



Adorno y Deleuze: un encuentro.

A propósito de la filosofía y su lenguaje.

Trabajo de Fin de Grado

Alumno: Gabriel Pérez Figueroa

Tutora: Chaxiraxi Escuela Cruz

Índice

1. Introducción	2
2. Antecedentes	4
3. Filosofía y lenguaje	7
3.1. Adorno: un comienzo.....	7
3.2. Deleuze: un final.....	9
3.3. La lógica del sentido.....	12
3.4. La crítica adorniana al lenguaje.....	13
4. Discusión y posicionamiento	17
4.1. Una constelación deleuziana.....	17
4.2. Buscando la negatividad en Deleuze.....	19
4.3. Rizomas de la Ilustración, dialéctica de las mesetas.....	22
5. Conclusión	25
6. Bibliografía	27

1. Introducción

En su obra de senectud, *¿Qué es la filosofía?* Deleuze (junto con Guattari) planteaba que la filosofía no puede resignarse a ser una mera fuente de temas *entretendidos* o *atractivos* para las conversaciones de sobremesa. Con ello, se atacaba lo que suele ser la principal defensa bienpensante de la existencia de la filosofía, y, al hacerlo, se daba un golpe en la mesa en un momento, que podríamos llamar *crepuscular*, dentro de la filosofía francesa.

El filósofo tiene que huir cuando se le invite a *dialogar* o *debatir*, porque le aterroriza la fórmula “Discutamos un poco” (Deleuze, 2008, p. 343). Es más, podríamos parafrasear a Joseph Goebbels y decir que “Cuando oigo la palabra ‘diálogo’, echo mano a mi pistola”¹.

En ese sentido, este TFG no es sino un intento de ser consecuente con tal forma de concebir la filosofía. No se pretende poner en diálogo a nuestros dos autores ni buscar un punto medio entre obras tan antagónicas. Nietzsche, al que ambos estimaban, decía que “el afán de ver lo semejante y de nivelar es un rasgo característico de los ojos débiles” (2001, p. 228). La elección de Adorno y Deleuze, entonces, es tan injustificada como la limitación a un solo aspecto de sus filosofías: el de la propia noción de filosofía. A la vez, se intuye que solo tal arbitrariedad permite imaginar un encuentro genuino. “Los intercambios son habituales, los encuentros son raros” (Zizek, 2006, p. 15).

Quién sabe si también se pretende esbozar una conversión de ambos en *personajes conceptuales*² (Deleuze y Guattari, 2006), idea que quizás nos libre del Adorno *filósofo*, el antipático señor de conceptos desagradables, y también del Deleuze *filósofo*, el simpático y alegre apologeta de la conectividad; porque un “personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 65) ahora podemos jugar a imaginar nuevas amistades y *encuentros*.

Tal juego quedará limitado a cruzar y contrastar las concepciones explícitas e implícitas del trabajo filosófico que ambos autores sostuvieron a lo largo de sus obras. Con ello, se dejarán fuera demasiados aspectos que no deberían obviarse: la inmanencia filosófica de nuestros autores, su *agon* (cada uno a su manera) con Hegel, sus lecturas de Kafka, Beckett y Proust, sus críticas a Heidegger, su problematización de la estética, etc.

¹ La cita, por supuesto, es apócrifa, como bien muestra una breve búsqueda en Google.

² Tercer capítulo *QPh*

Por una cuestión de límites, entonces, me centraré en plantear un primer acercamiento entre ambos autores, a propósito de la necesidad de diferenciar la filosofía (y su forma de proceder) de otras disciplinas, todo ello a partir de lo escrito por ambos sobre la cuestión —y tras una breve parada en los antecedentes sobre la puesta (o no) en común de ambos autores—. Principalmente, me ocuparé de aquellos textos que son propiamente *metafilosóficos* (*La actualidad de la filosofía* y *¿Qué es la filosofía?*) y también en la concepción del lenguaje que se explicita en algunas de sus obras magnas (*Dialéctica negativa*, *Lógica del sentido*); pues el quehacer filosófico es inseparable de la forma expositiva que adopte y, hablar de ello, no es posible obviar la cuestión del lenguaje.

Finalmente, en la parte de discusión, y en base a lo expuesto, me posicionaré a favor de las posibilidades filosóficas (es decir, *creativas*) que se abren al leer a Deleuze *adornianamente*, y a Adorno *deleuzianamente*, por la convicción de que lo que el filósofo alemán, al final de *Dialéctica negativa*, denominara la “emigración de la metafísica a la micrología” (2005, p. 372), se da también en el caso de Deleuze. Por un lado, plantearé que un Deleuze más *negativo* y comedido, libre de los usos ideológicos que lo atrapan, es posible gracias a unas lentes adornianas; por otro, que una forma de reanimar el núcleo crítico de la *Dialéctica de la ilustración* pasa por llevar al paroxismo los conceptos dialécticos que contiene, para lo cual Deleuze puede aportar algunas claves interesantes.

2. Antecedentes

2. 1. Intersecciones

A lo largo del siglo XX el entrecruzamiento de las tradiciones filosóficas alemanas y francesas se hizo evidente. No es que el contacto filosófico no hubiera ocurrido antes, pues las grandes figuras de la filosofía alemana del siglo anterior tuvieron en la Ilustración (y Revolución) francesa un punto de referencia; sin ánimo de simplificar en exceso o ser exhaustivos, lo que ocurre es que en el siglo siguiente las cosas adquieren otro aspecto. Al respecto de estas dos tradiciones, Nietzsche se permitía ironizar de la siguiente manera: “La desgracia de la literatura alemana y francesa de los últimos cien años reside en que los alemanes han dejado la escuela de los franceses demasiado pronto, y los franceses, luego, han ingresado demasiado pronto en la escuela de los alemanes.” (buscar cita). Esta frase, bastante sugerente, señala dos movimientos: el primero, el de la contaminación y absorción de los grandes filósofos ilustrados franceses en tierra alemana; la segunda, casi a modo de predicción del siguiente siglo, la peregrinación de los autores franceses a territorio alemán: Sartre yendo a Berlín a leer a Husserl y Heidegger, Kojève acercando a Hegel a París, Foucault descubriendo a Nietzsche...

Alain Badiou, incluso, afirma rotundamente que “toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx es, en realidad, (...) una discusión sobre la herencia alemana” (pag 14), y un poco más adelante “los franceses fueron a buscar algo a Alemania y abrevaron en el vasto corpus que va de Kant a Heidegger” (15). Para el francés, la importancia del *momento* filosófico acaecido en durante la segunda mitad del siglo xx es tal que “puede ser comparable, por su amplitud y novedad, tanto con el momento griego clásico como con el del idealismo alemán.” (pag 11). Sin embargo, en la radiografía de Badiou llama la atención la ausencia de ciertos nombres: los de Adorno, Benjamin, Horkheimer; en definitiva, falta lo que se suele denominar (de forma problemática) Escuela de Frankfurt. El motivo de este olvido está por esclarecer, pero lo que me interesa no es tanto trazar el arco de las influencias directas, como cruzar las más acabadas teorías aparecidas en ambos países.

Tomemos el caso de Foucault. En su pensamiento, nos encontramos con un reconocimiento explícito de su interés por las obras de Adorno y el resto de la llamada Teoría Crítica, de las que dirá que “son de lo más importante y valioso” (2008, p. 97), sin

que ello signifique que estemos ante una influencia directa, pues, como reconocerá el francés en una entrevista con Trombadori, recogida por Díaz de Kóbila, de haberlas leído antes “muchas cosas no hubiese necesitado decir, muchos errores hubiera podido evitar” (2007, p. 28). Lo que sin duda es evidente es que la exploración de los vínculos (biográficos o no) entre Adorno y Foucault ha dado para mucho, no podemos obviar por ejemplo a Axel Honneth, que dedicó su tesis doctoral —publicada luego con el nombre de *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*— al tema.

