nietzsche. Espero no estar forzando demasiado el texto de Deleuze sobre la nube virtual al entenderlo como una manera singular de dar un contenido positivo a la idea nietzscheana de *nube no-histórica* como condición para que la vida extraiga lo nuevo, o cree la diferencia. Pero la nube no-histórica y la nube virtual pueden resonar sólo si son evocados los otros diversos elementos conceptuales que entran en esa composición (los varios “componentes” que hacen a un concepto): la multiplicidad virtual extraída de Bergson, el campo pre-individual concebido por Simondon –el gran bolso de *ápeiron* que cada ser carga consigo, ese reservorio ilimitado disponible para futuras reconfiguraciones–, e incluso la idea de “medio” que Deleuze utiliza en sus luminosos pasajes sobre el cine naturalista. No hay lugar aquí para desmenuzar esta constelación conceptual, pero es indispensable, al menos, tener en cuenta ese plano de fondo para retomar el tema de lo intempestivo del que partimos.

Ahora bien, ¿no cabría justamente a lo Intempestivo reconectar con la nube virtual, entendida como esa reserva, ese medio, ese ilimitado, ese inconsciente, esa multiplicidad virtual, ni actualizada ni empírica? Dado que en Deleuze no podemos sustraernos de las aproximaciones bruscas y los acoplamientos inusitados (Bergson, Simondon, Nietzsche, el naturalismo, etc.), pongamos un nuevo ejemplo, donde ese conjunto adquiere una cualificación inusual. En *El Anti-Edipo*, lo Intempestivo –o lo dispar– recibe el curioso nombre de *esquiza*, “cuya única causa es el deseo, esto es, la ruptura de causalidad que fuerza a reescribir la historia inmediatamente real y produce ese movimiento extrañamente plurívoco en el que todo es posible [...] Queda pendiente otra cuestión: la esquiza no viene a existir sino por un deseo sin meta y sin causa que la trazaba y la sostiene. Imposible sin el orden de las causas, sólo se torna real en razón de alguna cosa de otro orden: Deseo, el deseo-desierto, el acto de invertir de deseo revolucionario”.¹⁷ Insistamos en esta relación necesaria que la irrupción intempestiva guarda con un plano aquí

17. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti Edipo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.

llamado deseo, en otras ocasiones medio, inconciencia o incluso nube no-histórica, y hasta virtual (siempre una *reserva* para un desplazamiento, para un cambio de situación).

Suplemento de posibilidad

Una parábola judía sobre el reino mesiánico dice lo siguiente: para instaurar el reino de la paz no es en absoluto necesario destruirlo todo, ni dar nacimiento a un mundo totalmente nuevo; basta *apenas* con desplazar esta taza o ese arbusto o aquella piedra, y hacer lo mismo con cada cosa. Pero este *apenas* es tan difícil de realizar que, en lo que concierne a nuestro mundo, los hombres son incapaces de realizarlo. De ahí la necesidad de un Mesías. Esta es la versión de la parábola tal como fue contada por Ernst Bloch, que la oyó de Walter Benjamin, que la recogió de Gershom Scholem, que la fue a buscar en los *hassidim*. La versión relatada por Benjamin es ligeramente diferente: “Los hassidim cuentan una historia sobre el mundo por venir que dice así: Allí todo será precisamente como aquí. Nuestro cuarto permanecerá en el mundo por venir tal como está ahora; donde ahora duerme nuestro hijo, también dormirá en el otro mundo. Y las ropas que vestimos hoy en este mundo, las llevaremos igualmente en aquél. Todo permanecerá como ahora, *apenas* modificado”.

Giorgio Agamben comenta estas versiones en su bello libro *La comunidad que viene*. Según él, no es nueva la idea de que el Absoluto anhelado sería, en el fondo, idéntico al mundo que habitamos. Ya los lógicos hindúes decían: “No existe la más mínima diferencia entre el *nirvana* y el mundo”. Lo nuevo estaría en ese ínfimo desplazamiento que se insinúa en el mundo mesiánico, difícil de explicar.¹⁸ Pues ese matiz no dice nada sobre las circunstancias reales, en las que la nariz del hombre afortunado sería un poco más corta, o el vaso se desplazaría en la mesa exactamente medio centímetro, o el perro, allá afuera,

18. G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

dejaría de ladrar. Este ínfimo desplazamiento no alude al estado de las cosas, sino a su significación y sus límites. No se refiere a las cosas en sí, sino al juego entre ellas, a su periferia. La parábola introduce una posibilidad allí donde todo es perfecto, introduce una diferencia allí donde todo parece acabado para siempre, y es ésta, precisamente, la aporía. ¿Cómo pensar una diferencia, una otra manera de estar, allí donde todo parecía definitivamente consumado? Agamben trae la imagen de una aureola que envolvería cada cosa, esa zona de posibilidad y de realidad, donde potencia y acto ya no pueden distinguirse. Es como si el ser que alcanzó su límite, agotando sus posibilidades, recibiese un suplemento de posibilidad. El autor aun agrega: cada cosa recibe una beatitud, que consistiría justamente en ganar una potencia que llega después del acto.

Aun si la aureola evocada por Agamben, siguiendo la huella de Benjamin, no corresponde a la niebla virtual de Deleuze, y mucho menos a la nube no-histórica de Nietzsche, puede presumirse que las tres intentan responder, en las condiciones históricas del presente, al desafío filosófico de pensar, sea por la vía de la *vida*, sea por la del *deseo* o la de la *beatitud*, las condiciones de posibilidad no de otro mundo, como diría Blanchot, sino de lo “otro” de cualquier mundo.

Hacés falta, Gilles, pero igual nos las arreglamos

Si bien nunca se consideró posmoderno, e incluso se mantuvo al margen del debate sobre la posmodernidad, es comprensible que a veces se incluya a Deleuze en este espectro teórico, o que, por lo menos, se lo tenga por uno de sus inspiradores. Al fin y al cabo, Deleuze ayudó a lanzar, o a reactivar, varios de los términos que circularon entre sus defensores en las últimas décadas, tales como diferencia, multiplicidad, intensidad, flujos, virtual, e incluso simulacro... No obstante, si rastreamos la bibliografía sobre lo posmoderno, o incluso sobre la posmodernidad, sea ésta filosófica, crítica o simplemente histórica, nos sorprenderemos de que Deleuze no sea mencionado casi en absoluto. Se tome a Jameson, Wellmer, Huyssen, Anderson, Eagleton, Harvey o Vattimo, por no hablar de Habermas,¹ y la omisión se presentará tan generalizada que estaremos obligados a reconocer que, a diferencia de –por razones obvias– Lyotard, pero también de Foucault o Derrida,

1. Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, y *Periodizar los 60*, Córdoba, Alción, 1997; Albrecht Wellmer, “La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad”, en J. Pico (org), *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988; Andreas Huyssen, “Mapeando lo posmoderno”, *ibíd.*, y *Memórias do Modernismo*, Río de Janeiro, UFRJ, 1997; David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998; Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998; Jürgen Habermas, “Modernidad versus posmodernidad”, en Pico, op. cit. y *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, y *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990. Debo a Celso Favaretto y Ricardo Fabbri gran parte de estas referencias bibliográficas.

Deleuze fue dejado completamente al margen del debate. Estoy lejos de deplorar esta situación, y mucho menos de corregirla. Es preciso partir de esta constatación: Deleuze parece ser una carta por fuera de la baraja posmoderna. Tal situación se debe tal vez al hecho de que Deleuze inventó sus propias cartas, otras reglas, un nuevo juego.

Es conocida la comparación que hicieron Deleuze y Guattari entre el ajedrez y el go. El ajedrez es un juego de Estado: las piezas están codificadas, tienen propiedades intrínsecas y movimientos propios. Las piezas de go, al contrario, son granos, pastillas, sin propiedades propias. Todo depende de la situación, del medio de exterioridad, de sus relaciones con nebulosas, constelaciones. El ajedrez es una guerra, pero institucionalizada, reglada, codificada, con un frente, una retaguardia, batallas. En el go, por el contrario, no hay ni frente ni retaguardia y, en última instancia, no hay batalla. Mientras en el ajedrez se va de un punto a otro, en el go se preserva la posibilidad de surgir en cualquier punto. O sea, el movimiento se vuelve perpetuo, sin destino, sin punto de partida ni de llegada.

Sería preciso leer la filosofía de Deleuze a la luz de estas observaciones. Leer sus conceptos como piezas de go desperdigadas en el tablero contemporáneo. Aparentemente sin enfrentamiento, en última instancia, sin batalla. Y no obstante, en sus efectos, son capaces de aniquilar una constelación conceptual o pragmática. Pero de modo extraño: no tratando de distribuir el espacio cerrado de la contemporaneidad, ni guerreando dentro de sus polaridades reconocidas y reconocibles (Deleuze tenía aversión al debate, así como a todo el *ethos* de la discusión, o incluso de la comunicación), sino distribuyéndose en un espacio liso que él mismo crea, preservando la posibilidad de surgir en cualquier punto, sin siquiera ser reconocido, a veces travestido o invisible. Juego a un tiempo más divertido y peligroso, más sutil y abrasivo, tal vez por eso mismo apto para sacar a luz lo que está positivamente en juego en nuestra posmodernidad, más allá o más acá de las representaciones generales –sean éstas melancólicas o triunfantes– que la posmodernidad construye respecto de sí misma. Porque en Deleuze no se oirán lamentos ni profecías sobre el fin del sujeto o de la historia,

de la metafísica o de la filosofía, de las metanarrativas o de la totalidad, de lo social o de lo político, de la ideología o de la revolución, de lo real o incluso de las artes (“Jamás me preocupó la superación de la metafísica o de la muerte de la filosofía, y en cuanto a la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto, nunca hice de eso un drama”)... Y sin embargo, ya es un otro espacio, un otro paisaje, una otra velocidad, un otro mundo. Cada una de las palabras por las que la teorización contemporánea hace un pomposo luto, una vez lanzadas en el tablero de Deleuze dan un giro, adquieren un nuevo sentido o se evaporan alegremente en favor de aquello que pedía paso, y que le cabe a la filosofía experimentar a partir de las fuerzas del presente. Esta mezcla de juego travieso y evasión afirmativa produjo una sonoridad filosófica poco sintónica con la música enlutada del pensamiento posmoderno. Ningún *pathos* respecto del origen o el destino, ningún odio por el mundo, ningún resentimiento o negatividad, pero tampoco complacencia alguna con respecto a la bajeza del presente. Sobre todo, una apertura extrema a lo improbable, a la multiplicidad contemporánea, a los procesos que ésta libera, a los devenires que engendra.

Al restituir al hombre al rizoma material e inmaterial que lo constituye, sea éste biopsíquico, tecno-social o semiótico, Deleuze y Guattari ven deshacerse el rostro del hombre-blanco-macho-racional-europeo, patrón mayoritario de la cultura. *Mil mesetas* es un ejemplo vivo de aquello que los autores consideran la tendencia –o incluso la tarea– de la filosofía: elaborar un material de pensamien-

to capaz de captar la miríada de fuerzas que hay en juego, y hacer del propio pensamiento una fuerza del Cosmos; el filósofo como un artesano cósmico. Semejante práctica filosófica corre grandes riesgos de ser mal entendida, sobre todo para quien espera un punto de vista histórico-filosófico a partir de una exterioridad crítica o reflexiva, pero también para aquellos que, al contrario, se contentan con describir, con una mezcla de melancolía y deleite, el nihilismo

contemporáneo. El ejercicio inmanente en Deleuze apuesta a otra postura, ni de exterioridad ni de adherencia, ni catastrofista ni complaciente. Y sabemos cuán conniventes son estas polaridades.

Capitalismo e inmanencia

¿Pero qué significa esto, en las condiciones concretas del capitalismo contemporáneo, con el cual la filosofía moderna mantiene relaciones tan necesarias y ambiguas como la filosofía antigua con la ciudad griega?² La respuesta más contundente se encuentra en el último texto escrito conjuntamente por Deleuze y Guattari. “La filosofía lleva al absoluto la desterritorialización relativa del capital, lo hace pasar sobre el plano de inmanencia como movimiento del infinito y lo suprime en tanto límite interior *volviéndolo contra sí, para llamarlo a una nueva tierra, a un nuevo pueblo.*”³ Ahora bien, todo aquí debería ser pensado cuidadosamente: la diferencia entre desterritorialización relativa del capital y desterritorialización absoluta de la filosofía (y la relación de ambas con la potencia absoluta de desterritorialización del deseo), la capacidad del concepto de adquirir un movimiento infinito, de construir un plano de inmanencia, de suprimir el límite interior del capital volviéndolo contra sí, la vocación de la filosofía por llamar a una nueva tierra y a un nuevo pueblo, etc. En todo caso, el pensamiento de Deleuze podría ser leído a la luz de esta posición político-filosófica, muy poco posmoderna a juzgar por aquellos que fueron sus exponentes. Pues hay aquí una especie de creencia en el concepto (es la ingenuidad que Deleuze reclama para sí, y que hace de él, a ojos de algunos, un “metafísico”), de una creencia en el mundo (esto es, en sus posibilidades, que a las artes, entre otras prácticas, les correspondería devolvernos), la evocación de la resistencia (“resistir a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”), la defensa de la creación (“crear es resistir”), una invocación de un “pueblo por venir” (que cabe a la filosofía apoyar, por más que no esté a su alcance crearlo). En

2. “En efecto, la conexión de la filosofía antigua con la ciudad griega, la conexión de la filosofía moderna con el capitalismo, no son ideológicas, y no se contentan con llevar al infinito determinaciones históricas y sociales, para extraer de ahí figuras espirituales [...] Pero, para bien de la filosofía moderna, ésta no es más amiga del capitalismo de lo que la filosofía antigua lo era de la ciudad.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit.

3. Ibíd.

fin, varios términos desterrados del ideario posmoderno tienen aquí enteramente preservada su dignidad: mundo, pueblo, resistencia, creación, arte, filosofía. Pero, al mismo tiempo, ya es otro paisaje, desubjetivado, exento de todo voluntarismo, humanismo, iluminismo, fe en el progreso o en la emancipación universal, nociones que la posmodernidad tanto se vanagloria de haber superado. Tal vez rochemos aquí una dimensión paradójica de la filosofía deleuzeana, hoy difícilmente asimilable: esa mezcla de constructivismo y *amor fati*, de utopía y desutopía.

Utopía es el nombre que Deleuze da a la desterritorialización absoluta, pero en aquel punto crítico en que ésta se conecta con el presente, y con las fuerzas por éste asfixiadas. La utopía no aspira a un punto en el futuro, a un ideal o a un sueño a ser alcanzados, sino que designa el encuentro entre un movimiento infinito y lo que hay de real aquí y ahora (¿no es esto precisamente el deseo?), entre el concepto y las fuerzas del presente que el estado de cosas actual no deja salir a la luz.⁴ Marx y Engels dieron una parecida definición de comunismo: “ni un *estado* que debe ser creado, ni un *ideal* a partir del cual la realidad debe regularse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que abole el estado actual”. En el presente contexto, esta cuestión se plantea de la siguiente manera: corresponde al concepto (pero no sólo a él, obviamente) liberar la inmanencia de todos los límites que el capital le impone. Es donde vemos afirmarse una nueva relación de la filosofía con el capitalismo que ha suscitado los peores malentendidos, desde el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* hasta, más recientemente, la presencia de una matriz deleuzeana en el portentoso *Imperio*, de Negri y Hardt, pasando por la utilización desfachatada del término “rizoma” por parte del llamado capitalismo conectivo (o incluso rizomático). Hay momentos en que estos malentendidos hacen recordar aquello que Deleuze notaba respecto de

4. Ibíd. El propio Deleuze, no obstante, se pregunta si utopía es el mejor término. En todo caso, distingue las utopías inmanentes, libertarias y revolucionarias, de las utopías “amenazadas por la restauración de la transcendencia”, totalitarias, religiosas, estatales. Cf. los comentarios de René Scherer sobre estos pasajes, en *Un parcours critique*, París, Kimé, pp. 210-217.

Heidegger, al señalar que todos los conceptos comportan “una zona gris, de indiscernibilidad, donde los luchadores se confunden un instante en el suelo, y donde el ojo cansado del pensador toma a uno por el otro: no sólo al alemán por un griego, sino también al fascista por un creador de existencia y de libertad”.⁵

Es lo que algunos criticaron en *El Anti Edipo*, sin comprender el sentido de su movimiento paradójico. Pues, al decir que aún no fuimos lo suficientemente lejos en la desterritorialización, en la descodificación generalizada, en la disolución de nuestro contorno humano, demasiado humano, y al exultar con la reconfiguración maquínica, la molecularidad inhumana, las re combinaciones que el capitalismo liberaba, los autores indicaban también su reverso, a saber: hasta qué punto eso era refrenado por las reterritorializaciones familiaristas, edípicas, partidarias, autoritarias y, sobre todo, por las axiomatizaciones capitalísticas. El tenor inmanente no dejaba dudas en cuanto al sentido de la maquinaria teórica allí construida, así como a sus implicaciones pragmáticas, que resonaban con el experimentalismo artístico, existencial y político surgido de Mayo del 68, llevando todavía más lejos el impulso de reinventar los agenciamientos sociales. Al barajar las cartas del deseo y de la economía, del hombre y de la máquina, de la naturaleza y de la cultura, de lo molecular y de lo molar, y presintiendo el grado de hibridación que las décadas subsiguientes sólo intensificarían, los autores inventaban una nueva manera de sondear el presente, detectando en él lo intolerable no a partir de una universalidad desacreditada, sino de las fuerzas que en este presente pedían nuevos modos de existencia.

Así aparece mejor la función de la filosofía: sondear el haz de fuerzas que el presente obtura o bloquea, hacer saltar las transcendencias que lo asedian, acompañar las líneas de fuga dondequiera que las presenciamos, construir un plano de inmanencia que devuelva a la virtualidad su dignidad ontológica, allí donde se conecta con el aquí y el ahora. A partir de ahí se está en condiciones de extraer

5. *Ibíd.*

agenciamientos inéditos, nuevas distribuciones de afecto y acontecimientos singulares. Ésta es la ontología y la ética que Deleuze nos legó, y de la que la posmodernidad se hace eco con signo invertido: como desrealización y nihilismo, como indigencia ontológica.

Temporalidad rizomática

Pero hay también, en la perspectiva soberana del filósofo, otro aspecto que lo distancia de la posmodernidad: su pensamiento sobre el tiempo. Allí donde otros ven melancólicamente la *pérdida del tiempo*, Deleuze encuentra una pluralidad temporal. En su relación con la filosofía, pero también con la historia, Deleuze construyó un verdadero rizoma temporal. Para usar un término bien antiguo y bien contemporáneo, ejerció una navegación transhistórica, de la misma manera en que se navega hoy por un hipertexto. Es el borgesianismo de Deleuze: el tiempo como una red de flujos entrecruzados. Al liberarse de la tripartición del tiempo en pasado, presente y futuro, encadenados siguiendo un movimiento centrado, la filosofía pudo liberarse del culto al origen o al progreso, así como a las nostalgias o esperanzas de superación allí contenidas. En contraste con la tesis ya un poco gastada sobre el fin de la gran temática del tiempo en la actualidad, del desvanecimiento de la memoria, del presente sin espesor, de la abolición del futuro, de la crisis de la historicidad, tan cara a los pensadores de lo posmoderno, yo vería en la concepción plural de Deleuze una modalidad cartográfica para las múltiples temporalidades emergentes. En todo caso, desde la perspectiva de un rizoma temporal, la propia idea de un “pos” pierde su relevancia, así como el cortejo de presupuestos allí incluidos acerca del supuesto agotamiento o superación –o incluso el carácter inacabado– de una modernidad.

Si tomamos en consideración el pensamiento ontológico, ético, rizomático de Deleuze, se comprende no sólo por qué Deleuze se mantuvo ajeno a los debates sobre lo posmoderno, sino también

por qué su legado permite, parafraseando a Benjamin, cepillar la posmodernidad a contrapelo. Frente a esto, podríamos retomar el graffiti escrito en cierto momento en homenaje a Deleuze: “Gilles, tu nous manques, mais on se débrouille” (Nos hacés falta, Gilles, pero igual nos las arreglamos).

