

Revista de Filosofía, N° 36, 2000-3, pp. 47-73  
ISSN 0798-1171

## El deseo y sus máquinas: en torno al sujeto nómada en Deleuze y Guattari

Desire and its Machinations: The Nomadic Subject  
in Deleuze and Guattari

*Antonio Tudela Sancho*  
*Universidad de Murcia*  
*Murcia - España*

### Resumen

Dos principales vías de acceso a la filosofía de Deleuze y Guattari son las constituidas por su teoría del deseo y la crítica de la identidad que de la misma deriva. En este artículo partiremos de una especial consideración del deseo como proceso o producción de *máquinas* (deseo-fábrica por oposición al deseo-teatro de Lacan y el psicoanálisis) para abordar el tema capital en nuestros autores del sujeto como nómada, rizoma o variación, quizá la más poderosa entre las actuales reflexiones acerca de la subjetividad, capaz incluso de desequilibrar el signo por excelencia del clásico y firmemente centrado «yo»: el nombre propio.

**Palabras clave:** Deseo, identidad, acontecimiento, nombre propio, impersonalidad.

### Abstract

The two principal ways to approach the philosophy of Deleuze and Guattari are their theories of desire and the critique of identity from which they derive. The point of departure in this article is a special consideration of desire either as a process or as mechanical production (desire-factory vs. the notion of desire-theatre of Lacan and Psychoanalysis). In this way we would like to propose the fundamental theory of the subject as a nomad, rhizome or variation, perhaps the most powerful one among the actual reflections on subjectivity, which can eventually unbalance the sign *par excellence* of the classical and firmly centered «ego»: the proper name.

**Key words:** Desire, identity, event, proper name, impersonality.

## 1. A modo de introducción. Más allá de la puesta en cuestión del sujeto clásico

“Cada uno de nosotros es varios, es muchos, es una prolijidad de sí mismos. Por eso, aquél que desprecia al ambiente no es el mismo que por él se alegra o padece. En la vasta colonia de nuestro ser hay gente de muchas especies, pensando y sintiendo de manera diferente.”

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*<sup>1</sup>

Sobre los cimientos de la filosofía de Nietzsche y su afirmación de la muerte de Dios, resulta de sobra conocida la extensión del mismo certificado de defunción al concepto clásico del *sujeto*, extensión llevada a cabo principalmente por la filosofía estructuralista francesa, en la estela básicamente del solitario de Sils-Maria y de Heidegger. El hombre es una invención reciente, decía Foucault en los conocidos párrafos finales de *Las palabras y las cosas*. No hace más de siglo y medio, se nos dice ahí, que los discursos del saber se ocupan de él, y puede que esté próximo su fin, podríamos apostar a que el hombre, el supuesto actor, supuesto principio necesario de la actuación, se borrará “como en los límites del mar un rostro de arena”<sup>2</sup>.

En este sentido, en el de una línea de pensamiento que hundiendo en nuestra época sus raíces en Nietzsche rechazaría entre otras la categoría de *persona* -sin contentarse a la vez con su substitución por la de *estructura*-, podríamos calificar de “radical” la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En ella, la afirmación de un deseo productor de realidad, desligado de toda carencia, resulta inseparable de un firme arrumbamiento del concepto clásico del *sujeto*, ya que el deseo siempre es *deseo social*, deseo colectivo donde se funde -mejor: no hay escisión real- lo individual (al fin, el lugar del deseo en el freudo-lacanismo) y lo colectivo (en paralelo con lo anterior, el lugar de la Ley). El concepto fundamental en nuestros autores de *dispositivo [agencement]* es siempre dispositivo maquínico del deseo o dispositivo colectivo de enunciación: en ambos casos, dependiente e inescindible de las multiplicidades que lo atraviesan y ponen en funcionamiento, multiplicidades que -con las líneas de fuga, los devenires, los acontecimientos- son el “sujeto” mismo de esta filosofía, las fuerzas que integran la horizontalidad del campo de inmanencia, por oposición a la vertical presidida por las transcendencias (eje sobre el cual

1 PESSOA, Fernando, *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, trad. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 5ª. ed., 1985, p. 44.

2 FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 4ª. ed., 1972, p. 375.

se situarían todos los binomios y fáciles polaridades del tipo sujeto/objeto). La filosofía deleuziana consiste, ante todo, en uno de los mayores esfuerzos contemporáneos por desalojar del pensamiento, de la propia vida con la que el pensamiento se identificaría en última instancia, el menor rastro de hipóstasis. Filosofía antiplotiniana, inversión del neoplatonismo más que de Platón, trastrocamiento -mejor- de ese “efecto del texto firmado por Platón” y dominante a lo largo de tanto tiempo<sup>3</sup>, consiste esta filosofía en la afirmación, como ha dicho de ella Schérer, en la “reivindicación renovada sin cesar de la inmanencia contra todas las transcendencias pretendidas y con pretensiones de dominación, de posesión del campo del ser; comenzando por las más eminentes: *la conciencia, el sujeto, el significante*”<sup>4</sup>.

Inmanencia y vida, dos términos que se conjugan a la perfección en el último texto publicado por Deleuze, “L’immanence: une vie...”, donde el filósofo da los retoques finales a su concepción capital del empirismo descriptivo, tal y como lo concibiera décadas antes con relación a sus estudios sobre Hume, empirismo de la descripción cuya esencia coincidiría con el problema mismo de la subjetividad, empirismo que se interroga acerca de cómo el sujeto se constituye en lo dado, para el cual “lo dado no está ya dado a un sujeto, sino que es el sujeto quien se constituye en lo dado”<sup>5</sup>, campo de inmanencia donde no es posible referirse a ninguna transcendencia exterior: toda transcendencia se constituye en su interior, de modo tan radical que Deleuze llamará a este empirismo “empirismo transcendental”: “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”<sup>6</sup>, plano privado de sujeto dominador, donde el ser se dice unívoco pero ajeno al Uno, plano repleto en cambio de movimientos y de vida, de multiplicidades, de diferencias, donde “no hay superior ni inferior, no hay ser por analogía, ni siquiera sustancias aisladas, sino tan sólo *acontecimientos [événements]*. Sólo el acontecimiento, los efectos de superficie, ondas sobre el campo del ser, «pliegues»”<sup>7</sup>.

3 Como ha señalado sutilmente DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Galilée, París, 1993, p. 82: efecto, el del “platonismo”, “siempre vuelto contra el texto” del propio Platón.

4 SCHÉRER, René, *Regards sur Deleuze*, Kimé, París, 1998, p. 16. El subrayado es nuestro.

5 DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, París, 6ª. ed., 1998, p. 92. (Cfr., en general, todo este capítulo V, “Empirisme et subjectivité”, pp 90-117.)

6 DELEUZE, Gilles, “L’immanence: une vie...”, en *Philosophie*, n°. 47, París, septiembre 1995, pp. 3-4. Con relación a este texto y la puesta en tela de juicio de las transcendencias, me permito remitir a mi artículo: “Políticas de lo trágico. Gilles Deleuze y la abolición de la transcendencia”, en *Revista de Filosofía*, n°. 33, Maracaibo, septiembre-diciembre 1999, pp. 17-33.

7 SCHÉRER, René, *Idem*.

Hay, por tanto, en este texto “sublime y bello”, no un testamento sino ligereza, “puro Éter” al modo del Vals de Ravel, como ha dicho Pinhas <sup>8</sup>, una excelente introducción, densa, sintética, a la cuestión -tal vez la médula del pensamiento deleuziano- de la *impersonalidad*, ligada a la abolición de la transcendencia y la afirmación sin límites del campo de inmanencia que es la vida. No cabe imaginar mejor ejemplo que el del propio Deleuze remitiendo a la obra de Charles Dickens:

“¿Qué es la inmanencia? una vida... Nadie mejor que Dickens ha contado lo que es *una* vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como índice de lo trascendental. Se trae moribundo a un canalla, un malvado [*un mauvais sujet*] despreciado por todos, y he ahí que aquellos que le cuidan manifiestan una especie de celo, de respeto, de amor hacia la menor señal de vida del moribundo. Todo el mundo se afana por salvarle, hasta el punto de que en lo más profundo de su coma el villano siente cómo algo agradable le penetra. Pero a medida que retorna a la vida, sus salvadores se vuelven cada vez más fríos, y él recupera toda su tosquedad, su ruindad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es más que el de *una* vida jugando con la muerte\*. La vida del individuo ha dado lugar a una vida impersonal, y con todo singular, que desprende un puro acontecimiento libre de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que ocurre. «*Homo tantum*» a quien todo el mundo compadece y que alcanza una suerte de beatitud. Se trata de una haecceidad [*haecceité*], que no es ya de individuación, sino de singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarnaba en el medio de las cosas la volvía buena o mala. La vida de tal individualidad se borra en provecho de la vida singular inmanente a un hombre sin nombre ya [*un homme qui n'a plus de nom*], aunque no se confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida...”<sup>9</sup>

Vamos a continuación a referirnos a buena parte de los temas explícitos en este párrafo transparente, cuestiones que enlazan deseo y lenguaje, o expresión de la querencia -magnífico término, *querencia*: acción de amar o desear tanto como lugar originario, al fin vacío siempre, al que tanto el hombre como el animal se inclinan a volver-: las políticas de la subjetividad, el acontecimiento o *haecceidad*, el “homo tantum” y su devenir imperceptible, anonimato paradójicamente firmado por o reflejado en el nombre propio.

