

LA ESCOBA DE LA BRUJA*

Jean-Clet Martin**

RESUMEN

El estilo de la obra de Deleuze y la imagen del pensamiento que ayuda ésta a organizar sugieren constantemente al lector que para crear conceptos, tarea en la que Deleuze resume la esencia misma de la filosofía, resulta necesario seguir una «línea de brujería». Montar en la escoba de la bruja será equivalente a crear conceptos, pues sólo así se resistirá a la miseria del presente. Deleuze analiza un campo pre-individual y trascendental de singularidades en el que deberíamos incidir para ofrecer al individuo nuevos modos de subjetivación.

ABSTRACT

The style of the work of Gilles Deleuze and its image of thought suggest to us that we have to follow a «witch's line» in order to create concepts. According to Deleuze, it is indeed the very essence of the philosophy as such. We will resist the misery of the present time only if we fly on the broomstick - only if we create concepts. There is a pre-individual and transcendental field of singularities theorized by Deleuze that we should adopt if we want to give new processes of subjectivation to the people.

Los libros de Deleuze siempre han obrado sobre mí el encanto de los libros para niños, de los libros de aventuras, libros ilustrados, capaces de suscitar imágenes. Con Deleuze, diría yo, llega la filosofía a sus propias imágenes. La filosofía orienta al lector hacia imágenes para el pensamiento, hacia geografías para el concepto. Como en el caso de la novela, que es una máquina de imágenes, los libros de Deleuze dan acceso a una galería de retratos, de dramatizaciones de ideas, de maquinaciones bajo cuyo efecto el lector, a la fuerza, se olvida de lo que de sí mismo tiene. En este logro interviene, como es de necesidad, una cuestión de estilo.

Si tomo el estilo de Descartes, me resulta imposible olvidarme de mí mismo en la medida en que la duda me reencauza a la evidencia de mi propia existencia. Con Kant, me resulta imposible leer la más mínima línea sin que el «yo pienso» acompañe activamente a todas mis representaciones. Y si me dirijo ahora hacia Hegel, me veo necesariamente a mí mismo, al cabo del camino, como sujeto que ha superado todos los momentos y figuras del tiempo. Al final de cada momento de su experiencia filosófica, Hegel invoca un «nosotros» para remachar al todo. Comienza hablando de «nosotros», tomándonos como testigos de acuerdo con la lógica



misma de lo que denomina el «para nosotros», nosotros, que nos hallamos ante el texto como un Dios que se hace consciente de sí en la experiencia de esa lectura.

En cada estilo filosófico se encuentra, como algo subyacente, la postura estratégica de cierto lector. Kierkegaard recurría a un caballero, Duns Scoto no escribía sin referirse a cada paso a un peregrino, a un viajero y Deleuze, por su parte, como bien sabemos, se dirige a los nómadas y a los lobos esteparios. Pero a diferencia de los filósofos mencionados, los personajes de Deleuze, que despiertan en nosotros la estrategia de un lector, son —acabamos de verlo— impersonales, anónimos, indiscernibles, manadas.

Con Deleuze, a decir verdad, nos precipitamos a una filosofía de la imagen, a una filosofía digna de cierto número de imágenes en agitación. Una tarde, de paseo por Weimar, Raymond Bellour logró convencerme, con fundamento para ello, de que Deleuze había elaborado la novela filosófica de nuestro fin de siglo. Creo que llevaba toda la razón en lo que entonces me decía mientras zascandileábamos sobre el adoquinado de otro mundo y de otra época. Al leer a Deleuze, el sujeto de la lectura, el individuo constituido, se desvanece, se liquida para dar paso a imágenes del pensamiento. Como en una novela, el lector nunca está presente en lo que lee. Desde el preciso instante en que comienzo a pensar en mí mismo, en cuanto repunta el «yo» e impone sus pretensiones narcisistas, resulta ineluctable que la intriga se retire como una ola distraída, que las imágenes se volatilicen en beneficio de un yo que, en cambio, habría que recluir en un atolondramiento feliz e irresponsable.

Existe un tipo de lectura basada en la atención y en el recuerdo voluntario. El libro de filosofía ha sido, tradicionalmente, el libro de la atención. Participa de un género universitario, de un saber organizado, estrechamente dependiente de la docencia de la enseñanza superior. Y es esto cierto, en cualquier caso, desde que la filosofía, reemplazando a la teología, se erigió en género exclusivamente doctoral. Leer a Hegel o a Kant requiere concentración. Hay que estrujar al cerebro con ambas manos, perseguir a la idea traqueteando por el ceño fruncido. El pensamiento se bombea a lo largo de la contracción de la vena y hay venas de pensamientos. Es probable que existan filosofías, a las que se tiene por menos serias, que no se supeditan a la justificación de una doctrina. Lo que nos costaría imaginar a Rousseau dando una clase frente a los alumnos, enseñándoles, corrigiéndolos. Tan inconcebi-

* El texto cuya traducción se presenta aquí forma parte, como capítulo homónimo, del libro de J.-Cl. MARTIN *Figures des temps contemporains* (Éditions Kimé, París, 2001, pp. 60-81). *Laguna. Revista de Filosofía* agradece a Éditions Kimé® y al autor haber permitido su publicación.

** Jean-Clet Martin es filósofo, crítico de arte y director de programa en el Collège international de philosophie (París). Entre sus publicaciones figuran *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze* (Payot, 1993), *Ossuaires. L'Anatomie du Moyen Âge Roman* (Payot, 1995), *L'image virtuelle. Essai sur la construction du monde* (Kimé, 1996), *Van Gogh. L'œil des choses* (Les Empêcheurs de penser en rond, 1998), *L'âme du monde. Disponibilité d'Aristote* (Les Empêcheurs de penser en rond, 1998), *Figures des temps contemporains* (Kimé, 2000) y *Parures d'Eros. Un traité du superficiel* (Kimé, 2003). [N. del T.]



ble como aventurarse a leer a Deleuze con el puño bajo la barbilla, adoptando la actitud seria, intimidatoria, del pensador de Rodin.