En cambio, al explorar posibles conexiones entre Adorno y Deleuze, la bibliografía disponible se vuelve mucho más escasa. La mayoría simplemente se desarrolla como corolario al vínculo Adorno-Foucault³, se centra en aspectos estéticos o artísticos⁴, o toma un rodeo a través de Walter Benjamin⁵, autor al que siempre se ha percibido más afín al pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Lo problemático de estos intentos es, en primer lugar, que se limitan a las influencias directas, en un juego historiográfico que ambos autores habrían rechazado; en segundo, que intentan aislar “el pensamiento estético” cuando, de entrada, ambos filósofos se mostraron muy escépticos ante cualquier operación de ese tipo; y finalmente, que tampoco acaban por hacer justicia a W. Benjamin⁶.

En definitiva, la conexión Adorno-Deleuze parece ser mucho menos evidente que la de Adorno-Foucault. Esta última salta a la vista incluso en un acercamiento superficial a los autores: el saber-poder foucaultiano en la *Dialéctica de la ilustración*, la construcción paradójica de la subjetividad y la revisión del psicoanálisis son algunos de los temas que aparecen rápidamente. En cambio, el primer binomio parece inasumible, quizás por la forma enrevesada del discurso deleuziano —y no es que la escritura de Foucault y Adorno no lo fuera a su vez— o por la cantidad de términos nuevos que introduce, parece que no hay por dónde empezar. Mi intención es, entonces, plantear un comienzo, partiendo precisamente de los propios discursos generados por los autores a propósito de la cuestión de la filosofía porque desde lo explícito de su práctica filosófica

³ Véase la tímida aparición de Deleuze en *La herencia de la estética frankfurtiana en el pensamiento de Michel Foucault* de Azucena G. Blanco.

⁴ Por ejemplo, (2012) *Para una epistemología materialista: Filosofía y arte en Adorno y Deleuze* de Nuria Yabkowski, o (2018) *El arte como motor de cambio en el pensamiento: una reflexión desde la estética de Adorno y Deleuze* de Neus Castell Francis.

⁵ Véase Thayer, W; *Tecnologías de la Crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*

⁶ Así lo sostiene Beatriz Sarlo en (2007) *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

quizás pueda llegarse a un entrecruzamiento más fino de lo que ahora nos parecen universos completamente inconmensurables.

Antes de pasar al asunto, conviene *despejar* el campo de algunos de los tópicos habituales en la lectura de ambos autores. Hacerlo va muy en sintonía con su propia actitud, pues igual que Adorno mostrara la “unidad histórica de los problemas” (1976b, p.15) del empirismo y el racionalismo, enfatizando lo que media entre dos movimientos, en principio, tan antitéticos, nosotros podríamos realizar un intento similar, tan solo señalando problemas comunes a nuestros autores. Esto también va en la línea del espíritu de Deleuze, quien en uno de los textos recogidos en *Conversaciones* (2006a) dice lo siguiente sobre sus primeros libros —que eran, recordemos, monografías sobre autores de la historia de la filosofía—:

Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. (p. 6)

La cita, bastante ilustrativa, apunta a lo que podríamos hacerles a los propios Deleuze y Adorno: descentrarlos de su recepción habitual, deslizarlos a nuevos contextos y hacia nuevas amistades, y quebrar, en definitiva, la historiografía estándar que los ha absorbido a ambos.

3. Filosofía y lenguaje

3.1. Adorno: un comienzo.

Empiezo hablando de *La actualidad de la filosofía* no solo porque represente uno de los primeros escritos⁷ “académicos” de Adorno y sea el texto con el que tomara posesión de su puesto de profesor universitario, con toda la carga simbólica que podría tener el hecho, sino también porque la conferencia tiene un fuerte (y raro, tratándose de Adorno) carácter programático. Como dice Buck-Morss, *La actualidad de la filosofía* contiene “en forma embrionaria la posición teórica de su testamento filosófico de 1966, *Dialéctica negativa...*” (1981, p. 70), tanto es así que podríamos entender mucho mejor los conceptos de “lógica de la desintegración” y de “dialéctica negativa” volviendo a este texto (1981, p. 152) de juventud.

Conviene detenernos y dar algunas de las claves que aquí aparecen y que marcarán toda la obra posterior de Adorno, para ello, señalaré algunos de los momentos, a mi parecer, más interesantes del texto.

Comienza Adorno constatando el derrumbe del idealismo y las consecuencias que tiene para quien pretenda hacer todavía filosofía: “Se ha perdido para la filosofía, y de este modo se ha visto afectada en su origen la pretensión filosófica de apresar la totalidad de lo real”(2010, p. 298), y es que “ninguna razón legitimadora podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón” (2010, p. 297). Idealismo aquí significa, más que un periodo concreto de la historia de la filosofía, la pretensión de totalidad y sentido de la filosofía en su conjunto, que ha entrado en una situación de crisis que impide comenzar cualquier proyecto filosófico como si la realidad pudiera ser “atrapada” en su totalidad, estamos nada más y nada menos ante “la quiebra de la forma tradicional de fundamentación teórica” (Escuela, 2019, p. 519). Materialismo, entonces, significará estar a la altura de dicho *factum* histórico-filosófico y combatir la primacía otorgada al sujeto, como agente capaz de captar dicha totalidad. Esta crisis, por otro lado, es negada por las que Adorno denomina “las filosofías científicas”, las cuales no pretenden responder al reto del idealismo, sino actuar como *propedéutica* de las ciencias (más que nada, de las ciencias sociales): los problemas históricos de la filosofía se sustituyen por los datos empíricos. Ni que decir tiene que para

⁷ Aunque solo fuera publicado de manera póstuma.

Adorno este intento es insuficiente y olvida que “sus propios planteamientos están indisolublemente ligados, en todos y cada uno de sus presupuestos, a los problemas históricos y a la historia de esos problemas, y que no pueden resolverse con independencia de ellos” (2010, p. 299).

Incluso treinta años después, en sus lecciones sobre dialéctica, Adorno mantendrá la misma objeción contra el intento de sustituir la filosofía —y más concretamente, los conceptos filosóficos— por las metodologías científicas. Hay que resistir a la tentación, dirá en la lección 19, de creer que basta con la “manipulación de los dispositivos conceptuales” (2013, p. 347) para hacerle justicia a las cosas, pues la verdad y determinidad de los conceptos no se encuentra sin mediación a nuestra disposición:

Los conceptos no son algo arbitrario, tienen ya un núcleo fijo cuando los recibimos, y en un cierto sentido también su modificación sucede entonces en relación con este núcleo fijo, pero al mismo tiempo no tienen ningún contenido estático, sino que forman en sí mismos un proceso. (p. 350)

Las definiciones operacionales de las ciencias individuales, entonces, no bastan para captar el dinamismo de los conceptos filosóficos, pero no por ello estos resultarán arbitrarios. El pensar dialéctico que Adorno reclama toma las definiciones como instrumentos para crear “campos magnéticos” que revelan “la vida latente” de los propios conceptos.