\* DICKENS, *El amigo común*, III, cap. 3, Pléiade.

8 Cfr. PINHAS, Richard, “Atmosphère de Paris, septembre 1995”, en *Chimères*, n° 31, París, verano 1997, pp. 7-12.

9 DELEUZE, Gilles, “L'immanence: une vie...”, *op. cit.*, p. 5.

## 2. Identidad y micropolíticas del yo. El deseo como producción de subjetividades

“Es tan curiosa la vida y son tantos los seres que habitan en uno.”

Alfredo Bryce Echenique, *Reo de nocturnidad*<sup>10</sup>

Del pensamiento de Gilles Deleuze, del pensamiento de Félix Guattari, de la filosofía de ambos autores podríamos decir, empleando una fórmula de reducción máxima, que constituye una política, o por hablar con mayor propiedad, unas *políticas*, dada la esencial apertura a las multiplicidades que recorre sus obras. *Políticas* que es tanto como referirse a las *relaciones* mismas, a la liberación del 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. Tengamos presente lo que Deleuze ha considerado en más de una ocasión so pretexto del cine de Godard: la relación que pasa (en un doble sentido de espacio y de tiempo: cruza tanto como transcurre) por los bordes o límites (de la piel tanto como de la pantalla), al interior de la nada de un gozne creación de *otra cosa nueva*, visión de lo indiscernible entre dos imágenes visuales o sonoras, cine y arte de la frontera, “método del ENTRE”. *Política(s)* -o micropolítica(s), porque, hemos de verlo aún, el campo de aplicación lo constituye siempre *lo menor*- no es sino un nombre más entre otros posibles para designar el proceso por el cual en cada instante preciso se instauran relaciones humanas en una materia, un conjunto o una multiplicidad cualquiera. Hallamos una definición rigurosa del término en la obrita dedicada a la memoria de otro amigo y colega en Vincennes, François Châtelet:

“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”<sup>11</sup>.

Estas hermosas frases contienen casi al modo de un manifiesto condensado la mayor parte de los puntos de partida que aquí nos interesan. El acto, la acción, se

10 BRYCE ECHENIQUE, Alfredo, *Reo de nocturnidad*, Promoción Editorial Inca, Lima, 1997, p. 31.

11 DELEUZE, Gilles, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1989, pp. 8-9.

define como *relación*, como un proceso de establecimiento de ligazones entre múltiples marcas al interior de una multiplicidad y al exterior, entre estas mismas multiplicidades (es decir, se define como una política), proceso cuyas líneas atraviesan siempre grupos, jamás individuos, dando igual cuál sea el tamaño de esos grupos: desde una ciudad hasta un sujeto -porque yo, o lo que habitualmente denominamos "yo", es también un grupo-, y recuperando desde esta perspectiva la realidad de todas las prácticas discursivas como realidad re-ligativa, como políticas: del yo (psicología), del ser (metafísica), de la materia (ciencia), del cuerpo enfermo (medicina), etc. Teniendo en cuenta a la vez que esta labor política no viene nunca dada de suyo, sino que resulta necesario crearla: es creación en sí, incluso si, en una línea que habla muy claro del pensar-esquizo de nuestra filosofía, tengo que "crear relaciones humanas conmigo mismo".

No seremos infieles a esta idea si pensamos que a una tal política de las multiplicidades le conviene a la perfección el nombre de *deseo*.

Y que no se trata de otra cuestión que la de una puesta extrema en tela de juicio de las clásicas identidades, de la hegemonía del sujeto y lo Mismo, tal y como lo entendiera igualmente Foucault<sup>12</sup>. U otros pensadores de su generación, como es el caso de Michel Serres, quien en uno de sus ya clásicos textos recordaba el tradicional arrumbamiento por parte de la ciencia occidental triunfante en la Modernidad, desde Newton hasta Comte, del método de las relaciones, del espacio del medio o intersticio: la mecánica siempre se ha desarrollado en la tierra o en el cielo, casi nunca *entre* ambos<sup>13</sup>. O, en lenguaje deleuziano, la mecánica que logró establecerse como modelo moderno lo hizo rechazando su posibilidad política. Marginación del fluido y del meteoro, de los flujos que conforman el estado hidráulico, de lo que ocurre en el aire, en el mar o en el viento, ámbitos donde por definición no hay sino "entre", relaciones, flujos, invariables: acontecimientos. Contra la identidad, el centro o la constante inamovible, la especie fluente de las fronteras, la superficie que se descubre como *borde*<sup>14</sup> por donde todo crece -como el cristal o el rizoma evocados por Deleuze y Guattari-, por donde todo fuga sobre las tierras del nómada. Por esto no puede realizarse un viaje a las profundidades, o como dice Serres: "En el jardín de Epicuro no florece la rama dorada"<sup>15</sup>, la transcendencia o las

12 Cfr. FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, op. cit., *ídem*.

13 Cfr. SERRES, Michel, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, trad. de José Luis Pardo Toró, Pre-Textos, Valencia, 1994, p. 108.

14 Cfr. *ídem*, p. 127.

15 *Ibidem*, p. 204. Pensemos, recurriendo a ejemplos de cinematógrafo, en cómo la pantalla de cine carece en sus dos dimensiones de profundidad: lo más profundo es la piel, remedando a Valéry. De hecho, esta característica *superficial* es lo que separa netamente al cine de su más longevo primo, el teatro, en la familia de artes de la representación a que ambos pertenecen. El juego de la transcendencia ha sido

identidades del tercer plano, la profundidad, lo que excede a la superficie (en definitiva, los dioses descartables de Godard<sup>16</sup>: también Serres habla, con referencia al himno a Venus del poema de Lucrecio, de un liberarse al fin de los dioses -la elección de una física largo tiempo postergada por el modelo moderno<sup>17</sup>), no cuenta ya en el momento en que podemos haber recuperado la inscripción de la vida en el plano de inmanencia propio de los antiguos, tras el largo paréntesis de primacía de una ciencia exclusiva de los sólidos. Campo o perspectiva del horizonte a reivindicar frente al eje vertical cielo/tierra/profundidad hasta hoy hegemónico (ahí, Deleuze y Guattari: *Rizoma*), plano de inmanencia, de relación, de la superficie en crecimiento imparabable por la frontera. Evidentemente, se trata de todo un programa des-centralizador, de todo un esquema o mapa para alzar nuevas políticas.

El mismo Serres se pregunta, para acto seguido responderse: “¿Qué es la física? Es la ciencia de las relaciones”<sup>18</sup>, o una *política*, en los términos de Deleuze, ciencia de Venus, inmanente a nuestro mundo -que coincide, por cierto, con la constatación en Lacan de ese “fracaso teológico” que es la proscripción de Venus en nuestro mundo<sup>19</sup>-, ser de la relación, inspiración de la inclinación o el desvío (el *clinamen* de Lucrecio)<sup>20</sup>. Lo cual atañe obviamente -y es lo que aquí nos interesa- a todo un (re)planteamiento de la identidad. Y, en efecto, se parte de la reiteración, de la tautología de un discurso -el de lo Mismo, el del principio de identidad: A es igual a A- que gira en el vacío sobre su propio eje, equivalente perfecto del mutismo<sup>21</sup>. Una ciencia que ha marginado la declinación, que ha preferido situarse junto a Marte, instalarse en el centro donde las identidades fuertes antes que del lado de Venus y sus fluctuaciones, emasculándose de este modo a sí misma, transformándose en ciencia de muerte y de silencio:

“Las leyes son las mismas en todas partes, son *tanatocráticas*. En lo repetitivo no hay nada que saber, nada que descubrir o que inventar. *Todo*

descubierto, se arrincona el mito, del mismo modo en que el ojo invisible, selectivo pero no enjuiciante de la cámara se desliza y pasa de largo sobre el libro cerrado de Frazer, *The Golden Bough*, abandonado a la locura del coronel Kurtz (Marlon Brando) en el filme de Ford Coppola, *Apocalypse now* (EUA, 1979).

16 Se trata de la eterna preocupación formulada ya por un lejano Godard de 22 años: la cuestión de cómo “escapar a la caducidad sin la ayuda de los dioses, en forma más digna”: GODARD, Jean-Luc, *Jean-Luc Godard por Jean-Luc Godard*, trad. de Gustavo Londoño, Barral, Barcelona, 1971, p. 16.

17 Cfr. *ibidem*, p. 132.

18 *Ibidem*, p. 147.

19 Cfr. LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, París, 1966, p. 852: “Venus está proscrita de nuestro mundo.”

20 Cfr. SERRES, Michel, *op. cit.*, p. 148.

21 Cfr. *ibidem*, p. 39.

*cae paralelamente en la identidad. Nada nuevo en el reino de lo mismo: información cero, redundancia [...]. Determinación, identidad, repetición, información cero: ni un ápice de ciencia*"<sup>22</sup>.

El principio de identidad no conduce más que a la inmovilidad, la pasividad, la permanencia muda e improductiva en un mundo petrificado por lo Mismo. De aquí la necesidad, su formulación por los antiguos y su recuperación contemporánea, de una defensa de la inclinación y el desequilibrio ("Todo es desviación del equilibrio salvo la nada, es decir, salvo la identidad"<sup>23</sup>). El redescubrimiento de la rareza, del milagro, de lo improbable y lo inseguro en la existencia, lo real como fluido, como hidrostática, dinámica de los flujos o saber de los fenómenos estocásticos, propio de agricultores y marinos -a quienes importa *el tiempo que hace* (metéorico), y no *el tiempo que pasa* (histórico, Cronos): el tiempo-Aión, el tiempo del acontecimiento, de la relación, tiempo del *entre* o del diálogo, *política* del tiempo en suma-, que rechaza la ciencia de los sólidos o de Marte, ciencia ésta de Muerte y de silenciosas identidades.