Rodin ofrece a la perfección la postura del pensador moderno. No se trata de la postura del pensador griego. El pensamiento griego es exclamativo, lleno de gestos, público y su desnudez no es la del desnudarse de la desnudez moderna. El pensamiento moderno, nudo sobre su peñasco, ha dejado de ser el pensamiento del diálogo, de la calle, como puede ser percibido aún en los peripatéticos. Se ha convertido, a partir de Descartes, en lectura atenta, meditación privada de quien se aísla, en su recogimiento, con el libro en la mano, para reencontrarse a sí mismo, sin abstenerse de instruir a sus iguales mediante un método universal. Ya no es siquiera Dios lo buscado en la soledad confesional, como todavía lo practicaba San Agustín; ahora lo que se busca es al yo, al «yo pienso» insular, preocupado por el valor objetivo de su pensamiento. Algo hay en todo ello que nos trae rápidamente a la memoria al *Filósofo meditando* de Rembrandt, acomodado en una sombría estancia, con la mirada perdida en sí mismo, enlazadas las manos sobre el regazo, con la escalera que se retrepa hacia el cielo, hacia lo verdadero. Pero ¿cuál es hoy día, en sus gestos y actitudes, la postura del pensador, del filósofo, del lector que éste supone?

Al leer, por ejemplo, a Derrida, es evidente que nos situamos ante un lector que lee escrupulosamente lecturas, maneras de leer y de soterrar en lo leído, unos dentro de otros, a distintos lectores. Se trata de una labor sobre los comentarios que pone de manifiesto a una paciencia que raya en la de los venerables rabinos y que hace a la filosofía inseparable de su historia. Hace falta sacar de su guarida a los lectores potenciales y a las lecturas que se ocultan. Hace falta, en todo caso, mucha pericia, mucha atención. Derrida presupone a un lector hábil, táctil. Hace falta que los dedos se apoderen del texto, que toquen sus articulaciones, que palpén la montura, que acaricien el papel hasta lograr el cosquilleo de los conceptos¹. Tras lo cual, una vez apostados en el margen de ese placer de zahorí, el lector procede al meticuloso desmontaje del armazón conceptual y del poder que, a la sazón, lo habita. Sacar al poder de su escondrijo, deconstruir las estrategias de poder que se le han impuesto, a su pesar, al pensamiento, incluso cuando se proclama revolucionario, hallar en la resistencia del pensamiento las armas de aquel contra el que el pensamiento se revuelve, diría que es eso lo que da a Derrida la relevancia que merece. Ahora bien, leer sus obras resulta tarea imposible sin un conocimiento pormenorizado de la historia de los conceptos a la que Derrida hostiga, escudriñando en ella otras estrategias, otras ramificaciones, otro rumbo.

Nada que ver con el estilo de Deleuze. En Deleuze, por el contrario, el lector se evade. Más evasión que atención hay en él. El individuo se pierde. Quien lee tiene que dejar paso a lo que lee para que nazcan imágenes que no implican saber previo alguno, incluso si pensarlas requiere un enorme esfuerzo, imágenes que se refieren a la dificultad misma de pensar. Si no me abandono a la inanidad, si

¹ Lo que no dista mucho del título de un libro reciente de Jacques DERRIDA, a saber, *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Galilée, París, 2000.



muestro una pizca de atención, entonces la imagen se deslía y desaparece. Recordad el texto que Deleuze consagra a Beckett². El agotamiento debe llegar a tal punto que recabemos una imagen frágil y vacilante. Para que nazca una imagen hay que agotar al sujeto, a todos los lectores. El individuo debe inmovilizarse por completo para precipitarse al plano de la imagen, como ocurre, por otro lado, en toda novela digna de ese nombre.

Nunca asistimos al espectáculo de nuestra propia lectura. El lector no puede regresar a sí sin hacer peligrar las imágenes que lo atraviesan. La atención es un despilfarro. Con Deleuze no está ya el pensador en la postura desnuda a la que Rodin nos ha familiarizado. El pensador de Deleuze es el agotado. Está sentado a la mesa, pero no puede moverse. Respira con dificultad. Una imagen lo mantiene en vilo. El lector contiene el aliento para que nazca una imagen que se desmigajaría con una respiración demasiado ruidosa. El individuo se agota, se queda sin resuello, desaparece en bien de una imagen.

A Deleuze le costaba respirar. Y bien que lo sé. No prestaba atención a su respiración. No necesitaba contenerla, tenerse en vilo o en suspenso. Al contrario, olvidaba sus dificultades respiratorias gracias a las imágenes que éstas producían. Se aprovechaba de sus dificultades respiratorias para crear una imagen que le evadiese de su propio cuerpo. Agotado, Deleuze generaba imágenes que nos cortan la respiración y que nos introducen en una dimensión impersonal, llena de inflexiones en conceptos y en composiciones de conceptos.

Y es aquí adonde quería llegar. Quería llegar al punto en el que, como lector, desaparezco sin dejar rastro, un punto en el que enmudece mi pretensión de dominio del texto. Sobre todo no exhibir las maneras del especialista. Lejos de mi intención oficiar de especialista en Deleuze. Se los encuentra por todas partes. Especialistas en Deleuze que adiestrarán a nuestros futuros aprendices de filósofos a sepultar atentamente a las imágenes, a las ilustraciones que bullen bajo los conceptos, y con menos sutileza, con menos imaginación, me figuro, que las lecturas que Derrida nos ha enseñado a practicar.

Llego entonces a mi punto, cuando se cumplen seis años de la publicación de mi libro sobre Deleuze³, para hablar de Deleuze sin tener ese trabajo tan presente. Quiero decir que ya en aquella época me esforzaba por desaparecer para dar paso a las imágenes que el filósofo me proponía, por ejemplo, la imagen, vertiginosa, de un campo de batalla, o incluso aquella de la caída infinita de un dado antes de golpear la mesa. Me dejé llevar por perceptos de esta clase. Había que verlos para entenderlos. Todos mis escritos de entonces gravitaban en torno a la visión, a pesar de que me empleaba con energía en la tarea de forjar una nueva estética trascendental o en la de hostilizar con Heidegger.

Pero a estas alturas ya he olvidado todos esos textos. Y en ese olvido, paradójicamente, discernio con mayor nitidez los rasgos, la silueta, del Deleuze pensador.