Todo esto ya está presente en la lección inaugural de 1931, que precisamente reivindica la dialéctica materialista como imprescindible para “la interpretación filosófica” (Adorno, 2010, p. 309), pero no como método omniabarcante —por lo ya dicho sobre el derrumbe del idealismo—; con ello, la *praxis* filosófica escapa a las objeciones de superfluidad, pues la interpretación filosófica concierne a “la eliminación de la pregunta” que, paradójicamente, ella misma habría ayudado a iluminar (p. 306). Conviene retener esta caracterización, que no por nada pretende recuperar el *ars inveniendi* de Leibniz⁸; en ella, la *interpretación* es *creación* de respuestas, “mediante una fantasía que reagrupe los elementos de la pregunta sin trascender el ámbito de tales elementos” (Adorno, 2010, p. 310); a esas creaciones Adorno las llama *llaves* (2010, p. 311). Veremos más adelante cómo se complementa esta idea con las propuestas de

⁸ Quizás no sea casualidad que Deleuze le dedicara tanta atención a este autor, escribiendo *El pliegue. Leibniz y el barroco*.

Deleuze al respecto de la creación conceptual, pero de momento basta con recalcar que lo que Adorno busca es más un *proceder materialista* que no puede, sin embargo, identificarse sin más con un método cerrado.

Por último, otro elemento de la lección que me gustaría subrayar es que la discusión con otras escuelas filosóficas⁹ que Adorno realiza no tiene un interés meramente historiográfico, pues “solamente una filosofía por principio adialéctica, una filosofía orientada a una verdad ahistórica, podría llegar a pensar que es posible dejar de lado los viejos problemas olvidándolos” (Adorno, 2010, p. 310). La *actualidad* de la filosofía no puede desligarse de la amenaza de su liquidación, no puede pretender ganar, ingenuamente, el sistema filosófico, pero no por ello aspira a “ser rotundamente sistemática” (Aguilera, 1994, p. 23). Pero quizás debamos dar un salto temporal hasta otra obra que también percibe tal peligro y que también aspira a una visión de la filosofía que es sistemática sin sistema.

3.2. Deleuze: un final

Sesenta años después de que Adorno diera su lección inaugural, Gilles Deleuze publicaba (junto con Felix Guattari) su último gran libro, en cierto modo un testamento filosófico, pero también un *programa*. La ironía, por supuesto, es que es un programa hecho “con moderada inquietud, a medianoche, cuando ya no queda nada por preguntar” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 7). En un siglo lleno de manifiestos políticos y artísticos hechos al calor de la juventud, Deleuze realiza el movimiento inverso, amparado por la “libertad soberana” de la senilidad.

Célebre es la máxima central de este programa: la filosofía es *creación conceptual*. Frente a las diversas concepciones habituales, mejor o peor intencionadas, de la filosofía como saber de segundo grado, como disciplina adjetiva, o que le otorgan un valor propedéutico, y también yendo a la contra del practicismo extremo, que no ve en aquella más que una herramienta de los poderes establecidos; frente a estas diversas formas de considerar a la filosofía, digo, Deleuze reivindica que la filosofía es una tarea específica y diferente: la tarea de crear conceptos.

En el análisis de su último gran libro, seguiré a Martínez Quintanar (2006), quien distingue cuatro grados de problematización dentro del texto: el metadiscursivo, el

⁹ Aparte de lo ya dicho sobre las filosofías científicas, también se problematizan la ontología heideggeriana y la fenomenología.

sistemático, el historiográfico y el pedagógico. Al hilo del asunto que me ocupa, me interesan especialmente el segundo, pero es evidente que mi trabajo es a su vez metadiscursivo e historiográfico.

A Deleuze no se le pasa que la filosofía comparte el elemento creativo con la ciencia y el arte; estas, respectivamente, se ocupan de la creación de funciones y de sensaciones. Y es a partir de esto que en la segunda parte del libro se trazan las relaciones y diferencias entre los tres campos. El carácter propio de la filosofía solo se puede esclarecer considerando cómo se entrecruza con la ciencia el arte, pero nunca confundándose o co-fundiéndose, en la producción del *pensamiento* (ref tesis busc pag). Cabe añadir que la filosofía no tiene ningún tipo de privilegio con respecto a estas otras dos grandes formas de pensamiento.

El libro del que nos ocupamos, entonces, traza una visión sistemática, y al hacerlo inevitablemente entra en el campo de lo metadiscursivo: Deleuze, como Adorno en su lección inaugural, habla de lo que es la filosofía, y al hacerlo, *hace* filosofía. Y al hacer filosofía, es inevitable que haya una consideración *histórica* de la disciplina. Deleuze, no hay que olvidarlo, empezó su andanza filosófica “haciendo retratos” (de Hume, de Nietzsche, de Spinoza) nada complacientes con el canon filosófico —al igual que Adorno, por cierto, que se ocupó en su tesis de presentar un Kierkegaard diferente—.

Pero, como digo, conviene detenernos en especial en el aspecto sistemático y desarrollar un poco qué significa que la filosofía es *creación conceptual*

De entrada, parece una definición puramente formal, que no dice gran cosa sobre el tipo de conceptos que han de crearse, ni sobre por qué el arte y la ciencia no crean también conceptos; una definición vaga que parece sugerir una especificidad que hace tales campos antitéticos, como si la filosofía fuera un reino alejado de cualquier sensación o empiria. Pero Deleuze, hay que tenerlo en cuenta, ha leído demasiado a Nietzsche como para pretender que en ese “conocimiento mediante conceptos puros” que es la filosofía no hay rastro, por decirlo así, de un “suelo intuitivo”. Tal suelo es el *plano de inmanencia*: no un concepto, sino “la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 41). Conviene, entonces, explicar qué *no es* un concepto.

Un concepto no describe un estado de cosas, no tiene un plano *de referencia*, como ocurre con las funciones de la ciencia. Eso sí, no deberíamos oponer sin más la supuesta fijeza de la realidad que “capta” la ciencia a las multiplicidades del plano de inmanencia. Al contrario, tanto los conceptos como las funciones “se presentan como dos tipos de

multiplicidades” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 128), solo que el carácter discursivo y extensional de las segundas no basta para captar todas las multiplicidades filosóficas. Tanto la filosofía como la ciencia se enfrentan al caos,

Del concepto podríamos señalar “la inseparabilidad de las variaciones” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 126) traídas desde ese caos, mientras que las funciones traen variables independientes “en un plano *secante* de referencia que va desde las probabilidades locales hasta una cosmología global” (Martínez, 2006, p. 832). Es decir, el plano de referencia supone renunciar al infinito. No por ella la ciencia deja de ser creativa, pero lo es de otra manera, mediante el establecimiento de ejes, coordenadas, ecuaciones, etc. Por decirlo de una forma más clara, las funciones de de riemannianas de espacio, nada nos dicen sobre un concepto de espacio riemanniano.

El concepto “es errabundo, no discursivo, en movimiento sobre un plano de inmanencia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 145). No pertenece “a ningún sistema discursivo, carece de referencia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 142), a diferencia de las proposiciones lógicas o las funciones científicas. Y si “toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad” (2006, p. 142) es porque Deleuze está cuestionando que los conceptos deban entenderse en cualquiera de los lados de la dicotomía general-particular. La singularidad de los conceptos es, más bien, un “punto de coincidencia, condensación, acumulación” (Martínez, 2006, p. 860), si los conceptos son autorreferenciales, frente a las proposiciones y funciones científicas, es porque apuntan hacia el Acontecimiento, porque establecen “un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de cosas” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 38). En resumen, que la actividad filosófica tiene por objetivo la creación conceptual implica cuestionar la distinción vulgar entre teoría y praxis.