Imágenes de tiempo en Deleuze

Las tesis mayores de Deleuze sobre el tiempo reaparecen dramatizadas en sus libros de cine, donde conquistaron una operatividad estética que las ilumina en su conjunto. Tomemos la idea más enigmática que organiza esos libros: el tema de la emancipación del tiempo. *The time is out of joint*, exclama Hamlet. ¡El tiempo está fuera de sus goznes! ¿Qué significa el tiempo salido de los ejes, devuelto a sí mismo, el tiempo puro? Deleuze alude a un tiempo liberado de la tiranía del presente que antes lo doblegaba, y disponible, de allí en adelante, a las más excéntricas aventuras. Bruno Schulz dice, en otro contexto, que el tiempo es un elemento desordenado que sólo se mantiene disciplinado merced a un incesante cultivo, a un cuidado, a un control, a la corrección de sus excesos. “Privado de esa asistencia, se vuelve inmediatamente propenso a transgresiones, a una aberración salvaje, a travesuras irresponsables, a una payasada amorfa.”¹ Schulz recuerda que portamos una carga incalculable que no cabe en el tren de los eventos y en el tiempo de dos rieles que lo sostiene. Para este contrabando precioso, al que Schulz denomina “Acontecimiento”, existen tales fajas laterales de tiempo, desvíos ciegos, donde quedan “suspendidos en el aire, errantes, sin hogar”, en un entramado multilineal, sin

1. Bruno Schulz, *O Sanatório*, Río de Janeiro, Imago, 1994, p. 172.

“antes” ni “después”, ni “simultáneamente”, ni “por consiguiente”, el más remoto murmullo y el más distante futuro comunicándose en un inicio virginal. Así, en el tiempo continuo de los presentes encadenados (Cronos) se insinúa constantemente el tiempo del Acontecimiento (Aion), en su lógica no dialéctica, impersonal, impasible, incorpórea: “la pura *reserva*”, virtualidad pura que no para de sobrevivir.

A este respecto, Deleuze destaca un procedimiento cinematográfico que consiste en desvincular las puntas de presente de su propia actualidad, subordinando este presente a un flujo que lo atraviesa y lo desborda, en el cual justamente no hay más pasado, presente, futuro enredados como están en el acontecimiento “simultáneo, inexplicable”. En el Acontecimiento coexisten las puntas de presente desactualizadas, o incluso un mismo acontecimiento se distribuye en mundos distintos según tiempos diferentes, de modo que lo que para uno es pasado, para otro es presente, para un tercero, futuro: pero es el mismo acontecimiento (*El año pasado en Marienbad*). Tiempo sideral o sistema de la relatividad, dice Deleuze, porque incluye una cosmología pluralista, donde un mismo acontecimiento se distribuye en versiones incompatibles en una pluralidad de mundos. He aquí no un dios que escoge el mejor de los mundos posibles, sino un Proceso que pasa por todos ellos, afirmándolos “simultáneamente”. Es un sistema de variación: dado un acontecimiento, no proyectarlo sobre un presente que lo actualiza, sino hacerlo variar en diversos presentes pertenecientes a distintos mundos, aun si en un cierto sentido, más genérico, éstos pertenecieran a un mismo mundo astillado. O, dado un presente, no agotarlo en sí mismo, sino encontrar en él el acontecimiento por el cual se comunica con otros presentes en otros mundos, sumergirse río arriba en el acontecimiento común en el que están todos implicados: el Enmarañado Virtual.

Se supone allí una gigantesca Memoria ontológica, constituida por capas o yacimientos de pasado, especies de estratos que se comunican entre sí para estrecharse, ejerciendo presión sobre una punta de presente. Como algunos personajes de Resnais, por ejemplo, que pasan de un estrato a otro, pasean entre dos niveles, atraviesan edades del

mundo, transversalizan el Tiempo o recrean, cada vez, las distancias y proximidades entre los diversos puntos singulares de sus vidas. Para usar una imagen cómoda: el tiempo como un lienzo. Cada vez que asomamos la nariz, hacemos entrar el lienzo en la bolsa, arrugándolo de distinta manera, de forma que dos puntos que antes estaban distantes y no se tocaban (como dos momentos de la vida remotos según una línea de tiempo) ahora se hacen contiguos, o incluso coinciden, o, al contrario, dos puntos al principio vecinos que ahora se alejan irremediablemente. Como si el tiempo fuera una gran masa de arcilla que, con cada modelado, reordena las distancias entre los puntos en ella señalados. Curiosa topología en la que asistimos a una transformación incesante, modulación que reinventa y hace variar las relaciones entre las varias capas y sus puntos centelleantes, cada reordenamiento creando algo nuevo, memoria plástica siempre rehecha, siempre por venir. Masa del tiempo modelable –o mejor, modulable– sobre la cual Deleuze llega a exclamar, incluso, como un Cristóbal Colón: ¡es la Tierra, medio vital cenagoso! Cuando el cine se interna en este orden de coexistencia virtual, inventa sus capas paradójicas, hipnóticas, alucinatorias, indecibles. En este filón bergsoniano, la memoria deja de ser una facultad interior al hombre: es el hombre quien habita el interior de una vasta Memoria, Memoria-Mundo, gigantesco cono invertido, multiplicidad virtual de la que no somos sino un grado determinado de distensión o contracción. Hasta el filósofo y el cerdo, como en una metempsicosis –bromea Deleuze–, retoman el mismo cono, la misma vida en niveles distintos.

El tiempo pasa a ser concebido ya no como una línea, sino como una maraña, no como río, sino como tierra, no flujo, sino masa, no sucesión, sino coexistencia, no un círculo, sino un torbellino, no orden: variación infinita. Antes que remitirlo a una conciencia del tiempo, cabría aproximarlo a la alucinación. Enloquecimiento de ese tiempo fuera de los ejes, no sin relación con la temporalidad de aquellos que, fuera de los ejes, son llamados locos.

Tiempo y locura

Siempre que habla del tiempo, Deleuze evoca una desnormativización: tiempo descentrado, aberrante, salvaje, paradójico, fluctuante, incluso sin fundamento. No parece abusivo considerar que el enloquecimiento del tiempo, tal como Deleuze lo trabaja, comunica directamente con la temporalidad de la así llamada locura “clínica”. En contrapartida, y con respecto a esto, buena parte de la literatura sobre las psicosis queda desarmada por completo frente a las múltiples figuras temporales que proliferan a ojos vistas en la clínica y que las teorías “psi” difícilmente abarcan, pues tienen en vista una normatividad temporal de la que son habitualmente prisioneras. Es muy raro pensar la temporalidad de la psicosis si no es de un modo privativo. Incluso en el abordaje fenomenológico o existencial, desde Minkowski hasta Maldiney, pasando por Binswanger o Jaspers, y a pesar del innegable interés descriptivo que presentan, la multiplicidad constatada en las psicosis termina siendo referida a una modalidad presupuesta como ideal, por lo que se priorizan, por ejemplo, ciertas estructuras de estar-en-el-mundo –la transcendencia, la anticipación, el proyecto- a partir de un presente originario, etc. Pero también dentro de la literatura estrictamente psicoanalítica, salvo raras excepciones, la no unicidad de la experiencia temporal psicótica es subsumida, en su pronóstico malogrado, en forma de representaciones atemporales. De modo que hay una inmanencia caótica que es rechazada en nombre de un otro lugar significativo, precisamente no pasible de ser asumido por el psicótico. En fin, toda una apología de la historicización, cuyo punto de apoyo es el yo historiador, como diría Piera Aulagnier. Así, de algún modo, la temporalidad termina siendo identificada con la historicización. A pesar de todo lo que esta perspectiva pueda presentar de interesante, o de útil, y hasta de necesario en la clínica, tiene el inconveniente de dificultar la acogida de los devenires en la psicosis. La reflexión de Deleuze y Guattari, al contraponer los devenires a la historia, podría ayudar a repensar esa heterogeneidad temporal de la psicosis que tanto desafía al tiempo de la razón, incluso psicoanalítica.

Deleuze lo dice claramente: la Historia es un marcador temporal del Poder.² Las personas sueñan con comenzar o recomenzar de cero, pero temen adónde van a llegar o a caer. Siempre buscamos el origen o el desenlace de una vida, con vicio cartográfico. Pero desdeñamos el medio, que es una anti-memoria. Es allí donde se alcanza la mayor velocidad, donde los más diferentes tiempos se comunican y cruzan, donde están el movimiento, el devenir, el torbellino, dice Deleuze literalmente.³ Y la pregunta que se impone es simple: ¿de qué figura temporal disponemos para pensar ese medio arremolinado, esa multiplicidad virtual? De cualquier modo, no debería dejar de intrigarnos el hecho de que ciertos fenómenos de perturbación psíquica exponen, más que ningún otro, la virtualidad pura *en tanto* virtualidad, precisamente separada de toda actualización centrada u orientada. Las incongruencias temporales que aparecen en determinadas configuraciones subjetivas, y que también marcaron el cine desde su inicio, repercuten, como se ve, en la propia materia filosófica.

El filósofo y el esquizofrénico

¿Pero de qué serviría relacionar los tiempos de Deleuze con la temporalidad de la locura? No, ciertamente, para sugerir que el filósofo estaría en posesión de una teoría del tiempo que el campo psi ha tenido dificultades de elaborar. Una pretensión que vendría a contrariar la idea misma que se hace Deleuze sobre la relación entre la filosofía y la no-filosofía, puesto que no le corresponde a la filosofía legislar sobre otros campos, ni les corresponde a estos campos aplicar conceptos filosóficos, dado que cada disciplina construye sus instrumentos “con sus propios medios”.

Sería preciso partir de la relación de Deleuze con la esquizofrenia, o mejor, de la relación intrínseca que mantienen el filósofo y *el esquizofrénico que lo habita*, ese esquizofrénico “que vive intensamente en el

2. Gilles Deleuze y Carmelo Bene, *Superposiciones*, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003.

3. *Ibíd.*

pensador y lo fuerza a pensar”,⁴ desencadenando un “acontecimiento por demás fuerte”, de naturaleza distinta, con todo, a la del “estado vivido demasiado difícil de soportar”⁵ que acomete el esquizofrénico-entidad clínica, el tipo psicosocial. ¿Qué perturbaciones temporales produce, pues, *el esquizofrénico dentro del filósofo*? O sea, ¿qué tiempos engendra en él este personaje conceptual? ¿Qué pensamiento del tiempo es el filósofo impelido a forjar a partir de allí, y qué imágenes de tiempo “enloquecidas” está tentado a liberar? Y, por fin, ¿cómo su filosofía se ve asediada, de punta a punta, por estas imágenes?

Para decirlo del modo más simple: varias imágenes de tiempo reunidas en el apartado anterior a partir de una problemática de la locura, por más que desentonen de las imágenes de tiempo reunidas en Deleuze tal como las referimos aquí brevemente, pueden entrar con éstas en un juego libre, hecho de distancia y proximidad, de contrastes e interferencias, de encabalgamientos, superposiciones, remisiones, raptos y dones. La potencia de indagación que se desprende de este acorde discordante, tanto en relación con los *tiempos de la filosofía*, con sus racionalidades propias, como con los *tiempos de la locura* con sus desrazones, no debería ser subestimada.

Tiempo y pensamiento

El cine habría servido a Deleuze para revelar algunas de esas conductas del tiempo, proveyendo imágenes diversas de ellas: evolutivas, circulares, espiraladas, declinantes, quebradas, salvadoras, lanzadas, no localizadas, multivectoriales. Tiempo como bifurcación, desfase, borboteo, oscilación, escisión, modulación, etc. Es plausible presumir que el interés que les prestó Deleuze provenga de una determinación más radical que él mismo dejó entrever, al destacar la ambición del cine de penetrar, aprehender y reproducir el propio pensamiento. El pensamiento y el tiempo estarían así, desde luego, en una relación de copertenencia

4. G. Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit.

5. *Ibíd.*

indisoluble. En efecto, lo que se desprende de los textos de Deleuze sobre el tiempo es que el propio pensamiento no podría permanecer ajeno al proyecto de liberarse de una cierta idea de tiempo que lo formateó, o del eje que lo curva. En este sentido, la exclamación enigmática de Hamlet sobre el tiempo que se sale de los ejes va a la par de la exigencia de un pensamiento fuera de los ejes, esto es, de un pensamiento que por fin dejase de girar en torno de lo Mismo.

Así como critica la inalterabilidad de la así llamada imagen dogmática del pensamiento, Deleuze fustiga una imagen de tiempo hegemónica. Al reivindicar un pensamiento sin imagen, para que puedan advenir otras imágenes al pensamiento, Deleuze también reclama un tiempo sin imagen para que se liberen otras imágenes de tiempo. La así llamada imagen dogmática del pensamiento es bien conocida: es explorada desde *Nietzsche y la filosofía* hasta *¿Qué es la filosofía?* Pero, ¿cuál sería la imagen de tiempo hegemónica que Deleuze rechaza? Para no demorar el asunto, diremos: es la del tiempo como círculo. No se trata propiamente de un tiempo circular, sino del círculo como una estructura profunda, en la que el tiempo se reconcilia consigo mismo, en la que comienzo y fin *riman*, como dice Hölderlin. Lo que caracteriza al círculo es su monocentramiento en torno al Presente, a su Movimiento encadenado y orientado, así como su totalización subyacente. El círculo con su centro, metáfora de lo Mismo. Y por más que el Presente se sitúe en un pasado remoto y nostálgico, o en un futuro escatológico, no por eso deja de continuar funcionando como eje que curva el tiempo, en torno del cual gira, rediseñando el círculo del cual apenas creíamos haber escapado. Se trata aquí, en última instancia, todavía y siempre, del tiempo de la Re-presentación.

Al tiempo como Círculo, Deleuze le contrapone el tiempo como Rizoma. Ya no más Identidad reencontrada, sino Multiplicidad abierta. La lógica de la multiplicidad fue expuesta y trabajada, entre otros textos, en la descripción del rizoma en *Mil mesetas*. A un rizoma se entra por cualquier lado, cada punto se conecta con cualquier otro, está hecho de direcciones móviles, sin principio ni fin, hecho sólo de un medio por donde crece y desborda, sin remitir a una unidad o derivar

de ella, sin sujeto ni objeto. ¿Qué viene a ser el tiempo, pues, cuando pasa a ser pensado como multiplicidad pura, o que opera en una multiplicidad pura? El rizoma temporal no tiene un sentido (el sentido de la flecha del tiempo, el buen sentido, el sentido del buen sentido, que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado), ni reencuentra una totalidad previa que él se encargaría, aboliéndose, de explicitar en el Concepto. No posee un sentido y es ajeno a toda teleología.

¿Pero será ésta la última palabra de Deleuze con respecto al tiempo? Pues esta multiplicidad virtual es como si fuera arada y removida en todos sus puntos, en toda su extensión, ya no por un Círculo, que el autor rechaza, sino por lo que se podría llamar –y la expresión ya está en el *Timeo* de Platón– un Círculo de lo Otro. Un círculo cuyo centro es lo Otro, este otro que jamás puede ser centro precisamente porque es siempre otro: círculo descentrado. Es la figura que mejor conviene a la lectura original que hace Deleuze de Nietzsche: en la repetición retorna sólo lo no-Mismo, lo Desigual, lo Otro: Ser del Devenir, Eterno Retorno de la Diferencia.

A este Otro se lo puede llamar Futuro (la repetición regia es la del futuro, dice en *Diferencia y repetición*). Pero si en Deleuze, como en Heidegger, el futuro tiene un privilegio, éste no es deducible de una problemática de la Finitud sino de la Obra, que rechaza sus andamios: Hábito, Memoria, Agente. El futuro no es, para el hombre, una anticipación de su propio fin, de su propia muerte, la posibilidad extrema de su ser, nada que se parezca a un ser-para-la-muerte –puesto que no es a partir de la ipseidad que puede ser pensado–, sino de un flujo proto-óntico. Si en la elaboración que hace Deleuze de este futuro, lo Abierto es una referencia importante, ahí remite al Afuera más que al Ser. Digamos que lo Abierto en Deleuze está más cerca de Blanchot que de Heidegger. Es bajo el signo de la Exterioridad, por tanto, que el pensamiento puede adquirir una determinación de futuro.

El tiempo de la creación

Como ya dijimos, Deleuze critica la imagen del pensamiento así llamada dogmática en nombre de un pensamiento sin imagen. Ahora bien, esto significa que el pensamiento, sin un Modelo previo de lo que sea pensar (por ejemplo: pensar es buscar la verdad) se abre a otras aventuras (por ejemplo: pensar es crear). Todo cambia de uno a otro. Deleuze dice que son dos planos de inmanencia diferentes, el clásico y el moderno. El de la voluntad de verdad, por un lado, y el de la creación, por el otro.⁶ Y cada uno es inseparable de un cierto concepto de tiempo que lo llena. ¿No sería el caso suponer que una filosofía de la diferencia, como la de Deleuze, se dio a la tarea de llenar este plano de inmanencia moderno con un concepto de tiempo propio de un pensamiento definido como creación, y ya no como voluntad de verdad?

La teorización del tiempo deleuzeana, a pesar de sus innumerables oscuridades, tendría por función, entonces, pensar un tiempo adecuado a la fuerza de lo nuevo. Si hay ahí una fidelidad profunda al proyecto bergsoniano, sólo podría ser llevada a buen término cuando, con Nietzsche, el tiempo fuera encaminado a su potencia última, al hacer retornar... la diferencia. Sólo el eterno retorno selectivo, afectando lo nuevo, igualándose a lo Desigual en sí, sólo el Tiempo como Diferencia puede inaugurar con el Futuro, discontinuo y disruptivo, una relación de exceso, a ejemplo de la Obra o del Superhombre, para el cual ni siquiera Zaratustra está maduro y al que, no obstante, éste anuncia. El futuro como lo incondicionado que el instante afirma: es lo que Nietzsche habría llamado Intempestivo y cuya importancia Deleuze no cesa de resaltar.

Si Michel Serres tiene razón en atribuir a la filosofía la función de “inventar las condiciones de la invención”, es preciso agregar que, en el contexto que nos ocupa, esto significaría también, y sobre todo, reinventar las condiciones de la invención de otros tiempos que no sean los ya consagrados por la historia. Se trata, en el límite, de

6. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit.

deshacer la solidaridad entre Tiempo e Historia, con todas las implicancias éticas, políticas y estratégicas de semejante ambición. Al pensar las multiplicidades sustantivas y los procesos que operan en ella, develando las temporalidades más inusitadas, en el arco que va de lo Intempestivo al Acontecimiento, ¿Deleuze no habrá dado voz a aquellos que, como él dice con eco benjaminiano, “la Historia no toma en cuenta”?⁷ Evidentemente, no se trata sólo de los oprimidos o de las minorías, si bien siempre se trata también de éstos, sino de los devenires-minoritarios de todos y cada uno: no exactamente el pueblo, sino “el pueblo que falta”, el pueblo por venir.

7. G. Deleuze, *Superposiciones*, op. cit.

V. Travesías

“¡Acordarme de olvidar a Lampe!”

