

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Tesis de licenciatura en Filosofía

ACEDIA

EL DEMONIO MERIDIANO Y LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

D. JULIÁN FERREYRA

23.371.807

DIRECTOR: MÓNICA B. CRAGNOLINI

OCTUBRE DE 2003

a Mónica Cragolini, por su presencia fantasmal a través de sus clases –sobre todo el magnífico seminario sobre Derrida y la melancolía-, obras, grupos de estudio, dirección de tesis y adscripción – y en cada una de estas instancias la multiplicidad de perspectivas, aportes, observaciones, charlas, discusiones, polémicas, ironías, mails, informes protocolares, reuniones, gestos y miradas que acechan espectralmente (“hantent”) cada palabra de este texto

a Mariano Siskind, por su atenta lectura del borrador de esta tesis y sus agudos comentarios que ayudaron a ajustar cuestiones fundamentales

a mis padres, hermanos y amigos, por ayudarme a creer que este podía ser el principio del mundo

a Solana, por acompañarme en el primer tramo –quizás, quién sabe, el más escarpado- de este camino, y por devolvernos al viento cuando habíamos agotado lo posible

INDICE

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El objetivo de esta tesis es investigar una conjunción. Por un lado, la filosofía de Gilles Deleuze; una ontología de radicales implicancias ético-políticas que se ubica precisamente por ello en el centro de la escena filosófica contemporánea, atravesando los que, a nuestro juicio, son los problemas centrales del pensamiento actual. Por otra parte, un concepto que aparecía como sumamente afín a los desarrollos deleuzianos sin estar presente en ningún momento en su obra: la acedia, un término que ha tenido un recorrido por demás accidentado desde su origen en la antigua Grecia hasta la actualidad, pasando por su momento de mayor convulsión que fue la Edad Media. A lo largo de la investigación, fuimos confirmando la intuición de que la acedia podría encerrar alguna clave para analizar las cuestiones que la actualidad demanda desde una perspectiva metafísica. Pero no es realmente ni en la filosofía de Deleuze ni en la acedia (también conocida como el demonio meridiano al que hace referencia el título de la tesis) donde se encuentra finalmente el eje de este texto, sino en la conjunción, en la partícula *y*. Qué funcionamiento específico tiene lugar cuando el demonio meridiano entra en relación con los conceptos de Deleuze, cómo permite establecer nuevas articulaciones y dar diversos matices a su filosofía. Qué nuevos sentidos toman la filosofía y la política de la inmanencia cuando se encuentran con una enfermedad que tiene como uno de sus rasgos la imposibilidad de afirmar la trascendencia (en principio la trascendencia del bien divino pero, según intentaremos demostrar, luego también del bien moral y del bien del mercado). Qué pasa con la teoría del devenir cuando en lugar de devenir-animal, devenir-mujer, devenir-imperceptible, se trata de devenir-acedioso. Cuál es el lugar del acedioso en la manada y el devenir generalizado que ésta implica. De qué manera se articula la acedia con la crítica deleuziana al capitalismo y al trabajo dentro de este sistema.

Cómo se relaciona con la esquizofrenia y con Edipo. De qué manera se introduce en el vínculo problemático de la Máquina de Guerra y el Aparato de Estado.

Al momento de darle rigor a esta puesta en relación, pareció prudente determinar un corpus, acotar la obra deleuziana para poder llevar a cabo la investigación con el detalle que correspondía. Dentro de la división de la obra admitida por el propio Deleuze (la etapa monográfica, la obra “propia”, la etapa estética) escogimos la llamada obra propia aún concientes de las infinitas limitaciones de esta división. Sin embargo, establecer lo propio de Deleuze y lo propio de cada uno de los autores a los cuales les dedicó sus monografías y a su vez vincular esto con la acedia excedía claramente los límites propuestos de esta investigación. Similar desmesura hubiera sido traer las obras estéticas a este campo de discusión. El corpus central (más allá de alguna cita circunstancial de alguna de las otras obras) es entonces: *Diferencia y repetición*, *La lógica del sentido*, *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*. Hemos hecho una única excepción con *El agotado* por la clara atingencia a la cuestión de la acedia que presentaba.

Respecto a las obras escritas “a cuatro manos” junto a Félix Guattari (*El Anti Edipo* y *Mil Mesetas* en nuestro corpus) nos referiremos a ellas como obra de Deleuze, a secas, compartiendo plenamente el criterio de Philippe Mengue: “Ciertas obras, que pertenecen indudablemente a la obra de Gilles Deleuze, están firmadas con un doble nombre de autor: Gilles Deleuze y Félix Guattari. No hemos intentado establecer lo que es propio de Félix Guattari. Sería injusto considerar a Guattari como un colaborador subalterno. Incluso si debiéramos juzgar deseable un estudio que tuviera en cuenta la parte llevada a cabo por cada uno –lo que no es seguro, eso sería intentar ‘desenredar lo indiscernible’ dice Gilles Deleuze (*Pourparlers* p. 16)- de todas maneras, tal empresa sale del cuadro que nos hemos fijado”¹

¹ Mengue, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, pág. 6.

Podríamos hacer un enfoque evolucionista de la obra de Deleuze y decir: cuando se encuentra con Guattari y escribe *El Anti Edipo* abandona el estructuralismo y el psicoanálisis. *Mil Mesetas* introduce la noción de agenciamiento que implica una doble articulación estratos/línea de fuga y rompe con la excesiva carga de desterritorialización que tenía el esquizofrénico en *El Anti Edipo* y su riesgo de transformar la línea de fuga en línea de muerte. En este sentido consideramos a *Mil Mesetas* la obra de madurez donde los conceptos trabajados a lo largo de la obra alcanzan su desarrollo y equilibrio². Podríamos decirlo, y trabajar “el demonio meridiano y la filosofía de Gilles Deleuze” desde esa óptica. La acedia es un concepto cuyo funcionamiento inicial se comprobó en *Mil Mesetas* y *El agotado*. A partir de allí, podríamos haber llevado el concepto hacia la obra previa e ir marcando: de un lado, los gérmenes de las ideas que se desarrollarán en la madurez (es decir, lo que es funcional a nuestra tesis); del otro, los conceptos insuficientes que serán abandonados, o los enfoques insatisfactorios que serán modificados (es decir, lo que podría poner en peligro nuestra tesis). No hemos escogido esa metodología. Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Si fuera cierta nuestra hipótesis de que la acedia es un concepto deleuziano, también la acedia debería funcionar en todas partes. El problema es ver cómo funciona. Cómo entra en relación con otros conceptos, con otros marcos conceptuales. Creemos que más allá de los cambios molares que se producen a lo largo de la obra “propia” de Deleuze podemos encontrar una continuidad molecular a partir del funcionamiento de la máquina de la acedia.

A lo largo de estas páginas, la acedia se conjuga una y otra vez con los diferentes aspectos de la obra del filósofo francés. Así, la “y” que une al demonio meridiano con la filosofía de Gilles Deleuze en el título de la tesis ha sido cuidadosamente elegida, en

² Nos atrevemos a esta herejía de hablar de un Deleuze “maduro” en *Mil Mesetas* para poner algún parámetro en la discusión. Por supuesto, ese Deleuze “maduro” está presente en toda su obra (así como la “inmadurez” está presente en *Mil Mesetas*). Cometemos un ardid retórico habitual: llamar maduro lo que no es otra cosa que el Deleuze que se corresponde con nuestra interpretación.

consonancia con los títulos elegidos por Deleuze para sus monografías *Nietzsche y la filosofía*, *Spinoza y el problema de la expresión* y también para otras obras como *Diferencia y repetición* o subtítulos unificadores como *Capitalismo y esquizofrenia*. “Esa partícula y tan característica de los títulos deleuzianos (...) tiene un carácter destructor (y substituye al *es* y desarticula la ontología) y creador (y ‘hace correr la lengua’ e introduce en ella el *agenciamiento* y el balbuceo)”, dice Agamben³. La “y” es lo que se produce entre los elementos, entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de ellos, que escapa de ellos y constituye una línea de fuga (MP 587⁴). Es una forma de conexión, la conexión que se establece entre la acedia de la que Deleuze nunca habla y el pensamiento de Gilles Deleuze, buscando hallar en esa “y” la línea de fuga que es la única manera de intentar ser fieles a la filosofía de Deleuze que intentemos exponer aquí.

Una vez definido que la conjunción (el agenciamiento) sería el eje de la investigación, se planteó el problema del estilo. Cuál sería el estilo apropiado, el estilo que pudiera dar cuenta de la filosofía de Deleuze y de la complejidad del concepto de acedia que estaríamos construyendo y de su conjunción. Surgió el problema de la voz. Qué voz sería la apropiada. Una filosofía que se propone pensar lo impensable violenta el pensamiento. Un texto basado en tal filosofía implica la escritura de lo inscribible y por lo tanto implica violentar la escritura. Debe ser el lugar *out of joint* donde aparezca el afásico en el lenguaje (DR 192). “Se acerca el tiempo donde no será apenas posible escribir un libro de filosofía como se hace desde hace mucho tiempo: ‘¡Ah! el viejo estilo...’ La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser

³ Agamben, G. “L’immanence absolue” en *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1996, pág. 167-168.

⁴ Nos referiremos a las obras de Deleuze según la siguiente nomenclatura: MP=*Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (junto con Felix Guattari). DR=*Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968. LS=*Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. AE=*El Anti Edipo*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1973 (junto con Felix Guattari; título original: *L’Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972). ID=*L’île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002. Ep=*L’épuisé* en Beckett, Samuel, *Quad*, Paris, Minuit, 1992. B= “Bartleby o la fórmula” en *Preferiría no hacerlo*, traducción de José Luis Pardo Pre-Textos, Valencia, 2000. PP=*Negociations*, traducción de Martin Joughin, New York, Columbia University Press, 1995 (título original *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990). NPh=*Nietzsche y la filosofía*, traducción Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986. Salvo los casos en los que se indica lo contrario, la traducción es nuestra.

seguido hoy en relación con la renovación de ciertas otras artes, por ejemplo el teatro o el cine. Desde este punto de vista, podemos plantearnos desde ya la pregunta sobre la utilización de la historia de la filosofía. Nos parece que la historia de la filosofía debe jugar un rol bastante análogo al del *collage* en la pintura” (DR 4). En este caso, casi paradójicamente, el rol de la historia de la filosofía lo ocupa el estudio de la obra de Deleuze, y el *collage* tiene lugar cuando se pega al lado de una cita de Deleuze un pedazo de la historia de la acedia, un fragmento del concepto construido por nosotros bajo el término “acedia”, un texto de Beckett o de Melville, retazos de la cultura popular más o menos explícitos, el discurso indirecto libre que se hace cargo de la voz y el pensamiento de Deleuze pero en tanto éstos se vuelven indiscernibles de los de Nietzsche y de otras presencias fantasmáticas de profunda influencia en el texto, la voz de Felix Guattari cuando se cita en nombre de Deleuze cualquier obra que haya sido escrita en conjunto, y de la mía, la mía, si acaso la mía existiera, si acaso “yo” importara, si “yo” tuviera lugar en esta tesis.

Si mi voz propia existiera, o si existiera una voz académica neutral común al discurso filosófico, su presencia predominante destruiría la posibilidad de exponer la filosofía de Deleuze, que se enfrenta a la escritura del yo entendido como “yo pienso”, que se enfrenta con el “viejo estilo” de escritura filosófica. Con el objetivo de borrar el “yo pienso” tanto como sea posible, usaremos (estamos usando) la primera persona del plural no en tanto este texto esté escrito literalmente por varias personas molares sino en forma impersonal. El nosotros debe entenderse en todos los casos como un “uno” o un “se” (“*on*” o “*il*” en francés), pero de la manera en que ese impersonal como cruce de fuerzas se coagula en torno a este texto en particular, en torno a mi nombre propio. Y es el entrecruzamiento de voces lo que pretende establecer ese campo de fuerzas.

La presencia del discurso académico (que no puede ser excluido ya que es parte del campo de fuerzas en el que el texto se desarrolló) se establece a través de la abundante –por momentos quizás excesiva– profusión de citas específicas de la obra de Deleuze, que permiten dar apoyatura a la mayoría de las afirmaciones que se hacen en su nombre. Además, a través de las notas a pie de página, se han planteado intercambios y debates con los principales comentaristas de la obra de Deleuze, entre los que debemos destacar a Philippe Mengue, Veronique Bergen y su minucioso estudio de la ontología de Deleuze, François Zourabichvili, Paul Patton y Alain Badiou. En el capítulo dedicado a la acedia, el recurso a las fuentes y comentarios de la historia del concepto ha sido especialmente necesario: Juan Casiano, Gregorio Magno, Santo Tomás de Aquino, Siegfried Wenzel, Carla Casagrande y Silvana Vecchio y Giorgio Agamben son referencias constantes.

La búsqueda tampoco ha sido tomar la voz de Deleuze. La predominancia de la voz de Deleuze, como de cualquier otra, atentaría contra el objetivo que nos proponemos. Ante todo, implicaría una falta de distancia crítica entre el texto y su objeto y nos llevaría a aceptar acríticamente ciertas zonas de la filosofía de Deleuze, algo que intentamos no hacer. Por otra parte, si fijamos las voces del texto en una única voz, la voz de Deleuze, estaríamos ante la noción de “estilo” que maneja Roland Barthes en *El grado cero de la escritura* donde planteaba que el estilo era la marca más fuerte del sujeto moderno en el nivel textual. Creemos, en cambio, que si la voz del texto surge del entrecruzamiento que hemos planteado, o, dicho de otra manera si no hay un “estilo” sino que el estilo del texto surge de la conjunción de múltiples estilos (el académico, el literario, el ensayístico, el de Deleuze, el de Nietzsche, el de Beckett) nos acercamos a la escritura desubjetivizada (aunque esa escritura nunca pueda ser alcanzada).

El objetivo fue, en definitiva, a través de los procedimientos estilísticos que se llevan a cabo, tender hacia la escritura de lo inescrible, hacia la violencia de la escritura y el pensamiento, hacia las tensiones constantes de las palabras y los conceptos que nos parecen las únicas maneras de acercarnos a Deleuze, a la escritura de Deleuze, a su intento de devenir “un perro molecular; no el perro molar que ladra, sino ladrando, si uno lo hace con bastante entusiasmo, uno *emite* un perro molecular” (MP 337). El esfuerzo fue encontrar la expresión más acorde para la exposición de la filosofía de Deleuze; la búsqueda se llevó a cabo a través del estilo y la conjunción con un concepto extraño y familiar a Deleuze, el de la acedia, el del demonio meridiano.

INTRODUCCIÓN (DEVENIR-ACEDIOSO)

“Hay que continuar, no puedo continuar, hay que continuar, voy entonces a continuar, hay que decir palabras, mientras las haya, hay que decirlas, hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan, extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizás esté ya hecho, quizá ya me han dicho, quizá me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre ante mí historia, me extrañaría si se abriera, voy a ser yo, va a ser el silencio, allí donde soy, no lo sé, no lo sabré jamás, hay que continuar, no puedo continuar, voy a continuar”

Samuel Beckett. *El innombrable*

“Bruscamente, no, por fuerza, por fuerza, no pude más, no pude continuar. Alguien dijo No puede permanecer allí. No podía permanecer allí. No podía continuar”

Samuel Beckett. *Textos para nada*

“El acedioso da testimonio de la oscura sabiduría según la cual sólo para quien ya no tiene esperanza ha sido dada la esperanza”

Giorgio Agamben. *Estancias*

Hay que devenir, no puedo devenir. Bruscamente, no, por fuerza, por fuerza, no pude más, no pude devenir. No podía permanecer allí. No podía continuar. No era ya posible, no más, porque había agotado lo posible. Hay que devenir, quizás ya esté hecho, quizás ya me han dicho, quizá me han llevado hasta el umbral de mi historia. No se puede devenir porque devenir es lo imposible. Pero hay que hacerlo. Por fuerza, por fuerza. Es lo que resta. Porque no se puede más no se puede devenir, y entonces, sólo entonces, el devenir es posible, sólo entonces, sólo cuando no se puede devenir, entonces se deviene, entonces dejamos de ser nosotros mismos para devenir otra cosa – ¡pero qué importamos *nosotros!* El devenir tiene lugar en donde es lo mismo permanecer y continuar, no poder continuar y no poder permanecer, porque las fronteras se han disuelto y ya no sa-

bemos que es allí y que es aquí; flotamos en el espacio liso, un espacio homogéneo que no se distribuye y no se divide. Y ese espacio liso es precisamente el “allí” al que se refiere la consigna que dice *No puede permanecer allí*. Y sin embargo permanecemos, nos quedamos en el lugar. Pero no en cualquier lugar, no en la celda del monje, no en los límites molares de un sujeto cartesiano, no en un lugar geográfico sino en el desierto, el desierto como el lugar que la consigna niega como lugar de pertenencia. Pero cuando estamos en el desierto sólo podemos permanecer ahí, no podemos continuar, no podemos devenir, porque ya hemos devenido, porque ya estamos deviniendo, no *podemos* porque el devenir nunca es un poder sino una fuerza, nunca pertenece al ámbito de lo posible sino de lo imposible (hemos agotado lo posible) y la línea de fuga que nos atraviesa nos conduce hacia ese umbral que es la nueva historia, el nuevo mundo. Quizás de haber podido *elegir* hubiéramos elegido no devenir, hubiéramos elegido preservar la forma humana. “¡Y de hecho hay cien buenos motivos para que de él permanezca alejado todo el que – *pueda!*” (N MABM 49⁵). Y sin embargo estamos allí, en el espacio liso, y allí permanecemos. “El nómada no se define por el movimiento. El nómada es, más bien, *el que no se mueve*. Mientras el migrante abandona un medio amorfo o ingrato, el nómada es el que no parte, no quiere partir, se aferra al espacio liso donde el bosque retrocede, la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a este desafío” (MP 472). Como un sueño, como un fantasma, pero no, no es un sueño, no es un fantasma, es la realidad, hemos devenido, estamos en el desierto junto a nuestra sombra y otros nómades con los que entramos en relaciones de manada. Rechazamos la consigna y nos quedamos en el lugar. El nuevo mundo, la nueva comunidad, comienza

⁵ Nos referiremos a las obras de Nietzsche según la siguiente nomenclatura: N Z=*Así hablaba Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998 (seguido por el número de página). N MABM=*Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999 (seguido por el número de página). N FP=*Fragments Posthumes. Automne 1885 – automne 1887*, traducción de Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978 (seguido por el número de cuaderno y, entre corchetes, el número de fragmento dentro de ese cuaderno, de acuerdo a la ordenación de Colli-Montinari)

o quizás ya ha comenzado, ya, desde siempre. Quizá ya está hecha, quizá ya me han dicho, quizás ya hemos atravesado el umbral. Y no es un sueño, no es un fantasma.

“Los devenires-animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trata? Porque si devenir animal no consiste en hacerse el animal o imitarlo, es evidente que el hombre no deviene ‘realmente’ animal (...) El devenir no produce otra cosa que sí mismo (...) Lo real es el devenir mismo, el bloque de devenir, y no los términos que se suponen fijos por los cuales pasaría aquel que deviene. El devenir puede y debe ser calificado de devenir-animal sin que haya un término que sea el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que este otro sea real. Es lo que se deberá explicar: cómo el devenir no tiene un sujeto distinto de sí mismo; y cómo no tiene término, porque su término no existe a su vez más que atrapado en otro devenir del cual es sujeto, y coexiste, hace bloque con el primero” (MP 291).

Estamos hablando de devenir. Devenir *otra cosa*. ¿Por qué? Porque no somos (solamente) esto que creemos ser y debemos devenir para ser lo que somos, en realidad, que es un no-nosotros o, mejor dicho, un no-yo, no-moi, no-Je. Un animal, una mujer, un vampiro. Lo que somos, en realidad, que no es nuestra esencia ni nuestra “verdadera” identidad, sino el punto donde dejamos de estar determinados por una esencia, una identidad, una verdad. No somos este término fijo que llamamos yo ni una esencia que se revelará al final del camino, sino un devenir real que no tiene término, no tiene sujeto distinto que sí mismo. “No llegar al punto donde no se diga más yo, sino al punto donde ya no tiene importancia decir o no decir yo. No somos más nosotros mismos” (MP, 9). Lo que somos, lo que seremos, lo estamos deviniendo, ahora que ya no somos más nosotros mismos. No como cambio molar⁶. Es decir, no partir del yo (esta gran estructura molar

⁶ Deleuze distingue dos tipos de segmentariedades que atraviesan toda sociedad, todo individuo, todo objeto: la molar y la molecular. La molar tiene que ver con la organización, con las estructuras, con los límites que se presentan como fijos, con la identidad, con el sujeto y el Estado. Lo molar tiene que ver asimismo con los fenómenos de estratificación: las materias se forman, las intensidades se encierran, las singularidades se fijan. Lo molecular tiene

que somos, que creemos ser, que estamos obligándonos a ser, siendo obligados a hacer-nos ser) y creer que este yo muta (evoluciona) hacia otra estructura molar. No una mutación, no una metamorfosis, no una transformación. Ir de un yo molar a un otro molar no es devenir. “Uno sólo deviene un perro molecular; no el perro molar que ladra, sino ladrando, si uno lo hace con bastante entusiasmo, uno *emite* un perro molecular (...) Uno no deviene lobo o vampiro como un cambio molar, sino que el vampiro o el lobo son devenires del hombre” (MP, 337). El devenir es siempre molecular. Tiene que ver con las haecceidades⁷ que fluyen sobre el plano de inmanencia o el cuerpo sin órganos y no con los términos o las estructuras, porque uno no deviene algo, sino que en el proceso de devenir (que no tiene término) uno entra en un nuevo régimen, en nuevas conexiones, un nuevo tipo de agenciamiento⁸. El devenir tiene lugar sin que dejemos de ser, en cierta manera, nosotros mismos, pero lo que somos cuando devenimos no tiene ninguna de las características que creíamos esenciales antes de empezar a devenir.

Deleuze habla de devenir-perro, de devenir-lobo, de devenir-mujer. Dada la existencia del perro molar, del lobo molar, de las mujeres, esta terminología puede favorecer la comprensión, pero también extraviarla. La extravía en tanto lleva a pensar en transformación o metamorfosis. El brujo que se transforma en perro: un hombre, un organismo

que ver con las combinaciones múltiples, con los flujos, intensidades libres o singularidades nómades que circulan sin límites preestablecidos, que se definen por las líneas de fuga de acuerdo a las cuales cambian constantemente de naturaleza, que no pueden ser atribuidos a un individuo ni sobrecodificados por significantes colectivos: por lo tanto, en el plano molecular la distinción entre lo social y lo individual pierde sentido. Es el dominio del deseo. Son las materias inestables que sacuden los estratos. Lo molar y lo molecular coexisten: uno escapa al otro, el otro impide la huida. Juntos conforman la inmanencia, la multiplicidad.

⁷ Las haecceidades, término que Deleuze toma del principio de individuación de Juan Duns Escoto (1266-1308), se relacionan con lo molecular, con los flujos que circulan sobre el plano de inmanencia o cuerpo sin órganos. Se trata, a diferencia de la *materia signata* de Santo Tomás, de una forma individual, que no se caracteriza por su mera referencia a la esencia y tampoco por lo meramente particular. “Deleuze rinde homenaje a Duns Escoto, quien renovó el problema de la individuación negándose a la alternativa tradicional por la materia/por la forma. Duns Escoto creó entonces la palabra ‘haecceidad’ para designar positivamente la singularidad individual. Pero la coincidencia se detiene ahí, porque él concebía la haecceidad como una individuación de la forma, mientras que Deleuze piensa a través de ella una individuación intensiva, del acontecimiento, móvil y comunicante” (Zourabichvili, F, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, pág. 116).

