

Revista de Filosofía, N° 33, 1999-3, pp. 17-33

Políticas de lo trágico. Gilles Deleuze y la abolición de la transcendencia

Politics of Tragical. Gilles Deleuze
and the Transcendences Abolition

Antonio Tudela Sancho
Universidad de Murcia
Murcia - España

Resumen

Desde la perspectiva de cierta “filosofía trágica”, puede estudiarse uno de los temas capitales en la obra del filósofo francés contemporáneo Gilles Deleuze: la defensa del plano de inmanencia, del vasto mundo de la vida, frente a toda ilusión o transcendencia que pugne por trabarlos. Presente en Deleuze y en la mayoría de los pensadores de su generación, cuyos trabajos hay que considerarlos herederos de la filosofía de Friedrich Nietzsche, esta tarea abolitiva o ejercicio de desfascinación -una cuestión lingüística antes que ontológica- conforma igualmente una actividad política, en un sentido que remitiría a los propósitos de la escritura precursora de Kafka.

Palabras clave: Inmanencia, vida, transcendencia, desfascinación, relación.

Abstract

According to the so-called “tragic philosophy”, one can study certain principal themes of contemporary French philosopher Gilles Deleuze’s work: the plane of immanence defence, or rather the intention of being careful to preserve the rich world of life from every illusion or transcendence struggling to submit it. So, one can regard this abolitionist task, or defascination exercise -more a matter of linguistics than ontology-, a characteristic labour of Deleuze and his whole philosophers generation, heirs of Friedrich Nietzsche’s thought, as an essentially politic activity, in a sense that would refer to the aims of pre-Kafka writing.

Key words: Immanence, life, transcendence, defascination, relation.

Si uno pudiera ser un piel roja siempre alerta, cabalgando sobre un caballo veloz, a través del viento, constantemente sacudido sobre la tierra estremecida, hasta arrojar las espuelas porque no hacen falta espuelas, hasta arrojar las riendas porque no hacen falta riendas, y apenas viera ante sí que el campo era una pradera rasa, habrían desaparecido las crines y la cabeza del caballo.

Franz Kafka, *El deseo de ser piel roja*¹

1 septiembre 1995. Inmanencia y vida

El último texto publicado en vida por Gilles Deleuze, *L'immanence: une vie...*, cuenta, en efecto, con una fecha: la de su publicación como parte del número 47 de la revista parisina *Philosophie*, número consagrado a la obra del filósofo que dos meses después diría sí a la muerte por amor a la vida², aceptando así, escogiendo, saliendo digna y secretamente al paso de su inevitable acontecimiento, como nos ha recordado su amigo y antiguo colega en Vincennes, René Schérer³.

En este tan breve como denso y bello artículo, de estilo seco y acerado como pocos, Deleuze retoma uno de sus temas fundamentales enunciándolo ya escuetamente -como es habitual en muchos de sus escritos- desde la primera línea por medio de una sencilla pregunta: ¿qué es un campo transcendental? Lo cual no debe ofrecer lugar a equívocos, razón por la cual añadirá a seguido: "Lo transcendente no es lo transcendental. A falta de consciencia, el campo transcendental se definirá como un puro plano de inmanencia, ya que escapa a toda transcendencia, tanto del sujeto como del objeto"⁴. Aquí los interlocutores de primera fila son Kant, evidentemente, Spinoza y Sartre, y la preocupación de Deleuze gira en torno a una posible definición pura e impersonal del plano de inmanencia o campo transcendental que coincidiría plenamente con la vida, una vida previa al objeto y al sujeto de su actualización, indefinida, repleta de intensidades, de virtuales, de acontecimientos y singularidades, vida inmanente (constituida sobre lo que el filósofo llama un "empirismo transcendental") en cuya riqueza e ilimitada apertura cabría incluso invocar lo

- 1 KAFKA, Franz, *La condena*, trad. de J. R. Wilcock, Alianza, Madrid, 8ª. ed., 1986, p. 56.
- 2 Como resultará conocido, Gilles Deleuze, aquejado durante décadas de una irreversible enfermedad respiratoria agravada en sus últimos días, se suicidó el sábado 4 de noviembre de 1995 arrojándose desde el balcón de su domicilio parisino.
- 3 Cfr. SCHÉRER, René, *Regards sur Deleuze*, Kimé, París, 1998, pp. 10 y ss.
- 4 DELEUZE, Gilles, "L'immanence: une vie..." en *Philosophie*, n° 47, 1995, pp. 3-4.

que cae fuera del plano de inmanencia: la transcendencia, con la sola condición de que se tenga clara esta perspectiva: “La transcendencia es siempre un producto de la inmanencia”⁵. Por supuesto, Deleuze había planteado ya su tesis de la inmanencia -esa inmanencia nunca dada de antemano, siempre arropada por una demanda esencial de construcción que la identificaría con la vida misma- desde innumerables perspectivas en la práctica totalidad de su obra. Recordaremos, en conexión con el tema capital del *deseo* (una de las mejores puertas de entrada “en Deleuze”⁶, como nos dice Schérer⁷), que el concepto deleuziano de inmanencia queda más allá de la simple distinción dual entre un yo y un no-yo, fundiendo en su campo lo interior con lo exterior: todo está permitido en este terreno a condición de entenderlo como un flujo ininterrumpido, como un proceso de producción incesante (¿de qué, si no de vida?) que hallaría su quiebra en el preciso momento en que se lograra someterlo -interrumpiéndolo- a cualquiera de estos tres fantasmas: la carencia interior, lo exterior aparente o lo transcendente superior⁸, tres fantasmas que componen la triple maldición arrojada por el “sacerdote” [= cualquiera que arranque el deseo de su campo de inmanencia; resuenan claros ecos nietzscheanos a los que atenderemos más adelante] sobre el deseo, la maldición tricéfala de la ley negativa, la regla extrínseca y el ideal de la transcendencia, maldición fantasmal que castraría el deseo al definirlo como esencial *carencia*⁹ (en una tradición firmemente asentada en Hegel que llegaría hasta el psicoanálisis lacaniano).