El tren estacionado en la Plataforma I de esta impronunciable estación de Nyugati Pályaudvar sale de Budapest a las 6:45, puntualmente, y estará en Trieste recién al caer la tarde. Llego temprano. Tengo tiempo para comprar cigarrillos estadounidenses y una vistosa revista húngara, Lenin estampado en la tapa con una guitarra eléctrica en la mano, disfrazado de rockero. Una publicación más austera trae un artículo de Agnes Heller que me interesa, sobre la muerte del sujeto (¿qué pensarán los húngaros de este tema con el que todavía nos deleitamos del otro lado del mundo?). También llevo un jugo de manzana auténticamente *made in Hungría*. Estoy inquieto, con miedo de perder el tren, ansioso por partir, la visión embotada: veo irse el tren a Zagreb, otro que va a Zurich todavía espera. Vago sonámbulo a lo largo de la plataforma I y me pregunto cuántos croatas viajarán conmigo (el trayecto hasta Trieste pasa por lo que quedó de Yugoslavia). Me aseguro de tener encima la visa para Croacia, pero no tengo la de Eslovenia, pienso en los bosnios y no me extraña que un viaje en tren por Europa recuerde siempre los derroteros de la guerra, presente, pasada y futura. Tal vez nunca más consiga viajar en tren sin pensar en la guerra. La semana pasada fue lo mismo. Vi vagones de carga estacionados en la línea ferroviaria de Oswieczin, que nosotros llamamos Auschwitz: algunos apenas entreabiertos, otros abiertos de par en par, que dejaban ver una

oscuridad obscena que por varias noches seguidas llené con el terror de recuerdos no vividos. Pero ahora, con lo único que sueño es con ver pronto mi tren deslizarse por la Plataforma rumbo al Occidente luminoso. ¿Por qué pensar en la guerra si lo que me intriga es saber cómo andan los locos de Trieste, si todo lo que quiero ahora es la brisa del mar y limpiar mi cuerpo extenuado de esta carcasa del Este que me arde en la piel como sal gruesa? Ocupo al fin un camarote vacío, satisfecho de poder estar solo por varias horas. Tendré tiempo de leer, divagar, escribir. Dejaré que mis pensamientos se alejen junto con el tren de las aldeas perdidas en el extremo norte de Transilvania en la frontera con Ucrania, con todos sus judíos diezmados: Satu Mare e Mare Mare, que dejé días atrás, o aquellas fosas comunes del cementerio judío de Varsovia que visité en un atardecer de *shabat*, clandestinamente, saltando un muro; ni hablar de Auschwitz-Birkenau, ocho días atrás. Sí, ahora pensaré sólo en el Berlín de hace una semana atrás. Dibujaré en mi mente los magníficos *grafittis* pintados en pedazos de Muro dispersos por la ciudad, en los descampados inmensos donde me crucé con un ángel de Wenders; recordaré las frases en conmemoración de la reunificación de la ciudad (“Danke, Andrej Sacharow”, “Los pensamientos son como huellas de pájaros en el cielo”, “Quien quiere que el mundo se mantenga tal como está, no quiere que se mantenga”); pasearé un poquito más por la Biblioteca Central, adonde fui a escuchar la última historia del Narrador.¹ Esta vez haré el recorrido por la parte oriental de la ciudad, con los edificios del ex partido comunista todos ocupados por jóvenes creativos y ruidosos. Ahí descansaré en los grandes bares futuristas, mirando los Volkswagen Escarabajo alados colgando del techo, los ómnibus clavados diagonalmente en la tierra, coloridísimos, levantando vuelo hacia un cielo que ya vio de todo. No, no recordaré el piso de la sala de la Wansee Konferenz, aquella bella mansión a las

1. Tanto “un ángel de Wenders” como el “Narrador” son referencias a personajes de la película *Der Himmel über Berlin* del director Win Wenders con guión de Peter Handke y el propio Wenders. Conocida en castellano como *Las alas del deseo* (seguramente traducido del inglés “Wings of Desire”), la traducción literal del alemán sería “El cielo sobre Berlín”. Dos ángeles escuchan los pensamientos de las personas que se cruzan en un recorrido por las calles del lado occidental de un Berlín desolado, todavía partido en dos por el muro. Una de esas personas es el Narrador. [N. del T.].

márgenes de un lago en Berlín, donde Eichmann, Heydrich y algunos más decidieron en enero de 1942 la solución final de la “cuestión judía”. Me acomodo mejor en el camarote y me veo haciendo como el gran Kant, como el ridículo Kant, que al perder de un día para otro a su servicial Lampe, después de cuarenta años de fidelidad prusiana, perturbado por el súbito cambio de rutina, escribió en su agenda un ayuda memoria severo consigo mismo: *¡Acordarme de olvidar a Lampe!* Yo haría lo mismo, me acordaría de olvidar todo lo que vi en estos diez días y comenzaría a hacerlo ya, ahora mismo, en Budapest.

Sirvió de poco estirar las piernas sobre el asiento de enfrente, sacarme los zapatos, desparramar mis pertenencias, abrir espaciosamente la revista “libertaria”, llenar de humo el camarote entero. Una señora todavía más fumadora que yo se instala frente a mí, para nada intimidada por mi apropiación de territorio. Gorda, pelos en las piernas, descuidada, pantuflas, metida en la lectura de una revista de política. Resignado a la poco elegante compañía, intrigado por su estilo desenvuelto, me digo: “Sé más sociable, una persona es un mundo, no es el momento de desperdiciar un mundo”. Y la conversación brota de la nada. Me cuenta de Hungría. Vive ahora en Alemania, aunque pasa aquí más de la mitad del tiempo. Va a visitar a una amiga al campo. Sí, el país está complicado, el comunismo arruinó muchas cosas, es un desastre, va a tomar tiempo arreglar todo. Claro, hay gente buena, pero el mal ejemplo viene de arriba. Imagínese usted, señor mío (¡las reglas de cordialidad en húngaro me suenan de un formalismo desconcertante!), con todos los políticos corruptos, ¿qué puede hacer la juventud sino seguirles el ejemplo? No, ya no hay sentido del trabajo, del respeto, de la dignidad humana como en los viejos tiempos.

Escucho interesado, y en lo que puedo voy dándole la razón, y no es para menos. Días atrás, dos jóvenes húngaros me confiaron de qué modo pensaban llegar al BMW y a la América tan soñada: robando el auto de los padres de unos amigos (con la connivencia de los hijos y la división de los lucros, en un sistema de alternancias propio de una banda mafiosa), traficando cocaína y esperando que la guerra yugoslava –ya no tan lejana– llegase pronto a las fronteras, “nada

tan lucrativo como el comercio ilegal de armas". Sólo puedo estar de acuerdo con la señora, aterrado con este post-comunismo hecho de sueños ilusorios y delincuencia.

No, continúa ella, no hay mucho gusto por la verdad. La economía continúa en manos de los que hasta ayer se decían comunistas, los mismos ladrones que hoy se proclaman liberales. Vea usted: la Unión Soviética arruinó este país. Los rusos nos deben una indemnización de guerra semejante a la que los alemanes pagaron a los judíos, por hacer mucho menos. Si en definitiva, de los seiscientos mil judíos que se alega habrían sido deportados, cuatrocientos cincuenta mil volvieron a Hungría e implementaron aquí el comunismo...

Yo guardo silencio, abismado por las estadísticas. Sé que cuatrocientos cincuenta mil judíos húngaros fueron muertos, que Hungría hoy tiene ochenta mil, que... Me extraña la ecuación que identifica judío con comunista, generalmente son asimilados al capitalismo. Pero me digo, frente a las piernas peludas de mi compañera de viaje, que no vale la pena discutir. ¿De qué serviría esa desavenencia? Sé que me deslizo de lo cordial a lo componedor, pero no consigo hacerlo de otro modo. Para sorpresa mía, el tono de voz, la seguridad de esta mujer, me intimidan.

Bien, continúa ella con creciente vivacidad, los judíos siempre fueron muy vivos y así ganaron mucho dinero. Vea usted, señor mío: la mayoría de los parlamentarios son judíos. El propio primer ministro, todos conocen su origen. No sirve de nada esconderlo, uno lo reconoce, sea por el nombre, sea por el rostro. Y yo me digo: "Ella sabe, mi rostro es inconfundible". No tengo nada contra ellos, me consuela, yo misma tenía una amiga judía que mi familia ayudó a esconder durante la guerra, y cuando se salvó de los alemanes fue violada por un batallón de rusos. Nada tengo contra los judíos en general, pero no admito que mientan ni que se hagan las víctimas. Vea usted el caso de aquel diplomático sueco que compró salvoconductos por miles con dinero de los judíos millonarios, y sólo salvó a los ricos... Los judíos nadan en dinero y se aprovechan de eso. "Sí, pienso yo, yo también tengo parientes millonarios." No me quería extender en este asunto,

prosigue ella, pero usted me escucha con tanta atención, inspira tanta confianza, que me permito contarle lo que acostumbro omitir a mis compatriotas húngaros. Ellos inmediatamente me tacharían de anti-semita. Yo tenía dos hermanos. En 1956 lucharon contra los rusos, como tantos otros. ¿Puede usted creer lo que les pasó? Fueron presos y procesados. ¿Quién fue el promotor? Un “camarada” judío. ¿Quiénes eran los jueces? Cuatro “camaradas” judíos. Pena de muerte. Murieron los dos, simplemente por ser patriotas.

Súbitamente me siento culpable, yo mismo, por la muerte injusta de esos dos hermanos, que, como mis padres, lucharon contra los rusos en 1956, aunque por razones políticas opuestas. Los comunistas, señor, no perdonaron a nadie, y ahora quieren hacernos creer que nos olvidamos, quieren volvernos idiotas. Pero nosotros no somos idiotas, estamos viendo todo. Yo misma estoy reabriendo el proceso de mis hermanos. Si es preciso voy a ir a la Corte Internacional de La Haya para reiniciarlo y procesar a sus asesinos, que continúan sueltos. Veo que usted es una persona sensata ¿Vive fuera de aquí hace años? ¿De dónde son sus padres? ¿En qué año se fueron? ¿Cómo es su apellido?

Hablo y por primera vez en la vida me siento aliviado por la sonoridad poco característica de mi voz. Pues sí, vea cómo anda este país, prosigue la dama, mugre, mugre y más mugre. ¿Ve usted estos poblados a un lado y otro del tren? Esto es el Lago Balaton, era una maravilla, y todos estos poblados son de ex funcionarios del partido, que ahora se dicen demócratas, liberales. Ah, señor, esto duele, duele, pero ellos no saben que nosotros estamos viendo todo, registrando todo. Todo esto será denunciado en detalle, pormenorizadamente, nada se va a escapar, todo será publicado en la prensa internacional, y los políticos pagarán caro.

Yo miro por la ventana, ya estremecido por los rumbos de la conversación, veo el lago Balaton y recuerdo que mi padre, un ex comunista, tenía aquí una casa de campo, de la cual heredé una parte enseguida después de su muerte, y a la cual renuncié porque vivía en el exterior. Pegado al asiento, enmudecido, acosado, medroso, cobarde, hundido en mí mismo, pienso: “Debe de ser esto lo que

ellos sentían, este miedo paralizante, que no da para reaccionar. Es tan impensable, tan increíble. Estas personas parecen tener razón, parecen tener un derecho que prevalece, inalienable. Está en el tono de la voz, en la indignación, en ese sentimiento de víctimas de una injusticia, en la ira mal contenida”. Lo único que sé en este momento es que allí no hay lugar para mí, así como no hubo para todos los que huyeron o que fueron gaseados. Me siento arrojado a una historia antigua, a la fosa común del extranjero predador y sin derechos, que no consigue justificar su presencia allí donde lo acusan de existir. Una corriente de pánico me recorre la columna. Recuerdo a los *skinhead* a los que les hice dedo y me llevaron hasta la frontera húngaro-rumana. Recuerdo lo extrañamente excitados que estaban cuando identificaron en el documento de mi primo, que viajaba conmigo, el sello del visado de Israel, y exclamaron entre susurros: “¡yo sabía!”. Recuerdo también la puerta abierta de par en par del tren de carga en Oswieczin, y la cara de susto de la peluquera de Maru Mari que pensaba que mi primo y yo volveríamos a ocupar la casa en la que ella vive ahora, y que pertenecía a la numerosísima familia de mi tío, luego diezmada. Recuerdo los galpones del campo. Me duele la cabeza y tengo hambre. Quiero salir corriendo. Miro el lago Balaton. Cuanto más aterrado, mejor me comporto, más sonrío, más quiero agradar. Que no desconfíe de mí esta señora peluda. Quizás mi simpatía me salve como no se salvaron millones. Me detesto, ellos seguramente se detestaban, los otros los detestaban. No tiene final esta historia horrenda.

Por suerte somos interrumpidos en nuestro macabro idilio por un hombre de campo, sencillo, de mirada sorprendida y curiosa, animado por el contrato que va a firmar en breve, cerca de la frontera, con la compañía ferroviaria. Escucha atento la situación del monólogo de la señora y no puede resistirse. Disculpe la intromisión, interviene, no quería interrumpir la conversación de los señores, pero si me permiten una opinión, yo no estoy de acuerdo con que todos los políticos son sucios. En el parlamento hay mucha gente recta. En las últimas elecciones voté por un partido honesto, el partido de la juventud democrática.

Yo me sorprendo de que un humilde campesino haya osado desafiar a esta mujer, disintiendo con ella abiertamente, haciendo lo que no me permitía mi incomprensible cobardía. La señora lo mira con aire bonachón, pero lo fulmina al instante: Ese partido es el peor de todos. ¿Sabe usted quién lo financia? El millonario judío de nombre Soros, que hoy día vive en Inglaterra o en los Estados Unidos, dueño de todas esas fundaciones. Me pregunto si ella sabe que hace unos días me encontré con el representante de Soros en Hungría, un diputado judío que durante la guerra fue salvado por mi padre, y a quien en vano fui a pedir ayuda para un proyecto delirante de una revista internacional para hacer en Brasil y financiarla por medio de la fundación del megainversor de origen húngaro. La semana pasada, continúa ella, estuve en el parlamento y conversé con uno de esos diputados (“¿Será el mismo?”, me pregunto), y le dije con franqueza lo que pensaba de él. Se ofendió porque mencioné que era judío. Claro que –ni precisaba decirlo– está en la cara, o más todavía, en el nombre... ¿Por qué avergonzarse? ¿Por qué negarlo? Que lo diga, no hay nada de malo, ¡pero que no nos venda gato por liebre!

Me preguntó si desconfía de mí, si ya me descubrió, si me dice esto para provocarme, si está probando mis nervios de judío, si los quiere ver explotar. Siento mi nariz crecer, mi barba, mi circuncisión, mi acento *idish* (que no hablo). Recuerdo la parte millonaria de mi familia, y la otra parte, comunista. Soy la síntesis perfecta, ya me reconozco por entero en la descripción que hace ella del judío. Me siento Gregor

Samsa,² ella consiguió provocar en mí una inesperada metamorfosis, por fin me volví lo que ella quiso y lo que nunca fui. Ahora se dirige a mí nuevamente. Usted, que va lejos de aquí, cuente allí todo esto que está oyendo, diga a sus compatriotas lo que vio, qué podredumbre vivimos acá, cuánto engaño. Pero esto no puede durar mucho. Este pueblo no es bruto, se va a vengar. Y escuche lo que le digo: cuando llegue la venganza de este pueblo, que llegará, este desagravio no se parecerá ni remotamente a nada que se haya visto en este país. Será

2. Nombre del personaje principal de La Metamorfosis de Franz Kafka.

tan terrible, tan completo, tan estruendoso, tan definitivo, que todo la sangre de la que esta tierra fue testigo en el pasado –reciente o lejano– ha de palidecer tímidamente frente a este ajuste de cuentas final.

Ese día, que se aproxima, y esto se lo digo confidencialmente porque simpatice con usted, de nada le servirá a estos criminales huir con sus pasaportes israelíes en la mano, ni con protección internacional alguna. Los buscaremos donde sea, estén donde estén, de éste o del otro lado del mundo, y los aplastaremos. ¡No escaparán!

Exaltada, con el dedo en alto, la señora se da cuenta de que se aproxima su estación. Se despide amablemente, agradece la compañía atenta y amigable: “Siempre es bueno encontrar gente sensata en este mundo de locos”.

Sólo me queda por decir adiós, también amablemente, mirar al campesino con mirada indagadora, y hundirme de una vez dentro de mí. Para mi sorpresa, el campesino me guiña un ojo, con rústica franqueza, y en tono benevolente, casi como quien anima a alguien golpeado, me pregunta: ¿Usted es judío, no? Titubeo un segundo que será el más largo de mi vida, y balbuceo un “sí” avergonzado, y enseguida me justifico. Explico que no se lo dije antes porque tenía curiosidad de saber qué pensaba la mujer, no quería interrumpirla ni desviar el curso de sus razonamientos, porque si hubiera sabido con quién hablaba, seguramente habría omitido lo que en verdad pensaba, y quedo más embrollado, ruborizado por tener que dar explicaciones a un desconocido sobre un terror que viene de lejos y que no es mío, pero que es mío.

Con simpatía, delicadamente, me retruca: usted no preste oídos a lo que ella dijo. No es cierto lo que dijo de los judíos. Los judíos son buena gente, son buenos comerciantes. Cuando un judío va a vender un tenedor, él tiene un lucro pequeñísimo. Entonces vende más barato cada tenedor que vende y así consigue vender muchos tenedores y al final acaba teniendo una ganancia grande con todos los tenedores que vendió. Para el consumidor esto es ventajoso. El comerciante cristiano es lo contrario: quiere una ganancia grande por cada tenedor, vende menos tenedores, gana menos por el total de los tenedores vendidos y

para colmo perjudica al consumidor, ¿entiende? Por eso me gustan los judíos, porque ellos son astutos y nosotros salimos ganando. Lo que ella dice de los comunistas tampoco es cierto. No fueron tan malvados como ella pretende. Vea mi caso: yo tenía un empleo oficial en el cual trabajaba poco, era un empleo de mentirita, pero me permitía tener otros dos empleos informales en los que ganaba buena plata. Con el fin del comunismo quedé desempleado dos años. Recién ahora conseguí este trabajo como jardinero en la empresa ferroviaria.

Quedo sorprendido por su lógica, tengo una súbita simpatía por él, no es antisemita, no es un fervoroso anticomunista, aún cuando cita de memoria pasajes enteros de la Biblia, larguísimos, muchos de ellos que apenas entiendo, que exigirían un húngaro bíblico que no domino. Estoy más apaciguado. No todas son tinieblas en el reino de Dinamarca.

No, señor, continúa, el problema de Hungría, como usted mismo puede constatar, no son los judíos, ni los comunistas. Yo le voy a decir cuál es el problema de Hungría. El problema de Hungría, entonces, el problema de Hungría, sepa usted, es bien simple. Le voy a decir, no acostumbro a decir esto en público porque me tacharían qué se yo de qué, pero el problema de Hungría... son... los gitanos. No tengo nada contra los gitanos. No crea. Al contrario. Inclusive mi mejor amigo en la escuela era un gitano. Pero los gitanos son ladrones, perezosos, sucios, harapientos... por eso Hungría no avanza.

Ahora estamos en la frontera con Croacia. El campesino ya descendió, estoy sólo en el camarote, veo el cartel de la estación en croata, los soldados suben al tren para controlar las visas y pienso en las mujeres bosnias violadas por los serbios o croatas, en las mujeres croatas violadas por los serbios, en los jóvenes húngaros esperando ansiosos que la guerra se aproxime, en el dedo en alto de la mujer peluda, me pregunto por décima vez si ella sabía, acaricio mi nariz que ciertamente me delata, a pesar del apellido que me camufla, y de nuevo tengo la sensación de una metamorfosis enloquecida. Me recompongo por un segundo y me pregunto si no me habré encontrado con una loca suelta, horrenda versión de Drácula a las puertas del siglo XXI, a merced de este interminable *hamsin* de la Historia. Recuerdo

las últimas palabras del campesino sobre los gitanos, me agarro la cabeza con las dos manos y me desarmo en un llanto incontrolable. En un acceso de furia me juro que jamás voy a volver a poner los pies en este continente fétido, me digo que Europa está podrida, que sus monstruos están sueltos de nuevo, que están todos idiotizados: húngaros, polacos, croatas, serbios, eslovenos, eslovacos, ucranianos, checos, chechenos, franceses, alemanes, también los judíos, sí, también los judíos, todos mordidos por este incurable y ancestral virus de la identidad, frente al cual el tema de la muerte del sujeto parece un chiste tonto, aunque no del todo absurdo. Veo la foto de Lenin, el guardia croata se mueve frente a mí, y el nombre de Agnes Heller se agita entre mis lágrimas. *Cómo curar nazis* es el título de un *best-seller* de Franco Berardi recién salido en Italia. Pero todo lo que quiero ahora es llegar a Trieste, sentir en el cuerpo la brisa del mar y escuchar desde ahí el canto de una sirena, de una sirena latina que no lleve en el pecho un corazón de Drácula. Sentado ahí, entre mis diarios y el ruido de mis pensamientos, recuerdo que había programado distraerme en Trieste, que me había prometido atravesar Croacia sin pensar en los bosnios, pasaría por Eslovenia y que no me cobrasen visa de tránsito. Lo único que quería era llegar sano y salvo al mar Adriático en una tarde soleada, y deshacerme de la gran noche que lentamente va cayendo sobre el Este del mundo.