⁸ “Agenciamiento” es sin duda una pésima traducción para “agencement”. La usamos para respetar las traducciones vigentes y como término técnico de Deleuze, pero, valga la aclaración, mientras “agencement” tiene la connotación de disposición o conjunción de elementos heterogéneos sin una prioridad de ninguno de ellos, “agenciamiento” remite a la idea de agenciarse, procurarse, obtener algo y por lo tanto a la idea de propiedad, como si el agenciamiento se apropiara de la realidad cuando en realidad es una simple articulación de la realidad, el punto donde lo molar y lo molecular se encuentran para dar lugar a la inmanencia.

brazos-boca-corazón-pulmones que se transforma en otro, los brazos se acortan, la boca se llena de colmillos, el corazón late más rápido, los pulmones se achican, la sangre huele tentadora. Narciso se transforma en flor. Gregorio Samsa se transforma en cucaracha. Etc. La esencia que se desvela al final del proceso. La flor como término, la cucaracha como término. Pero no es así, eso sería una metamorfosis y no un devenir. Ni hablemos del devenir máspreciado de Deleuze, el devenir-mujer. Qué fácil sería todo si se tratara simplemente de transexualidad. O si las mujeres ya estuvieran allí (como los perros, como los lobos, que ya están allí, ¿no? ya han devenido animales). Pero no. Las mujeres, igual que los hombres, que los lobos, que los perros, están atrapadas en estructuras molares. Capturadas por un pensamiento en el que el cambio va de estrato en estrato, y es, al fin de cuentas, siempre lo mismo. Un cambio que es mismidad y nunca diferencia, para un pensamiento de la identidad y no de la diferencia. En el devenir, en cambio, “el fondo sube a la superficie, el rostro humano se descompone en este espejo donde tanto lo indeterminado como las determinaciones se confunden en una sola determinación que ‘hace’ la diferencia” (DR 44). El devenir implica una diferencia que no se subsume bajo la identidad, porque el devenir *hace* la diferencia, porque libera haecceidades que no son términos fijos, porque no hay punto de referencia, porque no hay nada que quede afuera y pueda funcionar como principio trascendente que determine la(s) identidad(es). La identidad estalla en el devenir.

Devenir no es transformación, no es metamorfosis. Devenir es otra cosa. En la búsqueda de entender qué, en la gesta de la comprensión, pensar en perros y en lobos ayuda. Ayuda, digamos, *negativamente*; Deleuze nos dice: no es eso. Negativamente: no devenís un perro. Podemos mostrar una foto de un perro, un video de un perro, podemos incluso traer un perro, señalarlo y decir: “no”. No es ESTE PERRO lo que tiene lugar en el devenir (el perro tiene por su parte que devenir-perro, la mujer tiene por su parte

que devenir-mujer; para el nuevo, utópico mundo que esta política plantea hace falta un devenir generalizado, y el devenir es necesariamente generalizado, no es posible el devenir aislado, porque, como veremos, no se puede ser un lobo, se es siempre ocho o diez lobos, seis o siete lobos).

Deleuze habla de perros, de lobos, de mujeres, de vampiros. Pero nosotros elegimos hablar de otro devenir. Después de todo “el devenir-animal no tiene importancia exclusiva; hay devenir-mujer, devenir-niño, devenires-elementales, celulares, moleculares, devenires-imperceptibles” (MP 304). En el primer capítulo caracterizaremos una categoría que viene generando problemas a los aparatos de control ya desde el medioevo temprano: la acedia. Ahora diremos: devenir-acedioso. Y no podemos traer ningún acedioso a la sala como prueba documental (anexo I a la presente tesis: un acedioso, un perro y un edificio) para decir: esto no. Todos somos acediosos (en tanto ya estamos siempre deviniendo) y al mismo tiempo ningún hombre, en tanto sujeto, es un ejemplo de acedia (un monje medieval afectado por el demonio meridiano puede estar más cerca pero será siempre un mejor ejemplo de sujeto que de acedioso; el acedioso excede el ámbito de lo presente y por lo tanto de lo que puede ser mostrado). La acedia es en sí misma molecular. El devenir-acedioso está ya del lado de lo desconocido, lo no-reconocible, lo no-pensable (enfrentado a la voluntad de verdad nietzscheana que es voluntad de “volver pensable todo lo que existe”⁹ N Z 174). No todo lo que existe, no todo lo

⁹ Lo “pensable” de este “tornar pensable todo lo que existe” puede ser interpretado, al menos, de dos maneras. Por un lado, como el pensamiento en tanto interpretación de la voluntad de poder, que nunca es una acción de un sujeto agente. “No hay ningún suceso en sí. Lo que acontece es un grupo de fenómenos interpretados por un ser interpretador” (N FP 1[115]) pero ese ser interpretador no es un sujeto ya que “no debemos preguntarnos ‘¿quién interpreta pues?’ al contrario, el interpretar mismo, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia” (N FP 2[151]). En ese sentido todo lo que existe es pensable, lo pensable es lo que existe, no hay un afuera del pensamiento entendido como interpretación. La otra interpretación (que es la que preferimos usar aquí) es que lo pensable de la voluntad de verdad es sólo un aspecto de la voluntad de poder, su aspecto como ficción útil en forma de yo, “yo pienso”. “Cuando analizo el proceso expresado en la producción del ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuyas fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, -que yo sé que es pensar” (N MABM 39). Lo pensable como la ficción de un yo pienso que cree que calcula, causa y decide, lo pensable, entonces, como atributo de un sujeto, es lo que aquí consideramos como sólo un fragmento de lo real, parte de la totalidad de la realidad como voluntad de poder.

Similar ambigüedad en la interpretación de lo pensable encontramos en Deleuze. Por un lado, el pensamiento aparece como capacidad de acceder al plano de inmanencia, al punto donde lo pensable y lo no pensable se vuelven in-

real es pensable. La acedia no es pensable. Como tampoco lo es el perro molecular, reconozcámoslo.

Volvamos a la pregunta simple: ¿por qué?

Porque ya ha sido demasiada la servidumbre que se esconde en la libertad. Porque como estructura molar el yo es una pieza de una estructura molar más amplia, el *socius* capitalista, con sus Estados-aparatos de captura como modelos de realización. Capitalismo implica Estado, Estado moderno implica esclavitud, implica servidumbre maquínica y sujeción social¹⁰. Somos sujetos constituidos por objetos trascendentes (Estado, capital) que se revelan en contrapartida como determinados por la finitud humana. Estamos agotados. Y hemos agotado nuestro ser-sujeto. O estamos agotándolo; en todo caso, cuando se agota el ser-sujeto, cuando ha pasado por todas sus variaciones, acontece el devenir-acedioso. Ya no somos más nosotros mismos. “El agotado es mucho más que el fatigado”, dice Deleuze (Ep 57). El agotado (*l'épuisé*), otra figura para el acedioso. El

discernibles (“sólo la respuesta infinita del pensamiento se revela a la altura del infinito del que la posibilita desde el fondo de lo impensable (...) Mantener la separación entre finito e infinito implicaría por el contrario suscribir a la equivocidad ontológica”, Bergen, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, Harmattan, 2001, pág. 27); es el pensar *autrement*, pensamiento afirmativo, activo y sin objeto, pensamiento que no está relacionado con la verdad, pensamiento como voluntad de poder nietzscheana. Por otro lado, lo pensable está relacionado con la imagen dogmática del pensamiento tal como Deleuze la expone en NPh (146 y ss) y retoma en MP (464-469), pensamiento empírico, pensamiento como representación, como cálculo, como estratificación que la noología se propone estudiar y poner en cuestión. Es el pensamiento de la voluntad de verdad nietzscheana en el segundo sentido y es el que atribuiremos, a los fines expositivos, al sujeto moderno (si bien en Deleuze sólo se puede hablar de “sujeto moderno” con mucha reserva, ya que también sería moderno el sujeto de Spinoza, de Leibniz o de Hume que carecerían según la interpretación de Deleuze de estas características – en realidad, de acuerdo a la ontología deleuziana, en todo sujeto de la modernidad debe haber ya una línea de fuga, ya un no-sujeto y, desde este punto de vista, ya lo no-pensable). Pero, nuevamente, llamaremos “sujeto moderno” al componente molar de la subjetividad que quiere transformarse en todo lo que existe, fijar y momificar todo lo que existe, que se postula a sí mismo como identidad, como fundamento, como agente y principio de la acción, que se cree libre y en realidad es dominado, esclavo, medio para fines que lo sobrepasan, desfondamiento. El sujeto del “yo pienso” que quiere tornar pensable (calculable) todo lo que existe. Pensamiento-sujeto de la imagen dogmática del pensamiento que estría el especio mental y se enfrenta al pensamiento-acontecimiento sin imagen (MP 469). Respecto a la “voluntad de verdad”, Badiou desarrolla con claridad el disgusto que Deleuze sentía por la noción de verdad, por considerarla un punto de trascendencia, una categoría normativa, abstracta y mediadora (Badiou, A. *Deleuze, la clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, pág 83-84). De esta manera la “voluntad de verdad” sería para Deleuze voluntad del “yo pienso”.

Tomamos aquí lo pensable de acuerdo a la segunda interpretación expuesta para Nietzsche y Deleuze, acercando así la interpretación de ambos en este punto.

¹⁰ Traduciremos *asservissement machinique* por servidumbre maquínica y *assujissement social* por sujeción social, aceptando perder en el último caso algo de la fuerza de los términos (*assujissement* podría ser traducido directamente por servidumbre) a favor de mantener el vínculo entre este tipo de servidumbre y la constitución de sujetos por parte del Estado. Servidumbre maquínica: los hombres son esclavos en tanto *piezas* de una máquina que componen entre ellos y con otras máquinas –bestias, útiles– bajo el control de una dirección superior. Sujeción social: la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que se relaciona con un objeto que se le muestra exterior –puede ser una bestia, un útil o una máquina–; el hombre no es un componente de la máquina sino obrero, usuario... Está sujeto a la máquina.

agotado ha agotado lo posible (lo pensable). Ha agotado lo posible, el agotado, aclara Deleuze; no la realización, como el fatigado, puntualiza; no la realización, sino lo posible, ha agotado el agotado¹¹. Habiendo renunciado a toda necesidad, toda preferencia, objeto o significación, ha recorrido todas las variaciones posibles de la serie de la libertad de la subjetividad. Agotado lo posible, ¿qué queda? Lo imposible¹², lo impensable, lo que no puede ser calculado ni concebido, el acontecimiento. La comunidad imposible, la manada, la sociedad por-venir. Es el mundo, la puerta que se abre con el agotado, con el acedioso. Una figura que es al mismo tiempo el umbral¹³, y lo que está al otro lado, lo ya impensable, lo ya molecular, el ya no siervo.

“(Para agotar lo posible) haría falta que yo llegue a mí, no como a un término de la serie, sino como a su límite, yo el agotado, el innombrable, yo solo sentado en la oscuridad, devenido Worm, ‘el anti-Mahood’, privado de toda voz, por lo que no podría hablar de mí sino con la voz de Mahood y no podría ser Worm más que deviniendo Mahood una vez más. La aporía consiste en la inagotable serie de todos estos agotados” (Ep 68). Mahood y Worm son “personajes” de la novela de Samuel Beckett *El innombrable* de los cuales no es cuestión aquí; pero el sentido del párrafo se entiende sin necesidad de su referencia, podemos incluso traducir el párrafo de Deleuze en los términos que aquí nos interesa dilucidar: Uno deviene acedioso, el “anti-sujeto”, pero no puede hablar de sí mismo sino con la voz del sujeto y no se puede ser acedioso, entonces, más

¹¹ El fatigado es la figura que afirma la trascendencia como medio de darse un descanso, una cama que es más bien una tumba. “La trascendencia ha sido siempre un Reposo, testimoniando, en el mejor de los casos, un cansancio o una gran fatiga” (Mengue [1994], pág. 38). El acedioso, como veremos, se caracteriza por el contrario por ser incapaz de afirmar la trascendencia y verse arrojado a la immanencia.

¹² En DR 273 desarrolla cómo lo posible no agota lo real, cómo en la medida en que la imagen dogmática concibe lo posible como lo real y lo real como lo que se parece a lo posible cierra el acceso a la realidad como diferencia.

¹³ Umbral y no límite, según la precisa terminología de Deleuze. El límite es para él el penúltimo, que marca un recomienzo necesario (el “límite” para el alcohólico es la penúltima copa que puede tolerar esa noche para poder retornar al día siguiente al bar y volver a emborracharse), mientras el umbral es el último, que marca un cambio inevitable, un nuevo agenciamiento (el “umbral” en el caso del alcohólico es la última copa, después de la cual cambia de agenciamiento, pasa al agenciamiento suicidario u hospitalario). La acedia es el umbral, el último estado del sujeto antes de liberar las singularidades que retenía, antes del cambio inevitable, antes de pasar al plano de immanencia, antes de ser un lobo, una mujer. “Los últimos objetos intercambiables, el último objeto producible, el último productor, el productor-límite, antes de que el agenciamiento cambie” (MP 546). La última instancia de subjetividad aún con sus características de intercambio y producción, antes del “*I would prefer not to*” de Bartleby, antes del agotamiento y el pasaje a otra cosa, a otro mundo.

que deviniendo sujeto (o siendo todavía sujeto). El anti-sujeto no es una simple inversión del sujeto precisamente por esta aporía, por esta tensión entre el ser todavía sujeto y el ya no serlo (ser ya anti-sujeto): esta aporía, este sujeto que es anti-sujeto porque para ser anti-sujeto necesita ser todavía sujeto es precisamente lo no pensable desde el punto de vista del “yo pienso”.

En el devenir, hemos visto, el término no existe a su vez más que atrapado en otro devenir del cual es sujeto, y coexiste, hace bloque con el primero. Porque la voz del sujeto no es su voz propia, sino siempre la voz de otro. O es la voz propia y *por eso* es la voz de otro. Porque ya no tiene importancia decir o no decir yo. Siempre es la voz de otro la que construye nuestra morada (*demeure*), siempre es de otro la cancioncita que cantamos en la oscuridad para alejar el miedo (pero no del otro en tanto estructura-autrui, en tanto otro sujeto que refuerza mi subjetividad: tampoco es *su* voz, sino una voz que es siempre la voz de *otro*, del otro del otro, siempre infinitamente distanciada). Lo más propio es siempre lo más impropio. En términos de *Mil Mesetas*: no se puede estar en el plano de consistencia sin salirse del plano de organización o estratificación, pero tampoco se puede estar en el plano de consistencia sin estar todavía en el plano de organización, porque si no nos salimos del plano de consistencia cayendo al caos, la línea de muerte, el tejido canceroso.

“Lo mismo ocurre con la muerte: el yo narcisista la mira de dos lados, siguiendo las dos figuras descritas por Blanchot – la muerte personal y presente, que descuartiza y ‘contradice’ al yo, lo libra a las pulsiones destructivas de la profundidad y a los golpes del exterior; pero también la muerte impersonal e infinitiva, que ‘distancia’ al yo, lo hace soltar las singularidades que retenía, lo eleva al instinto de muerte sobre otra superficie donde ‘uno’ muere, donde uno no cesa y no termina de morir” (LS, 259)¹⁴. Esta

¹⁴ Deleuze realiza aquí su interpretación a partir de la diferenciación que establece Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, pág. 126: “Hay como una doble muerte, una de las cuales circula entre las palabras de posibilidad, de libertad, que tiene como extremo horizonte la libertad de morir y de poder arriesgarse mortalmente – y la otra que es incapturable, lo que no puedo capturar, que no está relacionada a *mi* por ninguna relación de nin-

cita de la *Lógica del Sentido* está presente, con variaciones, en *Diferencia y repetición* y en *El Anti Edipo*¹⁵. La muerte impersonal e infinitiva debe diferenciarse de lo que entendemos usualmente por muerte, muerte personal y presente. La muerte impersonal e infinitiva es metáfora del proceso de devenir, en el que las singularidades¹⁶ se liberan, las haecceidades pueden fluir sobre el cuerpo sin órganos. La muerte personal y presente es en cambio el *τελος* que el devenir no tiene, el término que el devenir no tiene, y por lo tanto el punto donde el devenir se reterritorializa, recae en un nuevo agujero negro; *la muerte es una estructura molar*.

El yo es una consigna, un mandato (*mot d'ordre*). Una orden, una instrucción que se da, que se transmite. Que se reproduce. Una voz que ordena, que instruye, que manda. Y la consigna, como casi todo en Deleuze, tiene (al menos) dos aspectos: es, al mismo tiempo, una sentencia de muerte y una potencia de fuga. “Pura transformación que la enunciación suelda con el enunciado. Este hombre está muerto... Ya estás muerto cuando recibís la consigna... La muerte en efecto está por todos lados como esta frontera infranqueable, ideal, que separa los cuerpos, sus formas y sus estados, y como la condición, incluso iniciática, incluso simbólica, por la que el sujeto debe pasar para cambiar de forma o de estado” (MP 136). La consigna impone a los sujetos morir para pasar de uno a otro. Intenta poner la muerte como condición del devenir. El problema es que

gún tipo, que no llega jamás, hacia la cual no me dirijo”. Para Blanchot, todo cálculo es vano ante esta segunda muerte, “no se puede hacer de la muerte un objeto de la voluntad (*op. cit.* pág. 128), pues es un acto que se encuentra más allá de toda proyección y toda búsqueda de volverla clara y legible, es un camino que no tiene fin ni proyecto; se mantiene siempre oscura y secreta. “‘Yo me mato’ sugiere un desdoblamiento que no es tenido en consideración. ‘Yo’ es un yo en la plenitud de su acción y su decisión, capaz de actuar soberanamente sobre sí, siempre en medida de alcanzarse, y sin embargo aquel que se alcanza ya no es más yo, es otro, de manera que, cuando me doy la muerte, quizás es ‘yo’ quien la da, pero no soy yo el que la recibe” (*op. cit.* pág. 131). Más adelante Blanchot caracteriza a esta segunda muerte en relación con el ultrahombre nietzscheano, “el hombre es algo que debe ser superado” (N Z 36) interpretado “no como que el hombre deba alcanzar un más allá del hombre: no hay nada que alcanzar, y es lo que excede, este exceso no es nada que pueda poseerse, ni ser. ‘Superar’ está entonces, también, muy lejos de ‘dominar’” (*op. cit.* pág. 151).

¹⁵ “La muerte como lo que no cesa y no acaba de llegar en todo devenir, en el devenir-otro sexo, el devenir-razas, el devenir-dios, etc. formando zonas de intensidad sobre el CsO” (AE 341). En *Diferencia...* ver 149 y 333.

¹⁶ “¿Qué es una singularidad? La singularidad se distingue de lo individual o de lo atómico en tanto no cesa de dividirse por ambas partes de una diferencia de intensidad que recubre (...) El concepto de singularidad está fundado sobre la noción de ‘relación diferencial’ o ‘discordante’, que permite evitar una simple reducción a lo atómico y por consecuente la confusión de lo singular y de lo individual” (Zourabichvili [1994], pág. 102).

“con la muerte el cuerpo se acaba no solamente en el tiempo, sino también en el espacio”. La muerte no es el camino de huída, sino la línea de fuga bloqueada. La fuga no está en la muerte, sino en el segundo aspecto de la consigna: transformación incorporal, que hace de la muerte una variación. Hay que escapar a la sentencia de muerte. Hay que separar el potencial revolucionario de la consigna. “En la consigna, la vida debe responder a la muerte, no huyendo, sino haciendo que la fuga actúe y cree (...) La misma cosa, la misma palabra, tiene sin duda esta doble naturaleza: hay que extraer una de la otra – transformar las composiciones de orden en composiciones de pasaje” (MP 139). La misma cosa, la misma palabra, “muerte” tiene esa doble naturaleza: es composición de orden (la muerte como reterritorialización, agujero negro, tumba que reterritorializa el yo, nos da un sujeto “para toda la eternidad”), pero también composición de pasaje (muerte impersonal e infinitiva, “*on mourir*”, que libera las singularidades, emite el perro molecular y abre el pasaje del devenir hacia el devenir mismo, *entre* la vida y la muerte). Disolución del yo, viaje al borde de la locura que sin embargo se diferencia de la patología del esquizofrénico para devenir una potencia rica en promesas positivas y saludables¹⁷ en la medida en que al mismo tiempo conserva una morada, una cancioncita, una nueva figura de la subjetividad. No somos ya nosotros mismos pero tampoco somos la nada: somos el acedioso, hemos devenido.

Esta doble condición (en la cual todavía es sujeto y ya es algo que el sujeto no puede concebir) recorrerá estas páginas, a cada momento. La última figura concebible (el umbral) y la primera figura que ya no podemos concebir (el nuevo mundo). Esta doble condición es lo que permite a la acedia recorrer toda la obra de Deleuze. Porque es la “muerte” impersonal e infinitiva que une a *Diferencia y Repetición* con *La lógica del sentido* y *El Anti Edipo* pero también el agenciamiento que no puede renunciar a su

¹⁷ “Toda la obra de Klossowski tiende hacia un objeto único: asegurar la pérdida de la identidad personal, disolver el yo, es el espléndido trofeo que los personajes de Klossowski trae de un viaje al borde de la locura. Pero justamente la disolución del yo deja de ser una determinación patológica para devenir la más alta potencia, rica en promesas positivas y saludables. Y el yo no se ‘disuelve’ sino porque, ante todo, está disuelto” (LS 329)

componente estratificado en *Mil Mesetas* y sin embargo se vuelca ya sobre el plano de consistencia donde ese estrato es inconcebible. Doble condición que hemos encontrado también en *El agotado*. Es el ritornelo: la cancioncita que se entona en la noche para mantener una mínima morada, para no hundirnos en el caos de lo indiferenciado. Porque al agotarnos, “no caemos sin embargo en lo indiferenciado, o en la famosa unidad de los contradictorios, y no somos pasivos: uno se activa¹⁸, pero a nada” (Ep 59).

La noción de activarse a nada que encontramos en la descripción que hace Deleuze de la figura del agotado será también central en este desarrollo. La acedia es una actividad cuyo objeto es la nada, una producción que es producción de nada (el devenir no produce otra cosa que sí mismo) y debe diferenciarse de la ociosidad o la pereza, esas formas de pasividad prudente o enmascarada. La acedia es el grado máximo de pasividad donde la pasividad deviene otra cosa; la facultad de pasividad llevada a su extremo, *out of joint* es una facultad revolucionaria (“Nada agravia más a una persona honesta que la resistencia pasiva”, se lamenta el narrador de *Bartleby, the scrivener*). La ociosidad o la pereza serían, en términos nietzscheanos, la voluntad de nada: el hacer-no budista, el nihilismo del hombre moderno, del hombre del mercado. Del sujeto. Justamente el sujeto que cree que su mayor atributo es la capacidad de acción libre y decisión. Pero la acción de la que es capaz el sujeto moderno no es acción ni decisión, sino una falsa actividad, una forma enmascarada de pasividad¹⁹. “Cargar es una falsa actividad, una falsa afirmación que carga solamente productos del nihilismo” (DR 75). El hombre moderno cree, por ejemplo, que es sujeto de enunciación de una ley, pero es al mismo tiempo su-

¹⁸ *S'active, mais à rien*. Se podría traducir también: “Uno se ocupa, pero en nada” “Uno se dedica, pero a nada”. Sin embargo, el uso del verbo *activer*, aún en su forma pronominal, tiene un claro vínculo con la acción que es el matiz que Deleuze, y nosotros, queremos destacar aquí, con la expresión “activarse a”.