Deleuze es al respecto bastante explícito: “Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera” (2006, p. 38). Pero antes de pasar a desarrollar las implicaciones de esto, y a explicar qué sea eso del *Acontecimiento*, conviene hacer algunas puntualizaciones sobre el lenguaje, pues creación y expresión son dos aspectos del concepto que no pueden desligarse tan fácilmente.

3.3. La lógica del sentido: el lenguaje

Ya se ha señalado que Deleuze no considera que la filosofía se caracterice por proposiciones o enunciados referenciales. Esto es, evidentemente, paradójico, pues la filosofía no deja de expresarse mediante el lenguaje, y sus libros (y los de Adorno, claro) no dejan de componerse con frases que luego leemos.

Una idea que defenderé más adelante es que tanto la filosofía deleuziana como la adorniana se enfrentan al reto de superar los límites expresivos no solo de lo que entendemos como filosofía académica, sino de la filosofía en su conjunto, pues ambos tratan —con sus diferencias— de superar conceptualmente los conceptos. Para todo lo cual debo clarificar, brevemente, qué papel asignan ambos al lenguaje y a lo lingüístico. Primero, me centraré en el francés.

Deleuze sostiene en la *Lógica del sentido*¹⁰ que el sentido —al que, de momento, identificaremos, sin más, con el *Acontecimiento*— no se confunde ni con las proposiciones “ni con el estado de cosas o cualidades que designa” (Martínez, 2006, p. 434). Más bien, él es “fundamento tanto de los cuerpos como del lenguaje” (Hernández, 2009, p. 143). La proposición consta de tres dimensiones¹¹: la designación, “la relación de la proposición con un estado de cosas exterior” (Deleuze, 2005, p. 15); la manifestación, “la relación de la proposición con el sujeto que habla” (Deleuze, 2005, p. 15); y la significación, la relación de la palabra con conceptos universales o generales” (Deleuze, 2005, p. 16). El *Aliquid* que es el sentido no puede confundirse con ninguno de estos términos, pues, de ser así, se caería en un círculo, pues cada parte de la proposición acaba remitiendo a las otras. Más bien, el sentido es una *cuarta dimensión*: “el sentido es lo *expresado* de la proposición, este incorporal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento muro que insiste o subsiste en la proposición” (Deleuze, 2005, p. 19). Una cuarta dimensión que es, simultáneamente, lo expresado por la proposición y el atributo del estado de cosa, pero que, a la vez, no ha de confundirse ni con la proposición ni con el estado de cosas. El sentido, “no existe fuera de la proposición que lo expresa” (Deleuze, 2005, p. 21). Todo lo cual nos muestra la importancia que el lenguaje tiene en el proyecto ontológico deleuziano, y nos ayuda a entender la paradoja

¹⁰ Un libro de los años sesenta al que me remito por considerarlo fundamental para entender su posterior producción filosófica, así como su postura sobre el lenguaje, ya que, como defiende Hernández Betancur (2009), hay cierta continuidad con los *Postulados de la lingüística* de las *Mil mesetas*.

¹¹ Mientras que los cuerpos se definen por dos elementos: el límite y el tiempo.

de que la creación conceptual exprese lingüísticamente el Acontecimiento —recordemos, el sentido— sin que eso convierta a la filosofía en un encadenamiento de proposiciones.

Deleuze insiste en que el Acontecimiento “pertenece hasta tal punto al lenguaje, lo frecuente tanto, que no existe fuera de las proposiciones que lo expresan” (2005, p. 132) y, a la vez, en que es aquel el que hace posible el lenguaje. Sin embargo, no deberíamos pensar que aquel pre-existe, más bien, pre-insiste, el punto de partida es más bien el habla, “siempre hay alguien que comienza a hablar” (2005, p. 132). Es en la liberación de los sonidos de las meras cualidades *sonoras* de las cosas, de la boca que habla, donde el Acontecimiento hace posible el lenguaje y, también, la triple distinción ya mencionada. ¿Cómo es esto posible? La distinción entre las proposiciones y las cosas (los cuerpos) se traslada a las propias proposiciones, ahora tenemos los nombres y los verbos, “las designaciones y las expresiones” (Deleuze, 2005, p. 133). Hemos dado a parar en lo que Martínez Quintanar denomina “la naturaleza verbal del acontecimiento” (2006, p. 508) que “separa” en las dos series ya mencionadas: los cuerpos de los que resulta y las proposiciones que hace posibles (Deleuze, 2005, p. 133). ¿Por qué el Verbo? Porque, en su forma presente, “marca su relación con un estado de cosas designable en función de un tiempo físico de sucesión”; y, en su forma infinitiva, “señala su relación con el sentido o el acontecimiento en función de un tiempo interno que envuelve” (Deleuze, 2005, p. 134). En términos nuevamente paradójicos, Deleuze identifica el Verbo con la *univocidad del lenguaje*¹².

Esbozada la posición del francés en lo respectivo a la relación entre filosofía y lenguaje, es hora de volver a Adorno, de cara a averiguar, posteriormente, no solo si hay coincidencias en los pareceres de ambos, sino también si la postura de cada uno podría complementar o corregir la del otro o, al menos, facilitar nuevas formas de leer sus obras.

3.4. La crítica adorniana al lenguaje

Uno de los elementos presentes en la filosofía adorniana que, aunque tratado ampliamente por la bibliografía secundaria, no suele venirnos a la mente cuando pensamos en ella, es el de la problemática del lenguaje. La imagen habitual de Adorno obvia que este aspecto es fundamental —cuando se habla, por ejemplo, de filosofía del

¹² No entraré a hablar de ella, pues excede los límites de este trabajo, pero sí creo conveniente aclarar que, de ninguna forma, tal univocidad significa que haya “un solo y mismo ser”. La ontología deleuziana difiere, pues, de forma significativa de la heideggeriana y de su hermenéutica del acontecimiento.

lenguaje, no es un nombre que suele aparecer de primeras—, desde su primer trabajo académico, sobre el que ya dije algunas cosas, hasta sus últimas obras. Tanto es así, que ya desde el comienzo de sus lecciones “introdutorias” a la filosofía, *Terminología filosófica*, Adorno dirá explícitamente que “A la filosofía le es esencial su lenguaje. Los problemas filosóficos son ampliamente problemas del lenguaje filosófico” (1976a, p. 7), añadiendo que “la diferenciación entre *palabras* y *cosas* que se halla en las llamadas ciencias positivas, no vale para la filosofía de la misma manera.” (1976a, p. 7).

Que la filosofía sea concebida como *Sprachkritik* es algo que también marcará el desarrollo de *Dialéctica de la Ilustración* (libro del que hablaré más adelante) y de *Dialéctica negativa*; y es que Adorno parece llegar a la misma paradoja que Deleuze, al afirmar que “sólo a través de su expresión —el lenguaje— se objetiva su integral momento expresivo, *aconceptual* y mimético” (Adorno, 2005, p. 29). Es decir: sólo a través del concepto es posible superar las limitaciones del concepto. Lo *aconceptual* no puede identificarse, sin más, con lo intuitivo, como le achaca Adorno a Bergson¹³ (2005, p. 20), todo lo contrario, la filosofía recuerda al gesto de Münchhausen tirándose de la coleta para salir del pozo (Adorno, 1986, p. 72), sintetizándolo con palabras de *Dialéctica negativa*: “sólo los conceptos pueden realizar lo que el concepto impide” (2005, p. 59). Está claro, entonces, que la filosofía —y aquí Deleuze vuelve a coincidir— es un asunto que está más allá de la identidad entre palabra y cosa, pero hay que resistir la tentación de identificar eso que no coincide con un *Absoluto negativo*, como dice Antonio Aguilera: “Lo que existe no coincide con su concepto general, pero tampoco es indescifrable al modo de una instancia última: lo universal mora en el centro de la cosa individual” (1994, p. 43).