En definitiva, y es de lo que quisiéramos tratar a lo largo de las siguientes líneas, existe en el pensamiento de la inmanencia de Deleuze en principio, entre otros elementos que complicarían sin duda en alto grado nuestra cuestión, un rechazo básico -una “abolición” reza nuestro título, y tendremos ocasión de ver su porqué- de la transcendencia en tanto que estructura normativa autónoma y dada de antemano. Quisiéramos desarrollar aquí algunas de las claves de esta advertencia fundamental para entender el “materialismo” deleuziano y que recorre a guisa de *ritornello* la obra entera del filósofo francés hasta el último de sus escritos, aunque pueda parecer que faltamos con esta afirmación a la prudencia que el necesario rigor en la lectura demanda. Trataremos, pues, y según lo ya dicho, de un fantasma, el *fantasma* de la transcendencia.

5 *Idem*, p. 6.

6 Bajo el nombre propio “Deleuze” o el adjetivo “deleuziano” es obvio que nos referimos a una escritura a veces en solitario, a veces compartida -más que una coautoría- donde se integran a menudo otros nombres, como los de Félix Guattari o Claire Parnet, por ejemplo.

7 Cfr. SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 58.

8 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1994, p. 162.

9 Cfr. *idem*, pp. 159-160.

Hacia un pensamiento trágico

En las numerosas páginas que Friedrich Nietzsche dedica al estudio de la tragedia clásica, queda explícita una concepción de lo trágico que choca frontalmente con la noción por lo general adoptada y difundida en lo que podríamos llamar sin más un *sentido común* o popular de la lengua. Para Nietzsche, quien se consideraba de facto como el *primer filósofo trágico*¹⁰, el valor de lo trágico radica en ser la máxima antítesis posible del pesimismo. Contra el error de lo estático, la impostura del concepto mismo de "ser", el eterno placer del devenir (que incluiría en sí el placer del *destruir*, reverso para aquel anverso en una misma apocatástasis), la afirmación del fluir y del aniquilar, del sí incondicional a la vida -incluida en ella su negación aparente, la muerte-. En esta particular asunción de la tragedia se enfrentaba con su cercano maestro, Schopenhauer, y, algo más lejano, con Aristóteles, el filósofo que mejor supo condensar, por así decirlo, la decadencia griega iniciada siglos antes de Sócrates.

En síntesis -comenzando por la vertiente negativa-, podríamos afirmar, siguiendo las reflexiones de Clément Rosset¹¹, que lo trágico 1) no se refiere en absoluto a consideraciones de tipo emotivo ni sentimental; así, no habría la menor huella de filosofía trágica en la angustia ante la incertidumbre moral o religiosa de un Kierkegaard (*Repercusión de la tragedia antigua en la moderna*), ni en el desasosiego ante la muerte de un Chestov (*Filosofía de la tragedia*) o un Max Scheler (*El fenómeno de lo trágico*), ni en la experiencia de la soledad y la agonía del espíritu de un Miguel de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*); 2) además, lo trágico divergiría de toda visión pesimista del mundo -en la línea antes vista de Nietzsche-: en las doctrinas pesimistas, por ejemplo la de Schopenhauer o la de Eduard von Hartmann, se parte del férreo anclaje en un orden cósmico muy alejado de lo que la filosofía que aquí denominamos trágica estaría dispuesta a admitir; 3) por fin, tampoco se trata de una forma más o menos precisa de masoquismo: lo trágico nada tiene que ver con una afirmación de la desdicha o un regocijo existencial en el sufrimiento, alejándose por tanto de toda lógica paranoica (aquella que fácilmente cabría resumir en el postulado "Sufro, luego existo").

En el reverso de estas breves notas podemos encontrar una noción positiva, por difusa que pueda antojársenos, de lo que a partir de la oposición establecida por

10 Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 12ª. ed., 1993, p. 70.

11 Cfr. para lo que sigue, ROSSET, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, trad. de Francisco Monge, Barral, Barcelona, 1.976, pp. 16 y ss.

Nietzsche y desarrollada, entre otros autores, por Rosset (que resumimos escuetamente: lo trágico es la negación del pesimismo), entendemos por un pensamiento trágico: tras el no a la angustia, la paranoia y la visión luctuosa de la existencia, una afirmación, un sí ilimitado a la vida y su devenir azaroso. De hecho, la filosofía de lo trágico podría denominar sin más todas las estrategias de lucha alzadas a lo largo de la historia contra las filosofías institutoras de un *orden*; lo cual adquiere su dimensión real si consideramos que afirmar un orden básico de las cosas y del mundo es en lo que ha consistido la tarea por excelencia de la filosofía desde su constitución misma, de tal modo que los filósofos y las filosofías de lo trágico se han visto relegados a una zona marginal, obligados a nadar contra corriente, a jugar un papel minoritario: desde los sofistas o Lucrecio hasta Nietzsche, desde los estoicos hasta Montaigne, Hume, Pascal o Spinoza, nunca le han faltado razones a la filosofía *oficial* para descalificar o segregarse de sus límites a quienes, rechazando la búsqueda de una sabiduría (por definición "perdida", como el mítico paraíso) al abrigo de la ilusión, o una felicidad más allá del optimismo, optaron por la persecución del júbilo y el control de la locura. Reconocemos en los antes mencionados a los filósofos que siempre interesaron a Gilles Deleuze en su labor historiadora, siempre la preferencia por esos autores que, dando la impresión de formar parte de la historia de la filosofía, escapaban en realidad a la misma en ciertos aspectos (o en todos), porque en sus líneas mayoritarias la historia de la filosofía tiene para Deleuze mucho que ver con el Poder y su justificación, maquinaria en última instancia represora del pensamiento en todas las épocas: "La filosofía está impregnada del propósito de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido. Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en *Schopenhauer como educador*"¹².