¹⁹ “La ‘heterogénesis’ del pensamiento y el ser se ve gobernada por síntesis pasivas que, lejos de emanar de la espontaneidad de un sujeto constituyente, de una espontaneidad que se auto-afecta, derivan de movimientos ideales que agitan el plano de immanencia, más exactamente de ‘acoplamiento’, de la ‘resonancia’ y del ‘movimiento forzado’ de series intensivas que hilvanan el cambio trascendental impersonal. A partir de intensidades diferenciales que pueblan la superficie molecular, el pensamiento se arranca del fondo sombrío de ‘acefalía’; al azar de las líneas de cresta y de los impases reencontrados, la superficie de immanencia se pliega fractalmente y da consistencia, por actualizaciones diferenciadas, a las complejidades molares” (Bergen [2001], pág. 73).

jeto de enunciado: crea la ley que lo esclaviza (y no el reino de los fines, no el reino de la libertad). La única acción, propiamente hablando, la única “acción libre” es activarse a nada, es la acedia. La única elección propiamente dicha es elegir no (*I would prefer not to, I choose not to run*²⁰), lo cual no debe confundirse con el hacer-no, que es simple pasividad y no pasividad llevada al extremo donde se transforma en una actividad revolucionaria²¹. La “acción” del hombre moderno es la fuente de su servidumbre en el marco de la axiomática capitalista, la carga de productos del nihilismo²². “El capitalismo es una axiomática de flujos descodificados”, dice Deleuze una y otra vez. Toda acción organizada será capturada por un nuevo axioma. El nuevo axioma se generará en la misma acción. No es, en términos estrictos, acción libre, sino trabajo. El sistema de sujeción y servidumbre cuenta con el trabajo como aparato de captura de la actividad y por lo tanto la lucha en forma de trabajo no sólo dejará intacto al sistema sino también fortalecido. Siempre una nueva necesidad para transformar la actividad en trabajo, para forzar a la potencia a pasar al acto. El activarse a nada de la acedia es, en cambio, el umbral donde el hombre deja de ser sujeto moderno para ser *ultrahombre*, donde la axiomática capitalista entra en crisis porque ya no tiene sujetos que sujetar con sus axiomas, donde el devenir molecular fluye entre las redes de la axiomática y traza nuevos caminos sobre el cuerpo sin órganos. En el capitalismo, el capital se instala como un bien trascendente; el acedioso se encuentra incapaz de afirmar esa trascendencia (esa es la debilidad de su voluntad: no es que no quiera, no *puede* afirmarla²³) y reinstaura así el plano de inmanen-

²⁰ Estas dos fórmulas que recorren este trabajo han sido enunciadas, respectivamente, por Bartleby, el escribiente, en el cuento homónimo de Herman Melville y por Jerry Seinfeld en la homónima serie televisiva.

²¹ “Realizar el movimiento negando, en el pensamiento y en la vida, es la esperanza de una fuerza sometida” (Zourabichvili [1994], pág. 57).

²² “Una fuerza no manifiesta nunca tan bien su debilidad y su propensión a obedecer como cuando su voluntad queda reducida al querer-dominar” (Zourabichvili [1994], pág. 41).

²³ Esta debilidad de la voluntad está implicada por la a-bulia (privación de la voluntad) del acedioso, la cual no debe ser confundida con la tranquilidad flemática del que cree que el devenir se “hace solo” sino que está relacionada con el activarse a nada del agotado que carece de voluntad y, sin embargo, debe “hacer” el devenir. La falta de voluntad es lo que le impide afirmar la trascendencia y constituirse como sujeto - arrojado a la inmanencia, el hacer debe configurarse como acción sin agente. “Pero este sueño, hay que *hacerlo*. El sueño del agotado, del insomne, del abúlico, no es como el sueño que se hace solo en la profundidad del cuerpo y el deseo, es un sueño del espíritu, que debe ser hecho, fabricado” (Ep 101). Imperativo paradójico que está en el centro de la problemática de

cia donde el capital no tiene capacidad de operar. El devenir-acedioso generalizado, simplemente, no genera la energía necesaria para alimentar la maquinaria capitalista. Entra en un nuevo régimen, un nuevo agenciamiento. “El descubrimiento de Nietzsche es explorar un mundo de singularidades impersonales y pre-individuales, mundo que llama ahora dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada. Singularidades nómades que no son ya prisioneras de la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto finito (los famosos límites del conocimiento). Algo que no es individual ni personal, y sin embargo que es singular, de ninguna manera un abismo indiferenciado, sino saltando de una singularidad a otra, siempre emitiendo un golpe de dados que forma parte de un mismo tiro siempre fragmentado y reformado en cada golpe (...) Y el sujeto de este nuevo discurso, pero ya no hay sujeto, no es el hombre ni Dios, y menos aún el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómade que recorre los hombres, las plantas y los animales independientemente de la materia de sus individuaciones y las formas de su personalidad: ultrahombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de *todo lo que es*” (LS 130).

Trazaremos una historia de la acedia que nos permitirá afinar el alcance del término y a partir de allí intentaremos usarlo para reconstruir la relación entre los dos planos que conforman la realidad deleuziana: plano de estratificación y plano de consistencia (ontología), las posibilidades de acción genuina o libre para los sujetos sujetos y siervos en una filosofía de la inmanencia (ética) y los límites y posibilidades revolucionarias para esa acción que plantea la sociedad capitalista moderna (política).

CAPITULO UNO:

UNA EXTRAÑA INQUIETUD ASALTA AL MONJE EN SU CELDA

Corre el año 385. Un monje camina por el desierto de Egipto. Atrás ha quedado su celda en el monasterio de Bethlehem. Algo lo ha impulsado a huir de su comunidad e iniciar un curso nómada e incierto. Tiene la promesa de volver (promesa que fue obligado a proferir ante los ancianos y los miembros de la comunidad²⁴), pero no sabe ya si ha de cumplirla. Atrás ha quedado también la congregación del desierto de Esceta, el umbral entre el cenobio y el desierto, su primera parada en el peregrinaje: comunidad de semi-eremitas o semi-cenobitas donde compartía con otros cinco mil monjes el trabajo manual y la visita de los sábados y domingos a la iglesia. Algo lo ha impulsado a huir, un día, cuando el sol estaba en lo alto, exactamente a las doce, exactamente al mediodía. ¿El demonio meridiano que evocan los Salmos, quizás? Un monje de unos 25 años camina por el desierto de Egipto. Ha abandonado el monasterio de Bethlehem con una educación religiosa muy rudimentaria, superficial. Todavía la formación religiosa no había hecho carne en él, no lo había subjetivado²⁵, y ahora camina por el desierto. ¿Por qué parajes? Nadie lo ha sabido nunca. El, su sombra y su amigo Germán que impidió que el corcho se hundiera en la profundidad “no dejaron de hundirse, durante siete años, de desierto en desierto, siempre recibidos con cordialidad por los solitarios, siempre atraídos más allá por el renombre de algún santo personaje, de algún convento célebre”²⁶. Siem-

²⁴ “Germán y Casiano pidieron a sus superiores partir para visitar Egipto. Los ancianos de la comunidad de Bethlehem no veían con buenos ojos que dos jóvenes monjes se embarcaran en tamaño viaje donde no estarían bajo la disciplina y la regla. Los ancianos de Bethlehem exigieron un juramento de que volverían rápidamente, y que el recorrido sería veloz. El juramento fue tomado con solemnidad, en la caverna del Nacimiento, en presencia de la comunidad”, Chadwick, O., *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pág. 13

²⁵ “De sujetarnos (*nous asujettir*) hasta la vejez a la disciplina cenobítica, es de lo que no somos capaces”, escribirá este monje más adelante. Este gesto de abandonar el monasterio “antes de tiempo” horroriza a su comentarista E. Pichery que busca todo el tiempo reterritorializarlo: “él ha descrito con mano maestra la ansiedad de estos solitarios improvisados, a los que un deseo prematuro de la vida anacoreta ha llevado al desierto, antes que hayan sido bien formados en los monasterios de cenobitas y se hayan desembarazado de sus antiguos vicios” (Pichery, E. “Introduction” en Casiano, J., *Conférences*. Paris, Cerf, 1955, pág. 55).

²⁶ *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Latouzey et Ané. Paris, 1905, pág. 1824.

pre más allá. La promesa de regresar a Bethlehem se hace cada vez más lejana, siente que no podrá vivir como *debe* en esa comunidad. Ha abandonado su celda en busca de Dios, del contacto espiritual, directo, que esperaba ver aparecer cuando la soledad del desierto le permitiera no ser ya él mismo. Para dedicarse a la contemplación plena de Dios. Pero no puede contemplarlo. Algo se lo impide. No es su deseo, ni su voluntad, ni su disciplina. Es una enfermedad que le ha aparecido súbitamente. Por contagio. Un acontecimiento que le impide poder seguir afirmando a Dios, por más que desee fervientemente poder hacerlo. No puede afirmar la trascendencia. Queda arrojado a la inmanencia, al desierto²⁷. Sólo treinta años más tarde, cuando finalmente la promesa lo lleve de regreso a Bethlehem, cuando se vea reterritorializado, podrá ponerle nombre a esa fuerza que lo ha arrancado de su celda y de Esceta y le ha impedido afirmar al Dios que había ido a buscar, transformándolo durante siete años en un verdadero nómada: la acedia. Y tanto pavor tendrá que en el año 419 lo incluirá en su lista, una de las listas canónicas, de los ocho pecados capitales. Sin embargo, y a pesar de las sucesivas reterritorializaciones a las que lo somete la Iglesia (abandonar el desierto, ser ordenado diácono en Constantinopla²⁸, viajar a Roma a conocer al Papa Inocente I, ser ordenado sacerdote, fundar dos monasterios en Marsella, escribir dos obras para reglamentar la vida monacal) Egipto permanecerá como la línea de fuga. La acedia aparece como pecado capital en el libro X de las *Instituciones cenobíticas* pero está preñada de potencial revolucionario: escapar de la celda (romper con la subjetividad), salir al desierto (paseo del

²⁷ En la tentación de salir al desierto se anticipa la incompatibilidad entre el acedioso y los valores trascendentes que desarrollaremos más adelante. “Temiendo el desierto, el trascendente reduce las líneas infinitas a puntos centrados, lo diferente para lo cual lo propio es ‘volver’ a las reproducciones de lo idéntico, lo imprevisible, a las monotonías (...) El desierto es el momento en el que los falsos-problemas, los falsos-movimientos, las falsas-partidas, las falsas lecturas, los artificios del concepto o de la *doxa*, tan ocupados en enmascarar el trabajo de represión de los flujos por lo trascendente, se dispersan como una mala bruma” (Villani, A. “Deleuze et l’anomalie métaphysique”, en *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1996, págs. 50-53).

²⁸ “Sin duda alguna dejó Egipto en contra de su voluntad, ya que no quería abandonar el desierto a pesar de la promesa hecha a los ancianos de Bethlehem. Fue ordenado en Constantinopla en contra de su voluntad”, Chadwick, [1968], pág., 30.

esquizo), configurar una nueva relación con los hombres en la distancia (configuración de manada), hundirse en una desubjetivación sin celdas ni Dios.

Corre el año 590. Un Papa camina por los pasillos del Palacio Laterano, en medio del conjunto de propiedades y posesiones edilicias que conforman la base sobre la cual se fundará jurídicamente el Estado Pontificio, la encarnación territorial del poder centralizado de la Iglesia. El también fue un monje, y como tal se rigió por la estricta Regla de San Benito, pero no abandonó su celda impulsado por el demonio meridiano, sino por las presiones de la carrera política. Sin embargo, nunca olvidará la celda, nunca dejará de añorar el monasterio que él mismo había fundado en su casa, heredada de su padre (quien fuera un opulento partisan), ese lugar donde su identidad estaba fijada entre cuatro paredes, esa seguridad que sólo recobrará el día de la muerte cuando su identidad quedará fijada para toda la eternidad en su tumba en la basílica de San Pedro. “No deja de llorar amargamente el claustro y suspira por el retorno de los días felices”, dice el *Dictionnaire de Théologie Catholique*. En el año 577 el papa Benito VII arrancó de su celda a este monje, tataranieto del Papa Félix III, para llevar su impulso territorializador al corazón de la Iglesia a través de una carrera política vertiginosa para la que parecía predestinado: a los 31 años de edad fue nombrado Pretor de Roma, a los 37 cardenal-diácono y, a los 50, Papa. Será considerado uno de los cuatro doctores por excelencia de la iglesia de occidente y “la más noble personificación del papado” para el *Dictionnaire*. La más noble personificación del poder centralizado de la iglesia. La más noble personificación de la Iglesia como sistema de captura. El no necesita aprender lo que es la acedia. La conoce demasiado bien de sus estudios teológicos. Intuye el peligro que encierra. Lo cerca que están los ascetas de transformarse en nómades. Tan bien la conoce, tanto aborrece su impulso desterritorializador, que decide suprimirla de la lista de pecados capitales.

Entre las historias de estos dos monjes (Juan Casiano²⁹ y San Gregorio I, el Grande) se juega la historia de la acedia.

“Una extraña inquietud asalta a veces al monje en su celda. Según los antiguos podría tratarse del ‘demonio meridiano’ evocado en los Salmos (Ps. 90, 6³⁰), porque como una fiebre intermitente se manifiesta en general hacia el mediodía, la hora sexta de la jornada monástica. Preso de un verdadero horror por el lugar en el que se encuentra, el monje experimenta desprecio por sus hermanos y disgusto por la celda; se vuelve inerte e inactivo, incapaz de dedicarse a la lectura o la plegaria. Es tal el fastidio por la celda en la que se encuentra que llega a pensar poder morir si no se aleja lo más pronto posible. Esta inquietud es un vicio capital, uno de los más peligrosos e insidiosos, y su nombre es acedia”³¹. El término tiene su raíz en el griego *αχედία* que se encuentra en Empédocles, Hipócrates, Luciano y Cicerón y fue latinizado bajo formas diversas: *acedia*, *acidia*, *accidia*. “El término *αχεδία* aparece varias veces en el Septante, con el sentido general de negligencia o indiferencia (Psalm., 118, 28; Eccli., 29, 5; Is. 61, 3); y es la significación que tiene todavía en Cicerón. A este sentido se agrega pronto el de tristeza, pena, aburrimiento”³². El *Dictionnaire de Spiritualité* también señala la “incapacidad de interesarse en cosa alguna, salvo las comidas cuya hora espera con impaciencia, perdiendo su tiempo en inútiles charlas”. De acuerdo al *Dictionnaire de Théologie Catholique*³³, “el estado de alma caracterizado por la palabra *acedia* no está necesariamente en relación con las ideas religiosas; pues la melancolía, el desánimo, la fatiga de la vida

²⁹ Elegimos usar la traducción al español de Ioannes Cassianus o Johannes Cassianus que sería su nombre original, como es habitual en los estudios medievales (John Cassian dice su biografía en inglés, Jean Cassien su versión en francés).

³⁰ “No temerás el terror de la noche / ni la saeta que de día vuela / ni la peste que avanza en las tinieblas / ni el azote que devasta a mediodía”. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 1975.

³¹ Casagrande, Carla y Vecchio, Silvana, *I sette vizi capitali*, Torino, Giulio Einaudi, 2000, pág. 78.

³² *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937, pág. 166.

³³ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Latouzey et Ané, 1905, pág. 2026.

pueden nacer a raíz de todo y en todos los medios. Nuestros románticos lo han cultivado bajo el nombre de ‘mal del siglo’”. Estas definiciones nos resultan excesivamente amplias, y por lo tanto demasiado vagas. Para definir el sentido con el que utilizaremos en término deberemos remitirnos al siglo IV, a la vida y obra de Juan Casiano.

En las *Instituciones Cenobíticas* Casiano toma de Evagrio Pontico³⁴ la lista de los ocho vicios que amenazan al monje: la gula, la lujuria, la avaricia, la ira, la tristeza, la acedia, la vanagloria y la soberbia. Cien años más tarde Gregorio establecerá en *Los Morales* la lista canónica de la tradición occidental que, con sutiles modificaciones, ha permanecido hasta nuestros días y forma parte del imaginario colectivo: “el principio de todo pecado es la soberbia. Sus primeras hijas son los siete vicios principales, lo cuales de esta ponzoñosa raíz se producen, es a saber: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula, lujuria”³⁵. La visión militarista que tiene Gregorio de los pecados (“de los vicios que nos tientan, y en batalla invisible sirven contra nosotros a la soberbia que sobre ellos reina, los unos presiden así como capitanes y los otros así como ejército los siguen”³⁶) explica la estrategia detrás de la eliminación de la acedia como vicio: restarle un capitán al ejército enemigo, un capitán que, quién sabe, quizás *no pueda ser vencido*.

En el libro X de sus *Instituciones cenobíticas*³⁷ Casiano lleva a cabo una minuciosa –además de muy bella– caracterización del pecado que nos ocupa. Teniendo seguramente en mente su experiencia en Egipto, asegura que ataca con mayor frecuencia y dureza a los que viven en el desierto. “Cuando esta pasión se ha tomado el control del alma del

³⁴ También monje nómada, y perseguido con acusaciones de origenista, Evagrio Pontico es considerado el primero en incluir a la acedia entre los pecados capitales. Los nombres griegos que Evagrio escoge para cuatro de ellos (*gastrimagia* para gula, *filargyria* para avaricia, *acedia* y *cenodoxia* para vanagloria) hacen pensar en una herencia griega de sus ocho tentaciones.

³⁵ San Gregorio Magno, *Los Morales*, traducción de Alvarez de Toledo, A., Buenos Aires, Poblet, 1945, pág. 458. “El papa Gregorio redujo el número a siete. Esto fue hecho (1) amalgamando vanagloria y soberbia en el pecado único de la soberbia, (2) amalgamando tristeza y acedia en un único pecado, llamado por Gregorio tristeza, pero llamado por sus sucesores acedia, (3) introduciendo en la lista un pecado que Casiano había considerado independiente, la envidia, (4) haciendo de la soberbia el primer y fundamental pecado (el pecado de Lucifer)” (Chadwick, [1968], pág. 95). Cada una de estas modificaciones introducidas por Gregorio podrían valer un estudio aparte. Aquí nos concentraremos en las implicancias de la fusión de tristeza y acedia.

³⁶ Ibid. 457

³⁷ Casiano, J. *Institutions Cénobitiques*, edición bilingüe latin-francés de Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965.

monje, engendra en él horror por el lugar donde vive (*demeure*), disgusto por su celda, desprecio por sus hermanos. Lo vuelve blando y sin coraje para los trabajos que debe hacer en el interior de su celda (...) Finalmente, piensa que no podrá mantener su salud si se queda en ese lugar, si no se va lo más pronto posible, abandonando la celda en la cual deberá perecer si se queda más tiempo (...) Hacia la quinta o la sexta hora, cree estar tan cansado y tener tanta necesidad de comida que parece haberse agotado (*épuisé*) por un camino muy largo o un trabajo excesivo” (Casiano, [1965], pág. 387). Encontramos aquí las características que nos interesan para formar el concepto de acedia que pondremos en relación con la filosofía de Gilles Deleuze: horror de la celda (como subjetividad que es también morada, *demeure*), incapacidad para trabajar, agotamiento (*épuisement*), necesidad de huida (línea de fuga), enfermedad del desierto (nomadismo).

Pero hay más. “No es el cuerpo sino el alma que se adormece. Porque está verdaderamente adormecida con respecto a toda contemplación de las virtudes y de toda visión de los sentidos espirituales, el alma ha sido herida por este mal” (Casiano, [1965], pág. 391). Incapacidad de afirmación de Dios, de acceso a los bienes espirituales. Incapacidad de trascendencia, comienzo del pensamiento de la inmanencia³⁸.

Encontramos también la potencia de manada: “hasta que, habiendo encontrado la compañía de un hombre o de una mujer agobiada por un torpor semejante, él sea implicado en sus ocupaciones y sus necesidades y poco a poco tan prisionero de estas ocupaciones nocivas que, como tomado en los pliegues de una serpiente, ya no puede liberarse para volver a la perfección de su profesión primera” (Casiano, [1965], pág. 393).

En busca de cura para esta terrible enfermedad (recordemos que cuando escribe las *Instituciones* Casiano se encuentra ya totalmente reterritorializado: arrancado del desierto, ha conocido al Papa Inocente I, fundó los monasterios en Marsella... Sus tiempos nó-

³⁸ En Gregorio, en cambio, encontramos una defensa acalorada de la trascendencia: “El verdadero pastor de las almas se eleva por encima de todos en la comunicación con Dios” (Regla Pastoral, II, 1).

mades están lejanos) recurrirá al texto bíblico, más precisamente a las cartas del apóstol San Pablo. “Al monje acedioso Casiano contrapone la figura del monje que sigue a la letra la admonición paulista sobre la necesidad de proveer con el trabajo manual cotidiano al sustento propio y de la comunidad de la que pertenece”³⁹. La primera epístola a las Tesalonicenses le da inspiración: “Sobre la caridad fraternal, no tenemos necesidad de escribiros: vosotros mismos, en efecto habéis aprendido de Dios a amaros los unos a los otros, pues hacéis esto por todos los hermanos en toda Macedonia. Pero nosotros os demandamos, hermanos, hacer más. Y trabajar antes que estar en reposo. Y ocuparos de vuestros asuntos. Y trabajéis con vuestras manos como os hemos ordenado”⁴⁰. Trabajar, y alejarse de aquellos que se niegan a trabajar aparece como el remedio fundamental para la acedia: “ordena separarse de los que se niegan a trabajar y cortarlos como miembros corrompidos por la podredumbre de la ociosidad, por miedo que la podredumbre de esta enfermedad de pereza no corrompa así por contagio los miembros sanos”. La acedia actúa por contagio. “Es en vano tender a ver a Dios, si uno no evita el contagio de los vicios”⁴¹. Contagio. Como los virus. Como el devenir-animal que va de lo heterogéneo a lo heterogéneo.

Las citas evangélicas para establecer la falta de trabajo como causa de la ansiedad, la inquietud, la ociosidad y la curiosidad relativas a la acedia se multiplican a lo largo de varias páginas, y el trabajo, en consecuencia, se consolida como el precepto que traerá la salud. Es interesante observar cómo la tensión se establece en el corazón del concepto. Porque hay ociosidad y pereza pero también inquietud y ansiedad. Es la tensión que se establece entre las dos especies de acedia que distingue Casiano: “Una precipita al

³⁹ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 79

⁴⁰ Elegimos traducir el texto bíblico directamente de la versión de Casiano y no reproducir la traducción al castellano, que presenta algunas diferencias que modifican la argumentación del monje. Otro comentario: no es tema de este trabajo, pero resulta muy interesante el estilo exegético utilizado por Casiano para con el texto bíblico, la insistencia casi deconstruccionista en un comentario aparentemente marginal: “pero les pedimos, hermanos, hacer más”. La frase vuelve y vuelve cobrando otro sentido y reforzando la idea que la caridad no alcanza, que amarse los unos a los otros no alcanza, que hay que trabajar.

⁴¹ Pichery [1955], pág. 35.

monje en la somnolencia. La otra impulsa a desertar y a huir de su celda”⁴². Esta tensión se instala en la idea de “tedio del corazón” (*taedim cordis*) que Casiano usa en su definición de la acedia, y que retomarán Gregorio y Santo Tomás. El tedio tiene que ver con el aburrimiento y la ociosidad, pero también con el disgusto y el aborrecimiento profundo⁴³. El monje acedioso se aburre *en* su celda pero también desarrolla disgusto *por* su celda. Pereza y repulsión. Ambas se curan por el trabajo, que es un tipo específico de actividad, que dirige la actividad en general. El ocio será castigado, según las escrituras (*Proverbios*, 28, 19), con la pobreza, la falta de vestidos y comidas. “Las vías de los que no trabajan están sembradas de espinas” (*Prov.* 13, 4). Es por esto, concluye Casiano, que los Padres de Egipto prohíben a los monjes estar sin hacer nada.