Pobre Kant, llevar en su biografía tan puritana esta perla de insensatez: ¡Acordarme de olvidar a Lampe!

La vergüenza y lo intolerable. Cine y holocausto

“A mi entender, y de un modo distinto al
que planteó Adorno, no obstante
con la mayor razón, yo diría que no puede
haber relato-ficción sobre Auschwitz.”

Maurice Blanchot

Aún está por escribirse la historia de los sueños durante el Holocausto, esas toneladas de materia etérea que llenaron de contenido las noches de los prisioneros, que los acompañaron hasta el momento de la muerte, en el campo o fuera de él. Primo Levi nos refirió algunos fragmentos de sueños memorables que atormentaron el sueño de los sobrevivientes. En la última página de su libro *La tregua*, de regreso al hogar acogedor después de la guerra, Levi sueña que, en medio de escenas de bienestar, todo a su alrededor se desmorona súbitamente y él se encuentra de nuevo en el campo, y nada era verdadero fuera del campo. Y oye el grito del soldado de Auschwitz que da el toque de diana; ¡Arriba!

Más perturbador es el sueño que lo asaltaba años antes, durante su estadía en el campo: se encuentra en su casa entre sus familiares, y les habla de la vida en el campo: la cama dura, el hambre, el control de piojos, el puñetazo del *kapo*.¹ Pero nadie lo escucha: continúan conversando entre sí, indiferentes. Era un sueño común en muchos de sus compañeros de infortunio. “¿Por qué –pregunta Levi– el sufrimiento diario se traduce constantemente, en nuestros sueños, en la

1. Nombre dado a los presos que, en los campos de concentración durante la Segunda Guerra, ocupaban un puesto administrativo menor.

escena siempre repetida de la narración que los otros no escuchan?”² De cualquier modo, quizás el Holocausto haya echado por tierra una vez más la supuesta frontera entre sueño individual y sueño colectivo. Desde la huella de esta observación abrupta, paso al relato de mi sueño privado del Holocausto, recientísimo, vivido en medio de la lectura de uno de los libros de Primo Levi.

Alegoría del sobreviviente

He aquí el sueño: morí. Veo mi propio cadáver extendido en el suelo, frente a mí, y veo las grandes marcas de balas que me perforaron el pecho. Levanto mi cuerpo con esfuerzo y lo cargo en mis espaldas. Entonces veo frente a mí un televisor enorme, dado vuelta, con la imagen de mi rostro en primerísimo plano, imagen resplandeciente y saludable, hablando, sonriente, muy viril. Me alejo de esa imagen y parto con mi cadáver sobre la espalda. La caminata es larga. Siento el cuerpo de mi cadáver todavía caliente, la carne blanda. Da la impresión de que la sangre corre, aunque la piel ya esté azulada. Finalmente llego a un sitio donde están algunos amigos muy queridos y mi ex mujer. Pongo el cadáver en el suelo, todos lo miran con gran consternación y pesar. Veo que le prepararon una lápida, de una piedra blanca típica de Jerusalén. En ella leo una inscripción en relieve, una frase que tiene que ver con recordar, con la amistad. Antes de irme, meto la mano bajo la lápida, toco el cuerpo ya enterrado, y tanteando entre la ropa y la piel blanda busco en el pecho alguna cosa que quiera llevar conmigo y que tal vez haya olvidado. No sé qué es. Me voy, ni triste ni aliviado (no es un sueño de angustia).

Dejo de lado las asociaciones personales, no es mi intención hacer psicoanálisis a cielo abierto. En verdad, yo preferiría dejar este sueño así, cerrado en sí mismo, como un cortometraje personal. Pero no resisto la tentación de usarlo aquí, teniendo en cuenta las circunstancias

2. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 1987. El comentario de Jeanne Marie Gagnebin que me llamó la atención sobre este sueño, en *História e narração em Walter Benjamin*.

en que me visitó, que incluían la preparación de este texto. Me tomo la libertad, entonces, de considerar este sueño, un poco groseramente tal vez, como una alegoría de la condición del sobreviviente (o de su descendiente), en su figura triple de espectro, mártir y *star*. El espectro es ese ser medio inmaterial y desencarnado, alma en pena o ángel errante, que carga sobre la espalda el cadáver baleado de su doble terrenal, todavía caliente, palpitante, para darle sepultura entre amigos. Qué dificultad tiene el espectro de abandonar al muerto sin llevarse alguna cosa, que ni siquiera él sabe qué es... ¿Cómo enterrar a su doble, el doble de cada uno de nosotros salido de los campos, cómo enterrar a ese mártir, al mismo tiempo víctima y héroe? ¿Cómo darle descanso sin sentir que yéndonos, por un lado lo abandonamos, y por otro nos vamos con las manos vacías, un poco huecos, sin el aura que lo envuelve, que dejamos sepultada allí, junto a él? En cierto modo, ese aura reaparece en el brillo del *star* televisivo, ese que habla sobre el mártir y que muchas veces quiere representarlo (por ejemplo, alguien que habla en público o escribe sobre el Holocausto, como yo en este momento).

En esta trama el único desprovisto de aura o brillo es el que carga, el que entierra, el que rescata alguna cosa: de los tres yoes del sueño, es el más impalpable, invisible, inaprensible, sin espesura, sin pasado ni futuro. Contrasta con el yo glorioso del cadáver, lleno de historia, de pasado, de sustancia, pero también con el yo radiante de la televisión, pleno de presente y futuro, de certeza. La vida parece estar injustamente distribuida –ora en la gloria del mártir, ora en el brillo del *star*–,

pero aquel que carga parece no tener vida propia, salvo por su función indefinida y solitaria de dar testimonio silencioso de la vida de aquellos a quienes acompaña. ¿Cómo hacer para que la vida sustantiva, sanguínea, palpitante, no sea propiedad exclusiva de ese cadáver sagrado y consagrado por el sufrimiento, y por lo tanto, que no permanezca allí, enterrada, en la estéril monumentalidad de una lápida? ¿Cómo hacer para que, por el contrario, la vida no sea sólo el monopolio del vedetismo mediático, de ese que a través de los coloquios y mesas redondas y debates y publicaciones habla *sobre* la catástrofe, suya o ajena, y pretende representarla, quizás para su propia gloria, narcisista,

según un extraño y dudoso vampirismo? ¿Cómo puede hacer este ser impalpable para despegarse de la piel azulada, de la pantalla azulada, de la opacidad de uno y de la fosforescencia del otro, del denso pasado sustantivo de un lado, pero también del virtual frívolo y efímero del otro, para finalmente poder ganar vida propia? Tal vez estas preguntas sólo puedan provenir de la generación que vino después del Holocausto y que tiene dificultad en deshacerse del peso de su cadáver, que no obstante cree que deshacerse de ese cadáver es ineludible, que piensa que es necesario llevar algo muypreciado de ese cuerpo, pero que tiene escrúpulos en capitalizarlo como herencia.

Querría mostrar brevemente cómo, incluso en el campo de las imágenes –si bien no en las del sueño–, se ha hecho en las últimas décadas un esfuerzo considerable para que cuestiones como éstas no sonaran del todo imposibles de responder. Mencionaría dos de los ejemplos más valientes en el ámbito cinematográfico, uno en un polo diametralmente opuesto al otro: Claude Lanzmann y Hans Jürgen Syberberg.

De la interdicción de las imágenes

Shoah, el documental de Claude Lanzmann, tiene la poco usual duración de nueve horas y media, y no muestra ni una sola imagen de horror: ningún niño con las manos en alto, ni viejos suplicantes, ni cuerpos escuálidos, como tampoco fosas entreabiertas, montañas de cadáveres, esvásticas, uniformes, multitudes, música marcial, apariciones del Führer. Ningún espectáculo que nos haga gozar sin riesgo lo absoluto del poder y del peligro, o la fascinación de la muerte infinita. Ni imágenes de archivo, ni reconstrucción. Sólo paisajes actuales, rostros actuales, palabras actuales. La sobriedad más digna para tratar lo más indigno.

Un documental insólito que no recurre a las filmaciones o fotos de archivo, ni a los uniformes de época, que no nos introduce en el presente del Desastre y se empeña en tratar la abyección sin mostrarla directamente. Si es privilegio del cine poder mostrar imágenes de época, ¿por

qué privarnos de ellas? Si el cine puede hacer ver lo que *ya fue* como *siendo ahora*, presentificar el pasado como si fuese presente y hacernos sumergir en dicho pasado, sea el de Espartaco o el de Auschwitz, ¿cómo justificar esta abstinencia iconográfica de Lanzmann?

Se contrapone, evidentemente, a cierta filmografía sobre el nazismo. Tan pronto como termina la Segunda Guerra Mundial, el estadounidense George Stevens atraviesa una Europa destruida partiendo de Saint Lô junto a un grupo de soldados cineastas, y se topa, para sorpresa de todos, con Auschwitz. Filma en colores la apertura del campo, el apilamiento de cadáveres, todo con una cierta inocencia estadounidense y en technicolor. En 1955, Alain Resnais, en su *Noche y niebla*, usa imágenes de cuerpos apilados, montañas de anteojos, de cabello y dientes de las víctimas, en un tono que a esa altura, pasados diez años del final de la guerra, ya no podía ser de inocencia estadounidense en technicolor: es de distante justeza. En 1960, el italiano Gillo Pontecorvo rueda *Kapo*, film que mereció una crítica de Jacques Rivette en los *Cahiers du Cinema* titulada “De la abyección”.

Allí, Rivette describe un plano del film en el que un prisionero se suicida arrojándose contra el alambre de púa electrificado. Y comenta lo siguiente: el hombre que en el momento de esa escena decide hacer un *travelling* de avance para reencuadrar el cadáver en un plano contrapicado, es decir, visto desde abajo, inscribiendo con exactitud la mano levantada del muerto en un ángulo de su encuadre final, ese hombre, dice Rivette, merece el más profundo desprecio.

El crítico francés Serge Daney dice haber leído este pequeño texto de Rivette sobre la película *Kapo* a los diecisiete años, y cuenta cómo, en ese momento, entendió inmediatamente que el autor tenía absoluta razón. Dice Daney que ahí tomó forma una indignación suya, y que fue ésa su primera certeza de futuro crítico de cine. El “travelling de *Kapo*” se volvió su dogma, el axioma indiscutible, el punto límite de cualquier debate. Quien no sintiese inmediatamente la abyección

del “travelling de *Kapo*” nada podía tener que ver con Daney, nada que compartir. Pues hay cosas, dice Rivette en aquel artículo, que deben ser abordadas con temor y temblor: la muerte es, sin duda,

una de ellas. ¿Y cómo no sentirse un impostor filmando algo tan misterioso? ¿Cómo no desembocar en lo que Godard llamaría más tarde género “porno concentracionario”? Filmar la muerte sin temor ni temblor, ahí está la abyección estetizante, la fruición impostora. ¿Dónde termina el acontecimiento y comienza la obscenidad o la pornografía? En suma, pregunta Daney: ¿cuál es el indicio de la abyección en el propio acto de filmar?³

Se podría decir que allí donde cierta abstinencia deja de operar, la banalidad del mal se extiende del arte a la vida y en ella se expande. La necrofilia todavía elegante de Resnais, con su distancia justa, fue violada y transformada en espectáculo con aquel pequeño *demás* de Pontecorvo. Por no hablar de películas como *El portero de noche*, o la serie estadounidense *Holocausto* y, más recientemente, *La lista de Schindler*. Frente a eso, el imperativo moderno tal vez debería ser prohibir –o por lo menos parar– la imagen: una especie de embargo sobre la ficción. Toda una política de la imagen.

Imaginar lo inimaginable

¿Pero por qué todas estas cuestiones de forma, cuando en el fondo todo es tan inmenso y grave? Porque es ahí donde comienza la película de Lanzmann, en esa ética que consiste en rechazar el movimiento de cámara estetizante y exhibicionista, por el cual todo aparece, todo se ve, todo se toca, todo se entiende. Por el cual entramos donde nunca estuvimos y por mandato cinematográfico vivimos lo que los otros vivieron, y en esa proximidad promiscua con la abyección y el pasado, en el fondo todo es equivalente y una imagen vale por cualquier otra puesto que al final todo es imagen. Mundo pleno del *déjà vu* en que todo es visible y tangible y comprensible, por lo tanto posible.

“Me gustan los filmes que me hacen soñar, pero no me gusta que sueñen por mí”, decía el cineasta Georges Franju. Lanzmann parece

3. Serge Daney, “El travelling de *Kapo*”, en *Perceverancia*, Buenos Aires, Ediciones El Amante/Tatanka, 1998.

aplicar esta ética y esta estética en su reverso, con todo el rigor y la ascesis que implican, como quien dice: esta historia necesita ser narrada en su inenarrabilidad, vista en su invisibilidad, para que el espectador pueda, dado el caso, no soñar, sino tener pesadillas, y tener pesadillas por cuenta propia. Existe un trabajo que le cabe hacer, por más que sea un trabajo condenado al fracaso. Esto se hace patente en una escena donde Lanzmann está interrogando al SS Untersturmführer Franz Suchomel, subcomandante de Treblinka. La secuencia de las preguntas es más o menos esta: ¿Cómo era posible en Treblinka, en los días más agitados, “tratar” a dieciocho mil personas, liquidar a dieciocho mil personas? Llega un transporte: querría que me describiese, con la mayor exactitud, el proceso completo en uno de esos días. ¿Cuántos alemanes había en la rampa? ¿Y cuántos ucranianos? ¿Y cuántos judíos del comando azul? ¿Y cuánto tiempo entre la rampa y la operación de desnudarlos? ¿Cuántos minutos? ¿Puede describir con exactitud ese “desfiladero” por donde se era conducido desde la rampa hasta la cámara de gas? ¿Cómo era? ¿Cuántos metros tenía? El sendero era llamado “Camino del Cielo”, ¿no? Necesito imaginar. Ellos penetran en el sendero... ¿y qué sucede? ¿Completamente desnudos? ¿Por qué a las mujeres no les pegaban? ¿Por qué tanta humanidad, si de cualquier modo iban a la muerte?

En medio de esa batería de preguntas, al pedirle al SS que describa el sendero llamado “Camino del Cielo”, por el cual se llegaba a la cámara de gas, Lanzmann dice al pasar: *necesito imaginar*. Creo que reside en esta formulación simple todo el desafío del director de *Shoah*. No dice “sé”, no dice “vi”, no dice “imagino”, no dice “entendí”. Lo dice en la forma de un imperativo para sí mismo cuya imposibilidad atestiguamos seguidamente, *necesito imaginar*, esto es, no puedo escapar a esta compulsión, pero tampoco puedo realizarla. Imaginar lo inimaginable: es lo que esta película revela tan imposible como inevitable.

Frente a la compulsión de *imaginar* todo, Lanzmann se rehúsa a ofrecer *imágenes* sobre todo aquello, a no ser paisajes de hoy, rostros de hoy, charlas de hoy. Es necesario imaginar, pero sin disponer de imágenes, como si imaginar *todo aquello* sólo fuese posible a partir

de un grado cero de la imagen. Imaginar lo inimaginable sustentándolo *en tanto inimaginable*. Éste es el desafío paradójico lanzado por Lanzmann. En caso de que se pusiesen imágenes para que imaginásemos lo inimaginable, se estaría transformando lo inimaginable en imágenes, en imaginable, o sea, en visible, articulable, mensurable, comprensible, hasta explicable. En suma, en tolerable.

Los historiadores del nazismo llegan a veces, por otras vías, a un dilema semejante. Para Paul Friedländer, por ejemplo, el historiador tiene el deber de intentar visualizar tanto como fuese posible los acontecimientos descritos con el fin de poder referirlos con toda la plasticidad necesaria. No obstante, cuando se aproxima al inmenso dominio de la criminalidad nazi, el deber del historiador tal vez sea el de renunciar a intentar visualizar, precisamente a fin de poder comprender su función en términos de precisión documental y relato de los acontecimientos.⁴ Es la misma paradoja de Lanzmann, aunque Friedländer la resuelva de otro modo. La visualización imposible aunque tentadora, la transmisión necesaria.

Lo que Lanzmann nos da, entonces, son los elementos más pobres, más despojados: palabras, rostros, piedras, prados. Lanzmann dice que toda su película transcurre en el presente. Es el presente de los campos lo que él filma, con sus flores, bosques, piedras, descampados. Es el presente incesante de los trenes, es el presente de los hombres y mujeres entrelazando sus discursos en alemán, inglés, polaco, hebreo, francés. Todo aquí es presente. Todo es presente, y sin embargo, se supone que se trata de una catástrofe pasada, de una devastación pretérita.

El cine, que podría ser considerado como el arte del presente —pues la imagen es presente puro y sólo se ve en el presente, conforme una cierta visión (un tanto simplista) del cine—, en vez de llevarnos al presente de la destrucción, mostrando sus imágenes, trae imágenes de nuestro presente en donde está ausente la destrucción, salvo en la forma de vestigios. Trae palabras presentes, donde está ausente la destrucción, salvo como recuerdo. Pero no creo que todo

4. "Historical Writing and the Memory of the Holocaust", en *Writing and the Holocaust*, Berel Lang (ed.), Nueva York-Londres, Holmes & Meier, 1988, pp 66-80.

esté en el presente sólo para significar que Auschwitz todavía está presente; lo cual, por otro lado, es completamente verosímil. Desde el punto de vista de la construcción de la película hay un efecto temporal todavía más perturbador. Las palabras y las cosas de esta película están en nuestro presente como dos líneas paralelas que se encuentran en un punto del infinito, que se supone habría sido ese pasado, que nosotros no vemos, sólo intentamos imaginar, y se convierten en *pesadillas*. Este punto del infinito, este pasado irrerepresentable, lo vislumbramos ondulante más allá del rostro endurecido de cada víctima, o a través suyo. Y el rostro, como dice Levinas, es la parte más expuesta, frágil y desprotegida del hombre. En su desnudez, un rostro nos dice siempre, y primeramente: “No matarás”. Es en este punto que somos obligados a ver la Muerte.

De la disyunción entre ver y hablar

Varias veces en la película oímos sobre Auschwitz y vemos el río Sena, escuchamos sobre Treblinka y vemos sólo piedras. Se habla de una cosa, pero no siempre el habla es una leyenda de la imagen, y la imagen no siempre ilustra el habla. Incluso cuando escuchamos hablar de Treblinka y vemos Treblinka, no hay redundancia, pues no es Treblinka sino aquello que la tierra encubrió de Treblinka. ¿Por qué el hablar y el ver no coinciden en la película ni en la vida? ¿Por qué será que ver no es hablar, como dice Blanchot? Decimos lo que es decible, empujamos el habla en dirección a su límite, que es justamente lo indecible, pero que sólo se alcanza a través de lo que se dice. Por otro lado, siempre vemos lo que es visible, y empujamos este visible en dirección a su extremo, a fin de ver en él lo invisible, las intensidades, la memoria, el tiempo...

Como si estuviesen la Voz y la Tierra cruzando el Rostro. Por un lado las palabras, como en esta película, que evolucionan según una catarata de precisiones, hesitaciones, agujeros, rechazos, contradicciones, tartamudeos; somos tomados por las voces en varios idiomas

(hebreo, polaco, inglés, francés, alemán, etc.) y elevados como por una Babel del espíritu hacia un plano de afecciones indecibles, donde el lenguaje se detiene y se estremece. Por otro lado está la Tierra, y en la Tierra lo que vemos es la masa pesada que enterró los cadáveres, la sangre, los vestigios, las cucharas, los recuerdos, el pasado. Así, escuchamos el nombre de Treblinka con su cortejo de suplicios, pero vemos el prado que verdea o florece, y sentimos que en esta disyunción quedamos perturbados, pues el horror de lo que está siendo dicho por la Voz no está siendo visto en la Tierra, lo que la voz emite en su forma etérea la Tierra lo borró en su materialidad bruta. En ella vemos otra cosa: las flores, la nieve, las piedras, el río. Vemos la Naturaleza en su altiva indiferencia, que habrá engullido en sus entrañas el último soplo de cada víctima, haciendo coincidir la ceniza y la tierra. Y el acto de habla, como una resistencia obstinada, intenta arrancarle a la tierra aquello que ella inhuma. La Voz y la Tierra en una lucha infernal. En una relación de inconmensurabilidad.