Afirmación del azar, de la vida en su plenitud (en su doble movimiento fluido de devenir y desaparecer), el pensar trágico niega el mismo concepto del "ser", negación que ya vimos presente en Nietzsche, porque la afirmación de un orden del mundo no es más que el pretexto que permite pasar a la afirmación del ser. Deslizarse desde la idea de relación a la idea de ser: tal es el salto imposible permitido por toda lógica paranoica que conformaría el punto capital de la denuncia trágica. La filosofía trágica no afirmaría entonces *nada* en su simple atender al azar de "lo que es" -aquí las comillas pretenden dejar fuera toda metafísica del ser-, al campo

12 DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997, p. 18. Para la cuestión concerniente a los trabajos monográficos de Deleuze como historiador, véase el excelente ensayo de MARTÍNEZ M., Susan, "Gilles Deleuze y la historia de la filosofía", en *Sociedad e incomunicación*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988, pp. 269-282.

trascendente de la inmanencia, si recordamos el último texto de Deleuze, y ni siquiera pretendería instalarse en la conocida -porque socrática- postura de la partera: la filosofía trágica no pretende encauzar a nadie fuera de la pretendida caverna, ni tan siquiera cree en la posibilidad de una *lucha anti-ideológica*, si por tal entendemos la pretensión de demoler el edificio secular de las creencias y los sistemas del orden..., porque el pensar trágico simplemente *no cree* que tales edificios hayan sido jamás levantados. No cree en la posibilidad última del engaño, ni en su vertiente entrañada del autoengaño, nadie puede ser/estar engañado por su discurso, por sus representaciones. En palabras del mismo Clément Rosset: "Para el pensador trágico, nadie cree en sus temas de creencia: ni el juez en la justicia, ni el neurótico en su neurosis, ni el sacerdote en Dios"¹³. Con ecos foucaultianos, podríamos decir que el pensamiento trágico no se erige en vocero de nadie, en representante de nada; no es anti-ideológico, sino tan sólo no ideológico. Su deseo sería el deseo de *nada*, es decir: un puro deseo sin objeto, ya que partiríamos de una noción del deseo nunca entendido como carencia, pues el pensar trágico niega que exista la posibilidad misma de la carencia, sino como creación, como producción, algo que ya señalamos más arriba con relación a la pugna de Deleuze y Guattari con las corrientes del psicoanálisis lacaniano. Una filosofía trágica tampoco pretende educar, puesto que parte de la base de que toda educación ya ha sido realizada. Y su diferencia con las filosofías no trágicas estribaría en que, mientras que los temas de éstas son aquellos que se dicen sin lograr pensarse, las cuestiones de lo trágico serían aquellas que, por lo general, se piensan sin aceptar decirse. Un problema, por tanto, de aceptación del decir, no de esclarecimiento (en ningún momento se postula la existencia de una palabra *oculta*), ni de educación, sino de simple y llano acceso a la palabra: nada más hay tras la aventura trágica. Apertura sin más de la vida al ilimitado campo superficial de la inmanencia.

Y bien, es en este sentido que podemos dar la razón a Toni Negri cuando señala que existía en Gilles Deleuze un aire trágico¹⁴, aunque de ningún modo pese a su vitalismo, sino -afirmamos- precisamente como consecuencia del mismo. Porque, aplicando al propio Deleuze lo que él mismo dice del pensamiento de su amigo François Châtelet, nunca una filosofía se ha instalado con mayor firmeza en un puro campo de inmanencia. Si alguna manera hay de recoger la definición anteriormente expuesta de una filosofía trágica y proyectarla en pocas palabras como inquietud temática, será afirmando que la acción trágica se manifiesta en la preocupación por abolir en el pensamiento el menor resto de *transcendencia*. Abolición, antes que rechazo, porque la cuestión se revela en última instancia un problema de

13 ROSSET, Clément, *op. cit.*, p. 40.

14 Cfr. RODRÍGUEZ, Juan Carlos, "Literatura y filosofía: Deleuze o la caza del snark", en *La Balsa de la Medusa*, n° 36, 1995, p. 53.

ley, de restitución jurídica de un vacío tantas veces revestido con oropeles, un problema a la postre lingüístico más que ontológico. Aunque no por esto de sencilla resolución, si contemplamos desde nuestro final de siglo lo reacia al entierro que se ha mostrado hasta hoy la divinidad muerta según Nietzsche.