Pero en Casiano la ociosidad no se confunde con la acedia (como ocurrirá posteriormente dando lugar al reemplazo de este pecado por el de la pereza). La ociosidad no es la acedia, sino su condición de posibilidad. La ociosidad y la somnolencia, que no figuraban en la caracterización de Evagrio sobre la acedia, establecen un vínculo entre la acedia y la tristeza que habilitará la posterior fusión engañosa de ambos. Pero a Casiano no le alcanza con la ansiedad y el impulso de fuga: necesita incluir la ociosidad y la somnolencia como caldo de cultivo de la acedia para lograr la cura, para imponer el trabajo. Ya el instinto de control que caracterizará la historia posterior de la acedia se encuentra presente en este gesto. Evagrio no piensa en ociosidad cuando piensa en la acedia, Evagrio escribe su obra mientras vive en el desierto, Evagrio está en el desierto⁴⁴, Evagrio está más cerca del Casiano de Egipto que del Casiano que escribió las *Institu-*

⁴² Casiano. J., *Conférences*, Editions du Cerf, Paris, 1955, pág. 201.

⁴³ “Aburrimiento. Cansancio que produce una cosa que no interesa o por la que se ha perdido el interés”, define en su *Diccionario del uso del Español* María Moliner (Madrid, Gredos, 1994). En cambio la *Enciclopedia Universal Ilustrada* (Bilbao, Espasa Calpe, 1929) lo define como “repugnancia, fastidio o molestia” y el *Diccionario Enciclopédico Salvat* (Barcelona, Salvat Editores, 1945) como “disgusto o aborrecimiento profundo que hace mirar con repugnancia y aún con horror las cosas”. La doble connotación está más claramente marcada en la traducción de *taedium* al francés: “*dégoût*”, que quiere decir tanto repugnancia y aversión como pereza y desinterés.

⁴⁴ “Mientras la disciplina cenobítica ofrece bienes sólidos y seguros, el desierto no carece de peligros”, Casiano, [1955], pág. 53.

*ciones*⁴⁵. Con el trabajo se elimina la ociosidad y de esta manera la misma condición de ser de la acedia queda eliminada. No hay ansiedad, ni curiosidad, ni inquietud. No hay necesidad de abandonar la celda. No hay necesidad de salir al desierto.

El trabajo es independiente para Casiano de la necesidad de subsistencia. Trae a colación de esto el ejemplo del Abad Paul que estaba en el desierto en un lugar donde los frutos de las palmeras y de un pequeño jardín le aseguraban la comida en cantidad suficiente. Sin embargo, se imponía todos los días una cantidad fija de trabajo. Una vez por año, tomaba todo el trabajo acumulado para el cual no había ningún uso, y le prendía fuego. “De esta manera probaba que, sin trabajo manual, el monje no puede permanecer estable ni elevarse hasta la cima de la perfección” (Casiano, [1965], pág. 423).

Casiano presenta en las *Conferencias* (su otra obra capital) un remedio para la acedia diferente del trabajo: *fortitudo*. “Cuando la acedia ejerce sus estragos, la fuerza levanta la perfección”⁴⁶. Es un remedio muy diferente. Pero que viene después (ya ha escrito *Instituciones* cuando escribe las *Conferencias*). Podemos pensar que una vez que el monje está en su celda, no ha huido, ha sido reterritorializado mediante el trabajo manual, es posible enfrentar la acedia con fortaleza y vencerla. Pero esta es una actividad que sólo puede llevar a cabo el monje ya seguro de sí mismo, seguro en su celda, habiendo ya bloqueado la línea de fuga a fuerza de trabajo (“la experiencia prueba que no se escapa a la tentación de la acedia huyendo sino que se la supera resistiendo”⁴⁷).

⁴⁵ Sin embargo, hay en la obra de Casiano siempre una fisura, una línea de fuga que permanece. Cuando relata, por ejemplo, la historia del obediente Abad Juan de Lycopolis, que fue ordenado a regar un palo seco dos veces por día hasta que se transformara en árbol, la conclusión de la historia difiere de las otras dos existentes, donde al cabo de tres años del palo brotan flores. En Casiano, el maestro simplemente le ordena un día al Abad Juan dejar de regar el palo y tirarlo. La carencia de milagro final transforma a la historia en una línea de fuga, una parábola de la obediencia inútil.

⁴⁶ Casiano [1955], pág. 214

⁴⁷ Casiano, [1965], pág. 425

“Durante toda la Edad Media, un azote peor que la peste que infecta los castillos, las villas y los palacios de la ciudad del mundo se abate sobre las moradas de la vida espiritual, penetra en las celdas y en los claustros de los monasterios, en las tebaidas de los eremitas, en las trapas de los reclusos. *Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia* son los nombres que los padres de la Iglesia dan a la muerte que induce en el alma; y aunque los elencos de las *Summae virtutum et vitiorum*, en las miniaturas de los manuscritos y en las representaciones populares de los siete pecados capitales, su desolada efigie figura en quinto lugar, una antigua tradición hermenéutica hace de ella el más letal de los vicios, el único para el cual no hay perdón posible”⁴⁸. Con estas líneas que inician sus *Estancias*, el filósofo italiano Giorgio Agamben se propone establecer un acercamiento entre los profusos estudios medievales y teológicos sobre la acedia y las preocupaciones de la filosofía contemporánea. Sin embargo, con una simple nota a pie de página, Agamben liquida la posibilidad de que, en el pasaje del listado de Casiano de los pecados capitales al de San Gregorio, se haya operado algún tipo de distorsión: “En la tradición occidental, a partir de San Gregorio, la *tristitia* se funde con la *acedia* y los siete pecados asumen el orden que encuentra en las ilustraciones populares y en las representaciones alegóricas de fines de la Edad Media (...) Cuando en el texto se habla de acedia, nos referimos siempre al complejo resultante de esta fusión, que más precisamente debería designarse ‘Tristita-Acedia’”. Agamben no problematiza la fusión de San Gregorio, no se pregunta por qué un Papa puede haber decidido intervenir un listado que tiene su origen en un monje nómada, y de hecho la (con)fusión resulta pertinente para los fines de su investigación, que en pocas páginas llegará hasta las tierras de Freud transformada en melancolía. Nuestros fines son otros, y creemos que para entender la acedia como devenir nómada es necesario mantener la diferencia, quedarnos en la diferenciación de Casiano, pero no por eso privarnos de preguntarnos sobre el por qué de tal

⁴⁸ Agamben, G., *Estancias*, Traducción de Tomás Segovia, Pre-textos, Valencia, 1995, pág. 23.

fusión (que en realidad es triple: debería designarse acedia-melancolía-pereza) que se efectuó en forma para nada inocente ni casual a lo largo de XVI siglos. La acción de Gregorio no puede ser pasada por alto, siendo este Papa un símbolo no sólo del poder centralizado de la Iglesia sino también de las diversas formas de territorialización (su nostalgia por la celda, el haber fundado el monasterio en la casa de su padre –*papá y mamá seguirán repitiendo yo-*, el ejercer el papado como “herencia” de sangre de su tatarabuelo Félix, el haber sido enterrado en la basílica de San Pedro –tumba por excelencia, lugar eminente de la territorialización definitiva-). La eliminación de la acedia de la lista de los pecados capitales es una estrategia de control y *no es casual ni fortuita*. Veremos cómo esta estrategia de control (en la que Freud tuvo un rol significativo) no se lleva a cabo sin liberar permanentemente nuevos flujos descodificados, cómo el sentido original de la acedia (que no es el de las *Instituciones* sino el de la experiencia de Casiano en el desierto) logra resistir, o insinuarse, en Santo Tomás, en Dante Alighieri y en el propio Agamben.

A la tristeza le dedica Casiano el libro IX de las *Instituciones*. Vemos allí que, mientras la acedia *siempre es pecado*, la tristeza no es pecado en todos los casos: puede ser útil cuando “la concebimos, inflamados por la pena de los pecados, el deseo de perfección o la contemplación de la beatitud futura” (377). Esa tristeza “afirmativa” es la tristeza según Dios que se nombra en el segundo libro de los Corintios (7, 10)⁴⁹. La otra tristeza, al contrario, “es agria, impaciente, intratable, llena de rencor y amargura estéril y una lamentable desesperación. Ella paraliza la actividad de aquel del cual se ha apoderado y lo desvía del sufrimiento saludable” (379). Vemos aquí la diferencia entre la tristeza y la acedia. La tristeza no es mala por lo que lleva a hacer sino porque el que la padece no puede hacer nada. Enfrentado al activarse a nada del acedioso encontramos el

⁴⁹ “La tristeza, en tanto pasión, es moralmente indiferente, como sostiene Aristóteles” (Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 86)

hacer-nada, el hacer-no del triste. Es sólo la cara de decaimiento y desinterés del *taedium vitae*. Pero la acedia lleva también a la inquietud, lleva a la ansiedad, lleva a abandonar la celda y explorar el desierto. La tristeza engendra la muerte (la tumba, la definitiva reterritorialización).

La cura, por su parte, también es diferente. No el trabajo, sino la ocupación en la meditación de la vida espiritual cura la tristeza. “Es de esta manera que podremos vencer todos los tipos de tristeza, provenga esta de la cólera, de la pérdida de una ganancia, de un daño que nos hace sufrir, de una injuria que nos aflige, o que la concibamos sin un motivo razonable, o que ella nos arrastre en una desesperación mortal” (379).

Más allá de la afinidad entre la concepción de Casiano de acedia y la tristeza que bien rescatan Casagrande y Vecchio en *I sette vizi capitali*, las diferencias son más que significativas. Sin embargo, el Papa San Gregorio I decide que son insignificantes y que pueden ser eliminadas. ¿O decide simplemente eliminar la acedia? Porque no plantea en su lista de pecados mortales la fusión tristitia-acedia como dicen Agamben y Chadwick sino que, simplemente, habla de la tristitia sin hacer ninguna mención a la acedia – la fusión no es explícita en Gregorio, sino que se infiere del hecho de que la acedia ya no figura y la tristitia, que es afín a ella, sí; dado que además no es la única modificación que Gregorio introduce en la lista de Casiano, hay que decir que la fusión por lo menos no es la única posibilidad. “La afinidad que, según Casiano, ligaba la tristeza a la acedia, se revela, en manos de Gregorio, letal para el destino de esta última. La acedia desaparece casi completamente y lo que resta queda absorbido por la tristeza”⁵⁰. El Papa, que no ha conocido el desierto, que sólo ha abandonado su celda para dejarse arrastrar por los beneficios de la vida política, cree que borrar la acedia de los vicios capitales puede bastar para eliminar su existencia misma.

⁵⁰ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 80

El demonio parece controlado: ahora los monjes viven en comunidad, bajo una regla que organiza cada momento de la jornada, en la cual tras el trabajo, el estudio y la plegeria se está siempre menos expuesto a los momentos de recogimiento y de la vida solitaria. “La acedia en suma no parecía más un peligro y Gregorio decide sacarla de la lista de los pecados capitales, aún más en tanto hubiera podido ser, como en efecto será, punto de referencia no sólo para los monjes sino para todos los cristianos, hombres y mujeres, que viven en el mundo”⁵¹

Nuevas modificaciones esperan a la acedia en el curso de la Edad Media. De ser un pecado puramente espiritual que afectaba específicamente a los monjes, se fue desarrollando en simple pereza de la cual podía ser víctima el hombre común. “El término antiguo *acedia* fascina porque sugiere fenómenos como la sequedad espiritual, el *ennui* o *Weltschmerz*, mientras que su equivalente vernáculo, pereza, como cualquiera puede estar de acuerdo fácilmente, representa algo tan común y ordinario que a duras penas merece un segundo análisis”⁵². Así como la transformación de acedia en tristitia le quita las connotaciones de actividad peligrosa que tenía en Casiano, la otra forma que toma a lo largo de la Edad Media, su identificación con la pereza, sirve para restarle interés, importancia, relevancia: hacer de ella una banalidad en la que ni siquiera vale la pena pensar. Y al mismo tiempo sirve como caja de resonancia a la sentencia bíblica: “el que busque el reposo se hartará de pobreza” (Prov. 28, 19).

El “Tablero de los Siete Pecados Capitales y de las Cuatro Postrimerías” que El Bosco pintó en el siglo XV representa tal vez la consolidación de la imagen popular de los pecados capitales que domina el imaginario contemporáneo⁵³. Allí encontramos gula, luj-

⁵¹ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 81

⁵² Wenzel, Siegfried “Acedia 700-1200” en *Traditio XXII*, 1966, pág. 73.

⁵³ La usina de producción de imaginario popular que es el cine de Hollywood reprodujo la misma lista en su largometraje “Seven”. Otra gran fábrica de imágenes, la publicidad, usó la misma lista para la publicidad “Pecados capi-

ria, pereza, soberbia, avaricia, envidia e ira. Walter Bosing⁵⁴ liquida la imagen de la pereza como algo que “no hace falta explicar”. Sin embargo, si observamos el famoso tablero redondo, encontramos que El Bosco ha escrito, bajo el hombre que según Bosing “dormita junto al fuego” (cuando bien puede estar siendo atacado por el demonio meridiano, bien puede estar *deviniendo*), la palabra *accidia*. La edición de Taschen nos permite en el siglo XX un acceso simple al proceso que se llevó a cabo durante la Edad Media: identificar a la acedia con la pereza⁵⁵ y luego considerar que es algo que no merece mayores explicaciones. La pereza, la ociosidad, “el miedo y la huída al esfuerzo”⁵⁶, que en Casiano era sólo el caldo de cultivo de la acedia, es algo claramente sin interés: no existe más que con referencia al trabajo, es lo que no es trabajo, es su opuesto, su contradictorio, que será fácilmente subsumido bajo una instancia totalizadora durante el siglo XX: el trabajo en sentido amplio, que reúne en su seno el trabajo en sentido estricto y el ocio en forma de consumo que serán capturados en un mismo movimiento por el aparato de Estado.

En el *Dictionnaire Théologique* encontramos otras dos características de la pereza que la distinguen de la acedia que estamos tratando de definir. Por un lado “ejerce sus estragos en todos los dominios de la actividad” (es decir, como la tristeza, implica no hacer nada y no es una inquietud, un impulso de fuga, un activarse a nada). Por el otro, el perezoso aparece como aquel que no se puede decidir y por eso no actúa o actúa mal, mientras, el acedioso decide, aunque decida no (*I would prefer not to*) y aunque no sea el agente de tal decisión.

tales” de la marca deportiva Nike.

⁵⁴ Comentador de la edición económica de la obra de El Bosco publicada por Taschen, Londres, 1973.

⁵⁵ A pesar de que Santo Tomás en la Suma Teológica se oponía explícitamente a dicha identificación: a la objeción “rehuir trabajos y buscar descanso corporal pertenece a la pereza. Por tanto, la acedia no es más que pereza”, responde “tampoco se puede decir que lo sea por huir del bien espiritual en cuanto es trabajoso, o molesto para el cuerpo, u obstáculo de sus placeres, porque esto no distinguiría a la acedia de los pecados de la carne, con los que se busca descanso y deleite corporal”.

⁵⁶ Dictionnaire de Theologie, pág. 2023

Pero, en gran parte por el prestigio de Casiano, la acedia nunca desapareció completamente. Theodulf de Orleáns, en el año 797, es el primero en identificar acedia y tristitia (*acedia sive tristitia*), “una importante característica en el intento escolástico posterior de reconciliar el esquema A (el de Casiano) y el B (el de San Gregorio) de vicios capitales”⁵⁷. Lo mismo hacen Adam Scot y Ricardo de San Victor en el siglo XII: reemplazan acedia por tristeza en el esquema gregoriano, pero mantienen el significado de tristeza, oponiendo la acedia a la alegría y no a la fortaleza como había hecho Casiano.

De acuerdo a la reconstrucción de Siegfried Wenzel en su erudito estudio *Acedia 700-1200* sobre las apariciones de la palabra acedia en ese período, durante todo el siglo XI se establecerán las bases para el uso contemporáneo de la palabra acedia: se la usará con un significado muy cercano a la pereza: somnolencia y cansancio *físico*. Es un estado del cuerpo y no de la mente. Cuando San Rodolfo decide derrotar la acedia atando cuerdas en el techo de su celda, poniendo sus brazos a través de ellas, y cantando los salmos en esta posición colgante, la interpretación dominante ve en él el miedo a la acedia como somnolencia común a su época. Pero también, hilando un poco más fino, podemos atrevernos a ver la resistencia al impulso desterritorializador de la acedia que destacaba Casiano: atarse para no abandonar la celda, para no tomar la línea de fuga hacia el desierto. La coerción, el control ejercido específicamente sobre los cuerpos como último recurso de los aparatos de captura puede anticiparse en la actitud de Rodolfo.

En el siglo XII la acedia recuperará su significado espiritual y volverá a ser ligado con la tristeza. Así la caracteriza Guibert, un Abad Benedictino de Nogent-sous-Coucy, quien, por otra parte, señala la tentación a abandonar el monasterio que este mal acarrea. En San Bernardo, la palabra denota flojedad, cansancio, aburrimiento de la vida religio-

⁵⁷ Wenzel, [1966], pág. 81. Esto confirma la tesis de que San Gregorio no lleva a cabo la identificación acedia-tristeza. El simplemente elimina la acedia. Será Theodulf quien planteará la cuestión en términos de fusión.

sa. Un cansancio que llega, según Wenzel, al *agotamiento*. Como ya hemos dicho, en este siglo se usa la palabra *acedia*, pero se refiere siempre a la tristeza.

El objetivo de reconstruir el recorrido de Wenzel de los usos y significados de la palabra *acedia* a lo largo del medioevo es mostrar cómo, por un lado, la *acedia* oscila entre una significación ligada a la pereza y a lo físico (s. XI) y otra ligada a la tristeza y lo espiritual⁵⁸ (s. XII) pero no termina por *disolverse* “en pereza de un lado y tristeza del otro” como plantean Casagrande y Vecchio⁵⁹: siempre mantiene un residuo del potencial revolucionario que Casiano había encontrado en ella en el desierto. La tentación de Guibert de abandonar el monasterio, el agotamiento de Bernardo, la necesidad de atarse de San Rodolfo, son marcas del sentido que en este trabajo preferimos darle a la *acedia* y que habíamos subrayado en la caracterización de Casiano. “A pesar de la toma de posición de Gregorio que la había expulsado de la lista de los pecados capitales, la *acedia* entre los monjes sigue siendo un peligro que no puede ser callado ni menospreciado”⁶⁰.

El siglo XIII será un nuevo mojón en la historia de la *acedia*. Es a Santo Tomás, por su desarrollo de la *acedia* en la *Suma Teológica* (II-II, q. 35, aa.1-4), a quien Casagrande y Vecchio atribuyen “el mérito de la definición más eficaz, aquella destinada, por su simplicidad y claridad, a transformarse en la definición ‘teológica’ de la *acedia*”⁶¹. Santo Tomás toma la clasificación de los pecados de Gregorio (“Casiano distingue la tristeza de la *acedia*, pero San Gregorio mejor llama a la *acedia* tristeza”), con la modificación del s. XI de cambiar la palabra *tristitia* por *acedia*, pero manteniendo como eje central el

⁵⁸ La tristeza, si bien afecta sobre todo al alma, como bien dicen Casagrande y Vecchio “afecta también al cuerpo que da movimiento al alma y es continuamente modificado”.

⁵⁹ “Las dos formas de *acedia* que la tradición monástica consigna en el occidente medieval son diversas en su origen, en su manifestación, en sus remedios. La primera nace de la fragilidad del cuerpo que cede al cansancio, se deja vencer por la somnolencia, induce a la pereza y encuentra en el elevamiento corporal su redención, la segunda tiene que ver con la debilidad de alma que viene a través del desgano, el agotamiento, el trastorno, hasta que no logra encontrar en sí la forma de resistir” (Casagrande y Vecchio [2000], pág. 84).

⁶⁰ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 82.

⁶¹ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 86

significado de tristeza o melancolía (“la acedia es una pasión, una especie de tristeza”). Sin embargo, en el curso de aclarar de qué tipo de tristeza se trata (pues hemos visto que no siempre la tristeza es pecado), Tomás deja filtrarse las connotaciones del Casiano nómada que nosotros intentamos rescatar (de hecho Santo Tomás cita permanentemente a Casiano en su desarrollo de la acedia, y aunque muchas veces lo haga para refutarlo no está a salvo del efecto de contagio que caracteriza al demonio meridiano).

La acedia es, para Tomás, un pecado y en tanto tal es en sí misma mala. Es un “tedio”, pero un tipo específico de tedio, que deprime el ánimo del hombre de manera tal que nada de lo que hace lo agrada (no hacer nada enfrentado al activarse a nada del acedioso según nuestra interpretación). El remedio que propone (“cuando más pensamos en los bienes espirituales, tantos más placenteros se nos vuelven, con lo cual cesa”) también lo liga directamente a la idea de Casiano de la tristeza y no de la acedia.

Pero también es una “tristeza por el bien espiritual” y que en el “entristecerse del bien divino” toca la esencia de la acedia. Dice que es un desprecio de los bienes que se tienen de Dios. Y dice: “No es una apartamiento mental de cualesquiera bienes espirituales, sino del bien divino, al que por necesidad debe unirse la mente”. El apartamiento de Dios, la incapacidad de afirmar el bien divino aparecen, entonces, una y otra vez como características esenciales de la acedia. Esto es para nosotros fundamental, en tanto la acedia será en nuestra caracterización una incapacidad de afirmar lo trascendente sea como en Santo Tomás el bien divino o sea, como en nuestra actualidad, el mercado.

Por otra parte, indica Santo Tomás que el hombre huye de lo que trae tristeza y “la fuga del fin se realiza con la desesperación”. Conserva así la idea de Casiano de la acedia como impulso a abandonar la celda, como línea de fuga que, desde el punto de vista de la Iglesia, es necesario bloquear.

Finalmente, dice que “se da por hija de la acedia a ‘la divagación de la mente por lo vedado’” poniendo en evidencia lo que San Gregorio había hecho fingiendo un gesto inocente: eliminar la acedia de la lista de los pecados capitales para eliminar la posibilidad de que los hombres accedan a lo vedado, a lo prohibido, al desierto, a lo *impensable*.

Wenzel destaca que el camino de la acedia no fue el de una línea recta desde el monasterio hacia la vida de todos los hombres, sino que ya en los siglos ocho y nueve era parte de la enseñanza ética cristiana para los legos. De acuerdo a Wenzel, la necesidad de llegar al hombre común es la que impulsó las connotaciones espirituales a volcarse más fuertemente sobre los aspectos visibles, y pasar de la tristeza a la pereza o la flojeidad en cumplir las tareas señaladas por Dios. Casagrande y Vecchio, llegan a conclusiones similares a través del razonamiento opuesto: “La acedia no está más ligada a la particular condición de debilidad del cuerpo como consecuencia de la fatiga, el aislamiento y la privación; la acedia puede sobrevenir incluso sin estas condiciones extremas. En suma la acedia de la teología escolástica no es más un vicio de los solitarios, de los eremitas, de los monjes, sino ‘una forma general de desorden moral’ y por lo tanto un vicio que pertenece a la condición humana en tanto tal”⁶².