La crítica al lenguaje es “el eje de articulación de su propuesta de salvación utópica de la expresión lingüística” (Escuela, 2010, p. 292). Si Deleuze era claro en que la filosofía no podía reducirse a proposiciones entrelazadas, Adorno no lo es menos al criticar la *lógica niveladora* que se sirve de la esquematización para disecar y empobrecer el lenguaje. En este lenguaje “las palabras son acuñadas como instrumentos de dominio” (Escuela, 2010, p. 292) sobre las cosas. La crítica lingüística es, pues, perentoria si la filosofía quiere escapar de servir a los poderes establecidos y dejar espacio, más bien, a la diferencia. “El criterio de lo verdadero no es su inmediata comunicabilidad” (2005, p. 49), ni se halla, para Adorno, tampoco en la sistematización del conocimiento, en su

¹³ Que, no olvidemos, una de las referencias filosóficas más importantes de Deleuze.

ordenación y fijación. Más bien, desencantar es desplegar lingüísticamente todo lo que el concepto alberga: “El despliegue del concepto saca a la luz lo que perdió, rememoración de lo que tuvo que morir en él.” (Aguilera, 1994, p. 45).

El problema de esta forma de crítica, que no se le escapa al filósofo alemán, es que inevitablemente “pensar significa identificar” (Adorno, 2005, p. 17), es decir, la filosofía tiende a la identidad no menos que es un esfuerzo negativo contra dicha identificación. El pensar filosófico ha de mantener bien presente ese germen crítico si quiere mantener cualquier posibilidad utópica. Frente a la archiconocida sentencia de Wittgenstein, “la posibilidad de la filosofía debe pasar por tratar de decir lo indecible, por darle voz a aquello que quiere ser expresado” (artchaxi p.88).

Por todo ello, conviene insistir en que el elemento crítico del lenguaje es uno de los “elementos estructuradores del pensamiento adorniano” (Escuela, 2010, p. 309). Pero evitar que el concepto devenga fetiche es una exigencia que deberíamos aplicar al propio Adorno, ante la amenaza de que conceptos como el “mundo administrado” o el de “industria cultural” devengan categorías acríticas, si es que tal cosa no ha ocurrido ya. En otras palabras, no se puede hacer filosofía sobre Adorno sin tener en cuenta aquella *crisis* del idealismo que fue mencionada al hablar de *La actualidad de la filosofía*, pues dicha alcanza también a la propia teoría crítica. El *pensamiento de la identidad* ha, sin duda, absorbido también a esta, convirtiéndola en un producto académico disecado más para invocar cuando se necesita, por ejemplo, algo de “crítica cultural”. *Desencantar* la obra de Adorno exige también criticar las pretensiones de omnipotencia que se le hayan querido atribuir.

El desencantamiento y la autorreflexión que Adorno exige de la filosofía pasa por hallar un lenguaje filosófico distinto del instrumental. Igual que Deleuze, el alemán busca formas expresivas a la altura de los problemas filosóficos, y la reivindicación del devenir (y no de la historización, por la marcada impronta hegeliana de tal cosa) de aquel tiene su correlato en el intento adorniano de eliminar las durezas de los conceptos mediante el desvelamiento de lo histórico que los conforman. En definitiva, podríamos decir que lo que importa es “prestar oídos a las cosas por medio de la crítica lingüística” (311), tal crítica llevará componer y descomponer los conceptos cuantas veces sea necesario. Ser fieles a la exigencia de Adorno, pues, no implica otra que trazar, una y otra vez, lo que Deleuze denominará *líneas de fuga*. Al Adorno integrado se le ha de hacer frente con el recordatorio de que todavía no ha tenido lugar el *instante* de realización (2005, p. 15) de la filosofía. Si en este trabajo se ha invocado a Deleuze es porque ofrece un buen ejemplo

de obra post-adorniana que parece no olvidar esta idea y que, en mi opinión, sirve a su vez como revulsivo hermenéutico para leer a Adorno de nuevas formas. Dado que el lenguaje de la filosofía no está garantizado, haríamos bien en entender que ya no se puede hacer filosofía como si la verdad estuviera ahí, esperando a ser asida. Que conjuntando las dos propuestas de nuestros autores, esto es, la ordenación e interpretación de nuevas constelaciones, así como la creación de nuevos conceptos (siempre abiertos a ser revolucionados cuantas veces sea necesario), puede surgir la posibilidad de reinterpretar el uno a los ojos del otro, y viceversa; esa idea, digo, resulta central a la hora de plantear este trabajo, como mostraré a continuación.

4. Discusión y posicionamiento

4.1. Una constelación deleuziana

Al principio de este trabajo, planteé las bases de la propuesta filosófica adorniana a la luz de *La actualidad de la filosofía*, estableciendo una continuidad que llega hasta su obra tardía, pero al hacerlo, he omitido un concepto de suma importancia, que Adorno tomó de Benjamin y que reaparece también a lo largo de su obra, me refiero al concepto de *constelación*. Dar una definición sintética parece complicado, más aun a la luz de lo dicho sobre las definiciones dentro de la filosofía.

La tarea de la filosofía, como ya se ha insinuado, es la de configurar dichas constelaciones, sin que ello signifique que se averigüe definitivamente lo que hay tras el enigma, quien pretenda eso “se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él” (88ac). Más bien, la resolución es una iluminación repentina de la pregunta y sus condiciones, que luego se esfuma. Lo que se ha mostrado es un orden constelativo siempre cambiante. Como explica Antonio Aguilera: “Adorno se niega a tomar los conceptos como si tuvieran un significado constante, no parte de definiciones cerradas, despliega determinaciones, definiciones sin pretensión de cierre, que van rodeando lo que nombra.” (49)

Es aquí donde debemos hablar de la mimesis como aquello que cambia la dirección de la conceptualidad, volviéndola hacia lo no-idéntico, (Adorno, 2005, p. 23). Por ello, parece apuntarse como alternativa un cierto *comportamiento mimético*, o, por lo menos, un rescate del momento mimético que supere la relación de “dictador” que el conocimiento racional establece con las cosas (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 64). En el arte, en tanto comportamiento mimético que es, se “busca, siempre y al mismo tiempo, volver a restituirle lo propio a aquel momento de la naturaleza reprimida”¹⁴. Para la filosofía, esto significa que el concepto tiene que estar a la altura de la causa de la mimesis a la que suplantó (Adorno, 2005, p. 25), no porque se pueda reestablecer la relación mimética pre-ilustrada, sino porque hasta en la “concepción del conocimiento racional, desprovisto de toda afinidad, pervive el tanteo de aquella concordancia que otro era incuestionable para la ilusión mágica” (Adorno, 2005, p. 52). En cierto modo, como apunta Buck-Morss, la perspectiva mimética es la inversa del subjetivismo kantiano: no

¹⁴ Adorno, Th. W.; *Estética. 1958/9*; Las cuarenta, 2013, p. 141

un proyectar formas y categorías sobre la experiencia, sino dejar al objeto ser (1981, p. 139). El lenguaje filosófico no es un material para el dominio, ni la filosofía se limita a los meros juegos lingüísticos, pues los conceptos ordenados en constelaciones siempre giran alrededor de la cosa (Aguilera, 1994, p. 44).