Por esto, una nueva *identidad* (por oposición a la identidad en sentido más propio, la del principio dominante rechazado por Michel Serres) implica un rescate de la víctima, del excluido, de todos los marginados por el discurso totalitario del poder, todos quienes son *menores* con respecto al dominio de *lo mayor* (no con relación al número, sino a la detentación de un patrón de dominio): la mujer en la diatriba falocéntrica, los metecos ante la ley de los ciudadanos, los grupos que no se ajustan a la lengua o la cultura del estatuto identitario, los niños y su producción de deseo en un universo de adultos aferrados al juego de la familia y Edipo, los "locos" -que han perdido el dominio de una *realidad* de límites confusos con los de la *normalidad*<sup>24</sup>-, los animales, en fin, la naturaleza, el mundo, en el juego de un contrato civil que lo convierte en simple decorado, cuando no lo olvida sin más excluyéndolo del ámbito humano. Un rescate del tiempo que hace, del tiempo atmosférico, como tiempo de la vida entera, frente a la artificiosa narración del tiempo que transcurre, el de la historia (que coincide con o es idéntico a la crónica del poder: ay de los vencidos...).

En un mundo donde "Todos hemos devenido astronautas, completamente desterritorializados"<sup>25</sup>, donde el ser vivo ha de contemplarse como una esencial turbulencia, la oposición dual entre lo mismo y lo otro se nos presenta como una lógi-

22 *Ibidem*, p. 133. Los subrayados son nuestros.

23 *Ibidem*, p. 40.

24 Una idea cara a la psiquiatría tradicional que rescatará Freud: *cf.* DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1995, p. 128.

25 SERRES, Michel, *El contrato natural*, trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 1991, p. 197.



ca muy pobre y miserable: “Hablemos mejor de una mezcla estocástica de lo mismo y lo otro”<sup>26</sup>. Identidad nueva entendida como apertura, como atención a lo abierto, a la imprevisible donación del otro (ciertos ecos nos remiten, tan sólo lo apuntaremos aquí, a Rilke, a Levinas, a Derrida), otro a quien ya no pretendemos con-vencer, ni siquiera conocer al fin, un modo más de conquista, de asimilación en lo mismo identitario, sino simplemente amar<sup>27</sup>. Hombre-flujo, *hombre cualquiera*, identidad paradójica de lo *impersonal*, como nos recuerda con relación a la obra deleuziana René Schérer<sup>28</sup>. “Homo tantum”, como ilustraba el propio Deleuze en el pasaje con Dickens al fondo que vimos más arriba, *haccedad* que escapa a la individuación tanto como a la colectivización, singularidad pura: “vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarnaba entre las cosas la volvía buena o mala”.

Sócrates, como Michel Serres ha observado, exigía de sus interlocutores la firma a cada paso, su inscripción bajo cada palabra, bajo cada acto, firma sin fin, indefinida y constantemente renovada (pero, entonces, ¿dónde queda la firma?) del contrato<sup>29</sup>. Hoy, el asunto quizá resulte más complejo, porque no es tan fácil hallar un sujeto firmante tras la correspondiente pluma: “¿Quién soy? Un temblor fugaz de nada, que vive en un seísmo permanente”<sup>30</sup>. Desamparo común de la Tierra y del “hombre”. No puedo permitir que ella firme<sup>31</sup>, ni puedo por mi parte firmar, perdidas por la borda definitivamente “bandera o título, amarras, velas, capote, dirección y puerto, denominación, rostro, aspecto y opinión”<sup>32</sup>. El contrato nuevo no repite los modelos clásicos. Y si, con todo, alguien pudiera en un exceso de solicitud, como aquel activo Schuwalkin evocado por Benjamin<sup>33</sup>, último resto de coherencia, identidad pétreo al más “clásico” estilo, firme sujeto inasequible a la melancolía y al desamparo exigir una firma, quizá obtuviese a cambio la nada repetida por el otro subestimado, como pillado en la charnela de un juego de espejos, nada del reflejo o espejismo vacío de un Narciso actualizado y ridículo: Schuwalkin, Schuwalkin, Schuwalkin...

26 SERRES, Michel, *El nacimiento de la física...*, op. cit., p. 179.

27 Cfr. SERRES, Michel, *El contrato natural*, op. cit., pp. 118 y ss.

28 Cfr. SCHÉREER, René, op. cit., pp. 28 y ss.

29 Cfr. SERRES, Michel, *El contrato natural*, op. cit., p. 96.

30 *Ídem*, p. 202.

31 SERRES concluye con esta frase *El contrato natural*: “¿Debo permitirle que firme?”: op. cit., p. 203.

32 *Ibidem*, p. 201.

33 Cfr. BENJAMIN, Walter, “La firma”, en *Historias y relatos*, trad. de Gonzalo Hernández Ortega, Península, Barcelona, 1997, pp. 73-75. [Pp. 758-759 de la edición alemana: *Gesammelte Schriften*, Band II-2 / IV-2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972.]

Cuando Félix Guattari hablaba del deseo (noción que, será ocioso señalarlo, no tomaría prestada al psicoanálisis ortodoxo ni a la teoría lacaniana) para definir un nuevo ejercicio del mismo, una “micro-política del deseo” capaz de instalar nuevas máquinas teóricas y prácticas que barran las estratificaciones anteriores, lo hacía proponiendo como contenido de esta actividad deseante y/o política una intervención activa “contra todas las máquinas del poder dominante, ya se trate del poder del Estado burgués, del poder de las burocracias de toda laya, del poder escolar, del poder familiar, del poder falocrático en la pareja e incluso del poder represivo del superyo sobre el individuo”<sup>34</sup>. Poderes mayoritarios o identidades de antemano constituidas sobre los individuos que las asumen. Habrá que subrayar en este sentido que, para Guattari, existe una perversión en lo relacional, una falsa “política” -la de las máquinas del poder estatuido- que constituye el referente básico de lucha para la actividad deseante: “La relación entre los individuos, los grupos y las clases es algo ligado a la manipulación de los individuos por el sistema capitalista”<sup>35</sup>, y los individuos, el concepto mismo de *individuo*, han sido fabricados por el propio sistema -“Capitalismo Mundial Integrado” (CMI), lo llama Guattari- con el fin de que respondan a los imperativos de su modo de producción: las necesidades del sistema económico (poder dominante a escala mundial) producen los conceptos de sociedad e individuo, así como sus distintos grupos, empezando por la familia. “Todo lo que se constituye, en el estudio de las ciencias humanas, en torno al individuo como objeto privilegiado, no hace sino reproducir la ruptura entre el individuo y el campo social”<sup>36</sup>.

Para Guattari el hecho subjetivo, el “movimiento humano”, poseería un simple carácter residual, consistiendo tan sólo en “un proceso adyacente y parcial del proceso subjetivo secretado por el orden de la máquina”<sup>37</sup>, y el propio individuo desaparecería sumido por la producción misma del deseo -el sujeto inconsciente del deseo-. Y bien, existe en la obra de Guattari, y evidentemente en la de Deleuze, en la intersección de ambos, una permanente puesta en alerta frente al juego de creación de subjetividades y sujeciones -de *identidades* al cabo- que lleva a efecto el sistema de dominación económica y de valores dominantes que Guattari denomina CMI, cuyas semióticas operan creando la ilusión de lo subjetivo, de las identidades y sus pertenencias individuales, para de este modo ensanchar cíclicamente sus límites: especie de ingestión que procede por medio de retroalimentaciones trabadas sobre la producción misma de subjetividad en la ciudad contemporánea. Todo cabe en

34 GUATTARI, Félix, *La révolution moléculaire*, Recherches, Fontenay-sous-Bois, 1977, p. 46.

35 *Ídem*, p. 32.

36 *Ibidem*.

37 Cfr. GUATTARI, Félix, “Máquina y estructura”, en *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, trad. de Fernando Hugo Azcurra, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires, 1976, p. 277.

este movimiento bulfímico: desde las viejas añoranzas nacionalistas hasta los deseos de una novísima comunidad trans-estatal, desde los ideales clásicos de lucha obrera canalizada por todo tipo de sindicatos y grupúsculos de izquierda hasta los sueños de la más delirante reivindicación anarquista de lo individual<sup>38</sup>. Los instrumentos de que se sirve el sistema para producir masivamente una subjetividad *ad hoc* resultan de sobra conocidos: medios de comunicación de masas, publicidad, sondeos, estadísticas, encuestas... que manufacturan la opinión a gran escala creando actitudes estereotipadas y narrativas de deseo escleróticas<sup>39</sup>. Subjetividad *massmediatizada* pues, moldeado intensivo desde la cuna de cierto tipo de individuo productor-consumidor a tiempo completo. La totalidad del mundo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, con todos sus avatares, incluidos la riqueza y la pobreza -los padres naturales de la clásica concepción del deseo(-Eros), si recordamos el *Banquete* platónico-, se halla reticulada, encuadrada, dirigida, casi prefabricada, si podemos permitirnos hablar siguiendo esquemas cómodamente representativos. Elites, garantizados y marginales, todo se encuentra de antemano decidido en la vida personal de los sujetos por las semióticas del capital, sin que tal vez se hurten las esquinas mismas del imaginario: el sueño y el fantasma. Los espacios del CMI ya no adhieren a los clásicos parámetros de las identidades: la nación, la patria, el terruño, las tradiciones, las corporaciones, etc., al tiempo que se acepta la "diversidad" cultural, el relativismo, la diseminación, multiplicación y descentrado de las nuevas adherencias: todo desaparece en la vorágine sin retorno del sistema en beneficio de su propio desplazamiento en espiral. El modelo de las nuevas disciplinas no sería otro que el de la empresa capitalista, y más en concreto su vertiente multinacional<sup>40</sup>.