En todos los casos, a partir del siglo XIII la acedia dejó definitivamente de ser un vicio exclusivamente monástico. Alcuino, Giona d’Orléans y Rabano Mauro escriben tratados morales dedicados al público laico donde la acedia nunca falta y en todos Casiano sigue siendo el modelo de referencia. Pese a ello, la inquietud espiritual desaparece casi por completo y la ociosidad y la pereza pasan al primer plano, consolidando el catálogo final de los vicios capitales hasta nuestros tiempos (la definición hegemónica en los dic-

⁶² Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 89. Curiosamente, la cita entre comillas dentro de la cita pertenece a Wenzel, pero a un libro dedicado a la pereza, *The sin of sloth*.

cionarios actuales de las diferentes lenguas para acedia es “pereza”). Para Casagrande y Vecchio, esto prueba que “fuera del monasterio la acedia es sobre todo ocio y pereza”. No es sin embargo necesariamente así. De hecho, las alabanzas a la laboriosidad que se encuentran entre el siglo XIII y el XV como contrapartida de la acedia (Casagrande y Vecchio dan como ejemplos a Guglielmo Herald, a Dante Alighieri, y a Peraldo que plantea como remedio “arar, sembrar, segar, hacer cerveza, cocinar, cortar árboles, edificar casas”) ya estaban presentes en el mismo Casiano. Podemos pensar también, simplemente, que la acedia se presentó con mayor claridad como un vicio monástico pero que está presente como línea de fuga en todos los hombres que se encuentran agotados de las diferentes celdas y se encuentran tentados de salir a la vida nómada aunque eso implique un salto mucho más grande que lo esperado, implique atravesar un umbral, implique lo impensable y lo imposible.

Podemos también leer el canto XVIII del “Purgatorio” de Dante, que dice: “enseguida llegaron, pues corriendo, aquella magna turba se movía (...) Oh gente a quien fervor agudo ahora compensa negligencia o dilaciones que por tibieza en bien obrar pusisteis” desde una perspectiva diferente que la de Casagrande y Vecchio. En lugar de verlo como obligación a la laboriosidad para pagar la pereza durante la existencia terrestre, podemos pensar estos versos en relación con la definición del pecado de la acedia que aparece en el canto XVII: “el amor del bien, escaso en sus deberes, aquí se repara”. Según esta interpretación lo que deben reparar los acediosos es el escaso amor al bien como deber, es decir que su negligencia y su dilación no habrían tenido que ver con la escasa actividad corporal sino con la falta de afirmación del bien como valor trascendente. Es decir, la misma falta que señalaba Santo Tomás (la incapacidad de afirmar lo trascendente), pero con la diferencia de que no se trata ahora del bien divino sino del bien a secas, el bien secularizado, el bien platónico, el bien como “deber ser”, el bien

como el valor supremo de todos los actos. Hay que obedecer al bien sin más dilaciones. Corriendo y corriendo, las gentes purgan sus culpas a través de la obediencia ciega (como hacía el Abad Juan cuando regaba el malo, ver arriba, nota 45); la condena es la incapacidad de optar por, simplemente, no correr, de elegir no correr como forma de afirmación de valores diferentes tanto a la laboriosidad como del ocio, la posibilidad de no pasar de la potencia al acto (*I choose not to run, I would prefer not to*). “Una experiencia de la potencia en cuanto tal es siempre también potencia de no (de no hacer o de no ser algo)”⁶³. Esa potencia es de lo que se priva a los condenados al purgatorio: ese es el castigo por haber cumplido en forma escasa el deber del amor al bien.

La negligencia del acedioso representa la efectuación de esa potencia de no y por lo tanto una resistencia al trabajo como herramienta del progreso material y espiritual que dominaba la época⁶⁴ que va mucho más allá de la simple ociosidad. En el *Speculum morale*, Pseudo Vincenzo di Beuvais alaba el ejemplo de los mercaderes y los comerciantes que ante el ardiente deseo de acumular riquezas no hesitan en afrontar la fatiga y todo tipo de peligros y enfrenta a éstos la figura del acedioso. Y Peraldo evoca la pobreza como uno de los desastrosos efectos posibles de la acedia. Del bien divino habíamos pasado al bien moral; del bien moral pasamos ahora a los valores del mercado. La acedia aparece una y otra vez como resistencia a los diferentes valores trascendentes del *socius*. En Santo Tomás, el bien divino; en Dante, el bien moral y, finalmente, en el *Speculum morale* y en Peraldo el bien trascendente que será dominante hasta nuestros días: la ética capitalista del trabajo. “La psicología moderna ha vaciado de tal manera el término *acedia* de su significado original, haciendo de ella un pecado contra la ética capitalista del trabajo, que es difícil reconocer en la espectacular personificación medieval del demonio meridiano y de sus *filiae* la inocente mescolanza de pereza y desgano que estamos

⁶³ Agamben, Giorgio, “Bartleby o de la contingencia” en *Preferiría no hacerlo*, traducción de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2000, pág. 105

⁶⁴ Casagrande y Vecchio, [2000], pág. 91

acostumbrados a asociar con la imagen del acidioso”, dice Agamben⁶⁵, poniendo a un mismo nivel el vaciamiento de sentido del término que implica su identificación con la pereza al cual ya nos hemos referido con su carácter de “pecado contra la ética capitalista del trabajo”, un pecado que consiste en no *poder* afirmar el mercado como valor trascendente y que por lo tanto es mucho más que la pereza (pues la pereza está ampliamente contemplada dentro de la axiomática capitalista, la pereza es una trampa que pone el capitalismo a aquellos que buscan una evasión fácil a su lógica y que siempre terminarán reterritorializados).

Entre los religiosos y teólogos del medioevo “todos concuerdan en darle escasa importancia a las causas fisiológicas emergentes de la dinámica de los humores corporales, en particular el exceso de humor melancólico, la bilis negra. Tomás no toma siquiera la cuestión en consideración (...) Devenida melancolía, no es más pecado. Con el fin de la época medieval, termina también la historia de la acedia”, concluyen Casagrande y Vecchio [1965], pág.87. Por otra parte, Klibansky, Panofsky y Saxl, en su prestigiosa obra *Saturno y la melancolía* dedican apenas un par de líneas a la cuestión de la acedia: “la melancolía también pudo ser vista como un vicio en el que el hombre incurría, tan pronto como se la identificó con la pecaminosa ‘acedia’ que era hermana –o madre- de ‘tristitia’”, para reconocer en una nota a pie de página que “la complejidad de la noción de ‘acedia’ plantea un problema que no podemos tratar”⁶⁶. De la misma manera, la complejidad de la melancolía presenta un problema que *aquí* no podemos tratar en toda su extensión.

⁶⁵ Agamben, [1995], pág. 28

⁶⁶ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F. *Saturno y la melancolía*, traducción Balseiro, M. L., Alianza, Madrid, 1991.

Sin embargo, sí será útil para terminar de definir el perfil de la acedia estudiar la manera en que Agamben, en su tratamiento de la acedia⁶⁷ como resultante de la fusión acedia-tristitia, pone énfasis en la melancolía, lo cual lo llevará a rastrear el tratamiento de esta como enfermedad en la obra de Sigmund Freud. Esto nos permitirá hacer distinciones que resultan esenciales (aclarar lo que el demonio meridiano *no es* para nosotros) y al mismo tiempo prolongar la historia de la acedia más allá del fin de la época medieval donde Casagrande y Vecchio le habían puesto el acta de defunción.

El primer movimiento que cuestionamos en Agamben ya ha sido señalado: considerar que nada se pierde de la noción planteada por Casiano en su paso por San Gregorio y de allí a Santo Tomás. Siempre parece tratarse de lo mismo: de la acedia, de la fusión acedia-tristitia. De hecho, en su examen de la interpretación de la *esencia* de la acedia que dan *los padres de la Iglesia* la referencia fundamental será Santo Tomás. Allí Agamben concluye que el error de la imagen actual de la acedia es haberla puesto bajo el signo de la pereza, cuando debería estarlo bajo el de la angustiosa tristeza y el de la desesperación. Pero, en su camino hacia Freud, hace un nuevo movimiento que puede ser cuestionado: “El sentido del *recessus a bono divino*, de esta fuga del hombre ante la riqueza de sus propias posibilidades espirituales contiene sin embargo una fundamental ambigüedad, cuya individuación se cuenta entre los más sorprendentes resultados de la ciencia psicológica medieval. Que el acidioso se retraiga de su fin divino no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese en realidad de desearlo. Si, en términos teológicos, lo que le falta no es la salvación, sino la *vía* que conduce a ella, en términos psicológicos la retracción del acidioso no delata un eclipse del deseo, sino más bien el hacerse inalcanzable del objeto: *la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo*”⁶⁸. El sal-

⁶⁷ Escribimos “acidia” (con “i”) para referirnos al término agambeniano que implica la fusión acedia-tristitia.

⁶⁸ Agamben [1995], pág. 31

to que efectúa Agamben para llevar la acedia tomística a la melancolía freudiana es tomar el apartamiento del bien divino (*recessus a bono divino*) como una falta de la *vía* que conduce a la salvación. Pero, ¿por qué *la vía*? Estamos de acuerdo que se trata de la imposibilidad de afirmar el bien divino, pero ¿por qué esta imposibilidad no puede considerarse pura imposibilidad (agotamiento de lo posible) y debe tener relación con la *vía*? ¿De dónde concluye Agamben que al acedioso no le gusta el *camino*? Con su interpretación, la trascendencia se mantiene en pie y lo que tiene lugar es un abismo insalvable entre el monje y Dios, que en términos “psicológicos” será planteado en términos de deseo y objeto. Sólo es cuestión de encontrar la manera de atravesarlo.

La conclusión que saca Agamben de todos estos movimientos que él mismo ha efectuado es: hay deseo y un objeto inasible. Entre ellos, un abismo. Hay, cita Agamben a Kafka “un punto de llegada pero ningún camino”. Meta vedada y cuanto más inalcanzable más obsesiva, el bien divino permanece intacto. Ante esta situación sin salida, el acedioso deja caer la cabeza y la mirada “como emblema de la desesperada parálisis del ánimo ante una situación sin salida”⁶⁹.

Pero toda la situación sin salida ha sido engendrada por Agamben, que ha decidido que el problema es la *vía* (ahora transformada en abismo) y no el objeto. *Apartamiento del bien divino*, dice Santo Tomás. ¿Por qué no puede ser puesta en duda la *existencia* del bien divino (y luego la del bien moral, y luego la ética del mercado, la ética del trabajo capitalista – y también del “objeto” que es el correlato necesario de un “sujeto”)? No: para Agamben el problema es la *vía*. Es cómo alcanzar todos esos bienes trascendentes que están separados de nuestro deseo por un abismo. Y sin embargo nuestro deseo insiste e insiste. Situación sin salida.

Pero no. Agamben encontrará una salida a la situación sin salida. Salida psicoanalítica que sólo podría horrorizar a Deleuze (como veremos). “La acedia –dirá Agamben- no es

⁶⁹ Agamben [1995], pág. 33.

sólo una *fuga de...* sino también una *fuga por...* que comunica con su objeto bajo la forma de negación y de carencia”⁷⁰. El objeto como carencia se transforma en la nueva entidad trascendente a la que quedaremos esclavizados. Es, como veremos, la vieja trampa del estructuralismo (¿era eso lo que querías?): el objeto=x, siempre desplazado, siempre inasible, se transforma como por truco de prestidigitación en nuestro nuevo amo secreto: ahora eres sujeto de la carencia. Estamos en la melancolía, que la moderna ciencia psiquiátrica, según el mismo Agamben reconoce, clasifica entre las formas graves de la enfermedad mental. Agamben ofrece una lectura original de Freud y trata de romper con su clasificación patológica, pero sigue manteniendo la relación de un sujeto con un objeto y plantea el vínculo con ese objeto bajo la forma de carencia, dos cuestiones con las que Deleuze está claramente en desacuerdo: para él el deseo no puede ser concebido como carencia, porque el deseo produce lo real y por eso mismo no se relaciona con ningún objeto (real ni irreal, apropiable ni inapropiable) porque es *sin objeto*. No hay abismo en Deleuze: hay un camino y ningún fin. Es en ese sentido en que decimos que la solución para la situación sin salida que Agamben propone es psicoanalítica, aunque no sea ortodoxamente psicoanalítica⁷¹ y aunque abra el camino para una reinterpretación positiva de la melancolía en otros marcos teóricos diferentes al de Deleuze (como por ejemplo desde el pensamiento de Jacques Derrida).

¿Cómo se hace el melancólico del objeto que se le ha vuelto inaccesible?: “la melancolía es una relación con la pérdida de un objeto de amor, pero a la que no sigue, como podría esperarse, una transferencia de la libido sobre un nuevo objeto, sino su retraerse en el yo, narcisísticamente identificado en el objeto perdido”⁷², parafrasea Agamben el célebre texto de Freud “Duelo y melancolía”, para luego establecer el vínculo con la

⁷⁰ Agamben [1995], pág. 34.

⁷¹ Por otra parte, como veremos más adelante, aunque disidimos en la interpretación de la acedia como melancolía, encontramos en su análisis de *Bartleby, el escribiente* una gran afinidad con nuestra interpretación de la acedia.

⁷² Agamben [1995], pág. 52

acedia que venía preparando: “Y como el receso del acidioso no nace de un defecto, sino de la exacerbación concitada del deseo, que hace para sí mismo inaccesible el objeto en la desesperada tentativa de garantizarse así contra su pérdida y aferrarse a él por lo menos en su pérdida, así se diría que el retraerse de la libido melancólica no tiene otra meta que la de hacer posible una *apropiación* en una situación en la que *ninguna posesión es posible* en realidad”⁷³.

Para Agamben, entonces, el acedioso, como el melancólico, quiere *su* objeto (no el objeto exterior, que ha sido negado, sino el objeto fantasmal que recibe de esa negación su principio de realidad; es el proceso por el cual “lo que es real pierde su realidad para que lo que es irreal se vuelva real”⁷⁴). Agamben vincula esta hipertrofia de la capacidad fantástica con la psicosis alucinatoria del deseo donde “el yo destroza su lazo con la realidad (...) Es a través de este esquivar lo real como se evita la prueba de la realidad y los fantasmas del deseo, no reprimidos, sino perfectamente concientes, pueden penetrar en la conciencia y ser aceptados como una realidad mejor”⁷⁵. Psicosis alucinatoria del deseo: triste destino del acedioso transformado en el melancólico de Freud y con el cual el acidioso de Agamben intenta romper sin hacerlo, nos parece, de modo concluyente⁷⁶.

Nosotros creemos, en cambio, que la acedia no es “un punto de llegada pero ningún camino” sino por el contrario un camino que no tiene punto de llegada ni objeto, porque es un devenir y “el devenir no tiene sujeto distinto de sí mismo, no tiene término”. El acedioso, al encontrarse incapaz de afirmar el bien trascendente (sea divino, moral o mercantil), resigna su existencia y entra en el plano de la inmanencia. El melancólico para evitar la pérdida del objeto de su deseo (aún cuando, según aclara Agamben, este

⁷³ Agamben [1995], pág. 53. El subrayado es mío.

⁷⁴ Agamben [1995], 63.

⁷⁵ Freud, Sigmund, *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*. Citado en Agamben [1995], 58. Ver también en Freud, S., *Obras Completas*, XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, pág. 232.

⁷⁶ De hecho Agamben traza el vínculo entre la melancolía *Duelo y melancolía* y las descripciones patrísticas de la acedia a través de dos elementos comunes: el receso del objeto y el retraerse a sí misma de la intención contemplativa (Agamben [1995], págs. 51-52).

objeto nunca haya existido en realidad) le da cuerpo en forma de objeto fantasmático que es producto de la negación del mundo externo y cobra realidad en un “lugar intermediario” que es donde podrán colocarse algún día “las *creaciones* de la cultura humana”⁷⁷. A través de esa “capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable”⁷⁸, hace a todo objeto inaccesible a priori y de esta manera se protege contra toda posible pérdida. Así, el melancólico propone “una apropiación con la que ninguna posesión podría parangonarse y a la que ninguna pérdida podría poner trampas”⁷⁹. El melancólico quiere poseer, quiere dominar: quiere *su* objeto. Es el sujeto moderno, el hombre del mercado que dice “todo para mí”⁸⁰, no importa los artilugios que tenga que llevar a cabo para lograr esa posesión sin parangón⁸¹.

El acedioso, en cambio, acepta quedarse con las manos vacías, no hace trampas, no hace aparecer como perdido un objeto inapropiable (no es el sujeto de una tal operación)

⁷⁷ Agamben [1995], pág. 63 (yo subrayo).

⁷⁸ Agamben [1995], pág. 53

⁷⁹ Agamben [1995], pág. 54.

⁸⁰ Nietzsche, Z 123: “Pero un horror es para nosotros el sentido degenerante que dice: ‘todo para mí’”.

⁸¹ Nosotros interpretamos esta apropiación de lo inapropiable, esta falta de parangón propiedad/posesión como un rasgo de hiperpropiedad, como la maximización de las ansias de propiedad y dominio del sujeto moderno, que logra a través de la psicosis alucinatoria del deseo tener finalmente todo para sí. Niega la realidad del objeto externo para otorgarle realidad al objeto fantasmático, pierde el objeto para apropiarse de él. Pero también podría ser interpretado en un sentido diametralmente opuesto; en clave derrideana, se podría pensar esta pérdida como imposibilidad de la posesión, como una fisura en el seno de la propiedad que permitiría deshacer el sujeto y abrirlo a la presencia de la otredad en la mismidad, a su *real* propiedad que es su impropiedad, es decir, es el no ser sí mismo, el no estar en control, estar atravesado por fuerzas que al mismo tiempo que nos sobrepasan nos configuran. La incorporación del objeto no lograría garantizar la presencia de lo otro en nuestro seno interior (todo para mí) sino que haría estallar nuestro seno interior a través de la presencia fantasmática e inapropiable de lo otro que se manifestaría así como nuestra verdadera propiedad (no somos ya nosotros mismos). “Por ello, utilicé la expresión ‘melancología’ en referencia a la cuestión de la alteridad, para indicar esa ‘presencia’ de la otredad en la mismidad como opacidad que no puede ser nunca reducida (y con ello, poseída en la determinación de su sentido total) a la propia mismidad. El otro ‘contamina’ la mismidad (‘ya’ está presente en la misma, antes de toda ‘relación’) pero se mantiene en el modo de lo ‘no poseible’, lo ‘no apropiable’. Pensar la relación con la alteridad desde la melancolía (como modo del ser-con) permite resguardarse del peligro de la apropiación que homologa al otro, y que termina por ponerlo bajo el signo de la disponibilidad en las metáforas de espejos y de identificaciones a que nos tiene acostumbrados la modernidad. El otro, como ‘contaminando’ la supuesta mismidad, perfora todo sentido que se pretenda cerrado y disponible” (Cragolini, M. “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derideanas en la obra nietzscheana”, en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), Universidad de Málaga, España, pp. 61-76). Es el sentido en que usaremos la palabra propiedad más adelante: no como nuestra identidad, sino como nuestra diferencia, el otro que nos atraviesa, el otro suspiro que siempre hay en el mío, el otro pensamiento en el mío, *la otra posesión en lo que poseo*. A los fines del presente trabajo, sin embargo, interpretaremos al melancólico de Agamben poniendo énfasis en el ansia de dominio definitivo de la psicosis alucinatoria del deseo y a su propiedad a la que ninguna posesión puede parangonarse como hiperposesión. Según esta interpretación, Agamben no rompería con la melancolía freudiana como instrumento teórico de dominio de la acedia. Desde esta perspectiva, la crítica al melancólico de Agamben resulta coherente con la crítica al psicoanálisis que Deleuze desarrolla en *El Anti Edipo* y que analizaremos más adelante. Dejaremos el sentido de propiedad como diferencia para la acedia.

si no que el objeto *se le hace inalcanzable* porque en realidad no hay objeto, no puede haberlo porque el acedioso no es en sentido estricto un sujeto que pueda servirle de correlato. Lejos de eludir la prueba de la realidad, acepta esta realidad, ve esta realidad, baja los brazos y se resigna: de allí su inmovilidad. No hay abismo entre la voluntad y el objeto, simplemente porque en el devenir-acedioso no hay voluntad y tampoco objeto. Sólo hay deseo, y el deseo no carece de nada. “El deseo no puede carecer de objeto porque es propiamente sin objeto, y tampoco tiene término, porque es en sí mismo su propio fin. Inmanencia completa y radical del deseo que entonces no implica ninguna carencia de objeto”⁸². Lo trascendente no es lo inalcanzable o lo irremplazable, si no lo que no puede ser afirmado y por ello pierde todo su sentido, su existencia. Lejos de ocurrir, como creía Agamben pensando en el melancólico, que el precio pagado a las potencias que custodian lo inaccesible es el inquietante extrañamiento de los objetos más familiares⁸³, el acedioso es arrojado a la inmanencia, al mundo donde los objetos familiares, la realidad de *este mundo* es todo lo que hay, lo único que hay, lo único que debería haber. El acedioso no puede poseer, no puede dominar. Y se abren así las puertas de otra subjetividad, diferente a la del sujeto moderno. Y las puertas de un nuevo mundo, diferente al mundo del mercado.

Tras este largo recorrido por la historia de la acedia desde el medioevo temprano, estamos en condiciones de recapitular sus rasgos principales. Es una enfermedad que ocasiona horror por el lugar donde se encuentra, una fuerza que arranca al monje de su celda, una línea de fuga que impulsa la huída hacia el desierto. “Un alma incapaz de fijarse y de cumplir las tareas a las que debería librarse” define el *Dictionnaire de Spiritualité*.

⁸² Mengue [1994], págs. 89-90.

⁸³ Agamben [1995], pág. 64

Es un agotamiento y una incapacidad para trabajar, pero no por ello es igual a la pereza o a la tristeza en tanto éstas implican una incapacidad general de hacer. Mientras la tristeza ejerce sus estragos en todos los dominios de la actividad, la *acedia* es una actividad, aunque ésta sea un activarse a nada: es una inquietud, una ansiedad, una curiosidad. El monje está agotado de estar en la celda y se niega a trabajar porque sabe que el trabajo lo llevará a aceptar quedarse en su lugar, que será el elemento de control de su instinto de salir al desierto. Es diferente también de la ociosidad, ya que ésta es sólo caldo de cultivo de la *acedia* y puede ser transformada (como lo ha sido en nuestra época) en una nueva forma de trabajo, una nueva forma de captura de la actividad. Es una superación típicamente hegeliana: el trabajo es la afirmación, el ocio la negación, y el trabajo verdadero es la negación de la negación, que supera al trabajo y al ocio como momentos insuficientes y al mismo tiempo los conserva. Finalmente, es diferente de la melancolía, ya que no se trata de la apropiación del objeto trascendente a través de la psicosis alucinatoria del deseo sino de la resignación del objeto que abre el plano de la inmanencia.

Es una incapacidad de contemplar a Dios y afirmar el bien divino, pero también una incapacidad de afirmar el bien moral y el bien como intercambio de bienes, valores y juicios en el mercado. En definitiva, imposibilidad de hacerse carne de los valores trascendentes. De la misma manera, es un impulso a abandonar la celda (el lugar de la contemplación de Dios) pero también el impulso a abandonar la subjetividad (el lugar de la efectuación del bien moral y el bien del mercado). Este impulso es un proceso que no tiene término pues el monje *acedioso* “quisiera cambiar de lugar y de necesidad, pero sin duda reencontraría en otro lugar sus perpetuas lamentaciones”⁸⁴.

⁸⁴ Dictionnaire de Spiritualité, op. cit., pág. 167.