² Gilles DELEUZE, *L'épuisé*, Minuit, París, 1992.

³ *Variations - La philosophie de Deleuze*, Payot, París, 1993.

Pensador cuya figura agotada se multiplica hasta el infinito entre dos espejos, fragmentación que sobreviene, al abrigo del eterno retorno, cuando el individuo Deleuze se repite en la laceración de una imagen dionisiaca, en pos de los ecos que llegan hasta el infinito. No sé si os acordáis, pero se trataba de la fotografía que publicó *Libération* cuando vio la luz *El pliegue*. Deleuze está apoyado sobre un espejo imponente, en el recibidor de su piso del distrito 17, con otro espejo enfrente, del mismo tamaño, un poco como en la Casa de los Espejos, que reproduce su imagen interminablemente. La imagen del pensador es ésa. Y ese pensador deja de concebirse, por tanto, como una sustancia individual, como un individuo indivisible. El pensador es a imagen de cierta división. No es indiviso, cerrado sobre su identidad individual, estudiando su desnudez insular, como se aprecia en Rodin, sino que se olvida a sí mismo en los espectros y dobleces de los presentes que lo asedian.

Ha dejado de ser el individuo socrático que dialogaba en la plaza pública con la figura de un combate, de un enfrentamiento, de un torneo oratorio en el que era preciso que el filósofo descifrara el Oráculo de Delfos, concentrándose en la búsqueda de la sabiduría, arremetiendo contra las arengas sofisticas. Pero tampoco se trata del individuo privado que se ha retirado del mundo, al calor de una habitación cerrada sobre su fuero interno. Ya no es aquel que, como Descartes, se examinaba a sí mismo con atención. Al contrario, se ha adueñado de él una línea de brujería que lo obliga a perforar el muro tras el que se replegaba el individuo centrado en sí mismo.

El filósofo, con Deleuze, queda inmovilizado en una habitación enrarecida, pero se evade mediante la virtualidad de la imagen que ha creado imbuido de mundos, de universos en los que el individuo se bifurca, alcanza la frontera a través de la que establece una comunicación con lo que ya no es él, con todas las dimensiones pre-individuales que necesariamente ha recorrido en su propia génesis y en las que es hoy aceptado como hijo pródigo y cordial invitado. Se pone aquí de manifiesto un aprecio por los acontecimientos como sólo antes los estoicos habían mostrado.

Ya no sé exactamente en qué páginas tuvo lugar esa desapropiación. Pero sí que distingo mucho mejor, en este momento, por dónde pasa, en qué líneas se desarrolla, líneas que no percibo sólo en calidad de lector, sino a las que hallo como autor, descubriendo su modelo en el paseo, un paseo que Rousseau denominaba ensoñaciones y que yo surco en un recorrido de cuya posesión empiezo a dudar. Paseamos. Vamos de paseo. El paseo fue agradable. Se puede dar el paseo en el que árboles y paisajes nos miran a nosotros más que nosotros a ellos. Un paseo que poco depende de mí para existir, de eso podéis estar seguros.

Recordad los paseos de Rousseau. Rousseau arrollado por un carruaje, un Rousseau que con el golpe pierde el conocimiento y toda posibilidad de reconocerse a sí mismo. Todo percepción, no es tanto ya el individuo desvanecido el que percibe, es el paseo el que ve, la visión, la hermosa visión que se da en un espectáculo anónimo cuya pertenencia ningún individuo podría apropiarse. Se trata de una percepción anterior al reconocimiento atento, anterior al «cogito», próxima acaso a lo que Heidegger llamaba *Dasein*. No es una percepción de Rousseau; es una percepción —confiesa Rousseau— como un barómetro impersonal, la manifestación de un minuto distintivo, el cromatismo de un instante cuya subjetivación no es ya la





del individuo, sino, mejor decirlo así, la del paseo que exige la ensoñación, el éxtasis impersonal, algo a lo que Deleuze, acertando de lleno, llamará acontecimiento.

El paseo es aquí la sincronización de un acontecimiento cuyas imágenes pasen en sí mismas, un tanto como en Borges, en el que mi vida va a la deriva —aunque se trata más bien de *una* vida, una vida que sueña a un otro soñado a su vez por otro en superposiciones que encajan unas dentro de las otras y en las que aparecen recorridos y paseos automáticos⁴—. Este automatismo espiritual de vigilámbulo⁵ es el que a mi libro sobre Deleuze le correspondía desarrollar, ya al final, cuando seguí los pasos de la ebria evolución del cónsul que inmortalizó Malcom Lowry en su extraordinaria novela, que se despliega *Bajo el volcán* como un gigantesco paseo amnésico⁶.

He sido, por tanto, lector de evasiones, hallándome ahora en la situación del soñador que se abandona a la inspiración y que sabe a ciencia cierta que está ahí, por alguna parte, la musa que nos despropia de nuestro nombre de autor, la musa a la que me tocaba seguir atraído por alguna imagen virtual. De modo que, si accedéis a ello, voy a permitirme soñar con vosotros cómo nos apremia Deleuze a leer sus imágenes filosóficas, llevándoos por caminos en los que, sin darnos cuenta, nos extraviaremos, extraviando también la circunspección de nuestra individualidad.

A esos caminos los llamaba Heidegger *Holzwege*⁷. Vivo en una zona en la que, muchas veces, los caminos por los que echo a andar no conducen a ninguna parte. Si vas en tal dirección, puedes estar seguro de que es un camino sin salida. Es un camino que vuelve sobre sí. No es, como se traduce erróneamente, un camino que no conduce a ninguna parte, sino un paseo que rodea una sierra y que permite a los leñadores tomar una especie de circunvalación en el bosque. Heidegger pensaba en caminos de esta clase. Y de ahí, en su pensamiento, la idea de la repetición. Repetimos el gesto de la metafísica, pero de tal suerte lo hacemos que se traslucen los desvíos y atajos tortuosos que tomamos para tratar de salir del círculo que la clausura de la filosofía describe.