De los varios usos que la mimesis tiene en *Dialéctica de la Ilustración*, debemos centrarnos no tanto en los momentos “adaptativos” del concepto, que apuntan precisamente hacia el dominio por medio de la adaptación a *lo natural*, sino en el impulso “de comunicación con lo diferente” (Escuela, 2010, p. 273), en el impulso de resistencia ante la falsa identificación, incorporando “elementos que no han sido completamente reprimidos por el proceso civilizatorio” (Escuela, 2010, p. 274). A este respecto, la idea de Martin Jay de que la mimesis permite una *praxis humana* (189, p. 235) resulta bastante sugerente. La búsqueda de nuevas formas expresivas, que ya señalé antes, apunta a ese momento mimético de *expresión* de lo diferente, de una *creación* conceptual siempre dinámica, siempre en devenir.

Sin embargo, y volviendo al tema, no puede obviarse lo problemático que es hablar, como hace Buck-Morss, del lenguaje como una *tercera cosa* entre el sujeto y el objeto, pues se corre el riesgo no solo de enfatizar demasiado uno de los dos términos, sino también de buscar una solución intermedia, por decirlo de otra manera: dar un tanto para el sujeto y otro tanto para el objeto. Ya he recalcado cómo Adorno y Deleuze se chocan de frente con tal paradoja: enuncian lingüísticamente los límites del lenguaje, a la vez que definen el trabajo filosófico como un hacer conceptual y lingüístico. Además, vinculan esta tarea con la esperanza utópica —aunque Deleuze renuncie, al modo spinozista, al concepto de esperanza, lo cierto es que valora positivamente el impulso utópico (2006, p. 101)—, pese a que son conscientes de la situación de impotencia en la que se encuentra la filosofía, con todo, si esta muere del todo, “al menos será de risa” (Deleuze, 2006a, p. 117). Es curioso que la única referencia explícita a Adorno en toda la obra de Deleuze tenga que ver justo con la idea de utopía. Ella es —nos dice el francés— lo que realiza el devenir político de la filosofía. Más aún, “la forma no proposicional del concepto” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 101) es asociada explícitamente con la dialéctica negativa de Adorno. Así que, después de todo, quizás no haya sido tan arriesgado conjugar críticamente sus conceptos de filosofía.

Aquella tercera cosa no está, como bien vio Deleuze, entre las cosas y las palabras, está en estas y recorre la superficie de las primeras. Es la *herida* del Acontecimiento, que no elegimos, solo encarnamos (2005, p. 108), es la violencia impersonal de la alienación

social, diríamos más *adornianamente*. Pero, en ningún caso, nos dice Deleuze, esa preinsistencia del Acontecimiento nos debe llevar a la desesperación, sino a ser “dignos de lo que nos ocurre” (Is109), a hacernos hijos del propio Acontecimiento, a experimentar. Y, por eso, podemos imaginar que la “experiencia espiritual” de la que hablará Adorno al comienzo de su *Dialéctica negativa* sea justamente eso: la subversión del hechizo de la identidad (Escuela, 2010, p. 314), el “modesto comienzo de la praxis” (Adorno, 2005, p. 316) que, aparentemente, no parece praxis.

4.2. Buscando la negatividad en Deleuze

Deleuze, que explicó su paso desde los libros de historia de la filosofía hasta las obras “propias” como el tránsito de la pintura de retratos a la pintura de paisajes, consideraba que la tarea del historiador de la filosofía debía replantearse. *Hacer* un retrato no es reproducir una cara, sino producirla; hacer historia de la filosofía no consiste en “repetir lo que tal filósofo dijo” (Deleuze, 2006a, p. 116), sino en decir a qué responde un concepto, decir qué sobreentiende un autor y, por ello, omite. Por otro lado, a lo ya explicado sobre la “tarea” filosófica conviene añadirle un riesgo nada desdeñable: la suplantación de la *creatividad*. Y es que Deleuze considera que a la filosofía siempre le sale competencia, ya sean los sofistas a los que se enfrentaba Platón o, en nuestra época, los apologetas de la comunicación, el márketing que ha pretendido apropiarse de las características propias de la filosofía (y, por qué no decirlo, de la ciencia y el arte). En otras palabras, la “era de la comunicación” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 148), que reduce la filosofía al intercambio de opiniones y a la búsqueda del consenso, no es sino maquillaje y pseudo-reconciliación. Incluso en su primera obra filosófica, *Empirismo y subjetividad*, Deleuze apuntará críticamente a esta farsa: “En filosofía, la cuestión y la crítica de la cuestión son una misma cosa” (2007, p. 118). En otras palabras, no se puede renunciar al núcleo problemático de la filosofía ni canjearla por una sabiduría supuestamente garantizada: “el filósofo inventa y piensa el Concepto” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 9). Punto.

Por otro lado, Demirovic ha situado la filosofía adorniana bajo el lema de “teoría como intervención” (2004, p. 29), que señala la *productividad* de las interpretaciones. Siendo así que dichas intervenciones irán siempre a la contra del sentido común y de la ideología, contra toda utilidad e integración en el sistema, coincidiendo con la célebre caracterización que Deleuze (2006b) hiciera de la utilidad de la filosofía:

La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. (p. 59)

La preocupación por librar a la filosofía de cualquier tipo de mixtificación ideológica, así como de cualquier forma de servilismo es, pues, compartida por ambos autores. A la filosofía le corresponde un espacio propio, no como *prima philosophia* que tiene preeminencia sobre otras formas de pensar, sino como lugar en el que es imposible maquillar el dolor, en el que las grietas históricas y lo discontinuo salen a la luz sin que se pretenda ningún tipo de justificación. Solo al pensamiento materialista le es posible situarse en tal perspectiva “sin arbitrariedad ni violencia, sino desde el contacto con los objetos” (Adorno, 1987, p. 250). Por todo ello, “la filosofía como producción de conceptos supone el nexo de ésta con la actualidad” (Franco, 2016, p. 322), y como ya hemos visto, nuestros autores tratan, a su manera, de pensar más allá de las cronologías hegemónicas; quieren “pasar por la historia el cepillo a contrapelo”, por usar las célebres palabras de Benjamin.

Sin embargo, cabe preguntarse si la exigencia deleuziana de realizar un *canon de la alegría*¹⁵ no se habrá demostrado tan espuria como la proyectada realización de la filosofía, como ya vimos a propósito de la época en la que Adorno comenzaba a pensar. La filosofía de la creatividad, de la cual este trabajo ha presentado las bases, abierta siempre a nuevas variaciones y encuentros, parece, a treinta años vista, haber sido totalmente “secuestrada” por un imaginario capitalista capaz de conquistarlo todo. La conectividad, y la univocidad (múltiple) de la Es más, pareciera que quien mejor ha sacado consecuencias de los intentos deleuzianos de “reinventar” los modelos de subjetividad ha sido la máquina capitalista. Que, por ejemplo, el fundador de BuzzFeed soliera ser un académico que escribía sobre Deleuze¹⁶ es un dato que no por anecdótico

¹⁵ Tomo la expresión del excelente libro de Andrew Culp, (2016) *Oscuro Deleuze*.