CAPITULO DOS:

LA DOBLE ARTICULACIÓN

En la introducción habíamos planteado una aporía: “uno deviene acedioso, el ‘anti-sujeto’, pero no puede hablar de sí mismo sino con la voz del sujeto y no se puede ser acedioso, entonces, más que deviniendo sujeto (o siendo todavía sujeto). El anti-sujeto no es una simple inversión del sujeto precisamente por esta aporía, por esta tensión entre el ser todavía sujeto y el ya serlo (ser ya anti-sujeto): esta aporía, este sujeto que es anti-sujeto porque para ser anti-sujeto necesita ser todavía sujeto, es precisamente lo no pensable desde el punto de vista del ‘yo pienso’”. ¿Cómo se da esta coexistencia del sujeto y al anti-sujeto en el devenir? ¿En qué medida lo no-pensable es la totalidad del acontecer, la totalidad de lo real, de lo cual lo pensable no es más que un fragmento? ¿Qué queda entonces de lo pensable, del “yo pienso”, del sujeto? Estas preguntas sólo cobran sentido desde el análisis de la doble articulación que es para nosotros la clave de la metafísica deleuziana.

Podría parecer a raíz de lo que hemos visto en la Introducción que sólo lo impensable es real, que sólo el devenir es real, que sólo lo molecular es real. Tomemos el ejemplo del edificio. Yo miro el feo edificio molar que se eleva al otro lado de la calle, al otro lado de la ventana. El edificio es pensable. Y sin embargo es real. Yo soy real. El sujeto moderno que escribe estas palabras en busca de un $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ (la licenciatura en filosofía) es real. Deleuze no realiza una simple inversión donde en vez de tornar pensable todo lo que existe torna impensable todo lo que existe. Lo pensable existe, pero también impensable. Inmanencia: lo molar, lo molecular, el deseo y el edificio horrible que veo a través de la ventana: todo real. Esa es la inmanencia⁸⁵. “Siempre hay inmanencia de los es-

⁸⁵ El “afuera” como lo que no pertenece el mundo molar, estratificado, el “afuera” como el desierto, deja de ser concebido como trascendente. “El afuera deviene hoy una categoría inmanente, y esta mutación conceptual es al mismo tiempo la condición de un pensamiento de la inmanencia radical” (Zourabichvili [1994], pág. 70).

tratos y el plano de consistencia, o coexistencia de los dos estados de la máquina abstracta como dos estados diferentes de intensidades” (MP, 74). Si lo impensable fuera lo real y lo pensable lo aparente, estaríamos ante una simple inversión en la cual ponemos en el lugar trascendente lo impensable (después de todo ¿no es acaso Dios impensable?). El plano de consistencia sería lo real y *generaría* los estratos que tendrían un estatus de apariencia, de simulacro. Y estaríamos otra vez en el punto de partida (veremos lo peligrosamente cerca de esta inversión que se encuentra Deleuze en *Diferencia y repetición*). Pero no es eso lo que la interpretación de Deleuze que defendemos aquí plantea. Este es el fragmento clave de esta interpretación:

“El plano de organización o de desarrollo cubre efectivamente lo que llamábamos estratificación: las formas y los sujetos, los órganos y las funciones son ‘estratos’ o relaciones entre estratos. Al contrario, el plano como plano de inmanencia, consistencia o composición, implica una desestratificación de toda la Naturaleza, inclusive por los medios más artificiales. El plano de consistencia es el cuerpo sin órganos. Las relaciones puras de velocidad y de lentitud entre partículas, tales como aparecen sobre el plano de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, como los puros afectos implican una empresa de desobjetivación. Es más, el plano de consistencia no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo despliegan, a las líneas de fuga que lo trazan y lo hacen subir a la superficie, a los devenires que lo componen. Por lo tanto el plano de organización no cesa de trabajar bajo el plan de consistencia, intentando siempre taponar las líneas de fuga, detener o interrumpir los movimientos de desterritorialización, de reestratificarlos, de reconstituir las formas y los sujetos en la profundidad. E, inversamente, el plano de consistencia no deja de extraerse al plan de organización, de hacer huir las partículas fuera de los estratos, de borrar las formas a golpes de velocidad o lentitud, de romper las funciones a fuerza de agenciamientos, micro-agencia-

mientos. Pero, aún allí, hace falta mucha prudencia para que el plano de consistencia no devenga un puro plan de abolición, de muerte. Para que la involución no se vuelva una regresión en lo indiferenciado. ¿No hará falta mantener un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de allí los materiales, los afectos, los agenciamientos?” (MP 330).

Este fragmento, repetimos, es *clave* porque marca sin duda alguna la inexistencia de prioridad ontológica para alguno de los dos planos⁸⁶; en el Deleuze maduro, el de *Mil Mesetas*, no hay una realidad trascendente. Destruído el mundo real nos hemos quedado también sin mundo aparente. La realidad es una sola, y no se agota en lo pensable. No hay un simulacro y una realidad. *Todo es simulacro*. “Pertenece al simulacro no el ser una copia, sino el trastocar todas las copias, trastocando también los modelos” (DR 3). Al mismo tiempo, en cierto sentido, sí es cierto que lo impensable es la totalidad de lo real: en el sentido en que escapa a los límites de lo pensable el pensar la realidad como coexistencia de los dos planos (el plano de consistencia y el plano de inmanencia) que generan un único plano inmanente para el cual no hay ningún “afuera” (en términos nietzscheanos, la realidad como voluntad de poder, como interpretación). En otras palabras: desde el “yo pienso” no se puede pensar lo pensable como sólo una parte de la realidad: el “yo pienso” quiere volver pensable todo lo que existe.

“Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus

⁸⁶ En contra de lo que afirma Mengue: “el primado ontológico y axiológico de la desterritorialización” (o plano de consistencia). Aunque poco después, sin negar el primado ontológico, admite la doble articulación que “el principio general de los agenciamientos, la coexistencia de los dos tipos de líneas, o regímenes de signos, o de las dos caras de toda máquina abstracta” (72-73). En cambio, la Comunità filosofica Uazzapallah (un grupo de cinco filósofos italianos que buscan escribir en manada), coincide con nuestra interpretación: “Estas dos series, la del uno y el múltiple y la de la multiplicidad rizomática, una ‘positiva’ y una ‘negativa’ no se oponen ontológicamente como modelos”; hace sin embargo una aclaración importante: “sin embargo existe una visibilidad epistemológica y una preminencia histórica de una serie sobre la otra: forma sobre procesos, molar sobre molecular, reterritorialización sobre desterritorialización, aparato de estado sobre máquina de guerra. El problema no es elegir una u otra serie. La felicidad está en el devenir de/entre estas cosas” (Burgio, G., Di Benedetto, G., Cumbo, T., Gebbia, M, Lucido, S., “Caos e democrazia”, en *Il secolo deleuziano*, Milano, Mimesis, 1997, pág. 198).

conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta” (AE 11). Las máquinas de *El Anti Edipo* tienen la cualidad de expresar la unidad de lo real en el plano de inmanencia concebido como una inmensa máquina abstracta (una unidad que no tiene nada que ver con la unidad de un fundamento, sino con la “infinitud de modificaciones que son partes las unas de las otras sobre este único y mismo plano de vida” MP 311, *souvenirs à un spinoziste*); es lo impensable como todo lo que existe en el sentido que señalamos más arriba: como la imposibilidad de pensar la coexistencia de lo pensable y lo impensable. Por su parte, la noción de agenciamiento que Deleuze introduce en *Mil Mesetas* tiene la cualidad de reflejar que esa unidad-multiplicidad de lo real tiene una doble condición, que encontramos reproducida en la doble condición del acedioso: en toda cosa hay líneas de articulación o segmentación, estratos, territorialidades, pero hay también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización, desestratificación⁸⁷. “Un agenciamiento maquínico está vuelto hacia los estratos que hacen de él sin dudas una suerte de organismo, o bien una totalidad significativa, o bien una determinación atribuible a un sujeto, pero no menos hacia un *cuerpo sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras, y de atribuirse los sujetos a los cuales no deja más que un nombre como marca de una intensidad” (MP 10). Lo molar y lo molecular, el plano de organización y el de consistencia no son realidades independientes, sino las dos caras de la cinta de Moebius: “Pero, ¿hace falta decir *dos veces*, pues siempre es *a la vez*, pues son las dos caras simultáneas de una misma superficie cuyo interior y exterior (...), es el pasado y el futuro, son en continuidad siempre reversible?” (LS 48). No hay dualismo, no hay lo bueno y lo malo. “Podemos definir diferentes tipos de línea, pero eso no nos dirá cual es buena y cual es mala. No podemos asumir que las líneas de

⁸⁷ Destacamos este aspecto de la doble articulación del agenciamiento, aunque es necesario aclarar que la doble articulación es múltiple: molar-molecular, pero también contenido-expresión o sensible-inteligible, por ejemplo, responden a otros aspectos de la lógica de la multiplicidad que no trabajaremos aquí.

fuga son necesariamente creativas, que los espacios lisos son siempre mejores que los segmentados o estriados” (PP 33). El problema empieza cuando uno de los dos planos intenta volverse *todo lo que hay*: la paz del terror generalizado o la guerra de exterminio.

Esta interpretación de la metafísica de Deleuze parece por momentos ser refutada por el propio texto. Ocurre que la doble articulación tiene en el desarrollo de *Mil Mesetas* momentos de basculación más que significativos. Muchas veces tiende a caerse sobre el plano de consistencia o inmanencia (*como si* lo real fuera únicamente lo impensable). Lo que en otros lugares llamará riesgo suicidario, o de fascismo, o tejido canceroso y lo impulsará a un llamado a la prudencia, tiende por momentos a tomar el lugar de propuesta: salir de los estratos y lanzarnos al plano de inmanencia. La muerte impersonal, la esquizofrenia, se muestran a menudo seductoras. Eres una haecceidad y nada más, “tienes la individuación de un día, de una estación, de un año, de una vida (independientemente de su duración), - de un clima, de un viento, de una niebla, de un viento, de una manada” (MP 320). Dejar de ser sujetos para devenir acontecimientos en los agencia-mientos. Haecceidades, plantea Deleuze como principio de individuación⁸⁸, tomando, como hemos visto, el término de Duns Escoto. Haecceidades y ya no sujetos; moi disuelto, Je agrietado. Una longitud y una latitud sobre el plano de consistencia. Sin principio ni fin, ni origen ni destinación. En el medio. Haecceidad. ¿Pero no habíamos dicho que no existe un plano de consistencia independiente del plano de estratificación? Podemos pensar en una exageración deliberada de Deleuze: frente al estado de cosas excesivamente estratificado (pensemos que Deleuze, mal que le pese, en tanto escribe y firma sus libros, a dos o a cuatro manos, es un sujeto moderno, la escritura se hace *desde* el

⁸⁸ En *Diferencia y repetición* subraya que no es nuestra identidad, sino nuestra diferencia, el principio de individuación: “No es seguro que el je y el moi pertenezcan al dominio de la individuación. Son más bien figuras de la diferenciación: je como determinación física; moi como organización psíquica. Todo factor individuante es ya diferencia, y diferencia de diferencia. Es por ello que estos factores no cesan de comunicar entre ellos a través de los campos de individuación, envolviéndose unos en otros, en un movimiento que hace temblar la materia del moi y la forma del Je” (DR 331).

sujeto moderno aunque, queremos creer –aunque leamos como sujetos modernos, de nuestra parte– que esa escritura emite otra cosa, emite devenires, la escritura de Deleuze es ese ladrido llevado a cabo con entusiasmo suficiente para ser el umbral de un devenir, para transformarse en el “dispositivo de mutación que actúa lingüísticamente, conceptualmente, neologísticamente sobre el organismo consciente colectivo con el cual entra en contacto”⁸⁹, que entonces, nuestra lectura, hecha con el suficiente entusiasmo, nuestra escritura a partir de esa lectura, es también un devenir, que estamos deviniendo o que ya hemos quizás devenido); frente al estado de cosas excesivamente estratificado de donde parte la escritura, decíamos, el hombre orgánico que escribe o ladra que Deleuze se sabe debe llevar a cabo el impulso extremo de la línea de fuga absoluta para lograr el entusiasmo, para lograr el devenir. Eso es lo que hace Deleuze cuando parece estar llevando a cabo una apología del plano de consistencia de la haecceidad. Por eso en MP 324 va a volver a la cita de Blanchot sobre las dos muertes (sin citarla esta vez, pero sabemos que está ahí, la relación es evidente): “Blanchot tiene razón cuando dice que uno (*on*) o ello (*il*) –uno muere, ello está triste- no toman de ninguna manera el lugar de un sujeto, sino que destituyen todo sujeto en provecho de un agenciamiento del tipo haecceidad”. Por eso propone un semiótica de la haecceidad agramatical (*un hans devenir cheval, une meute nommée loup devenir il, on mourir, guêpe devenir orchidée, ils arrivent les huns* – artículo indefinido + nombre propio + verbo infinitivo).

Pero de hecho Deleuze sigue escribiendo, en líneas generales, con buen respeto de las reglas de la gramática, porque sabe, porque acepta, que volcarse sobre el plano de inmanencia no implica abandonar totalmente la subjetividad, que algo permanece, que algo se sostiene sobre el plano de organización, porque el agenciamiento siempre hace el doble juego, la doble articulación. Siempre hay un plano de organización o desarrollo ope-

⁸⁹ Berardi, Franco, “Corpo senza organi e divenire planetario nel pensiero Deleuze-Guattari”, en *Il Secolo Deleuziano*, *op. cit.*, pág. 126.

rando como principio oculto debajo de las formas y los sujetos que se nos dan. Un mínimo de sujeto, un mínimo de sujeto como resto, como punto de resistencia, como zona estratificada, como tierra firme, como cancioncita. “En toda filosofía hay un punto en que entra en escena la ‘convicción’ del filósofo; *ha llegado un asno hermoso y muy fuerte*” (N MABM 29). Esa convicción, ese asno, no debe ser visto necesariamente en forma negativa; al menos no cuando es un *mínimo* cuando no es un monumento sino un pequeño punto de apoyo; si el asno no dice que sí a todo sino apenas a ese mínimo de estratos, un mínimo de sujeto desde donde escribimos, desde donde emitimos el acedioso que debemos devenir. Un mínimo de sujeto que hace posible el pensamiento, que hace posible la vida. Que hace posible la ética, la “convicción” en la obligación ética de devenir, aunque el devenir no sea (no pueda ser) una decisión de ese residuo de sujeto en tanto agente. Se opone así el acedioso a la figura del esquizofrénico planteada en *El Anti Edipo* como figura de la desterritorialización absoluta.

Se constituye así el imperativo moral paradójal con el que se inicia este trabajo: hay que devenir. Imperativo moral que es inseparable de su complemento: no puedo devenir. “Hay que devenir, no puedo devenir”. El devenir no es una posibilidad. El devenir como imperativo moral es imposible, pero la esperanza del fin de la injusticia está alojada precisamente en esa imposibilidad. El devenir aparece entonces como normatividad en el seno de una filosofía donde ninguna normatividad es posible, porque en el plano de inmanencia no hay ningún sujeto de aplicación para la norma, no hay ningún agente para llevar a cabo las acciones derivables del imperativo moral. Y sin embargo hay acciones que llevan al exterminio y acciones que llevan a la salvación. He aquí la paradoja. A esta paradoja volveremos una y otra vez. Es la paradoja en la que yace el secreto (y la posibilidad) de la ética en la filosofía de Gilles Deleuze, en la que yace el secreto

de nuestra responsabilidad ética en el seno de la gigantesca máquina de crueldad capitalista.

CAPITULO TRES:

OCHO O DIEZ LOBOS (EL OTRO): TEORÍA DE LA MANADA

Pero hablábamos de devenir. De que devenir no es dejar de ser un hombre molar para ser por ejemplo un lobo molar. Devenir es establecer una relación con la multiplicidad y arrancarse la ficción de unidad que es el yo. “Es idiota, uno no puede ser un lobo, uno es siempre ocho o diez lobos, seis o siete lobos. No seis o siete lobos a la vez, por sí solo, sino un lobo entre otros, con cinco o seis otros lobos. Lo que es importante en el devenir-lobo es la posición de masa y ante todo la posición del sujeto mismo en relación a la manada, en relación a la multiplicidad-lobo, la manera en que entra o no entra allí, la manera en que se queda o no se queda en la multiplicidad” (MP 41). Devenir-lobo es devenir-manada, devenir muchos, devenir uno entre otros, flujo de singularidades, flujo molecular. Es importante tener presentes estas características del devenir, que se mantienen en el devenir-acedioso (no sería si no devenir en términos deleuzianos), no pensar al acedioso como el eremita, el hombre aislado del resto (eso sería el melancólico en su psicosis alucinatoria del deseo): el “hombre selecto” de Nietzsche que aspira a “tener un castillo y un escondite donde quedar *redimido* de la multitud” y que “no está hecho, no está predestinado para el conocimiento” (N MABM 53). El acedioso es el umbral para la desubjetivación también en cuanto a las características de conciencia enfrentada a otras conciencias que presenta la subjetividad moderna, el individuo aferrado a su grupo, tratando de estar siempre en el centro, de nunca quedar en el borde, de nunca perder el dominio. No es, entonces, un lobo enfrentado a los otros lobos, sino un lobo en la manada, en relación a la multiplicidad-lobo, a la multiplicidad que es la acedia. La acedia es multiplicidad, es manada, los acediosos son multiplicidades moleculares que se dis-

tribuyen sobre el cuerpo sin órganos, los nómades que pueblan el desierto, que pueden poblarlo porque han abandonado el monasterio, han abandonado la selva, han abandonado la ciudad. No podemos ser un acedioso, somos siempre ocho o diez acediosos, seis o siete acediosos. Lo cual nos lleva a pensar nuevamente en qué puede consistir este devenir-acedioso. Habíamos visto: no es un hombre que muta en otro ente molar llamado acedioso. Y ahora vemos, coherentemente: no se puede devenir *un* acedioso, porque no se puede ser *un* acedioso, uno es siempre varios, lo devenido está siempre en compañía de otros devenires. Pero en el caso de los lobos, como el lobo molar es pensable, se tiene a realizar un desplazamiento tramposo: que cuando uno deviene lobo, ya hay lobos allí, porque los lobos *existen*: los conocemos, los vemos, podemos, hemos dicho, traer uno aquí, mostrarlo. Pero es entonces el momento de recordar: no se trata de eso. No es el lobo molar pensable. Entonces si yo (por decir un caso) pudiera devenir-lobo, devenir-acedioso, si ladrando con bastante entusiasmo yo *emitiera* un perro molecular, tendría que haber otros hombres que en este momento estén ladrando con simultáneo entusiasmo para que ese perro pueda ser emitido, porque su condición de posibilidad es que haya ya otros, que haya una manada; que yo devenga acedioso (emita al acedioso) no puede ser una acción (a nada) individual, sino que tiene que ser un proceso, tiene que ser un acontecimiento que implique a ocho o a diez, a seis o a siete. En el devenir “hemos hecho un mundo, de todo el mundo un devenir, porque hemos hecho un mundo necesariamente comunicante, porque hemos suprimido de nosotros todo lo que nos impedía deslizarnos entre las cosas, crecer en el medio de las cosas” (MP 344). Al ser la articulación entre lo individual que está hundiéndose en su ocaso y un mundo comunicante que está naciendo, el devenir marca el punto donde todo el mundo deviene; el devenir es un acontecimiento, una efectuación que al mismo tiempo empieza en el sujeto que ya no estamos siendo y en esa comunidad que comienza a ser y nos arrastra. El devenir-ani-

mal opera por contagio, va de un heterogéneo a otro heterogéneo, a partir de algo que “no es personal” y sin embargo es lo más personal, el afecto, tan personal como sólo puede serlo la despersonalización, ese yo devenido que estamos buscando que se caracteriza por el no-ser-ya-yo-aún. “El afecto no es un sentimiento personal ni un carácter, sino la efectuación de una potencia de manada, que subleva y hace vacilar al yo” (MP 294). Devenir-acedioso es una acción que no empieza en nosotros sino en el afecto, pero el afecto es lo más propio del nosotros que éramos y el nosotros posible futuro que estamos en curso de devenir⁹⁰. Claro que ese futuro no debe ser pensado como un tiempo que sucedería al nuestro como si hubiera una relación de sucesión entre el *presente* socio-político en exceso estratificado y un *futuro* del devenir, sino más bien un futuro como repetición del eterno retorno que deshace nuestro *hoy* donde está instaurada la preeminencia histórica de una serie sobre la otra, la preeminencia de una temporalidad sucesiva y teleológica e (re)introduce una temporalidad inactual e intempestiva donde ya no hay telos, no hay término, no hay sucesión (y donde, por lo tanto, nuestra actualidad ya no aparece como *pasado* sino como parte de un proceso de eterno regreso de lo diferente – volveremos sobre esto cuando tratemos la cuestión de la triple síntesis deleuziana del tiempo). Ocurre que nuestra *actualidad* es un tiempo de la sucesión (“allí nacimos, y es allí donde debemos debatirnos” - MP 230), y la escritura es una forma de la sucesión... y por eso por momentos la intuición del devenir como inactualidad necesita al mismo tiempo diluirse en la urgencia de abandonar la actualidad de crueldad y de muerte hacia un futuro, hacia un por-venir que sólo puede aparecer como sucesión desde el hoy histórico que la instaura y que en el por-venir se desvanece.

⁹⁰ “Un cuerpo puede ser definido por los afectos de los cuales es capaz” (Patton, P., *Deleuze and the Political*. New York, Routledge, 2000, pág. 78).

“Que todo sea tan ‘complicado’, que yo sea otro, que otra cosa piense en nosotros en una agresión que es el pensamiento, es ese el mensaje alegre” (LS 354). La responsabilidad ética del devenir no está en nosotros en tanto sujetos sino en las fuerzas que impulsan la disolución de nuestra subjetividad, pero no es por ello un devenir impropio, no es un devenir que nos sea ajeno y sobre el cual no seríamos responsables puesto que esas fuerzas, esos afectos, marcan nuestra máxima propiedad. “Nuestra libertad no está ni en el universal divino ni en la personalidad humana, sino en las singularidades que son más nuestras que nosotros mismos” (LS 90). Creer que nuestra propiedad está en el yo estratificado en la “personalidad humana” es la gran ficción de la subjetividad moderna. Lo más propio de nosotros no sería eso que llamamos yo, eso que llamamos je, eso que llamamos moi. Lo que somos no es nuestra identidad, sino nuestra diferencia, el otro que nos atraviesa. “Hay siempre otro suspiro en el mío, otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que poseo: todo verdadero pensamiento es una agresión. No se trata de las influencias que *sufrimos*, sino de las insuflaciones, fluctuaciones que *somos*, con las cuales nos confundimos” (LS 346).

Pero ese otro, ¿quién es ese otro? ¿De qué otro estamos hablando? Porque, según expone Deleuze en el capítulo “Michel Tournier et le monde sans autrui” de *La lógica del sentido* hay un otro, una estructura-autrui a priori de la cual dependen la constitución del sujeto, los objetos y el mundo. Este otro organiza los elementos en tierra, la tierra en cuerpos, los cuerpos en objetos y regula y mide los objetos, la percepción y el deseo (LS 370). El otro en este sentido es una estructura trascendente que encierra los elementos en el límite de los cuerpos. Los otros de la manada, los otros lobos, no son nunca este tipo de otros que nos estructuran, sino todo lo contrario, son lo otro del otro (*l'autre d'autrui*)⁹¹. Ya no somos más nosotros mismos. En el devenir generalizado, todos he-

⁹¹ “El otro antes de ser mi otro, es decir lo opuesto o la negación de mi-mismo, es el afuera que no deja de habitar-me, de repetirme y de alterizarme al punto que ya no tengo ninguna intimidad (...) En este espaciamento primordial yo no he tenido nunca una interioridad, una egoidad, no he tenido nunca un yo... Diferencia y repetición originarias” (Mengue [1994], pág. 69).

mos perdido la estructura fija de nuestra subjetividad para entrar en un nuevo agenciamiento y en nuevas relaciones. Pero para eso también tenemos que perder al otro como estructura de nuestro campo perceptivo, ese otro que forma mi mundo haciendo visibles incluso los objetos que están a mi espalda, constituyendo un mundo de objetos molares donde lo molecular se vuelve inconcebible. Ese otro debe disolverse, como el yo, para liberar las singularidades. No hay más yo. No hay más otro (*autrui*). Son estructuras paralelas y codependientes que deben disolverse al mismo tiempo para devenir: otra razón para el devenir generalizado. No sólo para devenir yo lobo deben devenir lobos otros para que haya una manada de lobos moleculares, sino además yo *no puedo devenir lobo* mientras el otro no lo devenga porque su estructura no me dejará devenir, papá y mamá seguirán repitiendo yo, seguirán fijándome en los límites de Edipo. “La ausencia del otro (*autrui*) y la disolución de su estructura no desorganizan simplemente el mundo, sino que abren por el contrario una posibilidad de salud. Es necesario que Robinson salga a la superficie, que descubra las superficies. La superficie pura, es quizás lo que *autrui* nos ocultaba” (LS 366⁹²). Es el camino que se describe también en *Diferencia...*: “partir de los sujetos que efectúan la estructura-*autrui*, remontar hasta esta estructura misma, luego aprehender *Autrui* como no siendo Nadie, luego ir todavía más lejos, siguiendo el codo de la razón suficiente, llegar a las regiones donde la estructura-*autrui* no funciona más, lejos de los objetos y los sujetos que ella condiciona, para dejar que las singularidades se desplieguen” (DR 361).