Quienquiera que haya visitado alguna vez un campo de concentración, sabe qué impresión nos asalta cuando paseamos a cielo abierto por la extensión inmensa de un Auschwitz-Birkenau, y miramos la tierra y nos decimos: aquí pisaron mil, cien mil, un millón. Este prado encubre doscientos mil cadáveres. Primero enterrados, después incinerados. Y miramos la tierra y no entendemos por qué no vemos nada, por qué no hay nada para ver. Pero intentamos ver, intentamos resucitar a los muertos arrojados al lago o a las fosas, e intentamos imaginar, cuantificar almas en metros: y colocamos un cuerpo sobre otro en nuestra imaginación, y apilamos, e imaginamos a un prisionero dando este paso que nosotros damos ahora. Y allí está la torre desde donde me vigila el guardia y oigo los perros ladrar, y ya sería hora de volver a la barraca donde mil prisioneros hambreados aguardan la nada... Y así pasamos horas, tan sólo mirando la tierra, escudriñando sus brechas, sus detalles, sus detritos, y oyendo a lo lejos el ladrido de los perros, como se oye en la película, y la tierra nos atrae como un polo insano. Dice: Ven, ven, olvida. Y no entendemos, y seguimos apilando en un esfuerzo de resistencia. Y la inmensidad de lo

que sabemos no cabe en esta extensión de tierra. Tres mil almas no caben en esta cámara de gas cuyo contorno preciso acompaño ahora con mirada atenta, y mido, y me digo: doscientos metros de largo, tantos de ancho, tantas personas por metro cuadrado, y trato de meter allí, proyectar sobre esta Tierra-Pantalla, imágenes de filmaciones o fotos de cuerpos escuálidos vistas hace tiempo. Pero siento que no caben, no entran en ese espacio exiguo. Empujo de un lado y del otro y digo: acá deben entrar tres mil, y ya que no es posible todo de una vez, voy a alinearlas frente a aquella abertura que otrora fue una puerta y las haré entrar una a una. Y pienso que cuando termine todo serán traídas a este recinto en el que estoy ahora, que es el horno crematorio. ¿Cuánto tiempo llevará quemar tres mil? ¿Pero será que apilados caben aquí tres mil? Y veo que todo lo que calculo con precisión es inútil, aunque ineludible, como son inútiles y no obstante ineludibles las preguntas de Lanzmann, puesto que la muerte es irrepresentable. Como dice Primo Levi, nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa: la aniquilación de un hombre. Este acontecimiento no cabe en las palabras, ni en las imágenes, ni en esta Tierra, ni en la hesitación de esta Voz, ni en la dureza de este Rostro que luego se desatará en un temblor incontrolable. Mucho menos podría caber en un cine de acción, como el de Spielberg. De ahí la opción de Lanzmann: hacer todo lo contrario de un film de acción.

Gilles Deleuze señala que en el neorrealismo italiano los personajes se la pasan sorprendidos: de lo que hay de más innoble, o de lo demasiado terrible, o de lo excesivamente bello. Ya no interactúan con las situaciones en un encadenamiento sensorio-motor, en el sentido en que una percepción se prolongaría en una acción. Los personajes son condenados a presenciar lo intolerable en una especie de parálisis motora, de videncia, con imágenes venidas del tiempo o del pensamiento. Es una nueva subjetividad lo que se anuncia en este cine de posguerra. Menos motora y material, más temporal o espiritual. Es, en todo, el contraste con el cine estadounidense. El cine europeo intentando, en estas imágenes, alcanzar el misterio del pensamiento y del tiempo: a la impotencia motora del personaje, corresponde ahora una

movilización total del pensamiento, del tiempo, de la memoria, del pasado. El Pasado sale a la luz, envolviendo a todos en el gran Tiempo de las coexistencias, en este medio vital cenagoso que es la Tierra donde coexisten todos los crímenes y todos los amores de todos los tiempos.

El salto de Mefisto

En la película de Lanzmann se conjugan una ética de la imagen, una perturbación temporal y un principio historiográfico preciso que orienta a ambas, del cual trataré a continuación. En esta disyunción entre ver y hablar que deja emerger entre los dos una especie de vértigo, en este presente del habla y de la imagen por donde se filtra el Exceso de un pasado, en esta intemporalidad alucinatoria, como dice Lanzmann, en que se borra la distancia entre el presente y el pasado, están al mismo tiempo la obsesión de describir, la imposibilidad y el imperativo de imaginar, y sobre todo, un rechazo a entender. De los tres, este último principio es, por lejos, el más problemático.

Hier ist kein warum (“aquí no hay por qué”) era la regla fundamental en el campo, cuenta Primo Levi. Lanzmann hace de esto su propio lema, indicando la obscenidad absoluta del proyecto de comprender. No comprender, no intentar entender. Cualquier inteligibilidad sería fatal para el otro proyecto, más esencial, el de transmitir. Jeanne Marie Gagnebin vio en esta negativa a explicar, en esta exigencia radical de que el pre-

sente acoja el sufrimiento pasado sin que un saber previo lo suprima, una proximidad con normas historiográficas y narrativas que Walter Benjamin trató de formular respecto de una historia de los vencidos. La transmisión en sí misma es el saber. Más allá de la descripción o explicación de los hechos, la historia humana tendría como tarea transmitir lo inenarrable, la única manera de ser fiel al pasado y a los muertos, con todos los efectos “terapéuticos” derivados de esto, entre los cuales está la liberación de este mismo pasado, en vistas de una nueva actualidad.⁵

5. Jeanne Marie Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*.

No obstante esta negativa que Lanzmann sostiene, cuyo sentido parece aceptable y hasta próximo a Benjamin, dudo que alguien que visitó un campo de exterminio no haya sido sistemáticamente asfixiado, en las noches subsiguientes, por la pregunta *¿por qué?*: imposible de responder, obsesionante, ineludible. Y Lanzmann nos obliga a no aceptar esta pregunta, sosteniendo una ceguera frente a aquello que ocurrió, bien que una ceguera como el modo más puro de mirar una realidad que enceguece; en otros términos: clarividencia. Dirigir hacia el horror una mirada frontal exige que se renuncie, como dice él, a las distracciones y escapatorias de las cuales la primera, la más falsamente central, es la cuestión del por qué. Para algunos historiadores, principalmente alemanes, esta actitud sólo puede significar un culto estéril a una memoria mítica y monumental respecto del genocidio, en que la demonización del Holocausto, su singularización extrema, termina bloqueando nuestro acceso a su sentido histórico, con todos sus nexos causales capaces de restituirle alguna inteligibilidad. Sólo una actitud objetiva –que ellos denominan científica– puede hilvanar los hechos, por más horrendos que sean, en una cadena causal comprensible.

Claro que esta posición, más o menos consensual, tiene mil variantes y da lugar, a su vez, a mucha discordia. Saul Friedländer considera que el proyecto de historización del nazismo emprendido por el historiador Martín Broszat, por ejemplo, habría llevado a una relativización del genocidio;⁶ Ernst Nolte y Hillgruber, por su parte, al revisar la historia del nazismo, privaron al Holocausto de su carácter inédito, diluyéndolo en las masacres del siglo XX, etc. Pero no es mi propósito adentrarme en los términos de esa “controversia de historiadores” que agitó a Alemania en la década del ochenta, contraponiendo a Habermas con los revisionistas, a los intencionalistas con los funcionalistas, etc. Sólo lo mencioné para recordar hasta qué punto la opción “historiográfica” de Lanzmann no es inocente. Pues para él la serenidad de los historiadores en general, con su cortejo

6. Peter Baldwin (ed), *Reworking the past*, Boston, Bacon Press, 1990; se trata de un intercambio de cartas entre Friedländer y Broszat. Al historiador Roney Cytrinowicz, autor de *Memória da barbárie*, le debo las precisiones sobre el debate en cuestión.

de explicaciones sobre la crisis económica, el lugar del judío en la sociedad europea, el desarrollo tardío del Estado alemán, la historia del antisemitismo o de la Iglesia, la banalidad del mal, etc... son de poca utilidad. En el rumiar infinito de lo inconmensurable que él emprende a través de la más minuciosa y detallista rememoración, creo que se puede leer –como el reverso de la pregunta rechazada sobre el por qué– la idea de que ahí, a lo largo de toda esa historia, hay una locura de la Historia que escandaliza y que la razón historiográfica es incapaz de abarcar. Una especie de salto de Mefisto.

La blasfemia de Syberberg

Tomemos la otra punta de esta cuerda tendida sobre el abismo: Hans Jürgen Syberberg y su grandiosa película *Hitler, una película de Alemania*. También Syberberg rechaza cualquier ficción realista, cualquier representación del pasado tal como fue, cualquier reconstrucción al estilo “psicología del revolver”, como dice él. También ésta es una película que transcurre en el presente, en este nuestro presente asediado por los fantasmas del pasado, por pavores fantasmagóricos. Casi al comienzo de la película, un director de circo anuncia el espectáculo más grande del mundo, y agrega: “Tenemos que decepcionar a todos los que quieren ver de nuevo Stalingrado o el 20 de julio o el lobo solitario en el búnker de su ocaso o el Nüremberg de Riefensthal.

Mostramos la realidad, no los sentimientos de las víctimas, tampoco la historia de los especialistas, los grandes negocios con la moral y el horror, con el miedo y la contricción y la arrogancia y la cólera del justo. Es decir, nada de pornografía izquierdista de campos de concentración”. Y seguidamente, siete horas de un espectáculo fantasmal, verdadero teatro de la mente alemana, donde comparecen en el presente de un escenario, de un estudio, de un parque de diversiones o de un picadero

todo lo que alimentó la aventura hitleriana, todo lo que la nutrió, la compuso, le dio sustento e incluso la sobrevivió, en una red inmensa y compleja, sólo aparentemente disparatada: de los mitos a la música,

del Graal a los castillos de Baviera, de Luis II a Karl May, de los objetos fetiche pertenecientes al Führer a las obras de arte por él saqueadas, figuras miniaturizadas, perros y águilas gigantes, cajones humeantes, cabezas boyando en aguas burbujeantes, muñecos de todo tipo, maniqués, marionetas y al fondo del escenario proyecciones frontales de documentales de la época nazi, diapositivas, superposiciones, grabados, proyectos arquitectónicos, todo al son de marchas militares fusionadas con la música de Wagner, entrecortadas por los patéticos discursos de Goebbels, por manifiestos futuristas y cada tanto la meditación sensual de un actor que representa el propio Syberberg, y siguen las reflexiones de Himmler acostado ante su masajista, un Himmler deslumbrado con la manera con la que los monjes budistas llevan amarrada una campanita para espantar a los insectos y de ese modo evitar pisotearlos en el camino. O un astrólogo previendo el surgimiento de una raza de gigantes y el fin del mundo por la Era Glaciar. O el camarero de Hitler hablando de los calzoncillos del Führer sobre un fondo de imágenes de la cancillería, todo siempre testimoniado por una niña de nueve años, por cuyos cabellos caen cintas de celuloide.

Gran audiovisual, exceso de capas superpuestas: las voces de Hitler, filmaciones de propagandas de Hitler, películas adoradoras de Hitler, fotos de Hitler, el perro con cara de Hitler, Hitler representado como Chaplin, Hitler vestido de Napoleón, Hitler como hipnotizador, Hitler como diablo, Hitler expulsado del infierno, Hitler como resucitado, Hitler emergiendo de la tumba de Wagner vestido con una toga romana,

en un gran monólogo en el que cuenta hasta qué punto él fue sólo el producto de la civilización occidental europea, la realización de necesidades privadas y de sueños de una época. Hitler como un muñeco en las rodillas de un ventrílocuo, defendiendo su gran obra y convenciéndonos de que ganó la guerra, puesto que el Tercer Reich no fue más que un preludio cuyos herederos seríamos todos nosotros, en todas partes. Y a continuación, una vasta lista de crímenes de masas

y sus técnicas, aprendidos de él y perfeccionados por los Estados Unidos, Argentina, África: la televisión, el cine, la industria del entretenimiento, la política, la economía. He aquí una de las tesis de la película:

Alemania perdió la guerra pero Hitler triunfó. Él, que impuso a este siglo su lógica diabólica, que hizo de la política ese arte de las masas, esa obra de arte total. Y ésta es la segunda tesis, benjaminiana: Hitler, el más pretensioso de los cineastas. Es necesario verlo como cineasta, es necesario juzgarlo como cineasta. La propia Alemania como una película de Hitler, o Hitler como una película de Alemania.⁷

Hitler cineasta

El proyectorista particular de Hitler cuenta cómo hasta el comienzo de la guerra el Führer veía varias películas por día. Después de eso, sólo noticias filmadas en el frente, o sea, esa película grandiosa y macabra de la cual él era guionista, director, protagonista, actor y espectador, en su estudio particular llamado Alemania, o en el mundo mismo. Como dice Goebbels en un discurso, ya al final de la guerra: “Señores, en cien años mostrarán la película que describirá los asombrosos días que vivimos actualmente. ¿No quieren representar un papel en esa película? Cada uno tiene la oportunidad de escoger su papel. Será una gran película, bella y edificante, y por eso vale la pena que seamos firmes”. Representar la catástrofe, ser su protagonista, ese nuevo e insano sueño contemporáneo. Es sabido que cada regimiento del ejército alemán poseía su compañía de propaganda, cuya función era esta síntesis de acción militar, acción cinematográfica y acción propagandística, lo que permitía que hechos ocurridos lejos en el frente se convirtieran de inmediato en documentales periodísticos, auténticos, producidos con la velocidad del *Blitz*. La aspiración creciente a la guerra total, al espectáculo total, cada vez más grandioso, cada vez más capaz de rivalizar con Hollywood.

Es éste el sentido de la pregunta que Goebbels dirige a los alemanes en 1943: “Yo les pregunto: ¿ustedes quieren la guerra total?

¿Ustedes la quieren aun más total, más radical de lo que podemos

7. Susan Sontag, *Bajo el signo de saturno*, Buenos Aires, Sudamericana Debolsillo, 2007. Ver su espléndido comentario que acompaña de cerca: “Hitler de Syberberg”.

imaginarla hoy?”. Dada la aprobación de la asamblea, responde: “¡Que la tempestad se inicie!”. La catarata de orgías de sangre frente al sol naciente, el espectáculo total, la obra de arte total, la guerra total, la película total. Es donde Syberberg pretende rivalizar con el propio Hitler, vencerlo cinematográficamente.⁸ Pero de ese modo, también, pretende combatir no ya al propio Hitler sino la imagen de Hitler, sus proliferaciones, el Hitler-en-nosotros, el Hitler del hombre medio, el Hitler querido por la mayoría y respaldado por la voluntad popular. Syberberg propone que cada cual se represente a sí mismo, represente su Hitler, tal y como continúa representándose en todas partes. Hitler multiplicado, inflado, miniaturizado, agigantado, fantasmagorizado. Es como una catarsis para agotar el tema, una terapia de grito primario, un vaciado de la propia representación, la imagen del nazismo. Christian Zimmer tiene razón al afirmar que la película nos priva de la representación del objeto odiado, con toda su dialéctica del amor y del odio, de la fascinación y del mimetismo. Nos arroja así hacia una exterioridad, interpone una distancia brechtiana, donde cualquier ostentación roza el ridículo. La imagen de grandeza es ella misma negada, desinflada, empequeñecida, ya sea por la presencia de los fantoches, ya sea por el kitsch, o por los detalles anodinos que, por otro lado, hacen ignominiosa la propia banalidad. La cotidianeidad gana poco a poco los colores del horror.⁹ Todo es paradójico en esta película que oscila entre Wagner y Brecht, y que muestra cómo Hitler capturó el mito germánico, secuestrando el inconciente alemán mismo.

Una última idea respecto de esta clave de lectura presente en ella: no es una película sobre una catástrofe, sino sobre cómo la catástrofe se produjo como película, la catástrofe como una *mise-en-scène*, como una megaproducción político-cinematográfica. Basta recordar el Congreso de Núremberg, gran puesta en escena para que pudiera convertirse en un film de Riefensthal.¹⁰ O Albert Speer, el arquitecto de

8. Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo, estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 1987.

9. Christian Zimmer, “Hitler unter uns”, in *Syberbergs Hitler-Film*, Munich-Viena, Carl Hanser Verlag, 1980.

10. Paul Virilio, *Guerra e cinema*, San Pablo, Scritta, 1993, p. 129.

Hitler, nombrado en 1942 proyectista de la guerra, para quien erigir una construcción era prever la manera mediante la cual sería destruida, a fin de obtener un tipo de ruina que después de milenios pudiese inspirar pensamientos heroicos. Contra esto, el cine de Syberberg muestra cómo es preciso que todo se quiebre, que todo se desmorone, que toda la parafernalia mítica de esa Alemania, aunque sea la extra-territorial Alemania del espíritu, se revele como un amontonamiento de escombros, para que de ahí sea extraída una voz, para que ascienda un acto de habla contrario a los mitos dominantes. Como dice Susan Sontag respecto de esos soliloquios calmos, apesadumbrados, musicales, en que alguien que representa al director medita el destino de Alemania en medio de sus fantasmas, en un lamento lánguido, “oír esas voces graves e inteligentes embargadas por el dolor constituye una experiencia civilizadora”: de algún modo suplirían la incapacidad congénita de los alemanes para realizar un trabajo de duelo.

Un deseo de Hitler

Para los que acusan a Syberberg de complacencia con su objeto (Hitler o el nazismo), se trata obviamente de un malentendido inevitable, ya que Syberberg se sumergió en el imaginario alemán, y encontró ahí lo que ningún cineasta osó mirar de frente: un deseo de Hitler. Sin maniqueísmos fáciles, tanto acusatorios como estériles, se enfrentó a la dimensión deseante del nazismo, con su teatro onírico, con su repertorio alucinatorio, con la carga de fascinación que ningún reduccionismo socio-económico fue capaz de explicar. Todo un montaje complejo, un agenciamiento subjetivo, mortífero y suicida *al mismo tiempo*. En *Mefisto*, la novela de Klaus Mann, hay un personaje que sintetiza el espíritu de época correspondiente a ese frenesí: “El heroísmo patético hacía cada vez más falta en nuestra vida... En realidad no marchamos a paso militar, avanzamos titubeando... Nuestro bien amado Führer nos arrastra hacia las tinieblas y la nada... Como a nosotros, los poetas, que sostenemos relaciones particulares con las tinieblas y el abismo,

¿no lo admiraríamos por eso mismo? [...] Resplandores de fuego en el horizonte, ríos de sangre por todos los caminos, y una danza de pose-sos bailada por los sobrevivientes, de esos que fueron puestos a salvo entre los cadáveres!”. ¿Cómo no ver la pasión de abolición que atravie-sa tales textos, con su fascinación mórbida y su estética tentadora, aun cuando el cuerpo-a-cuerpo con un objeto monstruoso como éste acabe salpicando a quien se atreva a enfrentarlo, introduciendo en el artista la sospecha de una extraña perversión? A propósito, Foucault comentó que Syberberg produjo un bello monstruo.

Frente a la insuficiencia de las explicaciones aportadas por los historiadores, sean económicas, políticas o ideológicas, quizás sea oportuno invocar la idea de Virilio sobre la naturaleza de lo que lla-mó “Estado suicida”. El “Estado suicida” es definido por él como el “desencadenamiento de un proceso material desconocido, sin lími-tes y sin objetivo. Una vez desencadenado, su mecanismo no puede culminar en la paz, pues la estrategia indirecta instala efectivamente al poder dominante fuera de las categorías usuales del espacio y del tiempo.” El fascismo, en ese sentido, sería casi lo opuesto al totalita-rismo: no quiere perpetuarse, sino que anuncia su propia destrucción a través de la destrucción de los otros, en un nihilismo realizado.¹¹ Es lo que sucede cuando una máquina de guerra se apropia de un aparato de Estado y ese Estado, que antes intentaba obstruir lo que se fugaba y lo amenazaba por todos lados, ahora se monta sobre una línea de fuga generalizada. Lo que en el momento previo tal vez fuese hasta un movimiento de mutación, potencialmente disruptivo y hasta revolucionario, ahora se transformá en pura línea de destrucción. En ese salto, en que la molecularización fascista tiene por objeto el agujero negro, una especie de pasión de abolición generalizada se apodera del cuerpo social y del propio Estado, llevándolo hacia el abismo, al mismo tiempo que tira al abismo a sus contrarios.¹²

Todo esto, evocado como un relámpago, no pretende ofrecer una “explicación” que colme el inmenso pozo abierto por el Exceso, ese

11. P. Virilio, *L'insécurité du territoire*, citado por G. Deleuze e F. Guattari, *Mil Platôs* vol III, pp. 113-115.

12. Ídem.

exceso que Lanzmann se empeña en dejar expuesto. Sirve para sugerir que este salto de Mefisto no debería ser concebido como la mera encarnación de un Mal atemporal, ni de una pulsión de muerte intrínseca al humano, tampoco como una simple derivación de condiciones económicas, políticas o ideológicas. Es, sin duda, un montaje deseante complejo, un agenciamiento subjetivo mortífero y suicida *al mismo tiempo*, que Syberberg supo mostrar en su peligro pero también en su seducción.