¹⁶ Y ello sin duda se ha visto reflejado en el modo en que funciona el sitio web: <https://www.vox.com/2014/5/20/5730762/buzzfeeds-founder-used-to-write-marxist-theory-and-it-explains>

deja de indicar una realidad: más que revoluciones moleculares¹⁷, ha habido una *contrarrevolución* molecular. El capital, como sujeto automático, entiende perfectamente a Deleuze y pone a su servicio la alegría, así como cualquier forma de diferencia. El grito de “todo es producción” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 13) con el que se abría *El Anti Edipo* hoy no es sino la triste constatación del grado de desarrollo al que ha llegado el capitalismo, en cualquiera de sus adjetivaciones: *digital, post-industrial, globalizado, tardío*, etc.

Quizás, en la época en la que escribía nuestro autor, el dinamismo y la conectividad fueran un cepillo *a contrapelo*, pero hoy, lo que Andrew Culp ha denominado “positividad obligatoria” (2016, p. 114) nos obliga a buscar un Deleuze más negativo; no a buscarlo, a crearlo, porque quedarnos con la constatación de que es “el ideólogo del capitalismo tardío” (Žižek, 2006, p. 2009) empieza a ser un lugar común, una simpleza que renuncia al valor de la genuina reinención. Digo *genuina* porque, de nuevo, el concepto ha quedado “fijado” como parte del imaginario capitalista. En otras palabras, salir del atolladero de la conectividad, del paradójico fijismo del capital, implica combatir teóricamente a aquellos que son muy literales en su lectura de Deleuze, a aquellos que subrayan demasiado el elemento *creativo* de su filosofía porque no son lo suficientemente creativos.

En ese sentido, la obra de Culp supone un soplo de aire fresco, pero contiene las limitaciones propias de unos “*prolegómenos* a toda negatividad deleuziana futura” (2016, p. 132). Introducir a Adorno como lector de Deleuze es, creo yo, una posibilidad interesante, habida cuenta de que su modelo dialéctico ofrece una *negatividad* capaz de superar tanto la unilateralidad de la afirmación como la de la negación simple. Para ello, quiero detenerme en el aforismo final de la segunda parte de *Minima Moralia*, titulado *Sur l'eau*¹⁸, quizás uno de los más logrados de todo el libro. En sus páginas, Adorno esboza, tímidamente, una concepción de la utopía que no por modesta es menos significativa. Al inveterado prejuicio burgués de la *productividad* se le opone el goce de no hacer nada, pues “en el ideal del hombre liberado, rebosante de energías y creador se ha infiltrado el fetichismo de la mercancía” (Adorno, 1987, p. 156), y nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza no puede seguir basándose en “la idea de la actividad sin

¹⁷ Aunque no he entrado a definir dicho concepto, pues escapa al objeto de mi trabajo, conviene apuntar que sería interesante analizar hasta qué punto tal forma de revolución podría superar las objeciones que Adorno formulara en los años sesenta a propósito del “bloqueo de la praxis”.

¹⁸ El título, por cierto, es tomado de un cuento de Maupassant.

trabas, del hacer ininterrumpido, de la basta insaciabilidad” (p. 156). Palabras que resultan sorprendentes por lo bien que se aplican a la *siempre positiva* filosofía deleuziana. Que, además, Adorno use explícitamente la expresión “líneas de fuga” (*Fluchtlinien* en alemán) para referirse a su sutil propuesta emancipadora, resulta una coincidencia que no puede obviarse, a sabiendas de la importancia que tal concepto tendrá luego en *Mil mesetas*. Flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, dejar, “por pura libertad, sin aprovechar algunas posibilidades” (Adorno, 1987, p. 157) aparece como una de las grandes posibilidades que nadie ha explorado en la filosofía deleuziana.

4.3. Rizomas de la ilustración, dialéctica de las mesetas

Para finalizar, después de haber expuesto las concepciones de ambos autores sobre el papel de la filosofía (así como el papel que juega en ella el lenguaje), y tras haber señalado algunas coincidencias, pasaré a ejemplificar algunas de las potencialidades que alberga la otra dirección del encuentro que he esbozado. Pues, como ya dije en la introducción, sostengo que lo que Adorno, al final de la *Dialéctica negativa*, denominara “emigración de la metafísica a la micrología” (2005, p. 372), se cumple también en el caso de Deleuze. Me interesa, por ello, finalizar atendiendo a cómo ese esfuerzo micrológico se plasma en ambos autores. Me centraré, brevemente, en lo que denominaré como lectura rizomática de *Dialéctica de la Ilustración*.

Si me centro en dicho libro, así como en *Mil mesetas*, es porque ambos responden muy bien al deseo benjaminiano de romper el *continuum* de la historia, en otras palabras, son buenos ejemplos de obras escritas en contra de sus épocas: la Segunda Guerra Mundial y el comienzo del invierno neoliberal. Y aunque terminar este trabajo con ellos es, en cierto modo, arbitrario, ya que podría haber elegido otros textos, también es una forma de ser fiel a las intenciones iniciales: forzar un encuentro entre dos autores que apenas han coincidido. A lo ya dicho sobre el *Acontecimiento* y el método constelativo, añado una transposición —claro que no exhaustiva— de ideas que flotan a través de dos de sus grandes libros.

Si antes planteamos la posibilidad de “relajar” la aceleración deleuziana, mediante el desarrollo de una negatividad solo latente. Ahora, también, podríamos realizar el movimiento inverso con Adorno. Podríamos decir que hay toda una historia subterránea de la *Dialéctica de la ilustración*, que se desarrolla a través de los “grandes” momentos

de teoría de los Excursos y capítulos centrales, y que se destapa totalmente en los *Apuntes y esbozos*. En términos deleuzianos, hay toda una lectura *rizomática* de la *Dialéctica de la ilustración* que aún espera por hacerse, una lectura que, frente al *pensamiento arborescente*¹⁹, caracterizado por la jerarquización y la ordenación, así como por la clasificación y cuantificación, busca nuevas *líneas de fuga* (Deleuze y Guattari, 2002, p. 26), en la teoría crítica. En definitiva: desmontar, alterar —así como reconectar de nuevas formas sus entradas y salidas— y producir nuevos mapas para la *Dialéctica de la ilustración*. Recordemos cómo de afines con todo esto suenan las siguientes palabras de Adorno y Horkheimer sobre la historia de la filosofía, que a modo de crítica apuntan: “Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell” (1994, p. 63). Una lectura rizomática es por definición “acentrada y no jerárquica” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 26) y va contra la tentación de “cerrar” la obra, de acabarla. El procedimiento consiste, según explica Deleuze en *Mil mesetas*, en sustraer lo Uno a la multiplicidad (n-1), no en añadir lo Uno a lo múltiple (n+1) (2002, p. 25). En otras palabras, el potencial creativo de la *Dialéctica de la ilustración* no está en la *Unidad* que pueda haber entre sus fragmentos, en hallar una nueva lógica *arborescente*, sino en los agenciamientos entre las partes heterogéneas (Ulises, Sade, Hollywood, el antisemitismo como *mesetas*) que nos ofrece. “En tanto que agenciamiento, sólo está en conexión con otros agenciamientos” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 10). Precisamente porque “nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro, (...) en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades...” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 10).

“La lógica del árbol —se dice en *Mil mesetas*— es una lógica del calco y de la reproducción” (2002, p. 17), es una lógica que reduce el pensamiento “a mera tautología” y subordina “la razón a los datos inmediatos” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 80); supone un aparente triunfo, dado el alto grado de formalización, y con ella incluso se pretende haber hallado *estructuras profundas* (el estructuralismo francés, la gramática universal chomskiana, etc) que, por supuesto, son ahistóricas y estáticas. Tras este diagnóstico, nuestros autores coinciden en que, con estas estrategias, “lo que existe *de hecho*²⁰ es justificado” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 80), introduciéndose de contrabando una articulación y jerarquización (Deleuze y Guattari, 2002, p. 17), una *foto fija* que nada tiene que ver con sus concepciones de la filosofía.