La postura de Guattari no puede mostrarse más clara: "Un grupo, una clase, no están constituidos por individuos; es la recaída de las relaciones de producción capitalistas sobre el campo social del deseo lo que produce un flujo de individuos

- 38 Es en este sentido que creemos poder rechazar la defensa un tanto ingenua que Michel Onfray realiza de la noción de *individuo* por oposición a los conceptos que a ésta opone de *sujeto, hombre y persona*: Cfr. ONFRAY, Michel, *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*, trad. de Enrique Kozicki y Silvia Kot, Libros Perfil, Buenos Aires, 1999, pp. 33 y ss.
- 39 Cfr. CHOMSKY, Noam, "El control de los medios de comunicación", trad. de Joan Soler, y RAMONET, Ignacio, "Pensamiento único y nuevos amos del mundo", trad. de María Méndez, en *Cómo nos venden la moto*, Icaria, Barcelona, 6ª. ed., 1997.
- 40 Cfr. DELEUZE, Gilles, "Control y devenir" (entrevista con Toni Negri) y "Post-scriptum sobre las sociedades de control", ambos textos fundamentales sobre estas cuestiones, en *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1996, pp. 265-286.

descodificados como condición para la captación de la fuerza de trabajo”<sup>41</sup>. Un máximo de universalidad ha generado, en contrapartida, una eclosión en buena parte reactiva (*sentimental*, se dirá) de regionalismos, nacionalismos, racismos, miedos xenófobos, códigos residuales y (re)territorialidades superficiales. Una pareja im- placable (universalidad maquínica y singularidades arcaicas) de la que hay que desprenderse para posibilitar una salida de la aporía<sup>42</sup>. Tales identidades fragmentarias y enzarzadas en luchas interinas han de dejar paso a la construcción de *otra* socie- dad, *otra* política, *otro* movimiento de mujeres, juvenil, de obreros, ecologista...<sup>43</sup>. En definitiva, una *diferencia*: la de una nueva articulación ético-política -a la que Guattari denomina *ecosofía*- entre estos tres registros ecológicos: el de la naturale- za, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana<sup>44</sup>.

Simplificando en extremo, y sin dejar de señalar aunque sea al paso que Guattari no sostiene un planteamiento apocalíptico ni pesimista, así como que tampoco rechaza el actual avance tecnológico<sup>45</sup>, reduciremos en un esquema algunas de sus propuestas afirmando que la nueva lucha -lo que equivaldría a decir: la nueva producción deseante de subjetividad- habrá de pasar por dos tipos de recuperación: 1) la recuperación del cuerpo colectivo y 2) la recuperación del tiempo de la vida.

En primer lugar, constituir el cuerpo colectivo por oposición tanto a la subje- tividad prefabricada del Capitalismo Mundial Integrado como a los modos de rete- rritorialización de la identidad anclados en cómodas estructuras de lucha hoy cadu- cas. Se trata de acabar con el hombre-serie, de reconquistar los espacios de deseo capitalizados por el mercado planetario, de *hacer territorio* a título individual y co- lectivo (esa bella imagen deleuziana del *nomadismo*), en definitiva, y por decirlo con los términos de Guattari: crear *dispositivos colectivos de enunciación*, dispositi- vos complejos en el lenguaje que partirían de lo singular, de lo que no es reduci- ble ni a lo individual ni a lo colectivo: “puede partir de un grupo, como también de un afecto, de una representación, de una práctica que no tiene que rendir cuentas a nadie”<sup>46</sup>. Reconquista de los espacios del deseo que apuntaría a una recomposición

41 GUATTARI, Félix, *La révolution moléculaire*, *op. cit.*, p. 33.

42 Cfr. GUATTARI, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad...*, *op. cit.*, pp. 192 y ss.

43 Cfr. GUATTARI, Félix, *Cartografías del deseo*, trad. de Miguel Denis Norambuena, compilación y prólogo de Gregorio Kaminsky, Eds. La Marca, Buenos Aires, 1995, p. 106.

44 No entraremos en este desarrollo aquí. Cfr. GUATTARI, Félix, *Les trois écologies*, Galilée, París, 1989, pp. 12 y ss.

45 Antes al contrario: mantiene la creencia en que la evolución tecnológica, conjugada con cierta experimentación de orden social en este dominio, acabará por hacernos salir del actual momento de opresión y entrar en una “era postmediática” que se caracterizará por “una reapropiación y una re-singularización de la utilización de los medios”: GUATTARI, Félix, *Chaosmose*, Galilée, París, 1992, p. 17.

46 GUATTARI, Félix, *Cartografías...*, *op. cit.*, p. 185.

nueva y abierta, en constante desequilibrio, de la subjetividad. En los grupos, por descontado, pero también *en uno mismo*<sup>47</sup>. En rigor, lo mismo que, como vimos, afirma Gilles Deleuze en el precioso pasaje de su homenaje a François Châtelet donde se refiere a las *políticas*: establecimiento fluctuante y en perpetua re-apertura de las relaciones que llenan la totalidad de esferas del campo de inmanencia. Rizoma y esquizo, dos conceptos o figuras que han de impregnar la formación de las nuevas identidades para combatir en pie de igualdad, y en definitiva desde los mismos presupuestos descentralizadores, el sistema económico del tardocapitalismo. Formación de máquinas de guerra sobre la única base inmovible y sin embargo en desplazamiento constante de la apertura al *otro*. Identidad del, de lo desequilibrado (e imprevisible).

Y en segundo lugar, una recuperación del tiempo de la vida y, con él, la liberación del propio tiempo del trabajo, parte integrante de aquél, *control* sobre la totalidad del tiempo, al margen de las condenas que impone hoy la sesgada manipulación del orden productivo<sup>48</sup>. “Ninguna transformación puede ser concebida, si el conjunto del campo de trabajo productivo no es atravesado por grandes movimientos de experimentación colectiva que hagan trizas las concepciones relativas a una acumulación centrada en la ganancia capitalista”<sup>49</sup>. Reconstrucción del tiempo de trabajo, conciliado con la totalidad del tiempo vital que pasa por un rechazo del trabajo impuesto por encargo y de la propiedad<sup>50</sup> (resulta evidente la ecuación de igualdad que enlaza identidad clásica y propiedad privada). Refundación del concepto de trabajo paralela a la de la identidad y el poder (rechazo, junto al de la idea de posesión, del sistema vertical de mando jerárquico): “Esta nueva producción de subjetividad concibe, sin embargo, el poder únicamente en tanto horizonte de liberación colectiva de las singularidades y como trabajo polarizado sobre este objetivo (en otros términos, en tanto auto-valorización y auto-producción de las singularidades)”<sup>51</sup>.

### 3. Indefinido, no indeterminado. Acontecimiento y esplendor del «se»

“Deleuze, c'est nous!”

René Schérer, *Regards sur Deleuze*<sup>52</sup>

Llegados a este punto, podríamos recapitular volviendo al concepto deleuziano del deseo -aunque confiamos en no habernos alejado en ningún momento del mismo-

47 Cfr. *ibidem*, pp. 122 y 133.

48 Cfr. *ibidem*, p. 68.

49 *Ibidem*, p. 129.

50 Cfr. *ibidem*, p. 79.

51 *Ibidem*, p. 80.

52 SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 8.

para hacer de nuevo hincapié en cómo tal noción, que por supuesto equivaldría a las de dispositivo, acontecimiento, campo de inmanencia o vida incluso, recusa todo arraigo, todo “enraizamiento” en torno a un centro, asidero o marca fuerte de origen: nada de psicología ni de biografía a la antigua usanza, nada en definitiva de un sujeto, de un yo ni -por extensión- de una novela familiar al gusto de Freud o de ciertos lectores de Kafka, ni de un teatrillo o un plano simbólico sobre cuya escena representar el drama del individuo escindido. Antes al contrario, nos apropiaremos de la síntesis de Schérer: “El deseo productivo, la vida, está del lado de la inventiva de los dispositivos que dispersan, «desterritorializan», crean lazos con lo exterior, proyectan en la errancia el «nomadismo» fecundo. En frente: las fijaciones territoriales, institucionales, estáticas, la coacción de las diversas transcendencias”<sup>53</sup>.

El deseo como producción no remite entonces a la supresión del sujeto, sino más bien a su dinamización o, por aproximarnos a los más exactos términos de Deleuze, a su *nomadización*, a su inserción -siempre como resto, como secreción de la máquina deseante, del dispositivo- en una línea de fuga, en pleno deslizamiento tentacular del rizoma. Sujeto-nómada, sujeto fugante, corredor de fondo sobre un desierto cuyas dunas se desplazan simultáneamente, el movimiento o la capacidad de partir, de viajar, de atravesar a cada instante umbrales y fronteras, constituye el propio ser del hombre del deseo, del Zarathustra nietzscheano: “El esquizo sabe partir: ha convertido la partida en algo tan simple como nacer o morir. Pero al mismo tiempo su viaje es extrañamente in situ. No habla de otro mundo, no es de otro mundo: incluso al desplazarse en el espacio es un viaje en intensidad, alrededor de la máquina deseante que se erige y permanece aquí”<sup>54</sup>. Viaje intenso alrededor “tan

53 *Ídem*, p. 60.