Nada que ver ese camino con el de Deleuze. El de Deleuze no tiene comienzo ni final. No se sabe dónde empieza ni cómo termina. Tómese por donde se tome, siempre nos sorprendemos en medio, como por un paseo que prescinde soberanamente de nosotros. Nos extraviamos. No regresamos al punto de partida. Como en una variación musical: ya no nos reconocemos a nosotros mismos. En Malher, por ejemplo, el mismo motivo se extravía hasta tal punto al atravesar medios tan diferentes que no nos damos cuenta de que se trataba del mismo estribillo.

⁴ J.L. BORGES, «Las ruinas circulares», en *Ficciones* (1944), varias ediciones.

⁵ El «vigilámbulo» presenta el cuadro de un automatismo inconsciente que se desarrolla en estado de vigilia; en cierto modo, se trata del reverso diurno del sonámbulo. El término, en francés, pese a su rareza, no es un neologismo; no he logrado documentar si lo es en castellano. [N. del T.]

⁶ Malcolm LOWRY, *Bajo el volcán* (1947), varias ediciones.

⁷ HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1996. (El autor alude en el texto al título de la traducción francesa del libro de Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*. N. del T.).

El mismo vals discurre por contextos sonoros que lo hacen irreconocible al cabo de cierto tiempo.

Ése es el camino por el que ya hemos pasado, un poco incautamente, vosotros que, presumo, me leéis en este momento haciendo a un lado vuestras preocupaciones personales para seguir a quien nos ofrece su escoba de bruja y que nos abre con ello a la novela filosófica. Ese paseo, ese laberinto pensado como novela, los encontramos plasmados por primera vez en un relato de Borges⁸. El relato del que hablo trata de un camino que, como sostiene Borges, se introduce en un jardín en el que empieza a bifurcarse, sin advertírnoslo, suscitando sueños en los que el individuo establece un vínculo en su presente con una *figura* que le tienden los otros que lo habitan y que pululan en él, siendo así que, como afirmará Deleuze siguiendo a Rimbaud, «Yo es otro».

El jardín de senderos que se bifurcan, la narración de ficción de Borges, desarrolla la historia de una persecución, de una huida. Pero en la precipitación propia de la huida, el deambular, el paseo, conducen inopinadamente al personaje principal hacia todas las vidas posibles que podría tener en lo ilimitado de la eternidad. En ese instante, el jardín donde se ha detenido para descansar se convierte en un laberinto. Los límites de la individualidad se desvanecen. Siente a su alrededor una agitación, un pulular. El espacio está saturado por infinitad de personajes, todos los que el propio personaje encarna en el futuro inagotable del eterno retorno. El personaje principal se despliega al infinito. Le rodea un halo, el eco de sus propios gestos, una franja de posturas contemporáneas que designan su vida, atrapada en las diversas circunstancias del universo al que el personaje regresará eternamente. El individuo se puebla, estalla en la población de los mundos posibles, transportado por todos los universos que atraviesa en su ensoñación. Se deshilacha, se bifurca en muchos tiempos, los de un porvenir remoto y los de un pasado inmemorial, en los que se multiplica sin fin. Es como si montásemos en una escoba que nos hiciera entrar en comunicación, en un mismo instante, con capas de tiempo en las que el mismo individuo se afana, una a una, con vidas totalmente diferentes.

Que la novela pueda ser un laberinto significa que están reactivados en ella todos los posibles que se agitan en nuestro interior. La novela agota todas las vidas posibles que, virtualmente, sin duda he tenido que atravesar para llegar a ser yo mismo; los manuales de filosofía, en cambio, se han dado algunas veces por satisfechos con agotarnos más bien a nosotros de puro aburrimiento. En la novela hay una vida especial que atañe, muy de cerca, a mi individuación. En la novela agoto una vida que envuelve a la mía y que despierta a todos los presentes que he rozado en la actualización de mi destino personal.

Particular claridad cobra esto en Proust, otro gran caminante, en el que nunca se trata de memoria, sino en el que entramos en una vida que nunca ha sido vivida y que, por medio de la paramnesia, nos conduce a una región en la que el presente comienza a dividirse hacia la actualidad de una vida, una vida neutra,

⁸ J.L. BORGES, «El jardín de senderos que se bifurcan», en *Ficciones*.





impersonal, la vida de los senderos que se bifurcan, una vida en la que el individuo, de pronto, se descubre saturado por los otros que en él dormitaban y que despiertan ahora bajo el influjo de algunas experiencias accidentales que definen a la esencia de la literatura: las campanas de Martinville, los árboles de Hudimesnil, por no hablar de las magdalenas...

Precisamente lo que le ocurrió a Nietzsche cuando, en Turín, se precipita en una vida en la que a todo lo rodea un halo de posibles. De repente, las uvas refulgen como nunca. Resplandecen así porque Nietzsche las percibe de acuerdo con las condiciones del eterno retorno. Comienza a mirar las uvas, no tal como se muestran en este momento, sino tal como serían si las contemplara en un instante que diese cuenta de su eternidad, de su retorno incesante. Imaginad que examino una uva escrutando en ella las franjas de «todas las veces» que, en la eternidad, volverá a nosotros. Es como si me convirtiese en muchos; es como si me habitara una multitud de individuos que encarno en otras manifestaciones del tiempo. Se trata exactamente de lo que dice Leibniz a propósito de «Sextus». El individuo Sextus se bifurca en todos los mundos posibles como tantos otros ecos con los que su individuación actual se encuentra en relación de exclusión.

Esa vida es la que también desarrolla Dickens en *Nuestro común amigo*, el texto al que Deleuze hace referencia en su último, breve y bellissimo artículo⁹. En el texto de Dickens vemos a un moribundo, a un bellaco, pero no descrito con las rasgos del facineroso que en realidad ha sido. Vemos que se desliza en una vida, la vida que puede leerse en el rostro impasible del maleante que va a morir. Trasluce ahí un respeto que desaparece cuando este último sale de su crítico estado y se encuentra de nuevo con el individuo que lo define. Moribundo, veíamos una vida, veíamos cómo se sumergía en la totalidad de los posibles con los que había luchado a brazo partido, todas las vidas posibles que hormiguean en el estado comatoso en el que se extravía y que extravía a los atributos que lo hacían infame y malvado. Sobre su rostro agonizante vemos cómo regresa a esa vida virtual que le ha acompañado desde que nació, a las vidas que no pudo vivir del todo, con las que se batió duramente y que lo hacen menos malvado de lo que parece, casi plácido, pero que desaparecen no bien vuelve el bellaco en sí. Aflora ahí una especie de visión doble que es propia de la literatura.