De la voz

Shoah y *Hitler...*, dos películas opuestas en todo: una priorizando las víctimas, la otra a los verdugos; una documental, la otra fantasmal; una ascética, la otra excesiva; una constituida por declaraciones reales de testigos oculares; la otra hecha de pastiche y de parodia; una económica y repetitiva en las imágenes, la otra saturada y proliferante; una iconoclasta, la otra iconomaniaca; una deliberadamente austera, la otra melancólica, verborrágica, poética, exaltada, sensual. Y no obstante, de estas dos películas, que inventaron cada cual una estética singular para dar cuenta de ese evento único, de ambas se eleva una voz a la cual no podemos permanecer indiferentes.

En un comentario sobre esta película de Syberberg, Michel Foucault escribió que el sueño del cineasta, del intelectual o del filósofo es que la memoria de las personas esté lo suficientemente despierta para que no sea necesario apelar a las plañideras, a los guardianes de cementerio ni a los oradores frente a los monumentos de los muertos. Eso liberaría a los creadores de la tarea ingrata de excavar la memoria, para poder mirar hacia el futuro y usar la imaginación como creadores de utopía.¹³ Habría que preguntarse si las dos grandes películas aquí abordadas nos ayudan a realizar este pasaje.

Para situarnos en los términos de mi sueño, cabría preguntarse

13. Michel Foucault, "Die vier Reiter der Apokalypse und die alltäglichen kleinen Würmchen", in *Syberbergs Hitler Film*, op. cit.

si nos ayudan a enterrar el cadáver; si nos permiten descubrir qué buscábamos en él antes de irnos; si lo que olvidábamos, por último, no era justamente acoger su Voz, y llevarla con nosotros. ¿No será con ella que tendremos chances de dar cuerpo a ese impalpable que somos después de Auschwitz, almas en pena, ángeles errantes? ¿No será con la voz allí acogida que estaremos por fin en condiciones de escapar a su pavor, emitiendo otras voces, inventando otras historias, nuevos mitos y utopías?

La vergüenza y lo intolerable

Pues esta voz nombra la vergüenza y lo intolerable. Hasta incluso la víctima se avergüenza, como lo mostró Primo Levi, dando a la vergüenza una extensión inaudita. Vergüenza del mundo, vergüenza de haber sido envilecido, vergüenza de haberse adaptado a lo intolerable, de haber sobrevivido como un animal, de no haber hecho nada o no lo suficiente contra el sistema que le dio sobrevida, vergüenza de presenciar pasivamente la muerte de los que se resistieron, vergüenza de haber pecado por no haber socorrido, vergüenza por la sospecha de haber sido, todos y cada uno, el Caín de su hermano, vergüenza de llegar a la conclusión de que siempre hay Guerra, vergüenza de que el hombre sea el lobo del hombre.

En cuanto a lo intolerable, requiere, para ser detectado a tiempo, de un ejercicio cartográfico constante y obstinado, y lo que se podría llamar una *pedagogía de lo intolerable*. Es esto, sin lugar a dudas, lo que Lanzmann, con un coraje superior, nos ofrece en su película. Una pedagogía de lo intolerable no consiste en un culto del horror, ni en el goce mórbido, tampoco en la monumentalización de la tragedia, mucho menos en miserabilismo y victimización alguna. Es una cuestión más sobria, no aparente, más cáustica, privilegio de un poeta mayor como Paul Celan, o incluso de un Primo Levi, cuyo sueño en Auschwitz era finalmente el más humilde. Y que él mismo define así: ¡poder llorar, poder enfrentar el viento como antaño, de igual a igual,

no como parásitos huecos sin alma! Jean-Luc Nancy lo formuló con las siguientes palabras: el hombre, aquel por quien el aniquilamiento viene al mundo, es ante todo afirmación absoluta de ser; es decir, resistencia absoluta e inflexible al aniquilamiento.¹⁴

Tal vez esas voces que acompañan tan insistentemente las imágenes de Lanzmann o Syberberg nombren, cada cual a su manera y desde su perspectiva, la vergüenza y lo intolerable, la resistencia y la afirmación absoluta. A mi modo de ver, de ese modo exceden en mucho esa Hecatombe que lleva el engañoso nombre de Holocausto, así como el ansia de “representarla” sin más. Allende esta Catástrofe y todas las otras, pretéritas, presentes y por venir, estas voces prolongan la vida por otros medios.

14. Jean-Luc Nancy, “Les deux phrases de Robert Antelme”, in *Lignes*, n. 21, París, Editions Hazan, 1994.

Querría abordar algunos aspectos del nihilismo en Nietzsche. Pretendo concentrarme en lo que el filósofo llamó el carácter equívoco del nihilismo, sin el cual el concepto sería propiamente incomprensible. En poquísimas palabras, se trata de lo siguiente: por un lado, el nihilismo es síntoma de decadencia y aversión por la existencia; por el otro, y al mismo tiempo, es expresión de un aumento de fuerzas, condición de un nuevo comienzo, incluso una promesa. Esta ambivalencia en el tratamiento de los fenómenos de la cultura es característica del abordaje nietzscheano, pero aquí parece alcanzar un punto de tensión hacia donde convergen muchas apuestas de su filosofía. No me parece absurda la hipótesis de que parte del interés que todavía despierta el emisario de la transvaloración se deba a ese trazo tan contemporáneo de su pensamiento, donde el declinar y el ascenso, el colapso y la emergencia, el fin y el comienzo coexisten en una tensión irresuelta. Algunos dirán que esta conjunción no es invención de Nietzsche, sino que echa raíces en la tradición de la filosofía alemana y sus renovadas promesas de un nuevo comienzo,¹ caracterizando la propia Modernidad y su conciencia del tiempo.

1. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Es posible. En todo caso, me gustaría mostrar que la lógica paradójica que preside la tematización del nihilismo en Nietzsche arrastra su pensamiento como un todo en una dirección singularísima.

Pues el hecho es que el lector de Nietzsche siente una gran dificultad cuando se enfrenta con sus análisis sobre el nihilismo. Ahora tiene la impresión de que el filósofo está en vías de diagnosticar un nihilismo al que condena, luego tiene la certeza de que, por el contrario, el propio Nietzsche es un nihilista y que, según dice, es necesario llevar a término ese movimiento. Tal duplicidad en la lectura no se debe a un mero zigzaguear del autor, o sólo a esos cambios de perspectiva que le son tan propios, y que en su lógica filosófica tendrían lugar sin problema; tampoco debe ser atribuida a una incoherencia intrínseca cualquiera. La ambigüedad es constitutiva del concepto, y sólo refleja el hecho de que esta tematización, y el propio trayecto filosófico de Nietzsche como un todo, pretenden ser una *travesía del nihilismo*. Siendo esto así, querría insistir aquí sobre dos aspectos de primer orden: por un lado, la necesidad histórica y filosófica del nihilismo que Nietzsche detecta, y por el otro, el modo por el cual él mismo se siente partícipe de este movimiento que le toca a la vez diagnosticar, precipitar, combatir y superar.

Ahora bien. Sabemos que la conciencia plena de este segundo aspecto apareció en la obra de Nietzsche con un cierto retardo. Escribe en 1887: “Sólo tardíamente tenemos el coraje de confesar lo que de verdad sabemos. Que hasta el presente yo haya sido fundamentalmente nihilista, es algo que me confesé a mí mismo hace muy poco tiempo”.²

De ahí mi opción por privilegiar, en este breve comentario, algunos textos del período, en especial los que van del otoño de 1887 a principios de 1888. Aunque estos fragmentos no estuviesen destinados originalmente a la publicación, es sabido que Nietzsche vio en ellos un esbozo inicial de la planeada y abortada obra *La voluntad de*

2. Fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [123].

poder. Por eso los numeró del 1 al 372, y hasta redactó un índice.³ La variedad de temas va de Sócrates a Stendhal, del budismo a Offenbach, de la melancolía lasciva de la danza mora hasta la castración cristiana. El conjunto es irregular, tanto en el estilo como en el contenido. Alterna esbozos de ideas, comentarios sobre autores, citas de lecturas, aforismos acabados, algunos de los cuales fueron reaprovechados en obras publicadas a posteriori, como en *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Sin embargo, el prefacio esbozado para el conjunto de textos no deja duda en cuanto al centro de gravedad de estos fragmentos. Lo enuncia con claridad: “Describo lo que se viene: la escalada del nihilismo” (§362).⁴ De hecho, encontramos ahí algunos de los pasajes cruciales de Nietzsche con respecto al tema en su formulación ya madura, y sin embargo no siempre acabada. No obstante, para que estos pasajes alcancen su sentido pleno, es necesario tener en mente la función que Nietzsche reserva a la teoría: “Toda doctrina es superflua si no están ya listas fuerzas acumuladas y materiales explosivos de todo tipo. Una transvaloración de valores sólo puede realizarse si existe una tensión de nuevas necesidades, de nuevos insatisfechos, que sufren la antigua valorización sin tomar conciencia de eso...” (§56).

3. Cuando se trate de algún fragmento de este conjunto, lo indicaremos en el cuerpo del texto con el número asignado por Nietzsche. No obstante, esta numeración no fue respetada por las sucesivas ediciones de la obra, y se le fueron sumando párrafos tomados de los fragmentos póstumos, hasta llegar en algunos casos a más de dos mil. Por lo mismo, resulta prácticamente imposible rastrear los fragmentos referidos y establecer una correspondencia exacta con las ediciones de la *Voluntad de poder* disponibles en castellano. Éstas no explicitan la relación con el ordenamiento elegido por Nietzsche ni con la edición completa de los póstumos finalmente establecida por las ediciones alemana y francesa de Colli y Montinari. Estas últimas ediciones brindan una guía para orientarse en dos de los ordenamientos de *La Voluntad de poder*. De este modo pudimos dar con algunos de los fragmentos, que referimos a pie de página. Finalmente, optamos por traducir directamente del portugués, confrontando con el libro en castellano (*La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2005) y bajo la supervisión del autor. Los fragmentos no pertenecientes a *La voluntad de poder*, llevan a pie de página la referencia a la edición Colli y Montinari. Fueron traducidos directamente del portugués y reenviados al autor para su revisión [N. del T.].

4. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., § 2 del “Prefacio”.

I. Nihilismo

Mi punto de partida será una pequeña frase extraída de *El Anticristo*.

“Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida sino en el ‘más allá’ –*en la nada*–, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad”.⁵ Aquí tenemos expuesta la lógica que encierra buena parte del pensamiento de Nietzsche respecto del nihilismo. El nihilismo comienza con un desplazamiento del centro de gravedad de la vida hacia otra esfera que no es la vida misma. El resto son sus consecuencias. Para decirlo de la manera más directa: el nihilismo consiste en

una depreciación metafísica de la vida a partir de valores considerados superiores a la propia vida, con lo que la vida queda reducida a un valor de nada, antes de que estos mismos valores aparezcan, según un proceso de desvalorización, en aquello que eran desde el inicio, “nada”. Tenemos varios momentos superpuestos. Y de hecho, con el término nihilismo Nietzsche abarca un amplísimo arco histórico-filosófico, en el que se deja leer el ascenso de los valores morales, el modo en que

esos valores llegaron a valorizarse en el transcurso de nuestra cultura socrático-cristiana, asegurándole a la existencia una finalidad y un sentido, pero al mismo tiempo denigrándola. Y el proceso por el cual caerían en descrédito, dejando entrever que desde el inicio la verdad de estos valores era del orden de la ficción. Si lo pensamos radicalmente, Nietzsche quiere decir que la historia de Occidente fue construida sobre fundamentos nihilistas, con lo cual el nihilismo de los fundamentos no podría dejar de salir a la superficie, tarde o temprano, en el transcurso de dicha historia, poniendo en jaque la construcción en su totalidad, y la propia idea de fundamento.

Ya podemos postular que el término nihilismo, descrito de este modo abarcador, cubre *grosso modo* la historia de la filosofía y la cultura occidental entera, en sus dos movimientos sucesivos y contradictorios. Un primer movimiento corresponde al desplazamiento metafísico operado en la Antigüedad, desde Platón, y prolongado en

5. F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1996, §43, p. 74.

el Cristianismo, y un segundo movimiento inverso, que corresponde a la pérdida de ese eje metafísico, especialmente en la Modernidad. A medida que avanza en su obra, más se inclina Nietzsche por el segundo momento de esta secuencia, dejando la impresión de que el término nihilismo se refiere sobre todo a ese período. (Por lo menos es el sentido más corriente en su tiempo, en consonancia con su circulación entre los rusos, en especial en Turguéniev y Dostoievsky, a los que Nietzsche frecuentó ardientemente).

¿Cómo describe Nietzsche este nihilismo de la Modernidad? “A partir de Copérnico, el hombre parece haber caído en un plano inclinado –rueda, cada vez más rápido, alejándose del punto central– ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el *horadante* sentimiento de su nada?...”⁶ O el fragmento de 1882, donde el insensato busca a Dios con una linterna en plena luz matinal, para después anunciar su muerte: “¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta Tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No sentimos en la piel el soplo del vacío?”.⁷

Como se sabe, ésta es la primera formulación explícita de Nietzsche de la muerte de Dios. La novedad de esta fórmula no está en anunciar que el Dios cristiano murió, sino en hacer ver que el mundo suprasensible en general, que daba a la existencia del hombre un sentido y una razón, cayó en descrédito. Considerando que dicho mundo perdió su eficacia, así como su función de anclaje, el hombre ya no sabe de dónde agarrarse, y nada parece poder conducirlo, ni motivarlo. Pasamos de una experiencia extrema de la creencia, en que orbitábamos en torno a un centro, un sol, una luz, una verdad, al extremo opuesto de la incredulidad, en que erramos sin rumbo en la oscuridad. No subsisten las coordenadas de lo alto y lo bajo, lo sagrado y lo

6. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, §25, Madrid, Alianza, 2008, p. 196.

7. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, §125, Madrid, EDAF, 2002, p. 209. [Traducción ligeramente modificada].

profano, el centro y la periferia, de modo que en esta topografía aplana-
nada, sin balizas ni referencias, vagamos a la deriva. Nietzsche no se
complace con la descripción de este vértigo, ya que lo esencial consis-
te en detectar las razones de un extravío como éste. Pues si falta una
meta y un por qué, y el sentimiento de que “todo es en vano” tiende a
crecer, y junto a él el temor, no es sólo porque “*los valores supremos se
desvalorizan*” (§27),⁸ sino, y sobre todo, porque después de que la va-
loración metafísica y su penetración moral entraron en colapso, cual-
quier valor ya parece imposible. El nihilismo, dice él categóricamente,
es una “secuela de la interpretación moralista del mundo”.⁹ Buena
parte de la obra de Nietzsche está dedicada al análisis de esta inter-
pretación moralista del mundo, que lo vigorizó por milenios, que lo
llenó de finalidad y sentido, y a su creciente desmoronamiento. Y dice
Nietzsche: “Viene el tiempo en que tendremos que *pagar* por haber
sido *cristianos* durante dos milenios: perderemos el *centro de gravedad*
que nos permitía vivir, durante algún tiempo no sabremos cómo salir
de esto, ni hacia donde dirigirnos. Nos precipitaremos con la cabeza
hacia abajo, en dirección a los valores opuestos, con la misma energía
con la cual fuimos cristianos...”¹⁰

Así, al anunciar el desmoronamiento del mundo suprasensible de
la tradición metafísica, donde la figura de Dios no pasa de una concre-
ción histórico-religiosa, Nietzsche se toma el trabajo de indicar los su-
cedáneos modernos que intentan en vano ocupar una función simi-
lar, ofreciéndose como centros de gravedad y pretendiendo establecer
objetivos y asegurar sentidos con una autoridad equivalente a aquella
anteriormente atribuida a la esfera supra-humana. Sea la Conciencia,
la Razón, la Historia, lo Colectivo, o haciendo brillar el espejismo del
Imperativo Moral, del Progreso, de la Felicidad o de la Civilización.
Desde un punto de vista estrictamente genealógico, como veremos,
no hay solución de continuidad entre estas figuras modernas y la
tradición metafísica que ellas pretenden replicar. Incluso la ciencia

8. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit. Ver §2, §13, §22, §23.

9. Fragmento póstumo, primavera de 1887, 7 [43], vol. 12.

10. Fragmento póstumo, noviembre de 1887 - marzo de 1888, 11 [148], vol 13.

–insiste Nietzsche–, cuando se contrapone a la verdad divina, presupone una fe en la verdad, y una creencia, completamente metafísica, en que la verdad es divina. Por lo tanto, hasta el ateísmo más incondicional, que se prohíbe “la mentira de creer en Dios”, todavía preserva su presupuesto: la fe en la verdad. Con lo cual, no pasa de ser una de las formas finales, y una de las consecuencias necesarias de esa historia de la verdad y de la exigencia de veracidad heredada de sus predecesores y de la necesidad moral en que se asienta. El más extremo nihilismo –y en breve tendremos que situar esta modalidad en relación con las demás mencionadas arriba–, concluye Nietzsche, consiste en reconocer que la esencia de la verdad es ser ella una apreciación de valor (§27): el hecho de que ese valor cuya utilidad para la vida fue demostrada por la experiencia, podría no ser ya necesario, hasta podría ser nocivo, podría no valer más... Tal vez sea éste el único punto en que acompañemos a Heidegger sin vacilar: al releer la historia de la metafísica como una historia de los valores, convirtiendo la verdad, la finalidad, el propio ser, en un valor, Nietzsche ya habría realizado por su propia cuenta el gesto más iconoclasta y nihilista, operando de ese modo una transvaloración que él sólo pensaba anunciar.¹¹

II. Valores

Sin entrar en los detalles de esta larga historia de la verdad que Nietzsche reconstruye, encadenando el platonismo, el cristianismo y el cientificismo, cabe explicitar, desde un punto de vista genealógico, a qué responden, según él, estos valores históricamente producidos, la sustitución de unos por otros, su desvalorización progresiva, etc. El método de Nietzsche reza que dado un valor determinado, uno no se preguntará jamás sobre su verdad, su validez, su legitimidad

11. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2005: “Porque, bien considerada, la transvaloración llevada a cabo por Nietzsche no consiste en sustituir los valores prevalecientes hasta entonces por valores nuevos, sino en aquello que concibe de allí en adelante en tanto que valores; el ‘ser’, el ‘fin’, la ‘verdad’, y *nada más que* en tanto valores. La ‘transvaloración’ nietzscheana vuelve al fondo para convertir en valores todas las determinaciones del siendo del ente”.

intrínseca, sino sobre sus condiciones de producción. No se trata de preguntar “¿qué es?”, por ejemplo, la justicia, sino “¿Qué quiere aquel que la defiende? ¿Quién necesita tal o cual convicción, creencia, valor, para mantenerse, para imponer su tipo, para extender su dominio?”. Pues un valor es apenas un síntoma de un tipo de vida, de una formación de dominio... De este modo, Nietzsche hace aparecer el juego de las perspectivas antes de que se transformasen en creencias, convicciones, ideas. Es el sentido histórico que él no se cansa de exigir a los filósofos. Así, la verdad, la virtud, la belleza, el progreso, cada uno de estos valores, debería ser concebido como una perspectiva producida en el momento previo a su universalización. Un punto de vista tanto más victorioso cuanto más insiste en ocultar el hecho de que es un punto de vista. Un valor, por definición, resulta siempre de una valoración, por eso la expresión “estimativa de valor”, o “apreciación de valor” tienen el mérito de desfetichizar la idea de valor en sí y remitirlo a la operación de valoración que está en el origen del valor. A fin de cuentas, el hombre es el animal valorador por excelencia, el ser que mide, que fija precios, que imagina equivalencias, que establece jerarquías, que privilegia tal o cual elemento en comparación con tal otro, atribuyéndole un peso superior, o haciendo de él una medida.