54 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 136. Es muy conocida la escasa disposición al viaje que tuvo Deleuze, paradójica en alguien a quien se considera el filósofo por excelencia del “nomadismo”. Uno no puede nunca desprenderse a este respecto de la resonancia que nos llega de esa increíble máquina de guerra que conocemos bajo el nombre de *El libro del Tao*: el sabio que “conoce sin viajar”, que afirma poderse conocer el mundo “sin salir de la propia casa”. *Cfr.* LAO ZI, *El libro del Tao*, en la magnífica traducción del reputado sinólogo y especialista en filosofía oriental Ignacio Priego Ydoeta, Alfaguara, Madrid, 1978, versos X (XLVII): “Sin mirar por la ventana, / se conoce el dao del cielo (tian dao). / Cuanto más lejos se va, menos se sabe.” No sería descabellado plantearse cierta lectura “taoísta” de Deleuze, al fin, y situando al margen tanto esa extraña armonía de lo paradójico como cierta apuesta por un arte bélico a la par individual y colectivo, ¿no es descrito el Tao -casi en clave heracliteana- como esencial movimiento, inmanente fluencia que es transformación de los contrarios: *cfr. idem*, vs. IV (XL)? De hecho, los propios autores de *Mil Mesetas* dejan la puerta abierta al comparar el Tao con el cuerpo sin órganos intensivo, al hablar de él como “un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada” (DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y*

sólo” de la producción del deseo, el “sujeto” deleuziano, el *esquizo* que sobre la ausencia de identidad ha forjado su identidad, es el mayor viajero que imaginarse pueda, viajero inmóvil, viajero que desdeña la búsqueda de mundos ajenos porque se sabe dueño en potencia de todos los universos posibles en la virtualidad abierta entre las cuatro paredes de su cuarto. Viajero del deseo que vive y se aleja sobre su horizonte en marcha sin un destino fijo, viajero que ama la deriva estocástica del marino cara a Serres tanto como se ríe al fin del clásico viaje en pos de esa recuperación de la identidad -cetno y centro- que desde Homero encuentra en el taimado Ulises su modelo<sup>55</sup>.

En realidad, hay que considerar en este sentido a Gilles Deleuze como un heredero aventajado de la heterogénea corriente estructuralista francesa: su análisis del sujeto como un “efecto” (efecto residual de la máquina deseante) se inscribiría plenamente entre las preocupaciones comunes al grupo que integra desde las reflexiones de un Lévi-Strauss, un Althusser o un Lacan hasta las de Foucault, preocupaciones que basculan entre dos accidentes o dos enfermedades de la tierra, es decir, de la estructura: el hombre y Dios<sup>56</sup>. Deleuze aplica su mirada explícitamente sobre las consecuencias que en el estructuralismo se derivan del

*esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1994, p. 162).

55 Ítaca: isla-reino-centro del universo de Odiseo y meta del viaje que -¿no resulta curioso?- sólo concluye devolviendo la identidad perdida al héroe homérico (es decir: el reconocimiento de este soberano de incógnito por parte de Penélope, menos perspicaz que su perro Argos, a quien la mudanza de aspecto del amo no engaña) cuando éste es capaz de rememorar su construcción del lecho conyugal: una cama -de proporciones que supondremos épicas- lujosamente labrada a partir del tronco de un gran olivo que Odiseo podara, construyendo luego en derredor de este increíble lecho el dormitorio y -cabe imaginarlo- en derredor del cuarto el palacio, la ciudad, Ítaca entera. *Cfr.* HOMERO, *Odisea*, Canto XXIII, versos 189-201, trad. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 7ª. ed., 1994, p. 376. La identidad perdida acaba por recomponerse felizmente girando alrededor de este soberbio y magnífico símbolo del árbol-lecho-isla conyugal. No siempre han pasado desapercibidos estos pasajes. John Ford, lector de Homero: recordemos entre paréntesis el divertido asombro de Michaelleen Flynn (Barry Fitzgerald), en *The Quiet Man* (EUA, 1952: película que habla de otro viaje a las raíces de la identidad perdida), ante la cama destrozada de Sean Thornton (John Wayne) y Mary Kate Danaher (Maureen O'Hara) tras su supuesta noche de bodas: “Homeric!” exclama el lúcido bebedor de la irlandesa Innisfree, islita dentro de otra isla, si atendemos a una de las canciones del largometraje: *The Isle of Innisfree*, por Richard Farrelly.

56 *Cfr.* DELEUZE, Gilles, “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*, (dirigida por François Châtelet), octava parte: “El siglo XX”, tomo IV, cap. VII, trad. de Francisco Javier Aguirre González, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 597.

capital descubrimiento del vacío que sucede a la desaparición del hombre, vacío que -lo afirma Foucault en *Las palabras y las cosas*- ni incrementa una carencia ni señala una laguna a rellenar: supone tan sólo la apertura de un espacio que renueva la posibilidad del pensamiento contemporáneo. Y Deleuze indica a este respecto lo siguiente:

“El *sujeto* es precisamente la instancia que sigue al lugar vacío: como dice Lacan, es menos sujeto que sujetado, sujetado al cuadro vacío, sujetado al falo y a sus desplazamientos. Su agilidad no tiene parangón, o no debería tenerlo. El sujeto es también esencialmente intersubjetivo. Anunciar la muerte de Dios, o incluso la muerte del hombre, no significa nada. Lo que cuenta es el *cómo*. Nietzsche demostró ya que Dios ha muerto de muchas formas; y que los dioses mueren, pero de risa, al oír decir a un dios cualquiera que es el Único. El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque preindividuales”<sup>57</sup>.

Así, Deleuze nos proporciona ya en este texto las claves de su propia concepción del sujeto esquizo, del viajero nómada -las repetimos con el final del párrafo anterior-: “sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque preindividuales”. Tal no es otro que el mismísimo “héroe estructuralista” al que hará referencia un poco más adelante, entendiéndolo siempre la estructura en permanente crisis interna, porque este héroe rompe, dispersa o desplaza en su esencial proceso las estructuras, cuyos estratos constituyentes -los de la tierra: recordemos el relato de la conferencia del simiesco profesor Challenger, lector de Conan Doyle<sup>58</sup> - fugarán en lo sucesivo sobre un plano de inmanencia absolutamente desterritorializado. De nuevo, el nómada intensivo y su viaje no especialmente espacial: “Se viaja por intensidad, y los desplazamientos, las figuras en el espacio, dependen de umbrales intensivos de desterritorialización nómada”<sup>59</sup>.

57 *Ídem*, p. 596.

58 *Cfr.* DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, “10.000 a. J. C. La geología de la moral (Por quién se toma la tierra?)”, en *Mil Mesetas*, *op. cit.*, pp. 47-80.

59 *Ídem.*, p. 60. Resultarán obvios los antecedentes literarios de esta temática deleuziana en la Centro-Europa de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX: engarce de la preocupación ante el disuelto sujeto clásico de la representación (parejo a una metamorfosis de los lenguajes clásicos) con la búsqueda del viaje (heredero hasta cierto punto del viaje de formación del *Bildungsroman* decimonónico). Kafka, pero también Hofmannsthal, Musil, Mann... Incluso resulta central en un simbolista como Hermann Hesse, quien por cierto ya en *El lobo estepario* (1927) exponía una brillante concepción



Poco antes del final de su artículo “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, Deleuze define a ese *héroe* estructuralista haciendo coincidir sus características con las del sujeto nómada, solución o alternativa para las dos enfermedades de la tierra/estructura, habitante de las multiplicidades o movedizas tierras equidistantes de lo uno y lo múltiple, sin asideros o pérdidas identidades que recuperar ni Ítacas -en esta ocasión, las no menos homéricas de Kavafis: remedos del viaje iniciático de la sabiduría<sup>60</sup> - que pretender al final de una odisea: “no es Dios ni el hombre, no es personal ni universal, carece de identidad, y está hecho de individuaciones no personales y de singularidades preindividuales”<sup>61</sup>.

El sujeto abandona, pues, los juicios de existencia y atribución, abandona los cómodos pilares de toda identidad clásica, para desplazarse, para situarse finalmente en el “entre”, en el juicio de relación, intersticio entre los seres, lugar intermedio. Flujo entre el cielo y la tierra (el tiempo y las ciencias del caos atmosférico de Serres -tras Lucrecio), espacio de la mediación, “entre” o *metaxí* que son los del propio Deseo (Eros) de Sócrates/Diotima -de características relacionales exactas a las del otro gran intermediario platónico: el *daímon* (un elemento, de hecho Eros, igualmente a medio camino entre Dios y el hombre)-<sup>62</sup>, “entre dos cosas” -luzes, sombras o sonidos- de Godard: el sujeto (post)estructuralista deleuziano, multiplicidad plural, horizonte móvil o centro siempre descentrado en su errancia, ocupa el lugar vacío y nómada que media entre el hombre y Dios, entre lo personal y lo universal, entre lo uno y lo múltiple, entre lo individual y lo colectivo... entre todos los

del “alma” no unitaria sino múltiple [cfr. HESSE, Hermann, *El lobo estepario*, trad. de Manuel Manzanares, Alianza, Madrid, 23ª. ed., 1991, pp. 65 y ss.], en cuya obra maestra: *El juego de los abalorios*, y más en concreto en el poema de Joseph Knecht “Escalones”, ofrece una suerte de propuesta nómada que identifica la vida -y la muerte- con la partida, hablando de un necesario marchar sobre la Tierra plagado de puntos de (re)territorialización (“ataduras”) y desterritorializaciones (“llamadas”): “[...] las llamadas de la vida no acabarán jamás para nosotros...” [Cfr. HESSE, Hermann, *El juego de los abalorios*, trad. de Mariano S. Luque, Alianza, Madrid, 1978, pp. 424-425.]