Esta visión estereoscópica de sí misma que padecía, por cierto, Nietzsche, quien, antes del colapso final, veía doble en el tiempo, proyectado en la bifurcación del *prae-sum*, me recuerda a *La mano del violinista* de Giacomo Balla. Vemos la mano, pero casi de manera estroboscópica, con ecos, pliegues, *franjas* que revelan su multiplicación. Vemos la mano con la velocidad infinita que nos proporciona el sentimiento de agotar todos los posibles. La vemos en un vuelo infinito, ese vuelo que Deleuze atribuye al concepto. Velocidad en la que Nietzsche ha agotado todos los

⁹ G. DELEUZE, «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, núm. 47, Minuit, París, 1995. Ahora reeditado en G. DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (ed. de D. Lapoujade), Minuit, París, 2003, pp. 359-363. [*N. del T.*]

posibles cuando alcanza el concepto de eterno retorno que lo hace zozobrar en las ondulaciones del tiempo, en la contemporalización de los presentes.

La creación de un concepto digno de ese nombre arrastra al individuo al espesor de la manada que dormita en él y le conduce a la elaboración de una imagen. Si fabrico un concepto, la condición de ese concepto me aprisiona, una condición impersonal que Deleuze llamaba imagen, imagen del pensamiento, una imagen que convierte a la literatura en algo fronterizo de la filosofía, un terreno de experimentación, un campo de posibilidades vitales que no podemos pasar por alto. Sin la literatura —e igualmente sin la pintura— el concepto carecería de espacio. El concepto precisa de un espacio-tiempo, de un bloque en agitación en el que descubre el plano de su paseo. Pero la literatura misma precisa de ciertos conceptos para crear sus imágenes y sus personajes. En Zola salta a la vista que nada hubiera podido crear sin el concepto de herencia en particular. De igual modo, Nietzsche no hubiera podido componer su himno, su Zarathustra, sin el concepto de eterno retorno. ¿Y qué decir de Proust sin el presupuesto de la reminiscencia?

Tal es, a mi modo de ver, la razón de ser del último libro de Deleuze, *Crítica y clínica*: la filosofía necesita paisajes, pero la literatura se nutre de conceptos que explican todo el estilo. No hay estilo sin esa común desterritorialización de la filosofía y de la literatura. Sin olvidar las funciones de la ciencia, en cuya confluencia la filosofía y el arte trazarán el plano de una época. Una época es un paseo en el cerebro. ¿Dónde podría existir una época si suprimiéramos el plano de la filosofía, el de la ciencia y el del arte? Una época como el gótico, como el barroco incluso, no existen meramente en la naturaleza. ¡Una época no se toca! No está hecha de calizas o de arenisca; una época es una realidad íntegramente virtual de la que la historia de las mentalidades todo lo ignora, a pesar de que a ésta no se le escape que la época es más un estado anímico que un estado de cosas.

Una época no está hecha de tierra. Una época es desterritorialización de la tierra. Es una construcción en la que se entremezclan planos que provienen del cerebro. Hay que trazar planos en el cerebro. Cada época tiene su cerebro impersonal, sus pasadizos cerebrales, de suerte que el individuo, viviendo en una época concreta, recibe en su propio cerebro, en contrapartida, aquellos tres planos. El individuo es un repliegue de la época, el punto en el que la época es el agotamiento, la variación de los tres planos —científico, estético, filosófico— que no existirían sin la creación, es decir, sin el cerebro tal como lo esculpen los nombres, los creadores, los constructores de mundos, los caminantes que abren paseos cerebrales, nuevas asociaciones de neuronas, itinerarios de neuronas.

La época es un modo de individuación que ciertamente no depende de las estructuras que la habitan. La época es un dispositivo colectivo. Un agenciamiento colectivo de individuación más amplio que los individuos que lo ocupan. Las épocas gótica, barroca, expresionista... son tantos otros agenciamientos que dependen de un entrelazamiento de planos, de un manojo de líneas que remueven a los individuos y que no están dadas en las cosas, siendo éstas relativamente inmóviles. La piedra no hace a la edificación, pese a que una bóveda deba atender a las singularidades de la materia.

En el orden de los estados de cosas, pocas modificaciones, pocos acontecimientos se registran. Para que asomen acontecimientos hacen falta líneas cerebrales



que compongan un mundo con arreglo a los planos que Deleuze analiza en *¿Qué es la filosofía?*: el plano de inmanencia, el plano de consistencia y el plano de composición, que corresponden a la filosofía, la ciencia y el arte respectivamente. Planos que no responden a la misma disposición una vez se cambia de época. Surge entonces la cuestión de qué imagen se postulará como articulación de los planos: ¿de acuerdo con qué imagen del pensamiento van a superponerse y contemporalizarse todas esas líneas? ¿Cuál es el origen de la *figura* de los planos? ¿Habrán que atribuirlos a los prohombres a los que se les supone la autoría de la Historia? ¿Es el acontecimiento el resultado de la voluntad del individuo? ¿Es el fruto de la libertad individual?

Esta manera de plantear el problema todavía no ha despegado de la era moderna y, más en concreto, de la época ilustrada. Pero sí que notamos que la postura del individuo romántico tal como la había labrado Kant ha dejado de identificarnos, como tampoco lo hacen, por otro lado, las de Spinoza o Leibniz, para quienes la libertad del individuo, el individualismo, carecía de sentido en la medida en que la libertad no era sino una ilusión, el resultado de la humana ignorancia, ignorancia de las pequeñas causas infinitesimales que nos pliegan y despliegan y que en nuestro tiempo redescubre para nosotros el concepto de inconsciente.