François Châtelet y la demolición interminable

Clausurar, abolir toda transcendencia, he aquí entonces la tarea de la filosofía trágica, la otra cara de la afirmación inmanente de la vida y de un único mundo ajeno a cualquier anclaje normativo externo. A los efectos que en estas líneas nos interesan, el breve ensayo que, bajo el título *Pericles y Verdi*, Gilles Deleuze dedica en 1.988 a su antes mencionado amigo François Châtelet, constituye un auténtico manifiesto en torno a esta labor de demolición -valga aquí la expresión, que tomamos del propio Châtelet, pues ya sabemos que nada hay en puridad que demoler- entendida por la filosofía trágica. Y de sobra estará decir que cuanto en tal obrita se recoge acerca de este aspecto del pensamiento de Châtelet resulta perfectamente asimilable a la filosofía deleuziana. Pero hagamos explícita nuestra pregunta: ¿qué es una *transcendencia*, cuáles son los términos hoy objeto de la abolición trágica? Deleuze escoge una cita de Châtelet que responde a esta pregunta con tal rigor y belleza que creemos justificada su reproducción a seguido: "En nuestra jerga de filósofos, a un principio planteado a la vez como fuente de toda explicación y como realidad superior, lo llamamos transcendencia. La palabra es hermosa y yo la encuentro cómoda. Los fatuos, pequeños o grandes, desde el líder de un grupúsculo al presidente de los Estados Unidos, desde el psiquiatra al director general, funcionan a golpe de transcendencias, de la misma manera que el *clochard* funciona a golpe de vino tinto. El Dios medieval se ha dispersado, sin perder por ello nada de su fuerza y de su unidad formal profunda: la Ciencia, la Clase obrera, la Patria, el Progreso, la Salud, la Seguridad, la Democracia, el Socialismo -la lista sería demasiado larga- son otros tantos avatares de Él. Esas transcendencias lo han sustituido (ni que decir tiene que todavía está ahí, omnipresente), y ejercen con una ferocidad creciente sus tareas de organización y de exterminio"¹⁵.

Cuando menos, resulta curioso constatar la extrema cercanía que existe entre estas palabras de Châtelet asumidas por Deleuze y el marco en que se mueve la lúcida escritura de otro pensador a simple vista en las antípodas de la topografía deleuziana, mucho más cercano a una interpretación de lo trágico en uno de los sentidos que antes rechazábamos. Nos referimos a Émile M. Cioran, en cuya filosofía la

15 CHÂTELET, François, *Les années de démolition*, citado por Deleuze, Gilles, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, que aquí modificamos ligeramente, Pre-Textos, Valencia, 1989, p. 6.

inflación terminológica que tiene a Dios por objeto no mostraría sino una portentosa economía narrativa, toda vez que Cioran emplea siempre la voz "Dios" para referirse en general al conjunto de las transcendencias que Châtelet enumeraba sin ánimo exhaustivo en el texto anterior reconociéndolas como "avatares" surgidos de la dispersión del sentido fuerte, "medieval" decía, de la idea de Dios, la transcendencia por antonomasia. A todos nos resultarán familiares las explicaciones que Cioran da en tono de humor sarcástico para justificar su elección por razones de puro estilo: "¿Por qué el Ser o cualquier otra palabra con mayúscula? Dios sonaba mejor. Habría habido que conservarle. Pues ¿acaso no son razones de eufonía las que deberían regir el juego de las verdades?"¹⁶. En otro contexto, pero con un sentido semejante, recordaremos cómo Jacques Derrida afirmaba ser Dios el nombre del mejor nombre en general: "Dios es el mejor nombre propio"¹⁷. La no conservación de *Dios* -esta palabra que envuelve la transcendencia con mayor abolengo y eufonía, diría Cioran- ha permitido que las innúmeras transcendencias menores que han venido a sustituirlo, las que Châtelet llama *fatuidades* y que escribe en efecto con mayúscula, expresando así su origen en la dispersión contemporánea de la divinidad, esas creencias más o menos veladas en otro mundo, en un orden para las cosas, en una jerarquía estricta del ser, ejerzan -como decía Châtelet- "con una ferocidad creciente sus tareas de organización y de exterminio".

Por esto mismo hay que considerar la tarea trágica de abolición de la transcendencia como una labor esencialmente *política*. Porque la muerte o la inexistencia del mejor de los nombres propios, de Dios, no es un problema para esta filosofía que Deleuze, en relación nuevamente con François Châtelet, denomina "tranquilamente atea", de un "ateísmo tranquilo" en el que aquella muerte o inexistencia no son ya sino las condiciones a aceptar para hacer surgir los verdaderos problemas¹⁸, esto es: las fatuidades que han desplazado con ventaja a la clásica transcendencia en el plano de lo immanente.

16 CIORAN, Émile M., *Breviario de podredumbre*, citado por Savater, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 90. Para esta cuestión en Cioran, véase el capítulo cuarto, titulado "El Dios maldito y los demás dioses", pp. 87-105 del excelente ensayo de Savater.

17 "Dieu est le nom propre le meilleur. On ne pourrait pas remplacer <<Dieu>> par <<le meilleur nom propre>>." DERRIDA, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, París, 1984, p. 28. Derrida habla aquí en relación con el acto de fe y de firma de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.

18 Cfr. DELEUZE, Gilles, *op. cit.*, p. 5.

La herencia de Nietzsche

Como habrá quedado implícito a lo largo de las anteriores reflexiones, si hay un filósofo que haya sintetizado a la perfección los objetivos de la filosofía trágica en nuestro mundo contemporáneo -pese a no ser, contra su propia creencia¹⁹, el “primer filósofo trágico”, cronológicamente al menos- es Friedrich Nietzsche. La presencia del solitario de Sils-Maria en la obra de Gilles Deleuze no precisa de mayor argumentación. Sirva aquí recordar los tres lugares fundamentales donde, desde perspectivas y con fines bien distintos, el filósofo francés ha tratado en un primer plano del autor del *Zaratustra*: su magnífica monografía *Nietzsche et la philosophie* (1962), el bello librito introductorio titulado *Nietzsche* (1965), y las conclusiones al VII Coloquio Internacional de Filosofía de Royaumont, dedicado a Nietzsche, publicadas en los *Cahiers de Royaumont* bajo el título “Sur la volonté de puissance et l'éternel retour” (1967). Como vemos, se trata en los tres casos de obras elaboradas en un “primer período”, valga la expresión, de la producción deleuziana, mas la herencia del pensador alemán impregna como es sabido cada una de las páginas de nuestro autor. A continuación, quisiéramos intentar un rodeo aproximativo -a modo de breve recordatorio- en torno a uno de los aspectos más destacados de la filosofía de Nietzsche, precisamente aquél que venimos desarrollando en estas páginas: el de la denuncia y oposición a ese núcleo del (mal) nihilismo que consiste en la hipóstasis de las transcendencias.