Las posibilidades de *salud* dependen de la abolición de la estructura-*autrui* que nos limita sobre estas identidades fijas. Pero esa abolición nunca debe ser absoluta, siempre debe quedar un resto de *autrui*, como debe quedar un resto de subjetividad para que la vida sea posible, para no caer en la *perversión*. En la desubjetivación del perverso ni la

⁹² En este notable capítulo de la *Lógica...* Deleuze toma el Robinson de Tournier para desarrollar la posibilidad de un mundo sin estructura-*autrui*. Y sus riesgos.

víctima ni el cómplice funcionan como *autrui* y eso es lo que hace posible el crimen, la crueldad, el sadismo, el horror. “No es porque tiene ganas, porque desea hacer sufrir al otro que el sádico lo desposee de su cualidad de *autrui*. Es a la inversa, es porque carece de estructura-*autrui*, y vive bajo otra estructura que sirve de condición para su mundo viviente, que ve a los otros sea como víctimas, sea como cómplices, pero en ninguno de los dos casos los ve como *autrui*” (LS 371).

Para evitar caer en el perverso, en el sádico, en el asesino serial, está el ritornelo. En la cancioncita que entonamos en la noche está ese resto de *autrui*, ese *autrui* que ya no es estructura-*autrui* porque ha perdido sus rasgos fascisto-subjetivizantes. Resto de subjetividad, resto de *autrui* que conservamos cuando devenimos acediosos, cuando somos otros, cuando no somos ya nosotros mismos. Es lo otro de *autrui* (*l'autre d'autrui*). Es Viernes, el revelador de elementos puros, el que disuelve los objetos, los cuerpos y la tierra. Es la manada, donde nos ubicamos en relación con otros lobos que tampoco son ya ellos mismos. Hemos devenido.

La acedia es el umbral hacia la organización de la multiplicidad, el no lugar de la apuesta por una nueva distribución de las relaciones entre los elementos, la efectuación de la potencia de manada. Esta multiplicidad es diferencia⁹³ y surge como consecuencia de la repetición, pero no de una repetición de lo mismo, sino una repetición como fuente de la diferencia: “Se trata de actuar, de hacer de la repetición como tal una novedad, es decir, una libertad, una tarea de la libertad” (DR 12). La repetición es una novedad y al mismo tiempo una tarea de la libertad en tanto libera a las multiplicidades de los límites del yo y de su sujeción a un poder trascendente y las posibilita a entrar en nuevas relaciones. Es una repetición selectiva, donde lo que se repite carece de todas las caracterís-

⁹³ “La diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos; en otros términos, una divergencia no estalla nunca sin una contaminación recíproca de los puntos de vista” (Zourabichvili [1994], pág. 108):

ticas que le impedía asimilar la lógica de la manada (la perspectiva forjada por la modernidad que *nos* impide pensar la lógica de la manada salvo como una guerra de todos contra todos). Es una nueva lógica que pone en jaque al hombre del mercado y por lo tanto al capitalismo que lo ha engendrado: “la verdadera repetición está en el don, en una economía del don que se opone a la economía mercantil del intercambio” (LS 334). Es la repetición del eterno retorno: “El eterno retorno es la potencia de seleccionar, de expulsar tanto como de crear, de destruir tanto como de producir, no hace volver lo Mismo en general. La gran idea de Nietzsche es fundar la repetición del eterno retorno en la muerte de Dios y en la disolución del yo” (DR 20). Para crear hay que expulsar: sin deshacer el sujeto moderno es imposible crear una multiplicidad, porque el sujeto se resistirá siempre a ella. Precisamente por ello en el devenir-acedioso la identidad estalla: es un devenir del sujeto en el que el sujeto se hunde en el ocaso, las singularidades impersonales y pre-individuales se liberan. Es la muerte de Dios y la disolución del yo y es, por lo tanto, una forma de la repetición del eterno retorno según la interpretación deleuziana⁹⁴.

Es el eterno retorno en el que salimos de los límites fijos del yo para entrar en una nueva organización. Pero, ¿en qué consiste esta organización? “La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino por el contrario una organización propia a lo múltiple en tanto tal, que no necesita a la unidad para formar sistema” (DR 236). En la multiplicidad, los elementos están determinados, pero recíprocamente, por relaciones recíprocas que no dejan subsistir ninguna independencia⁹⁵. Son vínculos *ideales*. “Singularidades pre-individuales e impersonales, esplendor del uno (*on*), singu-

⁹⁴ Para Deleuze el eterno retorno no es la repetición de lo idéntico tal como la describe Zaratustra en su charla con el enano (N Z 230) sino la potencia de afirmar todo lo múltiple, todo lo diferente, todo el azar, salvo lo que lo subordina a lo Uno, lo Mismo, la necesidad. “El eterno retorno no es el regreso a lo Idéntico, porque al contrario supone un mundo (el de la voluntad de poder) donde la identidades se han disuelto” (DR 59).

⁹⁵ “Si no hay más que relaciones independientes en relación a los términos que de ellas emergen, fuera de toda inherencia o de toda atribución sustancial, la immanencia del plano es preservada; la construcción de las relaciones no depende de un sujeto trascendente que diseñe su recorrido sino que se efectúa en lo aleatorio de los choques experimentados, sin que uno pueda conocer con anticipación la forma de distribución que tendrá lugar” (Bergen [2001], pág. 44).

laridades móviles y comunicativas que penetran las unas en las otras a través de una infinidad de grados, infinidad de modificaciones. Mundo fascinante donde la identidad del yo está perdida, no en beneficio de la identidad de lo Uno o de la unidad del Todo, sino en beneficio de una multiplicidad intensa y de un poder de metamorfosis donde juegan los unos en los otros relaciones de poder” (LS 345). Las multiplicidades no se reparten el espacio sino que se reparten *en* el espacio: “Repartirse en el espacio es muy diferente que repartir el espacio (...) No es el ser que se reparte según las exigencias de la representación, sino todas las cosas que se reparten en él en la univocidad de la simple presencia⁹⁶” (DR 54). En ese sentido, la concepción de la manada recupera la dinámica de las multiplicidades de *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*.

Sin embargo, a diferencia del devenir que es un proceso cuya relación con el plano de estratificación es, como hemos visto, de coexistencia e incluso de codependencia, la multiplicidad en *Diferencia y repetición* es la Idea, el campo de lo problemático, que se actualiza en estados de cosas, en relaciones espacio-temporales diversas que son sus “casos de solución”. Los fenómenos de estratificación y el espacio estriado son en *Diferencia y repetición* casos de solución de los problemas expresados en las multiplicidades, en la Idea. El proceso de diferenciación (con c) consiste precisamente en la manifestación del mundo de las Ideas en el mundo “fenoménico” (el que tenemos por nuestro mundo)⁹⁷. Esta dependencia problema-caso de solución (o virtual-actual) que Deleuze establece en esta etapa entre la multiplicidad y las estructuras fijas le generará numerosos conflictos. A pesar de las múltiples precauciones que toma para mantenerse en una filosofía de la immanencia, termina por afirmar una instancia trascendente, un mundo

⁹⁶ El ser ocupa en *Diferencia...* el lugar que el CsO ocupará en la obra posterior: el espacio liso en el que las singularidades o haecceidades se reparten: “El ser se relaciona con los factores individuantes (...) como lo que actúa en ellos como principio trascendental, principio plástico, anárquico, nómada” (DR 56).

⁹⁷ Por otra parte el proceso de diferenciación (con s lo traducimos, con t lo escribe Deleuze en francés) es la determinación del contenido virtual en la Idea.

Ideal que condiciona y explica nuestro mundo fenoménico. Es cierto que la Idea no es presentada como una esencia, sino como acontecimiento. Es cierto que la Idea no es un fundamento sino fruto de un azar que puede ser afirmado en cada instante, que el campo trascendental es una potencia diferencial e intensiva recorrida por series heterogéneas y fluctuaciones nómades: “Se trata más bien de un golpe de dados (...) Las ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de los golpes (...) *El poder de decisión en el corazón de los problemas, de esta creación, de este lanzamiento, no es nuestro* (...) Los dioses mismos están sometidos a Ananké, al cielo-azar (...) La ontología es un golpe de dados, el caosmos de donde el cosmos sale” (DR 257). Es cierto que entre los dos planos no hay una relación modelo-copia, sino que se trata de una doble serie de acontecimientos que se hacen eco sin parecerse (los unos reales al nivel de soluciones engendradas, los otros ideales en las condiciones del problema): “Invertir el platonismo es negar la primacía del original sobre la copia (...) El eterno retorno quiere decir que algo sólo existe volviendo, copia de una infinidad de copias que no deja subsistir el original, ni siquiera el origen” (DR 92). Todo eso es cierto. Sin embargo la serie ideal “tiene la doble propiedad de *trascendencia e inmanencia* con respecto a la real⁹⁸” (DR 244). En esta doble propiedad yace el principal problema que encontramos en el esquema de *Diferencia y repetición*, es decir, que la inmanencia todavía depende de una cierta trascendencia, que el plano de estratificación y el de inmanencia aparecen como dos series que no tienen el mismo status ontológico y por lo tanto una tiene necesariamente una posición trascendente⁹⁹. La inmanencia, la coexistencia, la equiparación del grado de realidad on-

⁹⁸ Más adelante en esta misma obra afinaré la terminología y aclararé que las dos series son *reales* y reservaré para el mundo “fenoménico” el término de “actual”.

⁹⁹ “(Todd May) señala que el intento de describir un mundo de diferencia ‘en sí’ involucraría pretensiones sobre la naturaleza del Ser que puede fácilmente tomar pretensiones sobre un reino que es trascendente a la experiencia humana. Como resultado ‘Ser como diferencia amenaza con volverse trascendente, volverse algo aparte de nuestra experiencia que la estructura desde afuera’ (May 1997: 184)” (Patton [2000], pág. 39).

tológica de los dos planos que se opera en *Mil Mesetas* es realmente la principal novedad de esta obra de madurez¹⁰⁰. La multiplicidad baja a este mundo.

Nuestra sociedad es, de acuerdo al modelo de *Diferencia...*, una forma de actualización de la “idea social”. “La idea social es el elemento de potencialidad de las sociedades. Expresa un sistema de relaciones múltiples ideales: relaciones de producción y de propiedad que se establecen no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de la fuerza de trabajo o representantes de la propiedad. Lo económico está constituido por esa multiplicidad social y se encarna en los trabajos concretos que caracterizan una sociedad determinada (...) Se da en sociedades diversas como diversas actualizaciones, siempre recubiertas de un caso de solución” (DR 240). La idea social opera de manera trascendente y los problemas que podemos encontrar en las diversas actualizaciones (que niegan a partir de la identidad la diferencia de la cual son manifestaciones) se solucionan a partir de un retorno a la Idea. “El objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución” (DR 269). La lucha práctica, la guerra de los justos es la conquista del más alto poder: el de restituir los problemas a su verdad, saltando las representaciones y llegando a los imperativos de que dependen. La revolución no responde aquí a las líneas de fuga, a las fuerzas nómades que ya están actuando, que no pueden dejar de actuar en las mismas configuraciones del plano de organización. Desde la óptica de un cielo virtual trascendente sobre una tierra que es su caso de solución y que aparece por diferenciación, seguimos viviendo en un mundo de sombras. La emancipación consiste en aspirar a través del pensamiento al retorno al caosmos de donde todo sale. Ese es el sentido de la disolución del yo, de la muerte impersonal, del pensamiento del eterno retorno. En *Diferencia y repetición* la Idea, lo virtual, la multiplicidad aparece una y otra

¹⁰⁰ Patton plantea que Deleuze y Guattari “tratan los agenciamientos rizomáticos, moleculares y micropolíticos como prioritarios sobre los arborescentes, molares y macropolíticos”, y que esta prioridad está “implícita en la teoría de los agenciamientos de *Mil Mesetas*” (Patton [2000], pág. 45). Nosotros creemos que esa prioridad, explícitamente, no existe, que el status ontológico es equivalente.

vez como el mundo verdadero y este mundo aparece una y otra vez como el aparente¹⁰¹. La multiplicidad es el régimen de aquel mundo trascendente y nunca será el de este, caso de solución, estado de cosas cuyo funcionamiento nunca será el del libre fluir de las singularidades del mundo ideal. Entre los dos mundos hay una brecha ontológica que no puede ser atravesada¹⁰².

Es llamativo que en *La lógica del sentido*, obra que Deleuze escribió y publicó en forma casi simultánea a *Diferencia...*, esta concepción dualista es puesta en jaque casi desde el inicio, reemplazada por una dualidad “más profunda” entre lo que recibe la acción de la idea y lo que la elude (LS 10). Pero, a diferencia del platonismo, no se trata ni de un mundo ideal que como causa define el valor de verdad de un mundo sensible que es su efecto (condenando al no ser a todo lo que lo elude), y tampoco de un oscuro debate

¹⁰¹ Esta duplicación de los mundos de *Diferencia y repetición* ha dado pie a las interpretaciones de la ontología deleuziana como la de Badiou: “Lo múltiple de las acepciones del ser es formal, solo lo Uno es real, y sólo lo real soporta la distribución del sentido (único) (...) La multiplicidad de los sentidos, la equivocidad de los entes, no tiene ningún estatus real (...) Vemos el precio que hay que pagar para mantener inflexible la tesis de la univocidad: que lo múltiple (de los entes, de las significaciones) sea en definitiva sólo del orden del simulacro” (Badiou [1997], págs. 40-41; aclaración: Badiou considera el simulacro como lo que no es real, mientras nosotros entendemos que lo real es simulacro). En la misma línea argumentativa, Badiou se referirá (68-69) a la totalidad virtual como “fundamento”. De esta manera, expresa el sacrificio que implicaría la ontología deleuziana si no hubiera tenido lugar el giro hacia la doble articulación de *Mil Mesetas*, obra que por cierto Badiou eligió no trabajar.

¹⁰² Disentimos aquí con la interpretación de Zourabichvili: “lo virtual no es un segundo mundo, *no existe fuera* de los cuerpos pese a que *no se parezca* a su actualidad” (89). Lo virtual dejará de ser un segundo mundo recién en los agenciamientos de *Mil Mesetas* y pasará a formar parte de la inmanencia absoluta. No negamos sin embargo que la tensión exista, que por momentos en *Diferencia...* lo virtual y actual parezcan indiscernibles (por ejemplo, DR 270-271). Veronique Bergen intenta pensar la univocidad del planteo ontológico de *Diferencia y repetición* a partir de varias metáforas, como por ejemplo la de la bota y el barro. Es una buena metáfora, permite visualizar cómo desde el fondo virtual (el barro) surgen los estados de cosas como sus actualizaciones (la bota). El barro y la bota son igualmente reales y al mismo tiempo totalmente diferentes, y al mismo tiempo es difícil distinguir donde termina uno y empieza la otra, hay una continuidad barro-bota, la bota está unida al barro, el barro se expresa en la bota y cuando decimos “bota” estamos lanzados ya al barro. Pero el problema es precisamente ese: la metáfora funciona *demasiado* bien. Si en vez de virtual/actual pensamos la doble articulación estratos/CsO, ¿cuál es el barro? ¿Cómo visualizar el barro que ahora es una doble pinza? Y las intensidades, ¿pueden ser pensadas como una bota? La bota se está arrancando del barro, pero las intensidades se constituyen en el cruce de las fuerzas que son al mismo tiempo estratos y cuerpo sin órganos. La metáfora de Bergen estalla, estalla desde el comienzo y en ese sentido puede decirse que los agenciamientos ya estaban presentes forzando el esquema metafísico de *Diferencia y repetición*. Es el problema que planteaba Badiou respecto a DR: “Un solo nombre nunca alcanza. Se necesitan dos ¿Por qué? Porque el Ser debe decirse en un solo sentido, por una parte respecto a la unidad de su potencia, por otra parte respecto a la multiplicidad de los simulacros divergentes que esta potencia actualiza en sí misma” (Badiou [1997], pág. 45). Esa tensión es la base de la doble articulación del agenciamiento que, hemos dicho, siempre estaba presente. Creemos que un disparador clave que violentó el pensamiento de Deleuze fue su contacto con la edición crítica de la obra de Nietzsche de Colli-Montinari; el tomo V de la edición en francés de 1967 fue editada por Deleuze y Foucault; por su parte, el tomo clave para el encuentro Deleuze-Nietzsche, *Otoño de 1885-Otoño de 1887* (*op. cit.*), se lanzó en francés recién en 1978. La diferente lectura de la voluntad de poder que la edición crítica permitió coincide con el cambio que observamos en el planteo ontológico de Deleuze en el momento de escribir *Mil Mesetas*. En este sentido, la reciente edición de *L'île déserte et autres textes* (Paris, Minuit, 2003), que compila textos y entrevistas inéditos de Deleuze de la década del 70 permite observar la gran influencia de la progresiva edición del Colli-Montinari fue teniendo en Deleuze.

que se lleva a cabo en la profundidad de las cosas, sino que *sube a la superficie* (precisamente por eso, porque es superficial, es que Deleuze dice que es más profundo, porque “lo más profundo, es la piel”): en toda cosa, hundida en los cuerpos sensibles y en los materiales mismos, hay la acción de la idea (estratos) y lo que la elude (líneas de fuga, devenires). Podría interpretarse que Deleuze propone una inversión del platonismo y, retomando al pie de la letra a los Estoicos, plantea que las ideas son los efectos y las cosas sensibles las causas. Pero preferimos entender que Deleuze, en lugar de plantear una inversión, disuelve la oposición sensible/inteligible: ninguna de estas series tiene prioridad ontológica, ninguna es causa de la otra, sino que coexisten. “La igualdad ontológica de las entidades existentes es una de las innovaciones con las que Deleuze rectifica al sistema estoico” (Bergen [2001], pág. 113)¹⁰³. No hay que esperar hasta 1980 y la publicación de *Mil Mesetas*: en simultáneo el pensamiento de Deleuze ya proyectaba imágenes de la verdadera filosofía de la inmanencia como coexistencia de la medida y lo desmesurado, la instauración del límite y el traspaso inevitable de ese mismo límite. Ya aquí la incertidumbre, la paradoja, el carácter doble del acontecimiento mismo es lo que desgarrar al sujeto “en los dos sentidos a la vez”. “En *La lógica del sentido* la teoría toma cuerpo. Hace mudar la superficie y su vicario, el simulacro, en cuerpo sin órganos, lo que será más tarde y muy lógicamente el planómeno o la meseta”, dice Villani¹⁰⁴. *La lógica del sentido* es un obra clave, en tanto por un lado recupera lo ontología de *Dife-*

¹⁰³ Es cierto que el camino de esta disolución es sinuoso y se presta a interpretaciones disímiles. En LS 69, por ejemplo, Deleuze propone “invertir el platonismo” sustituyendo las esencias por los acontecimientos ideales (“chorros de singularidades”); es decir, ya no es sólo como habían hecho los Estoicos (diciendo que los acontecimientos son producidos por la mezcla de los cuerpos) sino que Deleuze da una nueva vuelta de tuerca y plantea que los acontecimientos se efectúan a su vez en un orden terciario actual: los estados de cosas. En la crítica inicial a la dualidad platónica, Deleuze parece proponer enterrar la dualidad en las cosas sensibles mismas. Pero es totalmente válida la otra lectura que plantea que la *Lógica del sentido*, aunque no postula a las Ideas a la platónica como la medida que se opone al devenir sino como el devenir mismo (como acontecimientos), vuelve a relegar *este mundo* a una simple efectuación como estados de cosas, orden terciario actual. Según esta interpretación, Deleuze restauraría en la *Lógica del sentido* los dos (por lo menos dos) mundos y todos los problemas que de ello se siguen. Acompañamos a Wahl en su llamado a resistir esta lectura y defender una relación paradójal virtual-actual: “Estamos tentados constantemente a leer *Lógica del sentido* como si implicara una metafísica de lo infinito o lo virtual. Hay que resistir, no porque sea finalmente falso, sino porque Deleuze efectúa allí todas las paradojas del Dos, hipótesis hecha no de la disyunción de los contrarios, o de su conjunción, sino de la circulación entre ellos” (Wahl, F., “Le cornet du sens”, en *Gilles Deleuze: une vie philosophique, op. cit.*, pág. 129).

¹⁰⁴ Villani, A. ‘ Deleuze et l’anomalie métaphysique ’, en *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institute Synthelabo, Paris, 1996, págs. 46-47.

rencia y repetición, por otro lado anticipa la doble articulación del agenciamiento de *Mil Mesetas* y, al mismo tiempo, funciona como puente hacia *El Anti Edipo* a través de la inversión Carroll-Artaud y la apertura del problema que planteará en esta obra la esquizofrenización sin prudencia (veremos más adelante el desarrollo de este problema).

Otro problema de la postulación de dos mundos es que fuerza a encontrar un elemento de comunicación entre los dos planos (problema que subsiste aunque ninguno de los dos planos tenga prioridad ontológica, aunque el orden corporal de las causas y el incorporeal de los efectos se encuentren simplemente divididos, sin diferencia axiológica¹⁰⁵). La duplicación de los mundos que parece llevar a cabo Deleuze en *Diferencia...* no podía tener otra consecuencia; la inversión del platonismo que plantea lo enfrenta con uno de los problemas con los que había tenido que luchar Platón: ¿cómo se comunican los dos mundos? En la búsqueda de resolver este problema, Deleuze postula el precursor sombrío, el objeto = x, el falo lacaniano, el objeto virtual que falta siempre al presente, el objeto siempre desplazado que conecta las series a partir de la carencia. El precursor sombrío comunica las series, recorriendo los pedazos del moi disuelto y los bordes del Je agrietado (DR 190). “Testimonio de su propia ausencia y de sí como pasado, está esencialmente desplazado en relación a sí mismo, no se encuentra sino como perdido, tiene una existencia siempre fragmentaria” (DR 136). Esta instancia de comunicación entre las series se encuentra también en *La lógica...* en la forma de la “instancia paradójica” que “no deja de circular entre las series y asegura su comunicación” (LS 55 y 265). Y en este punto la ontología de *La lógica...* no plantea ningún tipo de ruptura con la de *Diferencia...*: Lacan es citado explícitamente y con admiración: la ruptura con el psicoanálisis y el estructuralismo no está, sin embargo lejana: llegará en 1972, con el encuentro con Guattari y la publicación de *El Anti Edipo* y, sobre todo, la de *Mil Mesetas* en

¹⁰⁵ Esta sería la interpretación “intermedia” al problema de la *Lógica del sentido* que plantea Bergen, en ese intento constante de conciliación que ella lleva a cabo, el cual se explicaría por su explícita afinidad con Hegel.