60 Cfr. KAVAFIS, Constantino P., “Ítaca”, en *Poesía selecta*, trad. de Alberto Manzano, Edicomunicación, Barcelona, 1999, pp. 42-43.

61 DELEUZE, Gilles, “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, *op. cit.*, p. 598.

62 Cfr., PLATÓN, *El Banquete*, 204 b: el Eros está entre quienes aman la sabiduría, que a su vez ocupan un lugar intermedio entre los sabios y los ignorantes. Diotima: “Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon” (seguimos la traducción de M. Martínez Hernández, en PLATÓN, *Diálogos*, III. *Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986, p. 250). Sobre la naturaleza mediática del *daímon*, basta acudir de nuevo a las palabras de Diotima, quien caracterizaba como tal al Eros antes del pasaje arriba señalado y añadía: “Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal” (*idem*, 202 d-e, p. 246 de la trad. citada).

extremos dicotómicos de la identidad. “No lugar” en suma, *Erewhon* de Butler, “aquí y ahora” tan inaprensible como el Aión, a perpetuidad desplazado, camuflado, invisible o no localizable para una mirada atenta, al modo en que sucedía con el objeto brillante en el estante vacío de la tienda de la oveja y la mirada de Alicia<sup>63</sup>, modificado y siempre recreado de nuevo, como se nos dice en el inolvidable prefacio de *Diferencia y repetición*: “Ni particularidades empíricas, ni universalidad abstracta: *Cogito* para un yo disuelto. Creemos en un mundo en el que las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del «SE»”<sup>64</sup>.

En síntesis, podemos recurrir al esquema o tratar de trazar un mapa de la superficie del sujeto elaborado por Deleuze:

1) Nómada, habita o se desplaza sobre el horizonte fluyente de un plano de inmanencia -o campo transcendental: “El campo transcendental se define por un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia por una vida. [...] La transcendencia es siempre un producto de la inmanencia”<sup>65</sup>-, territorio *demónico* o mediático, a medio camino entre y a la par ajeno a las alturas y las profundidades.

2) Permanece esencialmente indefinido, lo cual no significa que permanezca indeterminado, antes al contrario (recordemos que el artículo de *una vida* es, con relación a la lectura deleuziana de Dickens, signo o índice del “transcendental”: acontecimiento puro en el plano de inmanencia<sup>66</sup>).

3) No supone ni lo personal ni lo universal (carece de identidad), sino que está compuesto por individuaciones no personales y por singularidades preindividuales.

4) “Homo tantum”: “vida singular inmanente a un hombre sin nombre ya, aunque no se confunda con ningún otro”<sup>67</sup>. *Haecceidad* pura o acontecimiento singular, no subjetivo.

Volvemos con tal esquema al breve texto del que partían nuestras consideraciones al comienzo de estas reflexiones, esas densas páginas repletas de aire fresco que haríamos mal en llamar un “testamento”, donde Deleuze insiste en el tema capital de la inmanencia y la vida como retícula empirista para la constitución del yo no personal.

63 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 61-62.

64 DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. de Alberto Cardín, Ediciones Júcar, Madrid, 1988, p. 34.

65 DELEUZE, Gilles, “L’immanence: une vie...”, *op. cit.*, pp. 5-6.

66 Cfr. *idem*, p. 5.

67 *Ibidem*.

Este “yo” o efecto de subjetividad que nunca viene dado de antemano se formaría sobre el plano de inmanencia de la vida, lográndose como un nudo o un punto de indefinición, algo que vendría a subrayarse con el artículo: “Una vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tales objetos vivos: vida inmanente que porta los acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en los sujetos y los objetos”<sup>68</sup>. Vida indefinida -leemos en el texto- que no poseería en sí momentos, que ni sobrevendría ni se sucedería temporalmente, sino que aparecería trazada tan sólo en el intersticio de lo temporal, sería entre-tiempos, entre-momentos, mostrando de este modo “la inmensidad del tiempo vacío donde se ve el acontecimiento aún por venir y ya llegado”<sup>69</sup>, *Aión* y síntesis de la forma pura y vacía del tiempo que es la que atraviesa al Yo rajándolo como una quiebra o falla (la de la pasividad en el sí mismo), tal y como Deleuze estudiara tiempo atrás en un complejo pasaje acerca de lo que supondría -en relación con Descartes y Kant- la introducción de la teoría del tiempo en la subjetividad, en el cogito<sup>70</sup>. Una vida quedaría entonces integrada por singularidades o acontecimientos -en coexistencia con los accidentes de la vida correspondiente-, de manera tal que una vida singular, indefinida, puede transcurrir perfectamente sin individualidad alguna; Deleuze ilustra esto hablando de la semejanza existente entre todos los bebés, apenas si dotados de individualidad, lo que no impide que posean singularidades... una sonrisa, un gesto, una mueca: *acontecimientos* que nada tienen que ver con caracteres subjetivos<sup>71</sup>, tal es la vida inmanente, pura potencia, que atraviesa a los bebés, esa suerte de *beatitud [béatitude]* que era igualmente la del canalla moribundo de Dickens: debilidad, indefensión, sufrimiento, dolor incorporeales y no subjetivos (al fin, transferibles de uno a otro cuerpo determinado) que le convertían en vulnerable *cualquiera*, “homo tantum” al que todos compadecían y se apresuraban a socorrer.

Por esto la indefinición no acarrea indeterminación ninguna, antes al contrario: precisamente lo que determina la singularidad de una vida es esa indefinición del *un/a*, del artículo, que indica un espacio medio de cruce en el tiempo -un tiempo vacío, tiempo del *Aión*: acontecimiento- y entre diversas series o líneas de fuga, de nuevo: un acontecimiento. O con las palabras insuperables del propio Deleuze:

“Los indefinidos de una vida pierden toda indeterminación en la medida en que rellenan un plano de inmanencia o, lo que resulta en rigor lo mismo, constituyen los elementos de un campo transcendental (la vida individual, por el contrario, permanece inseparable de las determinaciones

68 *Ibidem*.69 *Ibidem*.70 Cfr. DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 160 y ss.

71 Cfr. DELEUZE, Gilles, “L’immanence: une vie...”, op. cit., p. 6.

empíricas). Lo indefinido como tal no indica una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad transcendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación de lo singular. El Un no es lo transcendente que puede incluso contener la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo transcendental. *Un es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...*<sup>72</sup>.

Deleuze avanza todavía un paso más e identifica los *acontecimientos [événements]* o haecceidades, las singularidades -no individuales- que determinan en su indefinición una vida, la del "homo tantum", con los *virtuales*: "Una vida no contiene más que virtuales. Está hecha de virtuales, acontecimientos, singularidades"<sup>73</sup>, y ofrece a seguido una magnífica y escueta definición de lo virtual -que, no insistiremos aquí, es otro concepto clave en el Deleuze heredero de Bergson: señalemos únicamente, y a riesgo de eludir el matiz necesario, que lo virtual se opondría a lo actual de modo semejante a como lo real se opondría a lo posible<sup>74</sup>-. "Lo que llamamos virtual no es algo que carezca de realidad, sino que se compromete en un proceso de actualización al seguir el plan que le otorga su propia realidad"<sup>75</sup>.

Recorre la obra entera de Deleuze toda una teoría de lo virtual, del acontecimiento, que entronca directamente con una determinada concepción del tiempo como Aión (y no sólo como Cronos) y del ser no como substancia sino como esencial relación<sup>76</sup>. El acontecimiento se presenta así como lo que no posee un tiempo presente o definido, sino un entre-tiempo (es lo que está a punto de ocurrir y ya ha sucedido), como lo que no halla su determinación en un cuerpo concreto, sino en la intersección de los cuerpos, un entre-cuerpos inmaterial en sí, incorpóreo (como la herida: puro virtual, inmanencia localizable tan sólo como un "entre" distintos estados de cosas: ente invisible -si no de existencia cuestionable fuera del lenguaje mismo- entre la espada y la carne, acontecimiento de suyo incorporeal).

Se trata de la segunda serie de paradojas de *Lógica del sentido*, serie que lleva por título: "De los efectos de superficie" y comienza analizando la distinción establecida ya por los estoicos entre los cuerpos y los incorporeales, entre los estados de cosas corporales y los efectos que causan, los acontecimientos. Si los primeros existen, de los segundos puede más bien afirmarse que subsisten o insisten: resulta-

72 *Ídem*. El subrayado es nuestro.

73 *Ibidem*.

74 Sobre lo virtual, véase DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, en especial pp. 338- 346. Asimismo, y en una línea que profundizaría en la distinción deleuziana, véase el magnífico libro de LÉVY, Pierre, *¿Qué es lo virtual?*, trad. de Diego Levis, Paidós, Barcelona, 1999.