En Nietzsche es una constante tratar de los grandes conceptos “verdaderos” como de algo que desempeñaría una función de *objeción* a la vida, algo que respondería a unos intereses muy concretos (los de los “sacerdotes”, vimos que se decía nietzscheanamente en *Mil mesetas*) por arruinar el cuerpo, lo físico, la sexualidad, en una palabra: la vida. Y, en el sentido que más arriba vimos, los grandes conceptos en los que la humanidad ha buscado erróneamente su grandeza, los conceptos de “alma”, “virtud”, “más allá”, “verdad”, “fe”, “vida eterna”, “espíritu”, “belleza”, “bien”, “mundo verdadero”, etc., al igual que los altos ideales del “santo”, del “héroe”, del “genio”..., se cierran por su cúspide en la transcendencia por antonomasia, en *Dios*: “El concepto <<Dios>> ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo”²⁰.

19 Cfr. supra, nota n° 9.

20 NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, p. 70. Pensamiento que Nietzsche repetirá en *Ecce homo*, p. 43: “¿cuál ha sido hasta ahora la mayor objeción contra la existencia? *Dios*...”

Junto al diagnóstico del problema (“Hay más ídolos que realidades en el mundo”²¹), la definición del plano de lo inmanente o del campo transcendental en terminología deleuziana, *a sensu contrario*: “La vida acaba donde comienza el ‘reino de Dios’”²². La subversión constructiva con que sueña Nietzsche, su transvaloración de todos los valores, pasaría entonces por cierto (re)situar las cosas en su correspondiente lugar; contra el falsamiento grandilocuente de las serias y elevadas “verdades”, el rescate de las cosas “pequeñas”, hasta hoy despreciadas, los “asuntos fundamentales de la vida misma”²³; se trata de encauzar o liberar la voluntad, fuerza inagotable del ser humano, y de alejarla de cierto presupuesto nihilista: esa *voluntad de la nada*, ese preferir querer la nada (voluntad al fin, puesto que se prefiere a un simple, y en cierto modo imposible, *no querer*) que se fundamenta en una aversión contra la vida; se trata de enfrentar a los ideales sobre los que se alza el miedo a la vida el *contraideal* del *Zarathustra*, reinvertiendo así el inmenso potencial de la voluntad humana: derribar los ídolos o identidades mentirosas para liberar el valor de lo real y devolver a los valores hasta hoy prohibidos el privilegio de existir²⁴.

El concepto mismo de *devenir*, de inmensa importancia en Deleuze, halla en Nietzsche a un ardiente defensor que comienza por oponerlo frontalmente al concepto de *ser*, con relación precisamente al peculiar encuentro de Nietzsche con la noción de lo “trágico”. Aquí, la admiración del pensador alemán por Heráclito: “La afirmación del *fluir* y *del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto <<ser>> - en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado”²⁵. Para Nietzsche, la filosofía se ha destacado tradicionalmente por su odio hacia la noción del devenir. Para deshacerse del “engaño de los sentidos”, el filósofo ha creado primero e idolatrado después un “mundo verdadero” ajeno al *cuero*, al cambio, a la muerte incluso -siempre vistos desde la aterrada incompreensión de la imposibilidad apropiativa-. El filósofo precisa del dominio, de sentido, apropiación: fijeza, desesperada creencia *en lo que es*. Y, “lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no *es*...”²⁶. Tergiversación originaria. Se fragua de este modo el “mundo verdadero” e inmutable de lo que

21 NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo...*, p. 28.

22 *Idem*, p. 57.

23 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, p. 53.

24 Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 15ª. ed., 1993, p. 186. Véase también *Ecce homo*, pp. 88 y 110, y *Crepúsculo...*, p. 66.

25 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, pp. 70-71.

26 NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo...*, p. 45.

siempre *es...*, al fin, una ficción vacía, la impostura de un “añadido mentiroso”, dice Nietzsche, al mundo “aparente” (otra ficción, en cuanto suplemento de aquél)²⁷. Se trata entonces no de invertir esta dualidad de mundos platónico-cristiana, sino de negarla: el mundo *aparente* es el único real, pero por eso mismo no es dicho mundo *aparente*. Y para ello, la necesidad de rechazar, en la línea de la vieja tradición heraclíteana arrumbada, el concepto dominante del *ser*, identificable con el sustento ilusorio de las transcendencias, tantos conceptos (“más allá”, “verdad”...) creados con el único fin de desvalorizar el *único* mundo existente, para “no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea”²⁸, conceptos cuya cúspide ocuparía el concepto supremo de “Dios”, inventado como noción antitética de la vida, como unidad que concentra todo “lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida”²⁹, conceptos que deben sin embargo su éxito y fuerza al hecho, como subraya Nietzsche, de que *han fascinado*: la tarea de la filosofía trágica, que más arriba definíamos como una tarea eminentemente política, tendrá que ser por tanto un auténtico ejercicio de *desfascinación*, por cuanto que este sustantivo puede abarcar en su acción el proyecto entero de la subversión o transvaloración nietzscheana, de recuperación a la postre del mundo y del cuerpo, del plano de inmanencia. Al fin, hay que escoger entre los dos polos de una alternativa extrema, la que expresa Nietzsche en *La gaya ciencia* (V, 346) y recoge Deleuze, en relación con los análisis de M. Löwith, en uno de los tres textos antes señalados: “¡Suprimid vuestras veneraciones, o suprimíos a vosotros mismos!”³⁰.