Sea como fuere, el acontecimiento en torno al cual cristaliza una época nunca se deduce de la posición de un sujeto previo, de una esencia primordial y no depende de la Historia. Los planos del arte, de la ciencia, de la filosofía se superponen de acuerdo con una superficie incorporal, virtual, una superficie que el cerebro actualiza en la expresión de un mundo que se relaciona con todos los mundos posibles de los que cada época debe diferenciarse según una variación compleja cuyo análisis he efectuado en la tercera parte de mi *Deleuze*, un análisis que no puede ser aquí desarrollado. Está claro en todo caso que el individuo no es dueño de lo que se produce sobre dicho plano. Tal como se confunde con el sujeto moderno, el individuo no puede instalarse en la base de ese plano, como tampoco lo hará la Historia, a la que Hegel convertirá en su sustancia.

Nuestro cerebro da una serie de paseos respecto de los que un determinado individuo puede señalar una encrucijada, una unión determinadas, pero tales trayectos prescinden muy bien de él y no se sujetan a sus condiciones, aún demasiado empíricas. El yo trascendental de Kant es demasiado empírico. El yo trascendental es una ilusión creada por la creencia, por la fe en nuestra experiencia, en la que todo se repite en función de principios que, en realidad, no tienen ningún valor absoluto, como lo comprobamos con Lewis Carroll, cuando Alicia se adentra en un paraje que ha dejado de obedecer a las mismas reglas, donde el cinabrio es unas veces azul y otras rojo. El sujeto kantiano no se hace cargo de los paseos posibles cuyo mapa está lejos siquiera de barruntar y en los que no puede soslayar desvanecerse.

Paseos, trayectos, intersecciones de planos que, sin embargo, adoptan una forma, una individualidad reconocible en la actualidad de nuestros presentes. No se trata de simples masas informales, de potencias indeterminadas. Tienen una formalización, una concrescencia casi personal. Se subordinan a un modo de individuación, sí, pero al de la individualidad de la tercera persona del singular. Cada uno de esos paisajes o de esos paseos que se abren en el cerebro como tantas otras épocas diferentes constituyen un modo singular. Una especie de sujeto anónimo como





cuando se dice que «llueve». ¡Llueve! Sí, pero ¿quién?¹⁰ ¿Qué consistencia tienen la batalla o la tormenta para que pueda hablar de ellas como si se tratara de una persona?¹¹

Es preciso experimentar las cifras astronómicas del presente, las azarasas combinaciones del instante para sentir y percatarnos de esas inmensas individualidades consistentes. No es por medio de la atención, por medio de la introspección cartesiana, por medio de la apercepción pura como podremos percibir tales entidades. No es el pensador privado, el individuo ávido de autoexamen el que será susceptible de tales experiencias, como lo entendemos observando a un Descartes que desconfía de las mujeres tanto al menos como de sus afeites, de sus rizos y del roce de sus miriñaques, prefiriendo a éstos el diseño masculino basado en el cálculo de la perspectiva cuyo centro designa al sujeto y que le proporcionaría a la princesa Elisabeth «un cuerpo comparable al que los pintores proporcionan a los ángeles»¹². Pero no es un centro de ese tipo lo que nos permitirá percibir la personalidad anónima de una tormenta. Nos lo permitirá más bien el individuo que se hace pueblo, el individuo que pulula sobre una línea de brujería, el individuo que salta en pedazos al ingresar en el eterno retorno del que recibe las franjas, los ecos, los dobles, que empezarán a vaciar de inmediato entre el conjunto abierto los mundos posibles.

A los acontecimientos hay que buscarlos en ese campo pre-individual que depende del cerebro, ese cerebro-mundo en el que no existe ninguna perspectiva central, sino sólo una multiplicidad de perspectivas divergentes cuyas geodésicas expone Deleuze tanto en sus libros sobre el cine como en su ensayo sobre la filosofía. Pero es sobre todo su *Foucault* el que, a mi juicio, aborda la espinosa relación entre el individuo y los planos del cerebro que se han actualizado ya en la historia. Imposible entender ese libro si no evocamos «la gran política» que debemos a Nietzsche. En cierto modo, todo empieza con Nietzsche. Las difícilísimas páginas de Deleuze sobre el pliegue en Foucault sólo Nietzsche, creo yo, sería capaz de explicarlas.

Me permitirá recordar algunas fórmulas cruciales de Nietzsche, que extraigo de los *Fragments póstumos*: «El hombre libre es [...] una sociedad de individuos»; «El individuo es una sociedad». Ahí tenéis el gran clamor de Nietzsche, cuyo inestable equilibrio redescubrirá Foucault al definir el poder como un conjunto dinámico de relaciones de fuerzas. El individuo es una relación de fuerzas entre potencias múltiples, entre exponentes que se pierden al infinito. No es el autor de tales potencias, ni de sus relaciones posibles. El individuo es una sociedad con la que debe componer su propio dispositivo de pulsiones. El individuo repliega en sí mismo lo

¹⁰ En la predicación de la lengua francesa, de igual modo que, por ejemplo, en la del inglés o del alemán, el pronombre personal sujeto nunca se omite, pues no basta la forma verbal para identificarlo. En las construcciones con verbos impersonales, el sujeto formal coincide con el pronombre de la tercera persona del singular. El autor se pregunta por ese sujeto que no es persona: «Il pleut! Mais qui 'il'?».

¹¹ Francis Ponge se plantea este tipo de preguntas en *Le grand recueil, Méthodes*, Gallimard, París, 1961, p. 249, y en él me inspiro.

¹² Cf. carta de Descartes a Elisabeth del 21 de mayo de 1643.

acontecido en la sociedad. Y lo acaecido en la sociedad del siglo XVII no se superpone exactamente a lo que se produce en la del siglo XVIII. No se trata del mismo exponente, de la misma cifra o de la misma fórmula, como Deleuze gustaba decir. Los acontecimientos no se agencian del mismo modo aquí o allá. No son percibidos desde la misma habitación, en el interior del mismo cráneo, del mismo cerebro. Las condiciones del cerebro se han visto sometidas a modificaciones influidas por el presente, por las nuevas coacciones del presente que habría que reorganizar en otras relaciones. Nietzsche llama «interiorización» a un proceso de esta índole. Por ejemplo, el castigo, la culpabilidad cristiana, el sentimiento de la culpa, darán lugar a una redistribución de los instintos. Operan ahí fuerzas que pesan sobre los instintos, que sufrirán, por tanto, una represión. Se replegarán y buscarán nuevos callejones con salida, nuevos caminos que son como posibles paseos cuyo autor no será el individuo personal.