75 DELEUZE, Gilles, "L'immanence: une vie..." , *op. cit.*, p. 6.

76 *Cfr.* a este respecto SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 122.

dos de la interacción de los cuerpos y los estados de cosas, “incorpóreos” cuya expresión no la realizan los sustantivos ni los adjetivos, sino los infinitivos verbales, como si la realidad de estos virtuales dependiese en cierto modo de un último retruécano del lenguaje. De hecho, la relación que media entre los acontecimientos y el lenguaje (incluso la posibilidad misma del lenguaje: “Son los acontecimientos quienes hacen posible el lenguaje”<sup>77</sup>) resulta capital, aunque nos alejaría de nuestros propósitos seguir la pista en esta obra de Deleuze del desplazamiento que a través del acontecimiento, o mejor: de su expresión lingüística, crea el sentido mismo. Por descontado, tales incorporales acontecen en un tiempo aiónico, siempre un devenir que fuga al infinito hacia el pasado o el futuro, esquivando el presente. El acontecimiento acontece por definición entre varias tierras, podemos considerarlo *mediterráneo*, en la acepción más clásica del término:

“lo que queremos decir mediante «crecer», «disminuir», «enrojecer», «verdear», «cortar», «ser cortado», etc., es de una clase completamente diferente [a la determinación por las mezclas en general de unos estados de cosas]: no son en absoluto estados de cosas o mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que son resultado de estas mezclas”<sup>78</sup>.

Efectos de superficie, porque causados en el plano de immanencia, los incorporales del acontecimiento lo son en el más amplio sentido: “efectos” sonoros, ópticos o de lenguaje -efectos en la práctica “de cine”-, quizá de lenguaje en lugar preeminente. Arte de las relaciones, como hemos podido ver sucintamente hasta aquí, los acontecimientos se desarrollan, al modo de los cristales, por los bordes, siempre desplazando sin meta sus límites, al fin, los del lenguaje tanto como los de las cosas. “Todo ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones”<sup>79</sup>.

#### 4. El nombre propio como índice de un devenir anónimo (o imperceptible)

“Hay que buscar que las cosas de uno se conviertan en las cosas del pueblo. Una vez vinieron unos bolivianos y me cantaron un carnavalito popular de Cochabamba. Fíjese usted: era un carnavalito mío que habían simplificado y hecho anónimo.”

Gustavo “Cuchi” Leguizamón<sup>80</sup>

77 DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 188.

78 *Ídem*, p. 29.

79 *Ibidem*, p. 32.

80 “CUCHI” LEGUIZAMÓN, Gustavo, declaraciones recogidas en *Barro, Tal vez...*, Salta (Argentina), 1999, p. 4. Agradezco a Ana María Issa Joya el conocimiento de este gran

Se observará que el acontecimiento, entendido como incorporal del lenguaje -y, como todo cuanto sucede "en el medio", del deseo-, resume el tema de Deleuze y Guattari de la subjetividad como construcción plural al margen de toda teoría substancialista del sujeto. El sujeto deleuziano acontece como proceso o flujo descentrado y descentrador, inasible, nunca idéntico a una forma fija, modélica, "mayor" en la expresión de nuestros autores. "Es preciso que este sujeto [fuerte, mayor] se borre para que la subjetividad advenga", ha escrito admirablemente Schérer<sup>81</sup>. Filosofía de los devenires y no del ser, filosofía perspectivista que no rinde pleitesía a substancia ni a sujeto alguno, filosofía que al poner el acento en la creación, en la *producción* (*deseante* diríamos otra vez, pero en este punto se advertirá que la expresión "producción deseante", fuera ya de los goznes de la explicación o la didáctica, no es sino redundante) de la subjetividad, en la causación del acontecimiento entre los cuerpos, las palabras y las cosas, se reclamará heredera -además de Heráclito, Lucrecio o los estoicos- del Nietzsche que negaba, con el concepto-cúspide de "Dios", todas las transcendencias alzadas históricamente como objeciones contra la vida<sup>82</sup>, para alzar contra la fijeza del ser la fluencia del devenir, identificable con la propia voluntad de poder del filósofo, admirador sin reservas de la propuesta de 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"<sup>83</sup>.

Y no otra cosa que aquella subjetividad que se construye como proceso o inmaterial en las multiplicidades sociales, igualmente alejada del sujeto individual clásico y de la colectividad o masa, *un* indefinido que se determina entre lo uno y lo múltiple, es lo que nos ha llevado finalmente a la cuestión de los deve-

músico popular americano, a cuyos sonos tuve la suerte inmensa de acercarme gracias a su hospitalaria amistad y la del resto de sus compañeras de *Las Cinco Voces*.

81 SCHÉREER, René, *op. cit.*, p. 102.

82 Conceptos como los de "alma", "virtud", "más allá", "verdad", "fe", "vida eterna", "espíritu", "belleza", "bien", "mundo verdadero" y un largo etc., al igual que los ideales del "santo", del "héroe", del "genio"... se cerrarían 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" (NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez pascual, Alianza, Madrid, 11ª. ed., 1993, p. 70. Pensamiento que Nietzsche repetirá en *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez pascual, Alianza, Madrid, 12ª. ed., 1993, p. 43: "[...] cuál ha sido hasta ahora la mayor objeción contra la existencia? Dios...").

83 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo, op. cit.*, pp. 70-71. Y en *Crepúsculo...*, *op. cit.*, p. 45 leemos: "lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no *es*...".

nires y un interesante, casi paradójico correlato de los mismos: la cuestión del nombre propio.

Quizá convenga señalar aquí que la producción de subjetividades apareja una permanente búsqueda de o tendencia a *lo menor* frente a *lo mayor*, esto último patrón de medida, centro, transcendencia, modelo, norma: mayor es el significante, como lo es también el nombre del padre, el símbolo, el concepto de *Dios*, el idealismo o la palabra de los sacerdotes -carencia, ley y significante, los “tres errores sobre el deseo” de *El Anti Edipo*<sup>84</sup>, que Deleuze y Guattari retomarán luego en *Mil Mesetas* como “la triple maldición sobre el deseo” vertida por el sacerdote: ley negativa, regla extrínseca e ideal transcendente<sup>85</sup>, y aún luego Deleuze y Parnet llamarán en *Diálogos* los “tres contrasentidos sobre el deseo”: relacionarlo con la carencia o ley, con la realidad natural o espontánea, y con el placer o la fiesta<sup>86</sup>-. Lo ha señalado Schérer con respecto a la obra de Guattari:

“Así, al sujeto, centrado en torno a su castración, del psicoanálisis (lacaniano), Félix le opondrá la subjetividad dispersa según los flujos del deseo. Al ojo vacío de la rostreidad [*visagéité*] capitalista, opondrá los diversos modos de subjetivación y de «maneras de mirar y de mirarnos provenientes del cosmos con su multitud de ojos y de devenires» («Visagéité», *L'inconsciente machinique*, p. 88)”<sup>87</sup>.

Siempre se deviene menor, el camino es de dirección única. No se puede devenir mayor, porque el centro, el sujeto, la territorialización forman siempre un nudo o un punto de partida, punto que ha de serlo también -merced a la dinamización introducida en él por el deseo- de fuga. Anima la teoría deleuziana de los devenires una visceral “vergüenza de ser un hombre”, como dice el propio Deleuze apropiándose de Primo Levi y refiriéndose a las consecuencias que para cada uno de nosotros se derivan del nazismo<sup>88</sup>, vergüenza y responsabilidad no de las vícti-

84 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 116.

85 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, *op. cit.*, p. 159.

86 Cfr. DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, trad. de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997, p. 117.

87 SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 101.

88 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 4ª. ed., 1997, p. 108, nota al pie: “Lo que Primo Levi describe de este modo es un sentimiento «compuesto»: vergüenza de que hombres hayan podido hacer aquello, vergüenza de que no hayamos podido impedirlo, vergüenza de haber sobrevivido a ello, vergüenza de haber sido envilecido o disminuido.” Resulta poco conocido -dada la especial introversión del filósofo, su aversión a las “novelas familiares”- que el único hermano de Deleuze, mayor que él, fue arrestado en Francia durante la ocupación acusado de pertenecer a la Resistencia, muriendo poco después en un tren camino de Auschwitz.

mas, sino ante las víctimas. Vergüenza de adoptar el patrón mayoritario (incluso de la posibilidad misma), de pertenecer al centro, de imponer la norma. Vergüenza que no cesa, porque -no podríamos olvidar tan inquietante nota- ¿acaso no se puede desear, aunque extraña aventura del deseo, la represión, el poder, la aplastante mayoría?<sup>89</sup>. Por esto resulta imposible devenir hombre, o mayor, o sujeto. Volviendo a Nietzsche podríamos decir que no se *deviene* hombre -o mayor, o sujeto, o verdugo, o juez...-: simplemente, se *es*. Se *deviene* siempre menor, excéntrico, anormal o terrorista. Se *deviene*, a la postre, no en “otro” ser que uno, sino en acontecimiento, infinitivo, demonio, “entre”, relación que es -¿pero no lo es toda relación?- asunto de amor: amores de la avispa y la orquídea, o del gato y el babuino, según la proteica imagen de *Rizoma*: se *deviene* aquello que no empieza ni concluye, que siempre queda en el medio, entre las cosas, inter-ser o *intermezzo* con fuerza suficiente para sacudir y desarraigar el mismísimo verbo ser<sup>90</sup>. Se *deviene* menor: se *deviene* mujer, oprimido, olvidado, segregado, se *deviene* loco, o inocente, animal o niño... Metamorfosis del joven y escéptico antropólogo americano en cuervo -“La única forma de seguir despierto [dijo don Juan] es convertirse en pájaro o grillo o algo por el estilo”<sup>91</sup>. Devenir que no coincide con el simple fingimiento, con un “hacerse-lo”: no se *deviene* indio ni idiota, por ejemplo, haciendo sin más el indio o el idiota<sup>92</sup>: “Devenir nunca es imitar”<sup>93</sup>, y qué peor riesgo puede imaginarse que el de “hacer” el animal, sobre todo si se hace el animal edípico, el animal doméstico<sup>94</sup>. Devenir niño que es atemporal (en sentido cronológico), puro Aión, acontecimiento, se será niño y ya se ha sido: transcendental relevancia de la dedicatoria “A Leon Werth” de Saint-Exupéry<sup>95</sup>.