Resta, con todo, algo que añadir con referencia a la tan traída y llevada “muerte de Dios” preconizada por Nietzsche. En rigor, su inquietante advertencia cerrada con puntos suspensivos: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”³¹. De nuevo, Dios, la extrema transcendencia, como un problema no tanto ontológico cuanto *lingüístico*. Ya en 1.943, Martin Heidegger advertía sobre la necesidad de abandonar definitivamente la interpretación de la célebre frase de Nietzsche “Dios ha muerto” sólo en el sentido de una fórmula de la falta de fe, pues Nietzsche iba con ella mucho más lejos de unos objetivos teológico-apologéticos; afirmaba Heidegger: “En la frase <<Dios ha muerto>>, la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la

27 *Idem*, p. 46.

28 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, pp. 131-132.

29 *Idem*, p. 131.

30 Citado por DELEUZE, Gilles, “Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, en *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, Minuit, París, 1967, p. 279.

31 NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo...*, p. 49.

vida terrestre y así la determinan desde arriba y en cierto modo desde fuera"³², y si bien es cierto que, tras los casi dos mil años de historia que tal frase clausura, el predominio normativo de la Iglesia (la Cristiana en el Occidente de referencia) se ve hoy notablemente mermado, "no por eso, continúa Heidegger, se rompe la estructura fundamental por la que una meta situada en lo suprasensible domina la vida terrestre y sensible"³³. "Dios ha muerto", esto es: el tradicional mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva, generativa, no procura vida. La metafísica, y con ella por su origen la filosofía occidental entendida como platonismo, ha llegado al final. Pero aquí es donde la tarea incoada por Nietzsche no ha hecho más que empezar. Desaparecida la autoridad de Dios, adviene la autoridad de la conciencia o de la razón, el instinto social, el progreso histórico, la dicha terrena, la creación de una cultura o la extensión de la civilización³⁴.

La fascinación por las nuevas fatuidades "menores" surgidas tras Dios y su dispersión mortuoria..., ¿acaso no se complica en nuestro mundo -tan alejado de aquel otro medieval, con su jerarquía del Nombre propio- la cuestión?, ¿no andamos hoy más necesitados que nunca de una labor abolutiva en el lenguaje de tales ilusiones - pero una labor que eluda igualmente el riesgo de caer, como sucede con tantas corrientes analíticas contemporáneas, en un neoescolasticismo metafísico? ¿No se revelará la tarea trágica un trabajo de demolición *interminable*, como titulábamos, parafraseando a Freud, nuestras reflexiones sobre Châtelet?

Devenir una política. El caso Kafka

"Es la fórmula de conjunto la que da el dibujo y la orientación del pensamiento de Gilles Deleuze, cualesquiera que sean el objeto y el terreno de aplicación. *Pensar es llegar a la inmanencia, construir un plano de inmanencia*"³⁵.

Hemos analizado brevemente la capital importancia que tiene en Deleuze una definición de lo inmanente que deje al margen toda ilusión o autoengaño (al fin, imposible) centrado en un predominio de la transcendencia. Hemos visto que esto no es privativo de la filosofía deleuziana, sino que ocupa un amplio espacio a lo

32 HEIDEGGER, Martin, "La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>", en *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1998, p. 164.

33 *Idem*, p. 165.

34 *Cfr. ibid.*: "Lo que se quiere poner de esta manera en el lugar del mundo suprasensible son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, que había tomado prestado su esquema del ordo, el orden jerárquico de lo ente, del mundo helénistico-judaico, cuya estructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental".

35 SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 15. El subrayado es nuestro.

largo de la historia de Occidente, espacio más bien estructurado por medio de *fisuras* en el discurso filosófico "oficial", lugares de quiebra que conforman lo que venimos llamando con Clément Rosset *filosofía trágica*, a la que pertenecerían estudiosos contemporáneos como Gilles Deleuze, François Châtelet, René Schérer, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida o el mismo Rosset, entre otros y ciñéndonos exclusivamente a la cultura gala, todos ellos deudores en cierto modo del discurso de Nietzsche (y, no lo olvidemos, también de Heidegger), a cuyas reflexiones acerca del tema que nos ocupa hemos dedicado sin ánimo exhaustivo unas líneas. Por fin, hemos afirmado que la tarea de esta filosofía abolitiva de la transcendencia hay que entenderla en esencia como una política, como un proyecto de firme incidencia en el mundo de la vida. A esta afirmación de la inmanencia como descarte de cualquier jerarquía entre los seres (nada de principio originario, nada de Dios: todo a un mismo nivel de pareja dignidad: hombres, animales, plantas, cosas..., con simples diferencias de interés y sentido), a esta lucha de los acontecimientos contra las ilusiones o transcendencias que estrían y llenan de obstáculos el plano superficial de lo inmanente, Schérer lo denomina con gran elegancia -y resumiendo lo que puede ser una *política*- "*Acto de resistencia y de revolución contra la aceptación resignada del curso de las cosas*"³⁶.