Una búsqueda, una estrategia mediante la que el individuo intentará recomponer el dispositivo de sus instintos, y esa nueva composición de relaciones será definitiva, por ejemplo, del perfil del alma cristiana, tan diferente del alma griega o incluso de la moderna. No se resiste de la misma manera a fuerzas ejercidas en distintos lugares y no siempre sabemos ver las fuerzas, ni darles nombre. ¿Cuáles son, hoy por hoy, las estrategias de resistencia a adoptar por los instintos que nos caracterizan? ¿Cómo dar con las vías de escape que serían capaces de eludir al poder? ¿Sobre qué exactamente se ejercen hoy esas presiones? ¿Cómo tomará el cerebro nuevas pasadizos, nuevos caminos susceptibles de crear inesperadas salidas?

Las únicas preguntas que importan son éstas, incluso en el caso de que hayamos renunciado a la revolución. Y no porque el poder sea capaz de asumir formas más refinadas, menos obtusas, dejará de estar ahí presente, omnipresente, imponiéndonos formas inimaginables de servidumbre, al acecho en términos tan anodinos como ecología, individualismo, derechos del hombre, comunicación, libre circulación, libre empresa, liberación de la mujer, informática para todos, etc., etc. Consignas que todo el mundo blande con violencia y en cuyo nombre movilizan sus fuerzas en una lucha mentecata y roma que, las más de las veces, aparta a los individuos de sus auténticas capacidades.

Porque, en efecto, introducimos en nosotros mismos numerosas relaciones de poder que son como el pliegue de aquellas que contrae la sociedad actual; y con tan depurada perfección lo hacemos que, al final, se constituye en nosotros una práctica social intra-cerebral que es el repliegue de las formas de poder propias de la vida social exterior, no sin que medie regularmente una proyección de la lucha interna, mediante la que nos mantenemos a flote, sobre las luchas sociales, fuera de nosotros, en las que nos involucramos: «[...] ya no podemos sentir la unidad del yo —afirma, de nuevo, Nietzsche—, siempre nos encontramos entre una multiplicidad de seres. Nos hemos escindido en muchos seres y nos escindimos una y otra vez. Los instintos sociales (como la enemistad, la envidia, el odio), que implican una multiplicidad, nos han transformado: hemos llevado a nosotros la sociedad, empequeñecida a nuestra medida».

Se suele recriminar a Deleuze la ausencia de plano político. Está el plano de la filosofía, el de la ciencia y al final de todo el plano que el arte abre. Pero en *¿Qué*



es la filosofía? no se ve por ninguna parte algo que pudiera recordar a un plano político. Verdad es que la política no es un plano. Es una curvatura de los planos, la forma de su servidumbre. Sea cual sea el plano sobre el que os lanzáis a una creación, el poder que intentará explotar al acontecimiento ya estará ahí, recobrándolo para sus propios fines de acuerdo con las alienaciones y procesos ideológicos que Deleuze aspiraba a exponer en el libro que quería escribir sobre Marx. La política consistiría, en cada plano, en desarrollar una forma de resistencia al poder, una estrategia capaz de hurtarse a la miseria de los tiempos que corren, capaz de sustraerse a la falsificación de la cotidianeidad, una falsificación que trata de apropiarse de cualquier obra, la que fuere, para que loe a sus violencias y a sus golpes más bajos.

La política consiste, pues, en la vida misma del cerebro, es su potencia de subjetivación rebelde, la capacidad para obtener nuevos planos a partir de los planos ya extraídos del cerebro. Y, para lograrlo, para sustraernos a la cotidianeidad que absorbe nuestras fuerzas y que las invierte en la economía de mercado, hace falta que el individuo se distancie de sí mismo, de las ambiciones extrañamente personales reivindicadas en nombre de ciertas evidencias comunitarias. En lugar de afirmar que el mundo entero es un ejemplo de economía de mercado, de flexibilidad del trabajo, a la que hay que adaptarse para tener un brillante futuro; en lugar de tomar como ejemplo los modos de una producción que excluye a todo el mundo, incluso cuando se apoya a las treinta y cinco horas de la precariedad, designando a tal infamia con un así son las cosas, una fraternidad de hermanos que viven del resentimiento, denunciando por doquier a aquellos que usurpan el trabajo, que quitan el trabajo; en lugar de todo ello, nos hace falta revolvernos contra nuestra época sustrayéndonos a esta mascarada y volviéndonos hacia los extraños individuos que siguen poblando las cadenas neuronales de todo cerebro: el individuo griego cuyos pliegues rescató Foucault; el individuo medieval cuya anatomía esboqué, con toda modestia, en un libro clandestino por el que Deleuze sentía gran aprecio; el individuo barroco cuya extraña sustancia pobló Leibniz con figuras innumerables; el individuo neo-barroco, expresionista, que Deleuze arranca a sus contemporáneos; tantos *dispositivos pulsionales*¹³ que nos afectan y que tenemos que volver contra la miseria del mundo.

No podemos tomar ejemplo del beneficio, como escuchamos en los discursos de la derecha que se congratula por los milagros de las altas finanzas, por las espectaculares conquistas de Inglaterra y de los Estados Unidos en materia de empleo y que tienen su base en un liberalismo salvaje para el que la libertad, como es patente, sólo es una tapadera. Tampoco podemos contar con un reparto del trabajo si ese reparto es el de la precariedad, una precariedad que se vale del trabajo como de una clausura sin salidas, ensalzando a los contratos basura fruto de la debilidad, como se les increpa, con toda la razón, a los gobiernos actuales. Tenemos que levantarnos contra la miseria de esta época recobrando las fuerzas de subjetivación que

¹³ La expresión es de J.-F. LYOTARD (1980), *Dispositivos pulsionales* (trad. de M. Vidal), Editorial Fundamentos, Madrid, 1981.





han sido desplegadas en otras configuraciones del cerebro, en otras épocas cuyos actos de resistencia podrían infundirnos un nuevo ánimo. El giro de Foucault hacia los griegos adquiere en lo que acabamos de decir todo su sentido. Y también el gesto político de Nietzsche cuando reclamaba para la filosofía el nombre de lo intempestivo y de lo inactual, incluso a pesar de que ese retorno al pasado no sea nunca un retorno de lo mismo, un conservadurismo reactivo cuyos desastres conocemos demasiado bien.