¹⁹ Tomo la expresión de *Mil mesetas* de Gilles Deleuze y Felix Guattari.

²⁰ Es decir, de forma pretendidamente inmediata

En consonancia con todo esto, no deberíamos exagerar la idea expuesta en el *Prólogo* de que los *excursus* son *solamente* “verificaciones” concretas de lo expuesto en *Concepto de Ilustración* (1994, p. 56). Incluso contra Adorno y Horkheimer, preferimos concebir una *Dialéctica de la ilustración* que, como *Rayuela* de Cortázar, permite nuevos y variados órdenes de lectura. Esta característica, por cierto, también la posee *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari.

Adorno y Horkheimer cifran en la *negación determinada* lo que Deleuze y Guattari aspiran a conseguir mediante el principio de *cartografía* (2002, p. 17), mediante el proceder rizomático que “está totalmente orientado hacia una experimentación que *actúa* sobre lo real” (2002, p. 18). En ambos casos, de lo que se trata es de la imposible identidad entre los conceptos y lo existente, de enfrentar lo idéntico con lo no-idéntico del concepto, y de que el lenguaje no se conciba como “un mero sistema de signos” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 78). El lado mimético que señalamos anteriormente reaparece, con toda la carga expresiva y creativa que pueda tener. La lógica constelativa ensayada (también por Benjamin) puede entenderse, entonces, como un proceso de *desterritorialización y reterritorialización* constante, que da cuenta de la transitoriedad de los fenómenos. O al revés: la desterritorialización-reterritorialización es la aceleración de la construcción constelativa que puede captar la intensificación del *devenir*. Que ambas obras se orienten hacia la “escoria del mundo fenoménico” (Adorno, 2005, p. 163), hacia lo micrológico, solo confirma el potencial que alberga un encuentro que todavía está por darse, y del que han de sacarse nuevas consideraciones estéticas, epistémicas, morales y políticas. Descentrar a Adorno o pasar a Deleuze por el filtro de la dialéctica negativa es, entonces, una tarea doble todavía por realizar.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo, se han esbozado una serie de acercamientos filosóficos entre dos pensadores que se suelen percibir como antitéticos, cuando no como inconmensurables entre sí. Partí de la idea de que es coherente con los proyectos de ambos el inventar conexiones que la historiografía habitual no ha planteado hasta ahora, no solo es coherente, sino que la salud de los textos lo exige, pues son obras demasiado autoconscientes, los productos de una crisis filosófica que estamos lejos de haber superado, como no para destruir lecturas cómodas y renunciar a crear nuevas. He privilegiado la dimensión metafilosófica sobre la historiográfica por una cuestión de límites de extensión y de discurso, pero sobre la segunda cabría decir e investigar mucho más, quizás a través de figuras intermedias que estuvieron en contacto con ambos, como Maurice Merleau-Ponty, o incluso analizando en profundidad las fuentes filosóficas compartidas (Kant, Nietzsche, el psicoanálisis, etc) o los autores donde surgen discrepancias (Sartre, Bergson, Hegel, etc).

He empezado por el concepto de filosofía y la cuestión del lenguaje, como podría haber empezado por una lectura comparada de sus interpretaciones de Kafka o Proust, y de ninguna forma ha de tomarse tal cosa como la base que articula el resto de sus obras, pues, por razones que ya he explicado, no hay una *prima philosophia* ni en Deleuze ni en Adorno, ni, tampoco, hay una primacía orgullosa sobre el arte o la ciencia. He omitido numerosos conceptos (inmanencia, Ilustración, mito, esquizoanálisis, máquinas deseantes, imagen del pensamiento, jerga, etc) que hubieran podido ser muy útiles para confrontar a ambos, así como he renunciado a explorar algunas de las vías señaladas (la cuestión de la diferencia, la problemática estética, la crítica cultural, la praxis política y la génesis de la subjetividad), pues he preferido crear *un* (y no *el*) mapa que, en mi opinión facilita esos giros temáticos que solo apunté, así como esbozar una nueva lectura de *Dialéctica de la Ilustración*, más fragmentaria, más disonante y más acelerada. En cuando a Deleuze, he creído conveniente hacer el movimiento inverso y leer su obra en una clave dialéctica, lo cual parece un atentado, a la luz de las numerosas críticas que objetó al término hegeliano, pero que, a través de la negatividad adorniana, permite recuperar al francés de las lecturas interesadas que se han impuesto con los años.

Los momentos creativo y expresivo de la filosofía son señalados como inseparables por nuestros dos autores, marcando una forma de proceder que no se

identifica sin más con la crítica lingüística, pero que depende de ella; un proceder que no aspira a apresar de una vez por todas lo que Adorno denomina como no-idéntico, lo que Deleuze nombra como *caos* (2006, p. 21), pero que, paradójicamente, está más cerca de permitir su *acontecer*.

6. Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1976a). *Terminología filosófica. Tomo I*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- Adorno, Th. W. (1976b). *Terminología filosófica. Tomo II*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- Adorno, Th. W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Santillana Ediciones S. A.
- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*; Madrid: Ediciones Akal S. A.
- Adorno, Th. W. (2010) La actualidad de la filosofía. En *Escritos filosóficos tempranos* pp. – Madrid: Ediciones Akal S. A.
- Adorno, Th. W. (2013) *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.
- Aguilera, A. (1994) *Lógica de la descomposición* en Adorno, Th. W. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Buck-Morss, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, S. A.
- Culp, A. (2016). *Oscuro Deleuze*. Madrid: Melusina
- Deleuze, G. (2006a). *Conversaciones*. Valencia: Editorial Pre-Textos
- (2006b) *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama,
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Editorial Pre-Textos
- Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A.
- Deleuze, G. (2006b). *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Editorial Anagrama. S. A.
- Deleuze, G. (2005) *Lógica del sentido*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2006) *¿Qué es la filosofía?*. Madrid: Editorial Anagrama, S. A.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos
- Deleuze, G. (1985). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- Demirovic, A. (2004). Spirit that wants to fly - Adorno under the spell *Trans/Form/Ação*, Sao Paulo, 27(1): 27-37
- Díaz de Kóbila, E. (2007) La Escuela de Frankfurt, Foucault y la tradición crítica. En torno a la cuestión del sujeto. *Pensar, epistemología, política y ciencias sociales*, Rosario, N°2 pp. 29-38
- Escuela Cruz, Ch. (2010) *La construcción del materialismo en el pensamiento de Th. W. Adorno*. (Tesis doctoral). Servicio de publicaciones. Universidad de La Laguna.
- Escuela Cruz, Ch. (2019) Síntesis social y abstracción idealista. Tentativas materialistas sobre la filosofía del idealismo, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 517-536.
- Foucault, M. (2008) *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Franco Garrido, L. (2016) *Deleuze y la filosofía. Un mapa del sentido*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Facultad de filosofía.
- Hernández Betancur, J. P. (2009) *Ontología y lenguaje en Deleuze: de Lógica del sentido a Mil Mesetas y Foucault. Eidos N° 10*, pp. 134-161
- Jay, M. (1989) *La imaginación dialéctica*. Taurus Ediciones, S. A.
- Martínez Quintanar, M. A. (2006) *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático* (Tesis doctoral) Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de filosofía.
- Nietzsche, F; (2001) *La ciencia jovial*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. L.
- Sarlo, B. (2007) *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Editorial Pre-Textos