En este ámbito de acción-abolición, que es de igual modo el de una tarea trágica, podríamos caracterizar la política mediante dos notas constitutivas:

1) En primer lugar, por un fundamental *abandono de la metáfora*, o, por decirlo de otro modo, de aquel error del conocimiento que, ya en la denuncia de Nietzsche, consiste en tomar al hombre (o al Hombre, con mayúscula de transcendencia) como medida de todas las cosas y, en consecuencia, creer que se tiene ante sí -sujeto puro del conocimiento- y de manera inmediata todas estas cosas como otros tantos objetos puros a su vez. Porque, en palabras del propio Nietzsche, quien así se interroga acerca del mundo "olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas"³⁷. La metáfora como hipótesis, no otra cosa que la consecuencia lógica del histórico predominio en filosofía del juicio de atribución (el cielo es azul) y del juicio de existencia (Dios es) sobre el simple juicio de relación, sobre la copulativa, el tartamudeo del "y... y... y" que, liberado en una filosofía trágica, tendría que penetrar y desequilibrar el dominio del ES, del verbo ser³⁸. Por esto resulta importante en el análisis fílmico de Deleuze el cine de Jean-Luc Godard, quien en *Week-end* (1967) exclama: "No es san-

36 *Idem*, p. 16.

37 NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis Ml. Valdés, Tecnos, Madrid, 1990, p. 29.

38 *Cfr.* DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1996, p. 72.

gre, es rojo". O, en el análisis literario del pensador francés, la obra de Franz Kafka, escritura cuya rigurosa economía de medios huye de toda tentación metafórica, ya realista, ya simbolista, tentación sin embargo en su época tan cara a la llamada Escuela de Praga (pensemos, por ejemplo, en los excesos en este sentido de un Gustav Meyrink)³⁹. "Matar la metáfora", llegan a reclamar Deleuze y Guattari con relación a la literatura menor del judío checo que escribe en alemán, cuyo antilirismo, cuyo antiestetismo que estaríamos aquí tentados de apellidar de *trágico*, resumen certeramente en la fórmula, tomada del propio Kafka, de "Agarrar el mundo": no extraer impresiones del mismo, sino operar directamente sobre la realidad, en los objetos, en las personas y los hechos, nunca en las impresiones. "Antilirismo -afirma el tándem galo-: 'Agarrar el mundo' para provocarle fugas, en lugar de huir de él o de acariciarlo"⁴⁰.

2) Y, en segundo lugar, podríamos caracterizar esta política trágica como una completa *ausencia de crítica*: el excelente ensayo sobre Kafka al que nos venimos refiriendo no deja de subrayar esta cualidad negativa con relación al escritor checo, de la máxima importancia si no queremos errar nuestra visión del mismo y, por extensión, de los fines del pensar trágico. Y esta ausencia de crítica vendría dada como efecto del anterior rechazo de lo metafórico, puesto que el método de la escritura de Kafka se propone poner en marcha un deslizamiento, un desmontaje de las representaciones sociales, provocar fugas en el mundo y en su representación. Tal labor de remoción o de sollicitación resulta, en palabras nuevamente de Deleuze y Guattari, "mucho más eficaz que una 'crítica'; y realiza una desterritorialización del mundo que *en sí misma es política*, y no tiene nada que ver con una operación intimista"⁴¹. Se trata de un procedimiento mucho más intenso que cualquier crítica, ya que toda crítica social opera aún instalada en el interior de los códigos y parámetros de la representación, a la que por tanto pertenece, mientras que el método de desmontaje activo de Kafka, su tan singular como deliberada experimentación literaria, ejercería una descodificación y una desterritorialización de los dispositivos representativos, sobrepasando entonces con mucho las posibilidades de toda crítica, la cual de hecho se volvería inútil en sí. En la jerga de los autores del *Anti-Edipo*, a una *ley transcendente paranoica*, presa del clásico esquematismo de la representación sujeto/objeto, que no cesaría de cristalizarse, de reterritorializarse por aquí y por allá, se opondría una *ley esquizo inmanente*, a la postre una anti-ley, un impla-

39 Cfr. el magnífico ensayo de DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorge Aguilar Mora, Era, México, 1978, en especial pp. 59 y 102.

40 *Idem*, pp. 89-90.

41 *Ibid.*, p. 71. El subrayado es nuestro. Cfr. igualmente, para cuanto sigue con referencia a este punto, pp. 73 y 86-89.

cable procedimiento de desmontaje de los dispositivos, creencias y seguridades de la ley paranoica, de todas sus transcendencias o fatuidades, si recordamos de nuevo a François Châtelet.

Sin querer entrar siquiera en un mínimo estudio comparativo, que nos alejaría sin duda un buen trecho de las cuestiones que aquí nos ocupan, sí querríamos señalar una vez más tan sólo la concordancia que existe a este respecto entre los propósitos de nuestros autores y los esfuerzos de Jacques Derrida, quien en un texto de claridad meridiana, tras poner en tela de juicio la simple existencia de una “destrucción”, descarta por razones esenciales que ésta misma pueda ser interpretada como una problemática o como una (sub)especie de crítica⁴². En suma, y en cualquiera de los casos, podríamos afirmar que nos hallamos a las puertas de una nueva legalidad en la experiencia de la escritura.

Rechazo de la metáfora y ausencia de crítica integran, pues, lo que aquí venimos denominando como política de lo trágico, o lo que sería lo mismo, la tarea de abolición -que no de destrucción, pues nada hay previamente construido- de la transcendencia. Con un fin evidente: el de hallar, o crear, una salida, una fuga, un medio de escape al miedo, a la innumera variedad de reterritorializaciones, de fijaciones (por ejemplo, religiosas, o sociales, o edípicas...) con que adviene toda transcendencia. Escape o salida que no puede ser interpretada como *escapismo*, toda vez que es salida al pleno plano de lo inmanente, fuga de aquella fascinación triunfante que Nietzsche deploraba. Es la obsesión del propio Kafka, de sus topografías plagadas de madrigueras, prisiones y habitaciones-encerrona. Es también, como no podremos a lo largo de estas notas más que vislumbrar, la obsesión de Deleuze mismo.