Convocar a la manada anónima que nos habita para un paseo que se dirige hacia las fuerzas del futuro, reunirlos a todos, simultáneamente, al resguardo del eterno retorno: se cifra en ello el programa de un Deleuze intempestivo, inactual, que atraviesa los lóbulos del cerebro como se atraviesan las edades del mundo y a las que el mundo vuelve siempre con una nueva figura, que se ha hecho indiscernible, en un paseo en el que se agolpa el conjunto de los mundos posibles que habría que dirigir contra esta época, a la espera, dice Deleuze con frecuencia, «de un pueblo futuro». Se trata de trabar de nuevo relación con modos de individuación, con formas de subjetivación susceptibles de arrojar al futuro a un individuo cuya composición de fuerzas difiera de la del liberalismo, que difiera incluso de la del socialismo, cuyas figuras denuncia Deleuze en su breve escrito sobre Melville.

Se requiere un nuevo dispositivo pulsional, un pliegue, un repliegue de la sociedad en nosotros en la que hayan dejado de dominar los mismos instintos. Un dispositivo es una distribución en el espacio, un cuadro, como el que traza Platón en el *Fedro* cuando piensa al individuo con el modelo de un conductor que guía un tronco de caballos que tiran en direcciones opuestas¹⁴. Imagen que, como dice Françoise Proust, pesa en la construcción de la ciudad ideal. El dispositivo es un cuadro no-mítico o una imagen utópica que articula al campo social tal como ya está claro en Rousseau. Rousseau había logrado producir la imagen, el cuadro geohistórico de las pulsiones jerarquizadas con el modelo familiar del poder monárquico y de la esclavitud. La crítica a la familia que nos ha hecho habitual hunde sus raíces en dicha imagen.

Con la redacción de *El contrato social* surge la idea de una nueva forma de soberanía en la que es el individuo mismo quien detenta el gobierno de sí, que aplica con el modo del deber, de la voluntad que se ha generalizado y que ya no es familiar, concibiendo así una nueva individualidad llamada libertad, expediente que Kant se limitará a extender mediante el análisis de la autonomía moral a la que legítimamente imputará Nietzsche un carácter perverso, la grave enfermedad que aquélla comporta, pues no ignoraba que el deber simpatiza con la mala conciencia y con el resentimiento. Así pues, tenemos que modificar el dispositivo, redefinir (*rejouer*) al individuo como se juega (*joue*) a los dados, oxigenar al pliegue que actualiza a la configuración de la individualidad moderna siguiendo una estrategia que pasa por cierta forma de literatura en la filosofía o, por si os gusta más así, una forma de ficción, de utopía que se hallen en disposición de crear cuadros e imágenes

¹⁴ Cf. Françoise PROUST, *De la résistance*, Cerf, París, 1998.



nuevos para el pensamiento sin sucumbir a los mitos, que son imágenes que neutralizan al pensamiento, como era conocido a Epicuro y a los estoicos, y cuya debacle total ya se molesta la reactivación del nazismo en que no olvidemos.

Sea como fuere, no tendrá Deleuze la oportunidad de crear la imagen del pueblo futuro. La regeneración del individuo, el lanzamiento de dados que podría reinterpretar a la articulación de nuestras facultades, llevando así a cabo una renovación en la organización de los innumerables individuos de los que todos estamos compuestos, es aquello en lo que porfiamos desde Nietzsche (un Nietzsche que opone a la autonomía de la voluntad, que desemboca en el nihilismo europeo, la utopía del superhombre), tanto como desde Marx (un Marx que sueña, a contrape-lo de su mezquina época, con un comunismo que nunca se realizará en la historia, pero que es la declaración de la necesidad de oponer a las alienaciones del siglo XIX una cierta imagen de la comuna), por no hablar del esfuerzo de Heidegger por superar el embotamiento de la metafísica occidental a la espera de un Dios que remitiría al movimiento de la *Physis*.

Volver a Marx, tras haber pasado por Nietzsche, habrá sido, por tanto, el postrero acicate de Deleuze. Volver a Marx en un retorno que sea un brusco cambio de dirección, un incalculable punto de inflexión, tal es quizá el mensaje contenido, con toda su urgencia, en el breve trabajo sobre François Châtelet. Me refiero a *Pericles y Verdi*, que fue publicado al mismo tiempo que *El Pliegue* y del que, a fin de concluir nuestro paseo, me conformaré con reproducir un fragmento, pues entiendo que, por el momento, nos resultaría difícil seguir profundizando en la dirección del dispositivo pulsional que marca la frontera de la individualidad contemporánea:

Hacer el mapa político de un individuo, de un grupo o de una sociedad, no difiere esencialmente: se tratará de prolongar una singularidad hasta el entorno de otra, a fin de producir una «configuración de acontecimientos», es decir, el conjunto más rico o más consistente posible. Podemos hacerlo a título de historiadores: por ejemplo la historia de Atenas. Pero sólo seremos historiadores si sabemos continuar la operación que hizo el propio Pericles, esa conexión, esa conjunción de singularidades que habrían permanecido latente, y aisladas sin una política a la que con todo derecho se da el nombre de Pericles. Un individuo, incluso insignificante, es ese campo de singularidades que sólo recibe su nombre propio de las operaciones que lleva a cabo sobre sí mismo y en el entorno para extraer de ellos una configuración prolongable. [...] Es la operación que emite una verdadera tirada de dados para producir la configuración más consistente posible, la curva que determina el máximo de singularidades en el potencial, un acto de «despliegamiento» que teje de un punto al otro otras tantas relaciones humanas¹⁵.

Traducción del francés para *Laguna* de Moisés BARROSO RAMOS

¹⁵ G. DELEUZE, *Périclès et Verdi (La philosophie de François Châtelet)*, Minuit, París, 1988, pp. 19-20; trad. de U. Larraceleta y J. Vázquez, Pre-textos, Valencia, 1989, pp. 19-21.