Pero una valoración no es sólo un punto de vista sobre el mundo. Expresa exigencias psicofisiológicas, es indisociable del cuerpo que la generó, de la jerarquía instintiva ahí presente, de los procesos interpretativos del propio organismo. Esto es: sus modos de apropiación, de metabolización, de dominación e incorporación de una exterioridad. Una valoración brota de una manera de ser que ella expresa y reivindica. “Dado un valor, ¿qué modo de existencia, qué estilo de vida implica?”, pregunta Nietzsche. “¿Pesado, liviano, bajo, alto, esclavo, noble?” Un valor tiene siempre una genealogía de la cual dependen la nobleza y la bajeza de aquello en lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar, aclara Deleuze.¹²

12. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008: “Lo que una voluntad quiere, según su cualidad, es afirmar su diferencia [...] Lo que se quiere son siempre cualidades: lo pesado, lo liviano [...] Lo que una voluntad quiere no es un objeto, sino un tipo, el tipo del que habla, del que piensa, que actúa, que no actúa, que reacciona, etc.”.

Un valor es un instrumento con el cual un tipo de vida se impone, se conserva o trata de expandirse. Nietzsche lo expresa en los siguientes términos: “El punto de vista del ‘valor’ es el punto de vista de *condiciones de conservación y de expansión* que concierne a las formaciones complejas con duración relativa de vida en el interior del devenir” (§331). Entonces ya podemos agregar, explicitando la dirección última del pensamiento de Nietzsche al respecto (que acá sólo podemos recorrer a velocidad supersónica): los valores son las condiciones del ejercicio de la voluntad de poder. Son colocados por la propia voluntad de poder, y descartados por ella cuando ya no sirven a sus exigencias, sean de conservación o de expansión. La consecuencia de esto, para cualquier proyecto de transvaloración de los valores, es que sólo allí donde la voluntad de poder es reconocida como fuente de los valores, la institución de nuevos valores puede ser ejercida *principalmente*, esto es, a partir de aquello que de hecho es su fuente. Pero tal reversión –y ésta es la paradoja a la cual Nietzsche se refiere de manera recurrente– sólo es posible cuando la depreciación de los valores es llevada a término, pues sólo la conclusión de este proceso es capaz de hacer aparecer el valor de los valores vigentes hasta entonces (valor de nada) y la negatividad de la que resultan. Por consiguiente, sólo en el rastro de este movimiento declinante puede desencadenarse la exigencia de reversión. En otros términos, el contramovimiento reivindicado por Nietzsche sólo es pensable a partir del nihilismo, del cual nace y al que pretende sobrepasar, llevándolo a su término. Como dice el esbozo de prefacio: “Porque no hay que engañarse sobre el sentido del título con el cual este evangelio del futuro será nombrado: *La voluntad de poder*. Ensayo de transvaloración de todos los valores. Con esta fórmula se expresa un contramovimiento en relación tanto con el principio como con la tarea: un movimiento que, sea la clase de futuro que sea, sustituirá ese nihilismo por completo. Sin embargo, lo presupone lógica y psicológicamente, y no puede venir absolutamente sino de él y por él. Pues, ¿por qué la escada del nihilismo es a partir de ahora *necesaria*? Porque al llegar hasta sus últimas consecuencias, los mismos valores que hemos tenido

hasta ahora son los que lo hacen necesario; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos ‘valores’... Alguna vez necesitaremos valores nuevos...”¹³

III. El descreimiento

Antes de que una transmutación como ésta sea posible y pensable, son esperables y hasta inevitables muchas oscilaciones y zigzags. Comenzando por el hecho de que el desmoronamiento de *una* interpretación dominante parece inviabilizar, al menos por un tiempo, toda interpretación, y abre espacio al reino del “todo es en vano”, a un trazado budista, a la aspiración a la nada.¹⁴ “Aquí hay nieve, aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas, cuya voz aquí se oye, dicen: ‘¿para qué?’, ‘¡en vano!’, ‘*nada*’ – aquí ya no florece ni crece nada, a lo sumo metapolítica petersburguesa y ‘compasión’ tolstoiana.”¹⁵ Es el pensamiento más paralizante, dice el filósofo. Nace con aquellos que perdieron, junto con el agotamiento de la moral cristiana, su lugar y su valor garantizado en el orden metafísico, y que no consiguen conformarse con esta ausencia. Si el descreimiento parece indicar un agotamiento vital, Nietzsche ve ahí también una oportunidad, e incluso una exigencia, de estar a la altura de este descreimiento, para sostenerlo y llevarlo a sus últimas consecuencias. Pero es como si faltase una “especie superior”, como dice Nietzsche a veces, que fuese capaz de desistir de una vez por todas de la creencia en la verdad –esa expresión refinada de la impotencia de la voluntad–, para poder finalmente emprender actos creadores (§46). Sólo una especie fatigada necesita, para vivir, de la creencia, de la verdad, de las instancias de autoridad que las

13. Fragmento póstumo, noviembre de 1887 - marzo de 1888, 11 [411], vol 13. Ref. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., “Prefacio”. [Traducción ligeramente modificada].

14. Fragmento póstumo, otoño de 1885 – Otoño de 1886, 2 [127], 3, vol 12.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., III, §26, p. 198.

legitiman y sancionan, en vez de ser ella misma legisladora, instauradora, creadora. Sólo un hombre cansado, cuando ya no encuentra apoyo en estas creencias o instancias, se vuelve nihilista en un sentido que Nietzsche denomina pasivo, o sea, aquel que queda paralizado al percibir que el mundo tal como es *no* debería ser, y el mundo tal como debería ser no existe, y que por lo tanto no tiene sentido actuar, sufrir, querer, sentir, en suma: todo es en vano. Este es el *pathos* nihilista que Nietzsche trata de diseccionar y combatir, pero también, al acompañar su inconsecuencia, el *pathos* donde trata de percibir el punto en el que podría convertirse en su contrario. Pues la posición particularísima de Nietzsche consiste en sostener que el reconocimiento de un mundo desprovisto de sentido no tiene nada de condenable. Y que sólo una voluntad empobrecida lleva a una parálisis del querer, ya que una vida sobreabundante, por el contrario, soporta y hasta necesita de este vaciamiento para dar lugar a su fuerza de interpretación, aquella que no busca el sentido en las cosas, pues se lo impone. En el fondo, la creencia y la voluntad se encuentran en una relación inversamente proporcional: “Donde la fe es siempre más deseada, donde más urgentemente se la necesita, es donde falta voluntad: pues la voluntad, en tanto que emoción de mando, es la señal distintiva del autodomínio y la fuerza. Es decir, cuanto menos sabe mandar uno, tanto más urgentemente desea que haya uno que mande, que mande con severidad, un dios, un príncipe, un estamento, un médico, un confesor, un dogma, una conciencia de partido”.¹⁶ Nietzsche detecta en esta necesidad de creencia y veneración una enfermedad de la voluntad, fuente de las religiones y fanatismos. En contraposición al creyente, Nietzsche clama por un espíritu que “se despide de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en mantenerse sobre cuerdas ligeras y posibilidades, e incluso en danzar ante el abismo”.¹⁷

Ya podemos definir esta transición de la veneración al mando como el pasaje del “vos debés” al “yo quiero”. En esta metamorfosis del camello en león se dramatiza el acto por el cual la voluntad se

16. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, op. cit., §347, p. 345. [Traducción ligeramente modificada].

17. *Ibíd.* p. 346 [Traducción ligeramente modificada].

libera no sólo de su sumisión, sino también de su inclinación a la veneración, a la abnegación y a la negación de sí. Este pasaje, sin embargo, no está dado, es una travesía, y tiene su precio y su vértigo propios. Se llama nihilismo.¹⁸ Por lo tanto, la transición del “vos debés” al “yo quiero” no puede ahorrarse este estado intermedio, problemático, en que el descreimiento no encontró todavía la voluntad que lo sustente, o la voluntad creciente no encontró todavía el camino lo suficientemente desbastado como para poder querer lo que le toca, aun cuando ya se haya desprendido de sus veneraciones. Ésta es la ambigüedad del nihilismo de la modernidad, en el que coexiste la declinación de la moral y el ascenso de una voluntad que todavía no sabe a qué vino. Puede ser incluso un período de lucidez –como dice Nietzsche–, en el que se comprende que hay antagonismo entre lo antiguo y lo nuevo, se comprende además que *todos los antiguos ideales*, hostiles a la vida, han nacido en la *décadence* y desembocan en ella, pero todavía no se tiene fuerza para lo nuevo. Es el momento de la mayor promesa y del mayor peligro. Porque precisamente “ahora, cuando la *voluntad sería necesaria en su fuerza suprema, es más débil y más pusilánime*” (§33).¹⁹

IV. Doble sentido

Ya estamos en condiciones de evocar el doble sentido del nihilismo que los textos de este período dejan entrever, o el doble movimiento incluido en la propia noción de nihilismo. El nihilismo es síntoma de creciente debilidad, por un lado, y de fuerza creciente, por el otro. Ahora es expresión de una disminución de la fuerza creadora, donde la decepción ante una ausencia de sentido o dirección general conduce al sentimiento de que todo es en vano (§47); ahora, en cambio, es señal de aumento de la fuerza de crear, de querer, a tal punto que ya no son necesarias las interpretaciones de conjunto que daban un sentido global a la existencia. No se puede pensar en el nihilismo, tal como Nietzsche

18. Karl Jaspers, *Nietzsche*, París, Gallimard, 1950.

19. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §20.

lo elaboró, sin tener en cuenta esta duplicidad, este carácter equívoco, ambivalente, en su entroncamiento de direcciones antagónicas, de un movimiento declinante y uno ascendente de la vida. “El ser humano moderno representa, biológicamente, *una contradicción en los valores*, está sentado entre dos sillas, simultáneamente dice sí y dice no.”²⁰

Cuando el lector de Nietzsche se pregunta, frente a textos contradictorios, si finalmente para Nietzsche el nihilismo es algo deseable o nefasto *per se*, y cómo se sitúa él mismo en relación con esto que diagnostica, es necesario tener en mente el fragmento preparatorio del prefacio: “Describo aquello que viene: la escalada del nihilismo [...] Yo alabo, yo no repruebo acá *el hecho de que venga* [...] saber si el hombre se recuperará, si dominará esta crisis, es una cuestión que depende de su fuerza: esto es *posible*” (§362).²¹ Y en la versión más elaborada del prefacio, vemos al propio Nietzsche confesarse el primer nihilista perfecto de Europa, pues ha vivido el nihilismo en su alma hasta el final –y lo ha superado–, ya lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí...²² Por lo tanto, la posición de Nietzsche no es extrínseca al tema, y la perfección parece referirse al hecho de haber buceado en el nihilismo y de haber atravesado todos sus estados, “en tanto espíritu que arriesga y experimenta, que ya se perdió una vez en cada laberinto del futuro”, hasta salir del otro lado. Y que por su naturaleza “augural” mira para atrás y cuenta lo que va a venir. Nietzsche es al mismo tiempo el paciente que vivió la enfermedad hasta su término, y el que en la atenta auto observación consiguió sostenerla e intensificarla hasta su agotamiento y su cura “homeopática”, por decirlo así, y por lo cual ya puede, como médico, diagnosticarla a sus contemporáneos e incluso prever su necesidad y sus posibles despliegues, aun cuando su desenlace sea siempre indeterminado.

En términos menos personales, como dijimos arriba, el nihilismo aparece para Nietzsche como necesidad histórica en la medida en que surge de los propios valores que ven su supremacía puesta en

20. F. Nietzsche, “El caso Wagner”, en *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 241.

21. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., §2 del “Prefacio”.

22. Fragmento póstumo, noviembre de 1887 - marzo de 1888, 11 [411], 4, vol. 13.

jaque, y lleva a término la lógica interna de esos valores, en la medida en que éstos se vuelven contra sí mismos, en una dinámica de auto-supresión. “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de auto-supresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ *necesaria* que existe en la esencia de la vida; en el último momento siempre se le dice al legislador: ‘patere legem, quan ipse tulisti’ [sufre la ley que vos mismo promulgaste]”.²³ Por ejemplo: “El sentido de veracidad, altamente desarrollado por el cristianismo, siente asco de la falsedad y de la mendacidad de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia”.²⁴ El exceso de valorización de la verdad se vuelve contra la creencia en las ilusiones tenidas por verdades, lo que acarrea la sospecha frente a todo, frente a cualquier tomar-por-verdad, esto es, se vuelve contra todo valor y, por lo tanto, contra la posibilidad misma de evaluación y valoración. Para situar con mayor precisión esta necesidad histórica del nihilismo, aunque no podamos desarrollar el tema aquí, es necesario referirse a la idea de *décadence*, central y recurrente en este período. La *décadence* remite a un proceso de desagregación propio de la vida –incluso desde un punto de vista fisiológico–, que pone fin a las formaciones de dominio una vez agotadas sus posibilidades y completado su ciclo.²⁵

V. Tipos de nihilismo

¿Pero cómo se presenta finalmente el cuadro de los nihilismos en Nietzsche, con todas las oscilaciones de extensión y coloración del concepto? Sería necesario empezar por una forma previa al nihilismo, un cierto pesimismo de inspiración schopenhaueriana presente

23. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., III, §27, p. 203.

24. Fragmento póstumo, otoño de 1885 - otoño de 1886, 2 [127], vol. 12.

25. V. O. Giacóia Jr., *Labirintos da Alma*, Campinas, Unicamp, 1997; W. Müller-Lauter, “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”, en *Cadernos Nietzsche*, n. 6, 1999; y, sobre todo, Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine*, París, Gallimard, 1993. Cabe también señalar que varios aspectos aquí abordados fueron tratados de manera sistemática por Cladimir Luís Araldi en *Nihilismo, Criação e Aniquilamento*, San Pablo, Discurso Editorial, Ijuí, Unijuí, 2004, obra a la que no había tenido acceso todavía en el momento de elaboración de este artículo.

entre los griegos, tal como Nietzsche refiere en *El nacimiento de la tragedia*, y que ulteriormente llamará nihilismo teórico y práctico, o primero. Se trata de un sufrimiento inherente a la vida, frente al cual el heleno corría el riesgo de aspirar a una negación budista de la existencia, en caso de que no interpusiese un resguardo artístico y divino, apolíneo, apto para atraer a las criaturas hacia la vida y preservarlas del disgusto metafísico. Pero el nihilismo propiamente dicho, tal como lo desarrolló Nietzsche en el último período de su obra, no le debe nada a Schopenhauer, salvo como ejemplo sintomático de uno de sus tipos más acabados.

Es necesario comenzar esta serie, entonces, por el nihilismo negativo –el más abarcador–, para referirse prácticamente a la historia de la metafísica como un todo, con sus apreciaciones de valor teológicas, morales, racionales, y su concomitante desprecio por el mundo sensible. Es el reino del espíritu de venganza y de depreciación que se vuelve contra la vida. Más que de una estructura metafísica, se trata de una estructura psicológica, en el sentido en que Nietzsche la entiende, como morfología de la voluntad de poder: la voluntad de poder reducida a su poder de negar.

Sin embargo, ante este proceso de desvalorización de los valores supremos, la Modernidad propone sucesivos sustitutos (el Imperativo moral, el Progreso, la Felicidad, la Cultura), sin que el lugar de donde emanan sufra ninguna alteración, aunque haya perdido su poder de caución. Es bajo este signo que vive el hombre moderno, asesino de

Dios, pero envuelto por la sombra del Dios muerto.²⁶

¿Qué podría resultar de esto sino una decepción? “Vemos que no alcanzamos la esfera donde pusimos nuestros valores; con esto, la otra esfera, en la que vivimos, *de ningún modo* ganó valor *todavía*: al contrario, estamos *cansados*, porque perdimos el *estímulo principal*. ‘Fue en vano hasta ahora’.”²⁷ Es el *nihilismo pasivo*, el del gran cansancio, en el

26. R. Machado, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, Río de Janeiro, J. Zahar, 1997.

27. Fragmento póstumo, otoño de 1885 - otoño de 1886, 2 [127], vol 12.

que predomina la sensación de que “todo es igual, nada vale la pena”.²⁸ Es el desprecio por la existencia repetitiva y sin sentido, simbolizada por la horripilante imagen del pastor con la cobra negra pendiendo de la boca, en Zaratustra. Es el fin del optimismo moral, la conciencia de que con el mundo sin Dios y sin finalidad no hay nada más que esperar. Es también el momento en que la unidad de la cultura se disuelve, conforme a la lógica de la *décadence*, y los diferentes elementos que la constituían entran en guerra, intensificándose los expedientes compensatorios, de tranquilización, cura, ebriedad, hedonismo, recomfortación, así como sus travestimientos morales, religiosos, políticos, estéticos. Se trata de un “estado transitorio *patológico*”.

Así, las tres figuras del nihilismo mencionadas podrían ser traducidas según la posición de los valores: valores superiores, valores sustitutivos, ausencia de valores. Nihilismo negativo, nihilismo reactivo, nihilismo pasivo. En cualquier caso, son siempre un nihilismo incompleto. El más interesante en esta progresión es el punto final, el estadio más angustioso, más patológico, más paradójal: allí justamente donde una conversión es posible.

La paradoja del nihilismo pasivo está en que los mismos síntomas podrían significar direcciones opuestas. Incluso el extremo pesimismo del mundo moderno podría ser el indicio de un crecimiento de fuerzas, y de una transición a nuevas condiciones de existencia que nuestro sentimiento moral, conservador, juzga negativamente, pues no consigue comprender de qué nuevas condiciones procede... (§155).

En esta óptica, el sentimiento nihilista podría ser el signo de una potencia ampliada del espíritu, que necesita de nuevos valores, ya que los anteriores son incapaces de expresar el estado de la fuerza actual.

En la conversión del nihilismo pasivo en activo se percibe que los blancos vigentes hasta entonces (convicciones, mandamientos) no están a la altura de la fuerza presente, y uno es impelido a destruirlos activamente. “El nihilismo no es solamente un conjunto de

28. Con algunas pequeñas variaciones, en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1992, II, “El adivino”, p. 197; III, “De los tres males”, §2, p. 266; y “De las tablas viejas y nuevas”, §13, p. 283, y § 16, p. 285; IV, “El grito de socorro”, p. 326.

consideraciones sobre el tema: ‘todo es vano’; no es solamente la creencia de que todo merece perecer: consiste en poner las manos en la masa, en destruir...” (§366).²⁹ Pero Nietzsche distingue dos tipos de destrucciones: “El anhelo de *destrucción*, de cambio, de devenir, puede ser expresión de una fuerza llena hasta rebosar, preñada de futuro [...], pero también puede ser el odio del malogrado, del indigente, del que ha salido perdiendo y destruye, *tiene que destruir*, porque a él lo existente, es más, todo existir, todo ser incluso, lo indigna y lo irrita: para entender esta emoción mírese de cerca a nuestros anarquistas”.³⁰ La destrucción de la moral, de la religión y de la metafísica, y de las fuerzas que las propagan,³¹ preconizadas por Nietzsche para el nihilismo activo, no puede provenir del odio del frustrado, del veneno del resentido, del impulso reactivo de una aspiración negativista, sino que debe ser la consecuencia necesaria de una voluntad afirmativa. Nietzsche tiene mucha claridad sobre el estatuto de su destrucción. “Nosotros los distintos, nosotros los immoralistas [...] no negamos fácilmente, ponemos nuestro honor en ser *afirmativos*.”³² Al hacer un elogio de la crítica, Nietzsche revela la lógica allí incluida. “Cuando ejercemos la crítica [...] es una prueba de que hay en nosotros energías vitales que están creciendo y quebrando una corteza. Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros está *queriendo* vivir y afirmarse, ¡algo que quizá nosotros todavía no conozcamos, todavía no veamos!”³³ O como dice un fragmento preparatorio de Zaratustra: “Los creadores son los más odiados: en efecto, ellos son los destructores más radicales”.³⁴ O: “El creador debe ser siempre un destructor”.³⁵ O: “Yo hablo de una gran síntesis del creador, del amante y del destructor”. En el límite,

29. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., §24.

30. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, op. cit., §370, p. 397.

31. Leon Kossovitch, *Signos e Poderes em Nietzsche*, San Pablo, Ática, 2004, p. 127: “La virulencia del nihilismo activo reside en su poder de destrucción. No hay que pensar que apunta a los valores: se trata, al contrario, de aniquilar las fuerzas que los propagan. Al decir que ‘es necesario empezar ahorcando a los moralistas’, Nietzsche los acusa no sólo de promover valores sino también, más allá de eso, de preservar, por medio de esos valores, las fuerzas que deberían suicidarse”.

32. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.74.

33. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, op. cit., §307, p. 297. [Traducción ligeramente modificada].

34. Fragmento póstumo, verano-otoño de 1882, 3 [1] 30, vol 10.

35. Fragmento póstumo, noviembre de 1882 - febrero de 1883, 5 [1] 234, vol 10.

es la preponderancia del Sí: “¡quiero ser, algún día, apenas alguien que dice Sí!”.³⁶ Podríamos usar esta evaluación como criterio para un diagnóstico diferencial de los nihilismos...

Siendo así, es sólo en este punto extremo de la destrucción y de la afirmación que puede intervenir el nihilismo completo, suprimiendo el propio lugar de los valores con el fin de colocarlos de otra manera. El nihilismo acabado, “clásico”, perfecto, del cual Nietzsche parece hacerse portavoz, exige la instauración de valores a partir de otro principio situado en la propia vida –la voluntad de poder– y de otro elemento: la afirmatividad.

Ya podemos, antes de encaminarnos hacia algunas notas conclusivas, intentar sintetizar algunos rasgos generales tomados de los textos consultados y de algunas interpretaciones. El nihilismo puede expresarse como filosofía, como religión, como moral, como estética, como movimiento social, como convulsión política, como violencia revolucionaria.³⁷ El nihilismo atraviesa todos estos fenómenos como una conciencia difusa de que los valores supremos de la cultura occidental se desvalorizan, con lo que revelan su valor de nada, y la nada aparece como la verdad de estos valores. Con Nietzsche, este movimiento es como si ascendiese a la autocomprensión filosófica. Hay un vacío de sentido que es vivido como una experiencia “psicológica”, y donde la desvalorización alcanza un nivel de representación. Pero en un extenso párrafo sobre el nihilismo como estado psicológico, Nietzsche desustancializa esta “nada”, haciéndonos acordar, en parte, a la argumentación de Bergson al respecto. Pues la nada aparece como fruto de una expectativa de encontrar en el curso del mundo una finalidad, una totalidad, una verdad, y la consecuente decepción nacida de esas categorías de la razón que no detectan equivalente en la realidad. Reencontramos lo que Nietzsche no cesa de retrabajar, desde su texto *Verdad y mentira en sentido extramoral*: el fracaso de la proyección antropomórfica transformada en postulado metafísico. Como dice él: “todos los valores con los cuales hasta ahora

36. Referencia libre a algunos pasajes de *Así hablo Zarathustra*, op.cit.

37. O. Giacóia Jr., *Os Labirintos da Alma*, op. cit., cuya primera parte sigo de cerca en el presente párrafo.

procuramos hacer del mundo algo estimable para nosotros y, al final, justamente con ellos, lo desvalorizamos, porque ellos se demuestran inaplicables. Todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la manutención e intensificación de formaciones humanas de dominación: y sólo falsamente *proyectados* en la esencia de las cosas. Es todavía la *hiperbólica ingenuidad* del hombre: colocarse a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas” (§351).³⁸

VI. Contramovimiento

Ahora sería necesario situar brevemente el modo por el cual Nietzsche entiende contraponerse a estos mecanismos antropomórficos de proyección y de negación nihilista. En una primera lectura, el filósofo de la transvaloración parece encaminarse en dirección de una reapropiación, recordándonos a los herederos de Hegel. “Toda la belleza y sublimidad que atribuimos a las cosas reales e imaginarias, las quiero reivindicar de nuevo como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, pensador, dios, amor, potencia...: ¡con qué regia generosidad él donó todas estas cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Fue ésta, hasta ahora, su mayor abnegación: que él haya admirado y adorado y que él haya sabido disimular que era él quien había creado aquello mismo que él admiraba” (§341). Pero una lectura más atenta de algunos fragmentos revela que para la superación del nihilismo no basta un crepúsculo de los ídolos, la supresión de la esfera suprasensible y la reapropiación humanista; a diferencia de Feuerbach, para Nietzsche se hace necesaria la deconstrucción del propio hombre, que en esta esfera proyectó sus necesidades y categorías, con su debilidad y su inclinación a la reverencia. No basta, por lo tanto, con colocar al hombre en el lugar de Dios o devolver al hombre los atributos divinos, o incluso la creación de los

38. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., §12-B.

valores, sin desmontar al propio hombre en su configuración esclava, resentida, culposa, reactiva. En otros términos, la axiología no puede estar enraizada en una antropología, cuyo parentesco con la teología es su origen inconfesado. El nihilista que destruye el mundo sin destruirse a sí mismo prolonga el antropocentrismo, la decadencia y la metafísica que cree combatir. En suma, el suicidio sería el remate consecuente del nihilismo, su gesto más extremo. La muerte de Dios involucra la muerte del hombre, pero como dice Deleuze, ambas esperan todavía las fuerzas que le puedan dar el sentido más elevado.

VII. La fuerza

Para que esta última dirección del pensamiento de Nietzsche gane pleno sentido, es preciso situarse en relación con un abanico de criterios que reaparecen en varios textos de este período, pero que ya están presentes a lo largo de gran parte de su obra. Se trata de nociones

como gran estilo, gran salud, superabundancia, elevación, plenitud, actividad, aumento de fuerza, intensificación de la potencia, *pathos* de la distancia; siempre en comparación con el supuesto “mejoramiento” del hombre, su domesticación, mediocrización, rebajamiento, gregariedad. Los criterios que Nietzsche reivindica permiten evaluar y hasta clasificar un valor, una cultura, una filosofía, una vida o hasta la modalidad de nihilismo detectada. Tomemos el celebre prólogo a *La*

Gaya Ciencia: “En un [hombre] son sus lagunas que filosofan, en otro sus riquezas y fuerzas. [...] en todo filosofar hasta ahora nunca se trató de ‘verdad’, sino de algo más [algo otro], digamos salud, futuro, crecimiento, potencia, vida...” Y más adelante Nietzsche insiste en preguntar, en cada caso particular: “lo que aquí ha llegado a ser creador ¿es el hambre o la sobreabundancia?”.³⁹ En los fragmentos del período más tardío, Nietzsche vuelve innumerables veces a esbozar su criterio: “Aprecio al hombre según *el quantum de potencia y de abundancia*

39. F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, op. cit., §370, p. 397.

de su voluntad: no según el debilitamiento y la extinción de ésta: considero una filosofía que *enseña* la negación de la voluntad como una doctrina de degradación y calumnia” (§234); en un fragmento sobre la jerarquía: “es preciso tener un Criterio: yo distingo el *gran estilo*; yo distingo *actividad* y reactividad; yo distingo a los *sobreabundantes*, a los *despilfarradores* y a los sufridores pasionales (los ‘idealistas’)” (§228); “una naturaleza rica y segura de sí [...] manda al diablo la cuestión de saber si conocerá la beatitud; no tiene interés en ninguna forma de felicidad, ella misma es fuerza, acto, apetito” (§242); “Puntos de vista para *mis propios* valores: es por abundancia o por deseo... se trata de mirar hacer o de poner las manos en la masa [...] es a partir de una fuerza acumulada que se es ‘espontáneamente’ estimulado, excitado o de manera puramente *reactiva*” (§254).⁴⁰ Más claro todavía: “¿Qué es bueno? Todo lo que intensifica el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo del hombre [...] / ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que la potencia aumenta; que una resistencia está siendo superada / no la satisfacción, sino más potencia; no la paz en general, sino la guerra; no la virtud, sino la capacidad (virtud en el sentido renacentista, *virtù*, virtud sin moralismo)”;⁴¹ “el objetivo no es el aumento de la conciencia, sino la intensificación de la potencia” (§332). Incluso cuando se habla de sufrimiento, se trata del mismo criterio: “existen dos tipos de sufrientes: por un lado, los que sufren por la *sobreabundancia* de la vida, que quieren un arte dionisiaco y a la vez una visión y una perspectiva trágicas de la vida; y, por el otro, los que sufren por el *empobrecimiento* de la vida, que exigen del arte y de la filosofía tranquilidad, reposo, mar en calma, o bien la ebriedad, la convulsión, el aturdimiento”.⁴² Para que esta observación fuese plenamente comprensible, sería preciso acompañarla de un largo desvío por los griegos, a quienes Nietzsche reconoce cada vez más su deuda, y que esta serie, de hecho, parece esclarecer por entero. Pues

40. El par activo/reactivo aparece en Nietzsche varias veces, y Deleuze hace de él un criterio capital en la relectura de la filosofía nietzscheana.

41. Fragmento póstumo, noviembre de 1887 - marzo de 1888, 11 [414], vol. 13.

42. F. Nietzsche, “Nosotros, los antípodas”, en *Escritos sobre Wagner*, op. cit., p. 259.

los criterios arriba expuestos ya están presentes, de una forma o de otra, en lo que Nietzsche denomina instinto helénico: el excedente de fuerza, la dimensión agónica, el temerario immoralismo, la voluntad de poder. En suma, la “voluntad de vida”, de vida *eterna*. Pero contrariamente a la eternidad cristiana, el eterno retorno de la vida traduce aquí, más allá de la muerte y del cambio, con todo el sufrimiento de allí advenido, un triunfante sí a la vida ligado al eterno placer de la creación, al eterno “martirio de la parturienta”. En suma: Dionisio. La tragedia como antídoto, como rechazo al pesimismo, como contrainstancia, y el pensamiento trágico como superación de todo pesimismo. “El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, que en el *sacrificio* de sus más altos tipos se alegra de su propia inagotabilidad: [...] por encima del horror y la compasión, para *ser* el eterno placer del devenir *mismo*, aquel placer que encierra además, en sí mismo, el *placer de aniquilar*.” Nietzsche reconoce haber tocado, en este extremo último de su pensamiento, el punto del cual partiera con *El Nacimiento de la Tragedia*, su “primera transvaloración de todos los valores”⁴³

En todo caso, al reencontrar su deuda para con los griegos en el momento mismo en que su propia obra parece alcanzar su extremo más osado, Nietzsche no hace un movimiento regresivo o melancólico, relanza un dardo al futuro. Como él mismo lo confesó en la *Segunda consideración intempestiva* (y a mi modo de ver, allí tenemos formulada la lógica ejemplar de la totalidad de su emprendimiento):

¿Qué propósito podría tener una familiaridad con la antigüedad griega, sino la de trabajar contra su tiempo, por lo tanto sobre su tiempo, y, como él esperaba, “un tiempo que vendrá”?⁴⁴

43. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 180.

44. F. Nietzsche, *La segunda consideración intempestiva*, “Prólogo”, op. cit., p. 12. [Traducción ligeramente modificada].

Conclusiones

Algunas palabritas entonces sobre este “tiempo que vendrá”. El nihilismo contemporáneo, conforme lo apunta Zaratustra, presenta dos posibilidades de futuro: una negativa y otra positiva, simbolizadas respectivamente por el último hombre y por el más-allá-del-hombre. El último hombre es aquel que, al sustituir a Dios, permanece en la reactividad, en la ausencia de sentido y valor, de anhelo y creación, y prefiere, conforme el comentario de Deleuze, una nada de voluntad a una voluntad de nada. Por esto se entrega a la extinción pasiva. El más-allá-del hombre, al contrario, ve en este desmoronamiento de sentido y valor una posibilidad, una apertura, un estímulo. Si Deleuze tiene razón en concebir el más-allá-del-hombre como un nuevo modo de sentir, de pensar, de valorar, como una nueva forma de vida, y hasta otro tipo de subjetividad –contrariamente a Heidegger, para quien se trata de la realización de la metafísica de la subjetividad y su conclusión en la tecnociencia, lectura cuya lógica política Jean Pierre Faye nos elucidó de manera dolorosa–,⁴⁵ es porque, como ya dijimos, para Nietzsche la muerte de Dios significa necesariamente la muerte del hombre, pensada bajo el modo de un desafío ético, y no de un evento empírico o metafísico. La muerte del hombre es un tema frecuente en la filosofía contemporánea, que suscitó no menos malentendidos que el tema de la muerte de Dios en Nietzsche, sobre todo por lo que dice respecto de la ambigüedad –que aquí deseáramos poner en evidencia– y al *pathos*, que a veces debería dejar traslucir también su dimensión risible. De todos modos, tanto en un caso como en el otro, no siempre se distingue si a lo que asistimos es al melancólico agotamiento de una promesa, o a la apertura de un posible cuyos contornos nos son completamente desconocidos. Es probable que la

45. J. P. Faye, en *Le vrai Nietzsche* [París, Hermann, 1998], toma la hipótesis de que, al ser acusado por Krieck, por entonces rector de la Universidad de Frankfurt y oficial de alto grado de las SS, de “nihilismo metafísico”, Heidegger se habría escudado en Nietzsche, para sacrificarlo, acusándolo de aquello que le era imputado a él: “Nuestro estimado Heidegger, que ha contribuido a la rehabilitación de Nietzsche en la opinión corriente, lo rebaja dentro del pensamiento filosófico al ubicarlo allí donde no tiene que estar y donde los nazis han querido colocar al propio Heidegger” (p. 49).

condición contemporánea, incluido el equivoco desvío por lo posmoderno, o incluso la condición ambigua de la biopolítica, se caracterice precisamente por la conjunción esquizofrénica de estas dos tonalidades afectivas, que corresponden a movimientos disparatados aunque simultáneos, en que ya no sabemos si estamos en vías de morir o de nacer, de lamentar o de celebrar. Nietzsche tenía de esto la más viva conciencia, y lo expresó en la primera línea de su autobiografía. “La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo –para expresarme en forma enigmática–, como mi padre, ya he muerto, y como mi madre, todavía vivo y voy haciéndome viejo.

Esta doble procedencia, por así decirlo, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser *décadent* y a la vez *comienzo*: esto –si algo–, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue. Para captar los signos de elevación y de decadencia poseo un olfato más fino que el que ningún hombre ha tenido jamás. En este asunto yo soy el maestro *par excellence*: conozco ambas cosas, soy ambas cosas.”⁴⁶

Es el momento de preguntar si la lucidez que Nietzsche demostró en lo concerniente a la condición anfibia de su trayecto no es un rasgo propio del pensamiento contemporáneo, e incluso de la filosofía como tal. ¿Sería demasiado arriesgar la hipótesis de que la filosofía carga hoy con esta doble atribución: la de detectar lo que está en vías de perecer y, al mismo tiempo, lo que está en vías de nacer, reinven-

tando a cada momento la relación entre una y otra? Hay indicaciones suficientes, en Nietzsche por lo menos, para corroborar tal hipótesis. Por un lado, y desde muy temprano, Nietzsche hizo un cáustico inventario de aquello que en nuestra cultura es declinante o moribundo, clamando porque tal proceso de degradación llegase a su fin, conforme a una concepción de justicia que encuentra su expresión insigne en la máxima de Goethe: “Pues todo lo que nace *merece* perecer”.

¿No fue esto lo que su obra llevó a cabo con una causticidad fuera de

46. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Buenos Aires, Alianza, 1996, p. 21. [Traducción ligeramente modificada].

lo común, y desde el principio, cuando defendía que el hombre “no puede vivir si no tiene la fuerza de quebrar y disolver una parte de su pasado, y si no hace uso, de tiempo en tiempo, de dicha fuerza?”.⁴⁷

Pero quien ve en Nietzsche sólo al destructor impiadoso y bárbaro, no percibe que esta demolición está siempre al servicio de una afirmatividad primera, del deseo de un tiempo fundador, cuyos preanuncios él no cesa de detectar por acá y por allá, a veces en resonancia con una antigüedad supuestamente ejemplar, en todo caso un tiempo fundador cuya necesidad él invoca crecientemente: “En realidad, cualquier gran crecimiento trae consigo un fraccionamiento y una corrupción monstruosos: el sufrimiento, los síntomas de la decadencia *son parte* de las épocas de avance descomunal; cada fecundo y potente movimiento de la humanidad *creó* al mismo tiempo un movimiento nihilista. En ciertas circunstancias, sería el signo de un crecimiento incisivo y de la mayor importancia para el pasaje a nuevas condiciones de existencia, el hecho de que viniese al mundo la forma más extrema de pesimismo, el verdadero nihilismo, el nihilismo propiamente dicho. *Eso yo lo comprendí*”.⁴⁸

Lo más difícil en su obra es pensar la conjunción entre estos dos movimientos, que habría que recorrer como en una cinta de Moebius. Haciendo ver, sin dudas, su coextensividad recíproca, pero al mismo tiempo preservando la asimetría, la heterogeneidad y la disparidad de regímenes entre las dos caras. Pues si por un lado hay una especie de necesidad histórica en la escalada del nihilismo —ya que el nihilismo no es un accidente de la historia, sino su propia lógica interna: la historia como la historia de un error, “del más largo error”, y de una negación del mundo que sólo ahora llega a término y deja así al descubierto el bacilo de venganza que la movió desde el inicio—, por el otro, Nietzsche defiende un *contramovimiento*, que si no puede ser pensado independientemente del nihilismo que supera —pues lo presupone y de él procede, como dice el texto preparatorio del prefacio—, no por eso recibe de ahí una dirección y un

47. F. Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, op. cit.

48. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, op. cit., §112. [Traducción modificada].

desarrollo necesarios: ya no hay certeza sobre su contorno, pues no tiene verdad, ni teleología, ni determinismo, ni dialéctica.

No obstante, y al contrario de lo que podría parecer, al librar al mundo de una finalidad supuesta o esperada no desembocamos en la indiferenciación axiológica. La filosofía a martillazos que Nietzsche ensaya toma el “todo vale” o el “todo equivale” (¿y qué hay más “contemporáneo” que esto?) como síntomas mayores del gran peligro nihilista. Todo el desafío consiste entonces en no hacer del nihilismo una lectura nihilista...

En suma, como en el caso del eterno retorno, también el nihilismo puede ser leído en una doble acepción: como la más despreciable de las formas de pensamiento, pero también la más divina. Depende, en última instancia, de quién la anuncia. O, para retomar los términos de Nietzsche, depende de la fuerza acumulada, de la materia explosiva, de las nuevas necesidades y de los nuevos insatisfechos que la reivindican. Rastrear esto hoy, en un momento en que un abanico de fenómenos inquietantes en el campo de la cultura, de la política, de las artes, de la economía, del propio pensamiento, alcanza tal punto de tensión, sería un desafío fascinante, pero que excede el objetivo de este trabajo, y tal vez, incluso, las posibilidades de la filosofía.



Otros títulos de la Editorial

Ambivalencia de la multitud
de Paolo Virno, 2006

Micropolítica de Suely Rolnik y Félix Guattari, 2006

Políticas del acontecimiento
de Maurizio Lazzarato, 2006

Ambivalencia de la multitud
de Paolo Virno, 2006

Hegel o Spinoza de Pierre Macherey, 2006

¿Quién habla? Lucha contra la explotación del alma en los call centers del Colectivo ¿Quién Habla? 2006

La historia sin objeto de Marcelo Campagno e Ignacio Lewcowicz, 2007

Generación Post-Alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo
de Franco Berardi *Bifo*, 2007

Las nuevas fronteras. Una entrevista con el Subcomandante Marcos
del Colectivo El Kilombo Intergaláctico, 2008

Un elefante en la escuela. Pibes y maestros del conurbano
del Taller de los sábados, 2008

Breya tratado para atacar la realidad
de Santiago López Petit, 2009