Para no concluir. *Chambre de malade*

Pero volvamos a nuestro prolongado intento de definición de una política de lo trágico. O quizás tendríamos que hablar con mayor propiedad de unas *políticas*, porque resulta obvio que nuestra reflexión se disemina, o cuando menos se abre a lo múltiple.

Decíamos que, eliminada la metáfora, al margen el Ser con mayúscula como avatar -uno más entre tantos- de la transcendencia, se libera el juicio de relación de los grilletes lingüísticos que lo sometían, a través de ciertos usos del verbo ser, a los juicios de atribución y de existencia. La política, o las políticas, se identifican con

42 Cfr. DERRIDA, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, trad. de Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 2ª. ed., 1998, p. 91. Añade aquí Derrida en el interior de un paréntesis: “(...) una historia de la palabra *crítica* mostraría que no puede haber una crítica destructiva, pues la desconstrucción es más o menos que una crítica, o en todo caso otra cosa”.

la *relación* misma, con la frontera, con el límite, con el intersticio que conjura el discurso de unidad del Ser. Alguna vez, Deleuze ha dedicado importantes páginas a este medio que crea en la nada del gozne *otra cosa nueva*, en relación con el lenguaje cinematográfico de Godard, lenguaje que aquél denomina “método del ENTRE”⁴³, cine que haría ver lo indiscernible entre dos imágenes visuales o sonoras, cine de la frontera. Del mismo modo que -algo meridiano en Kafka- no existe, frente a los tradicionales de la enunciación y del enunciado, más sujeto que el que opera como función conectiva entre los términos de las series por las que discurre su línea de fuga. Por esto convendrá que recordemos, volviendo al pequeño ensayo de Deleuze sobre Châtelet, que *política* no es sino un nombre más entre otros para designar el proceso por el cual, en cada momento concreto, se instauran relaciones humanas en una materia, un conjunto o una multiplicidad cualquiera. O en una nueva cita de Deleuze tal vez inexcusable aquí: “El propio acto, al ser relación, siempre es político. La razón como proceso es política. Quizá sea en la ciudad, pero también en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, sólo en mí. La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones humanas conmigo mismo. No hay psicología, sino una política del yo. No hay metafísica, sino una política del ser. No hay ciencia, sino una política de la materia, puesto que el hombre está cargado de la materia misma. Incluso la enfermedad: cuando no podemos vencerla, hay que ‘administrarla’, e imponerle relaciones humanas”⁴⁴. ¿Qué mejor definición que ésta para la acción trágica sobre las concreciones del ilimitado plano de inmanencia en que habitamos?

* * *

Poco más de un año antes de su muerte, Gilles Deleuze publica en la revista parisina *Chimères*, que él fundara tiempo atrás junto con Félix Guattari, siete dibujos. Nos interesa, para (no) concluir estas notas, el último de esta serie de dibujos, el único que aparece encabezado por un título escrito y subrayado a mano: *Chambre de malade (Habitación de enfermo)*⁴⁵. Con un rigor de detalle que impide cualquier complacencia simbolista, vemos expuestos un lecho y una mesilla de noche con lamparita en primer término, al fondo una butaca, un radiador y una mesa con un par de botellas, quizás una un florero, y en el margen derecho de esta habitación abuhardillada, en el hueco que delimita una pared de trazo sinuoso, como recordándonos que la enfermedad habita este espacio, una repisa sobre la que descansa un jarro, posiblemente un juego de espejos que lo duplicarían, y un importante elemento: la ventana abierta, con esa aparatosa puerta ampliada quizás por la obsesión

43 Cfr. DELEUZE, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 240 y ss.

44 DELEUZE, Gilles, *Pericles y Verdi*, op. cit., pp. 8-9.

45 DELEUZE, Gilles, “Sept dessins”, en *Chimères*, n° 21, invierno de 1994, p. 20.

del enfermo y -de haberlo realmente- por el espejo, ventana que actúa como dispositivo de conexión al introducir una relación de este medio con un exterior accesible pero apenas si vislumbrado, el juego de apertura entre dos series o espacios contiguos. El lecho, como corresponde a un lecho de enfermo, anda revuelto, y no sabemos a ciencia cierta si vacío u ocupado, indeterminación que parece venir a subrayar esa equis de incógnita que sobre la cabecera nace de la prolongación arqueada desde un primer plano de uno de sus brazos. Y no olvidemos el elemento más inquietante, esa especie de candelabro igualmente sinuoso que se alza levitando en el aire -suponemos que repleto de miasmas y silencio- de la habitación, candelabro cimbreante y de uso desterritorializado cuyos trazos nos recuerdan (el dibujo lo conocemos reproducido en tinta negra sobre fondo blanco) el alegre colorido de las composiciones también flotantes de Chagall, antes que aportarnos cualquier otra connotación luctuosa. Candelabro que se repite en tres tiempos de errancia, el segundo quizás debido a un simple reflejo, mostrándonos en el último, no del todo imperceptible, cruzando el umbral abierto de la ventana, atravesando por medio de su línea de fuga etérea la frontera entre los dos espacios, creando así en esa tierra de nadie que es el medio entre las series *una salida*, quizás aquélla que tanto ansiara también Kafka.