89 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, op. cit., p. 39. E, igualmente, pp. 110-111: El esquizoanálisis ha de ser capaz de “mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea (de ahí el papel de la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social). [...] Una catexis inconsciente de tipo fascista, o reaccionario, puede coexistir con la catexis consciente revolucionaria.”

90 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Rizoma. Introducción*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 2ª. ed., 1997, pp. 56-57.

91 Cfr. CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, trad. de Juan Tovar, Fondo de Cultura económica, Madrid, 4ª. ed., 1978, pp. 196 y ss.

92 Magistralidad de Dogme 95 y/o Lars von Trier -nueva *nouvelle vague* desplazada a Copenhague, reglas de “El voto de castidad”: exteriores, cámara en mano, nada de filtros ni luces artificiales, el director fuera de los créditos, nada de individualidad, nada de “obra” al gusto personal- en *Los idiotas [Idioterne]*, Dinamarca, 1998.

93 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 303.

94 Cfr. *idem*, p. 264.

95 Suele pasar en este sentido desapercibida. La reproducimos a continuación [SAINT-EXUPÉRY, Antoine De, *El principito*, trad. de Bonifacio del Carril, Alianza,



Y se deviene porque se parte, consecuencia de la deriva sin fin del esquizo, raza gnóstica de intocables cainitas, se deviene porque las llamadas de la vida nunca cesan -ni con la muerte- y sus cantos nos llevan a librarnos de toda atadura, habría dicho Hesse. El esquizo es el que parte, el que viaja en intensidad, aun sin moverse del sitio. *Se parte*, subrayado este “se” esplendoroso de *Diferencia y repetición* propio de las individuaciones impersonales, singulares, preindividuales. “Partir, partir [Deleuze cita a Lawrence: la fuga como médula de la literatura angloamericana<sup>96</sup>], evadirse... atravesar el horizonte.” Por esto el esquizo, hombre del deseo, hombre que ha logrado atravesar el límite, supremo excéntrico, quien se produce como “hombre libre, irresponsable, solitario y gozoso”, es también el único capaz al fin “de decir y hacer algo simple en su propio nombre [...], *nombre que ya no designa ningún yo*”<sup>97</sup>.

Para Deleuze y Guattari no hay creación -y habrá que recordar que la creación conforma la base de los tres modos del conocimiento humano: filosofía, arte y ciencia, definidos como planos donde la creación de los conceptos, de los perceptos y afectos, y de los funtores o funciones, respectivamente- sin nombre propio. Pero el nombre propio, en apariencia una paradoja deleuziana, no va unido a un sujeto centrado, a un núcleo de reterritorialización personal, sino justo al contrario: el nombre propio como garantía de la identidad es algo a descartar, a perder<sup>98</sup>, pérdida que resulta precisa, condición indispensable para que se dé una recuperación -la del “nombre propio”-, pues la creación, toda creación, no remite a una eterna cadena de petición de principio, a un lugar transcendental al margen de la inmanencia: es creación porque aparece una firma, una fecha, un nombre propio; así, en filosofía hablamos de la idea de Platón, del cogito de Descartes, de la mónada de Leibniz, de

Madrid, 18ª. ed., 1982, p. 9.]: “A LEON WERTH

Pido perdón a los niños por haber dedicado este libro a una persona mayor. Tengo una seria excusa: esta persona mayor es el mejor amigo que tengo en el mundo. Tengo otra excusa: esta persona mayor puede comprender todo; hasta los libros para niños. Tengo una tercera excusa: esta persona mayor vive en Francia, donde tiene hambre y frío. Tiene verdadera necesidad de consuelo. Si todas estas excusas no fueran suficientes, quiero dedicar este libro al niño que esta persona mayor fue en otro tiempo. Todas las personas mayores han sido niños antes. (Pero pocas lo recuerdan.) Corrijo, pues, mi dedicatoria:

A LEON WERTH

CUANDO ERA NIÑO”

96 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, *op. cit.*, p. 190.

97 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, *op. cit.*, p. 136. El subrayado es nuestro.

98 Como sucede en Lewis Carroll: “La pérdida del nombre propio es la aventura que se repite a través de todas las aventuras de Alicia” [DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 27].

la potencia de Schelling..., conceptos *creados por*<sup>99</sup>, y es en rigor esta unión del concepto creado con el nombre propio del “creador” lo que difumina al autor, lo que lleva la impersonalidad y la singularidad, el anonimato y la indefinición -que no la indeterminación- al acto creativo. “[...] la firma, el nombre propio, no es la marca constituida de un sujeto, es la marca constituyente de un dominio, de una morada. *La firma no indica una persona, es la formación azarosa de un dominio*. Las moradas tienen nombres propios, y son inspiradas”<sup>100</sup>, la firma, el nombre propio, marcas de conquista de un territorio, jalones del nómada (impersonal) que -en su huida- va haciendo *su* territorio. Ya lo vimos al tratar del Félix Guattari de “Máquina y estructura”: es el proceso mismo de la creación, científica por ejemplo, lo que hace del descubrimiento “bautizado” con un nombre de autoría, un “efecto” que lejos de personalizarse tiende a convertir el nombre propio en nombre común<sup>101</sup>.

Efecto de subjetividad, nombre propio que equivaldría al devenir anónimo o imperceptible del sujeto singular y nunca individual. Nietzsche: “Yo soy Prado, [...] soy Lesseps [...]. Yo soy Chambige, [...] yo soy todos los nombres de la historia”<sup>102</sup>. Se trata de rellenar el plano de inmanencia, de constituir los acontecimientos sobre su superficie. La teoría de los nombres propios en Deleuze nada tiene que ver con la representación, con la asignación del nombre a un yo definido, esquema éste de la transcendencia al fin, que hallaría su cierre por la cúspide en el nombre propio por antonomasia, en el primer nombre propio, nombre del Innombrable, nombre irremplazable porque el mejor -diría Derrida-: *Dios*<sup>103</sup>. “De ahí el papel de los nombres, en su magia propia: no hay un yo que se identifica con razas, pueblos, personas, sobre una escena de la representación, sino nombres propios que identifican razas, pueblos y personas con umbrales, regiones o efectos en una producción de cantidades intensivas”<sup>104</sup>. Nombre propio y devenir imperceptible, indiscernible, impersonal. “Cuchi” Leguizamón y su devenir a través de la música “cosa del pueblo”, tonadilla anónima. El nombre propio no se liga a la persona, sino al *persona-*

99 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 13.

100 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 323. El subrayado es nuestro.

101 Cfr. GUATTARI, Félix, “Máquina y estructura”, en op. cit., p. 277: “El investigador mismo es arrastrado por las consecuencias de este proceso. [...] Incluso en el caso de que un descubrimiento sea bautizado con el nombre de su autor, el “efecto” considerado, lejos de “personalizarse”, tiende, al contrario, a hacer de ese nombre propio un nombre común.”

102 Citado por DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo*, op. cit., p. 92.

103 Cfr. DERRIDA, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, París, 1984, p. 28: “Dios es el mejor nombre propio. No se podría reemplazar «Dios» por «el mejor nombre propio»”.

104 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *ibidem*.

je: siempre en Deleuze del lado de lo impersonal, de lo singular, de las multiplicidades, del acontecer, como el propio nombre "Deleuze" -o "Guattari"- queda determinado del lado de la obra. Personaje (conceptual) o devenir-concepto del nombre propio, como ha señalado Alliez<sup>105</sup>. *Homo tantum*, nombre para cualquiera, devenir imperceptible que es tal vez el único modo posible de escapar a la "vergüenza de ser un hombre".

Concluimos una vez más con las hermosas palabras del amigo, del colega, del "deleuziano":

"Pero el personaje, afirma Deleuze, supera a la persona. Ésta no hace sino designar el lugar incierto de un yo, mientras que el personaje reagrupa los momentos intensos, los rasgos fuertes, todas las singularidades que forman un cuerpo. Frente a la persona exangüe, el personaje posee una consistencia. Diseña y ocupa un plano de consistencia. El personaje conceptual, leemos en *¿Qué es la filosofía?*, se compone de singularidades que no habitan en la persona, sino que se proyectan fuera de la misma, vagabundas, nómadas. Reír, por ejemplo. La risa de Foucault. No es su persona, sino su personaje"<sup>106</sup>.

105 Cfr. ALLIEZ, Eric, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996, p. 44. Aquí, Alliez sigue el criterio de Jean-Luc Nancy, en el sentido de que a este "devenir-concepto" de los nombres propios le correspondería igualmente en Deleuze, en paralelo, un "devenir-nombre propio" de los conceptos: ahí los nombres propios del rizoma, el ritornelo, el pliegue... (cfr. *idem*, pp. 54-55).

106 SCHÉRER, René, *op. cit.*, p. 25.