1980¹⁰⁶. Por ahora, la sombra de Lacan es poderosa, y tiene la forma del precursor sombrío o la instancia paradójica: pese a su carácter desfondado, pese a que “falta en su lugar”, pese a que “falta a su propio origen”, este elemento que se ubica por fuera del sistema tiene como destino inevitable tomar un carácter fundacional. Whal (141) admite que la instancia paradójica es el lugar del cálculo y el verdadero agente de la producción del sentido. Cálculo y agente de la producción, los rasgos del sujeto moderno que la ontología deleuziana pretendía destituir, son reinsertados a partir de la instancia paradójica. Es lo que ocurre con Edipo, y lo que lleva a Deleuze a la ruptura con el psicoanálisis: el deseo como carencia funda a Edipo y Edipo funda, como veremos más adelante, uno de los más perfectos aparatos de captura de la modernidad.

Hechas estas salvedades, dejando en claro la diferencia entre el modelo de funcionamiento y relación de los dos planos en *Diferencia...* respecto a la de *Mil Mesetas* que preside esta tesis, creemos que *Diferencia...*, a través de su interpretación del eterno retorno nietzscheano y las dos muertes de Blanchot, ofrece elementos para profundizar la comprensión del devenir de los agenciamientos¹⁰⁷.

Habíamos visto que el perro molecular, el devenir-acedioso formaba parte del reino de lo impensable (entendido como lo que escapa a la voluntad de verdad, como lo que escapa a las posibilidades de ordenamiento y de cálculo del “yo pienso”). El pensamiento del devenir es un pensamiento que excede al “yo pienso” que excede a la voluntad or-

¹⁰⁶ Para Mengue, en *Mil Mesetas* “volvemos a encontrar, no solamente la dualidad de las series, sino la presencia de un tercer término común entre ellas. La máquina abstracta toma el lugar que ocupaba *Diferencia...* y *La lógica...* el punto aleatorio y móvil, el objeto=x, etc.” No coincidimos con esta interpretación. Nos parece que el objeto=x desaparece en los agenciamientos, que no se plantean como una dualidad de series sino como la coexistencia de dos planos que se articulan en forma immanente. Bergen nos acompaña en esta interpretación: “A partir de *El Anti Edipo*, el punto de vista estructuralista que acreditaba el casillero vacío, el objeto=x parcial, el significante flotante como operador de la unión diferenciante, extraño a la intensidad, y como generador del pensamiento se verá abandonado (...) para hacer lugar al pleno plano de inmanencia” (Bergen [2001], pág. 93). El objeto=x recién reaparece en *¿Qué es la filosofía?*, en un retorno por lo menos desconcertante.

¹⁰⁷ “Mientras los agenciamientos son disposiciones más o menos concretas de cosas, su modo de funcionamiento no puede ser comprendido independientemente de la máquina virtual o abstracta que encarnan” (Patton [2000], pág. 44).

denadora¹⁰⁸; es el pensamiento de la voluntad de poder que implica ya un devenir en tanto es un movimiento que el yo no puede soportar (y por lo tanto al pensarlo está *necesariamente* ya deviniendo, ya dejando de ser yo, o descubriendo que nunca lo ha sido). Son movimientos que sólo un sujeto larvario y un yo pasivo pueden soportar y que “implicarían la muerte para todo sujeto bien constituido (...) No es seguro, en este sentido, que el pensamiento, de la manera en que constituye el dinamismo propio al sistema filosófico, pueda estar relacionado, como en el cogito cartesiano, con un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien de esos movimientos terribles que no pueden ser soportados más que en las condiciones de un sujeto larvario” (DR 156). El pensamiento del devenir, de la diferencia, del eterno retorno, es un pensamiento violento que *daña al que lo piensa y daña al que es testigo de ese pensamiento*. El pensamiento que no hace daño a nadie, ni al que piensa ni a ningún otro, es el pensamiento que reencuentra al Estado, a la Iglesia, a todos los valores de su tiempo, dice Deleuze en clara referencia a Hegel (DR 177)¹⁰⁹. Pero el pensamiento de la diferencia no surge de un acto de voluntad; es un acontecimiento (por supuesto, ¿cómo podría ser voluntario? ¿Cómo podría la acedia ser voluntaria si se trata precisamente de una *debilidad de la voluntad*?): “No hay pensamiento más que involuntario, suceso exigido en el pensamiento, aún más necesario por el hecho de que nace de lo fortuito en el mundo (...) El pensamiento sólo piensa exigido y forzado, en presencia de lo que “da a pensar”, de lo que es para pensar – y lo que es para pensar, es también lo impensable o el no-pensamiento, es decir, el hecho perpetuo de que no pensamos todavía” (DR 181-188). El pensamiento sólo accede a pensar lo impensable a raíz de una violencia que lo fuerza a ello, a partir de un punto donde todas las facultades están *out of joint*. Es lo impensable

¹⁰⁸ Como se ve, aquí el pensamiento aparece según la primera interpretación de aquella extensa y ya lejana nota 10. Era un acontecimiento que *no podía dejar de ocurrir*. El pensamiento como violencia irrumpe en forma involuntaria, inevitable.

¹⁰⁹ La violencia del pensamiento que postula Deleuze es “contraria a una violencia espontánea, caracterizada por el querer-dominar, de un pensamiento que es ante todo agresivo en tanto busca su motor en la negación” (Zourabichvili [1994], pág. 30).

que no puede ser sino pensado, lo impensable que fuerza a pensar. Pero, entonces, ¿era todo un juego del pensamiento? En realidad, sí: era un juego, pero el juego por el cual “el pensamiento y el arte son reales y perturban a la realidad, la moralidad y la economía del mundo” (LS 76)

Discordia de las facultades donde cada una alcanza su límite y no recibe de las otras más que la violencia que la enfrenta con su elemento propio. “Hay que llevar a cada facultad al punto extremo de su ruptura (...) Violencia de lo que la fuerza a ejercerse, de lo que está obligada a capturar y que sólo ella puede capturar y sin embargo es también incapturable”. Es el punto en que la imaginación se enfrenta con lo imposible de imaginar, el lenguaje a la afasia, la sociabilidad a la anarquía, la memoria a la amnesia (DR 186 y 192). Y añadiríamos: la acción a la acedia. La acedia como máxima pasividad puede ser pensada como una facultad determinada llevada al extremo (facultad de pasividad, de no hacer, de reservarse la potencia y no llevarla al acto)¹¹⁰. La acedia es nuestra forma extrema, lo que hay en nuestra forma que regresa en el eterno retorno. “Sólo regresan las formas extremas, aquellas que se despliegan en el límite y van hasta el extremo de su poder (...) máscaras de la voluntad de poder, factores móviles e individualizantes que no se dejan retener en los límites artificiales de tal individuo, de tal o cual yo” (DR 60).

Este pensamiento implicaría la muerte, decía Deleuze. Y de hecho la implica. Es necesario en cierta manera morir para ser manada, entrar un nuevo agenciamiento para devenir. En esa muerte consiste la acedia, *la muerte que induce en el alma*. Pero, ¿no es acaso la muerte un acontecimiento reterritorializante? ¿No habíamos dicho que la tumba fija una subjetividad para toda la eternidad? Ocurre que Deleuze disiente con la interpretación de Freud del instinto de muerte como tendencia a volver al estado de materia

¹¹⁰ “Es en la posición de paciente que el pensador deviene activo, conquista su potencia de pensar (...) Paradoja inherente al devenir-activo” (Zourabichvili [1994], pág. 62).

inanimada. Lo indiferenciado tiene para Deleuze dos aspectos: por un lado, el abismo indiferenciado, “la nada negra, el animal indeterminado en el que todo se disuelve”; por el otro, la nada blanca, “la superficie calma donde flotan las determinaciones no-ligadas, como miembros dispersos” (DR 43).

Devenir es la muerte. La muerte es lo que no cesa y no acaba de arribar en cada devenir. Pero no la muerte de Freud, cuya única dimensión es el retorno a la materia inanimada (la muerte personal, que concierne al yo), sino, siguiendo la distinción establecida por Blanchot, la muerte impersonal, sin relación con el yo, siempre por venir, fuente de una aventura múltiple e incesante; tiempo sin presente; yo no muero, uno no muere. La primera significa la desaparición de la persona que puede ser considerada como el retorno a la materia inanimada. La segunda “es el estado de las diferencias libres cuando ya no están sometidas a la forma que les daba el Je, un moi, cuando ellas se desarrollan en una figura que excluye mi propia coherencia al mismo tiempo que una identidad cualquiera (...) Como si surgieran mundos donde lo individual no está ya prisionero de la forma personal del Je o del moi, ni tampoco lo singular prisionero en los límites del individuo” (DR 149). Son dos figuras de la muerte: la que viene desde afuera, siempre accidental y violenta, como anulación de la diferencia, fuerza reterritorializante en forma de tumba. Pero también como los factores individuantes que disuelven el yo, potencia interna que libera los elementos individuantes de la forma del Je o de la materia del moi que los aprisionan, protesta del individuo que *no se reconoce* en los límites del Je y el moi (DR 333). No nos reconocemos en los límites del yo. No podemos ya soportar la celda (“piensa que no podrá mantener su salud si se queda en ese lugar, si no se va lo más pronto posible, abandonando la celda en la cual deberá perecer si se queda más tiempo”, decía Casiano). Como decíamos al principio: no somos (solamente) esto que

creemos ser y debemos devenir para ser lo que somos, en realidad, que es un no-nosotros o, mejor dicho, un no-yo, no-moi, no-je.

El Je disuelto, el moi agrietado es un cuerpo muerto, ha perdido el cuerpo al mismo tiempo que los objetos en el tiempo vacío *out of joint* de la tercera síntesis del tiempo¹¹¹. La primera síntesis del tiempo es la del presente, la del hábito que se constituye a partir del alma contemplativa generando la ficción de un sujeto activo, de un yo como agente (cuando en realidad debajo del yo que actúa hay pequeños yoes que contemplan y hacen posibles la acción y el sujeto activo). La segunda síntesis del tiempo es el pasado, un pasado “puro”, es decir, que no fue jamás presente; un pasado que tiene lugar y que hace que el presente pase, que algo pase; que aparece como condición determinante cuando en realidad “el destino no consiste jamás en relaciones de determinismo; implica, entre los presentes sucesivos, relaciones no localizadas, acciones a distancia, sistemas de resonancia, azares objetivos, roles que trascienden las situaciones espaciales y las sucesiones temporales” (DR 113). La tercera síntesis del tiempo (de un futuro impersonal que es “la forma pura del tiempo”) es el lugar de la decisión, de la muerte impersonal, del eterno retorno, del devenir: un futuro del acontecimiento cuya secreta coherencia no se pone sino excluyendo mi propia coherencia. Yo (como sujeto) estoy excluido de un futuro donde sólo volverá lo que no es lo Mismo, lo que no es lo Igual. El futuro como eterno retorno, que “no hace regresar ni a la condición (el pasado) ni al agente (el presente) sino que los expulsa” y “constituye la autonomía del producto”. Es una decisión, entonces, sin agente ni condición: “La síntesis del tiempo constituye un futuro que afirma a la vez el carácter incondicionado del producto respecto a su condición y la indiferencia de la obra respecto a su autor” (DR 125). El presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse. “Así el fundamento ha sido sobrepasado hacia un

¹¹¹ La triple síntesis del tiempo es uno de los ejes centrales de *Diferencia y repetición*. Aún a riesgo de una simplificación excesiva, la expongo aquí brevemente porque creo que la tercera síntesis del tiempo sirve para aproximarse a la naturaleza del devenir como acción sin agente ni condición.

sin fondo, universal desfondamiento que gira en torno a sí mismo y no hace regresar otra cosa que el por-venir” (DR 123)¹¹². El sujeto que deviene queda borrado en el devenir, queda anulado en ese mundo por venir que representará sin embargo su condición más propia. Es el pensamiento más coherente y, sin embargo, excluye mi propia coherencia.

“El otro rostro del instinto de muerte es el eterno retorno en tanto no hace regresar todo, sino por el contrario afecta un mundo que se ha desembarazado de la carencia que implica la condición y de la igualdad que implica el agente para afirmar lo excesivo y lo desigual” (DR 151). En *Diferencia...* la muerte impersonal y el eterno retorno no conservan nada de la subjetividad. Veremos que en *Mil Mesetas* se defiende la preservación de un resto de subjetividad como forma de evitar que la muerte impersonal se transforme en muerte personal y presente, reterritorialice al devenir.

Sin unidad estructural ni personal, los miembros de la manada aparecen como “signos del deseo que componen una cadena significante; pero ellos mismos no son significantes, no responden a las reglas de un juego de ajedrez lingüístico sino a sorteos de un juego de lotería en los que saldrían ora una palabra, ora un dibujo, ora una cosa o un fragmento de algo, dependiendo unos de otros tan sólo por el orden de los sorteos al azar y manteniéndose juntos tan sólo por la ausencia de lazos (enlaces no localizables), no poseyendo más estatuto que ser elementos dispersos de máquinas deseantes asimismo dispersas” (AE 319). El problema, el problema nunca resuelto, problema que el mismo Deleuze se plantea en *Diferencia y repetición* es si la filosofía de la diferencia no caerá en

¹¹² “Si el sentido de la tercera síntesis resulta de la conjunción de las dos primeras, la resultante de la doble bifurcación se revelará precaria, fugitiva, móvil, en razón de su estatus ramificado, serial, derivado. La tercera síntesis no realiza un relevo sintético de las dos primeras, no es la resolución de posiciones contradictorias que serían la tesis y la antítesis. La trinidad sintética no erige entonces un tercer momento como verdad originaria (...) Lo cual no quita que, sin una finalidad teleológica, el tercer tempo de la serie disyuntiva inclusiva se presenta sin embargo como el campo incondicionado, la superficie ontológica problemática abierta al porvenir, a la diferencia pura y da así cuenta, decisivamente, de las dos primeras series” (Bergen [2001], pág. 102).

la figura del “alma bella”: “La filosofía de la diferencia, ¿no corre el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? Esta alma bella que ve en todos lados diferencias conciliables donde hay contradicciones sangrientas”¹¹³ (DR 74). Sabemos que como sujetos modernos nos enfrentamos con otros sujetos modernos en una lucha a muerte, que todas las teorías de la igualdad encubren formas de dominación (te encierro en una cárcel en nombre de la razón universal que es *mi* razón, con las características falocéntricas que yo le puse y con las cuales tu no puedes dejar de estar de acuerdo a riesgo de dejar de ser humano), que la representación no representa a quienes en teoría debería beneficiar¹¹⁴. Entonces planteamos la filosofía de la diferencia que afirma un modelo alternativo: “Todas las identidades son sólo simuladas, producidas como un efecto óptico, por un juego más profundo: el de la diferencia y la repetición” (DR 1). Planteamos una comunidad no regulada por un principio trascendental (una razón, un dios, un bien), sino por la coexistencia, pensando que la igualdad del dios-Estado no venía a suprimir la guerra de todos contra todos sino a instaurarla: “La tarea de la vida es hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia” (DR 2). Planteamos, entonces, el ocaso del fundamento del mundo de la representación, del mundo de la igualdad, del mundo de la sanguinaria maquinaria capitalista: el declinar del sujeto moderno. “Cogito para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales y las singularidades, pre-individuales: el esplendor del uno” (DR 4).

¹¹³ El concepto de “alma bella” lo toma Deleuze de Hegel que concebía que la conciencia en tanto alma bella “vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo” (Hegel, G. W. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 384). En este sentido, el riesgo del alma bella sería que el juego de las singularidades sobre el cuerpo sin órganos no sería real sino una psicosis alucinatoria del deseo; el libre juego sería sólo interior y la creencia en las singularidades libres sería psicótica: en la realidad habría sólo estructuras molares que el sujeto deleuziano simplemente se negaría a enfrentar por temor a manchar su gloria interior con una prueba de la realidad que lo refute. El alma bella vería sólo diferencias conciliadoras para poder permanecer replegada en su melancólica esfera interior. El principio de restricción de la acción al que se parece el alma bella (Bergen [2001], pág. 134) lo pone del lado del hacer-no del nihilista frente al activarse a nada del acedioso.

¹¹⁴ “El representante dice ‘todo el mundo reconoce que’ pero hay siempre una singularidad no representada que no lo reconoce, precisamente por no es todo el mundo o lo universal. ‘Todo el mundo’ reconoce el universal porque él mismo es universal, pero el singular no lo reconoce, es decir la profunda conciencia sensible que debería sin embargo beneficiarse” (DR 74).

Eliminación del plano trascendente, reemplazo de una ontología de la identidad por una de la diferencia, disolución del yo, comunidad de singularidades pre-individuales impersonales (multiplicidad, manada): tales son los postulados interdependientes de la filosofía de la diferencia.

Pero, de nuevo la pregunta: ¿cómo no transformarse en una nueva figura del alma bella? Sobre todo cuando rechazamos la respuesta *ad verecundiam* que plantea Deleuze en *Diferencia...*. “Evidentemente, la filosofía de la diferencia corre el riesgo de transformarse en el alma bella: diferencias, sólo diferencias, en una coexistencia pacífica en la Idea de los lugares y las funciones sociales... Pero el nombre de Marx alcanza para preservarla de este peligro” (DR 268). Y cuando toma a Marx aparece el trabajo como una esencia humana que se encontraría alienada; esa esencia sería el trabajo abstracto ideal que se aliena al manifestarse como trabajo concreto: entonces es que se transforma en un falso problema (el fetichismo). Deleuze, siguiendo a Marx, encuentra aquí en el trabajo concreto una imagen falsificada del trabajo abstracto, que es el principio de la estupidez y el sinsentido en la sociedad. El falso problema se disuelve a través del ejercicio trascendental de las facultades que rompe la unidad del sentido común del objeto fetichista. Se restituye así la verdad a los problemas. Se recupera el trabajo verdadero, la verdadera esencia humana. Pero nosotros tomamos la concepción de *Mil Mesetas* según la cual el trabajo no es la verdadera esencia humana sino, como veremos con más detalle, el aparato de captura de la actividad, es decir, la forma de alienación, la forma de que luchemos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra libertad. Es cierto que el nombre de Marx, sobretodo en el contexto histórico en que Deleuze escribió *Diferencia y repetición* mienta no sólo un nombre, sino todo un pensamiento que podría, quizá, preservar a la filosofía de la diferencia del peligro (la relación entre Marx y la fi-

lososfía de la diferencia parece ofrecer grandes posibilidades de estudio, pero excede ampliamente el marco y las posibilidades de esta tesis).

Habría que ver si, en definitiva, el nombre de Marx alcanza o no para preservar a la filosofía de la diferencia del peligro. En todo caso, el argumento que Deleuze presenta devela alguno de los problemas que encontramos en la ontología de *Diferencia y repetición*. La búsqueda de una “verdadera esencia humana” que Deleuze emprende aquí es coherente con el planteo ontológico de esta obra. El intento de cubrirse de una acusación de “alma bella” a través de una necesidad de una diferenciación real del objeto trascendente de la sociabilidad implica aún una dualidad entre dos mundos, el mundo verdadero de la Idea como diferencia y el mundo de su actualización, que puede ser falso. El argumento sería: hay que restituir los problemas a su verdad; la verdadera actualización de la Idea implica revolución, implica violencia, implica cambios respecto a este falso mundo y no un “alma bella” (como veremos, la contra-efectuación implica la inscripción en la carne del acontecimiento, pero también su duplicación transfigurante¹¹⁵).

Como hemos visto, Deleuze abandona paulatinamente este dualismo donde la Idea como diferencia aparece como principio trascendente. La diferencia baja a este mundo, al plano de inmanencia. Pero el peligro del alma bella persiste, precisamente porque no hay ya un principio trascendente que nos salve de ella (hemos perdido la posibilidad de citar a Marx y quedarnos tranquilos). “Maurice Blanchot había sabido plantear el problema con todo rigor, al nivel de una máquina literaria: ¿cómo producir, y pensar, fragmentos que tengan entre sí relaciones de diferencia en tanto que tal, que tengan como relaciones entre sí a su propia diferencia, sin referencias a una totalidad original incluso perdida, ni a una totalidad resultante incluso por llegar?” (AE 47).

¹¹⁵ “La ética desarrollada por el actor que transfigura se encuentra lejos del desentendimiento moral del alma bella” (Bergen [2001], pág. 127).

¿Cómo ponernos a salvo del peligro? Pero, ¿es necesario ponerse a salvo del peligro? ¿O más bien hay que decir, con Hölderlin, “donde está el peligro está la salvación”? La filosofía de la diferencia es una apuesta a ojos cerrados porque, como sujetos modernos, no podemos realmente concebir cómo serán las manadas, cómo será el mundo tras el devenir-animal, el devenir-acedioso. Cómo será el mundo después del fin del trabajo. Es una apuesta que no podemos dejar de hacer¹¹⁶, que hacemos desde una decisión que nos excede, una decisión que no es nuestra, que viene de los afectos, de las fuerzas que nos componen y nos disuelven, fuerzas que definen sin embargo lo más propio de nosotros, nuestra máxima responsabilidad. No lo sabemos, pero debemos llevarlo a cabo. Debemos devenir-acediosos. Ocurre que, simplemente, estamos agotados. Hemos agotado las posibilidades de la filosofía de la igualdad. No sabemos cómo será el nuevo mundo que se abrirá a partir de este agotamiento (*épuisement*). Pero es posible que no tenga nada que ver con la figura del alma bella recluida en su interioridad, ya que el devenir-acedioso implicaría (si ocurriera, si estuviera teniendo lugar) destrucciones necesarias, implicaría una intervención afirmativa y creativa en la realidad (DR 75), implicaría enfrentarse con las circunstancias históricas y políticas que tratan de detener, de contener el flujo del devenir. No es un simple juego, no es tirar los dados sobre el paño verde del casino sino arrojarlos sobre el sangriento escenario del mundo geopolítico en el que se nos es dado (si lo fuera) devenir. Veremos en el capítulo final de este trabajo las implicancias políticas que la filosofía de la diferencia tiene, que el devenir-acedioso tiene, no puede dejar de tener.

¹¹⁶ “La razón no puede determinar nada (...) Pero hay que apostar; eso no es voluntario, estás embarcado” (Pascal, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, pág. 233). Pascal apostaba por Dios, nosotros porque el fin del trabajo sea el principio del mundo. También apostamos algo finito en busca de ganar lo infinito.

CAPITULO CUATRO:

EL TRABAJO COMO APARATO DE CAPTURA DE LA ACTIVIDAD

“Enseguida llegaron, pues corriendo aquella magna turba se movía”

Dante Alighieri

“I choose not to run”

Jerry Seinfeld

“I would prefer not to”

Bartleby, the scrivener

Ahora bien: desde el punto de vista ético, la cuestión es delicada. Digamos: hay un poder moderno, una axiomática capitalista, con sus modelos de realización en forma de Estados, con sus técnicas de servidumbre maquínica y sujeción social (sus sistemas de control, en otras palabras). Una gran maquinaria molar que funciona a la perfección. Pero que genera una realidad cruel, con exclusión, muerte (muerte personal y presente) que se multiplica de forma creciente. Un sistema impiadoso. Para cada individuo hay un agujero negro personal: un trabajo o una tumba. En la medida en que funciona la muerte se expande. Muerte *real*. El sujeto moderno no está aislado del sistema. Es parte del sistema. A la vez que está sujeto a la máquina, es una pieza de la máquina. Sujeto de enunciado y sujeto de enunciación. La máquina funciona en el sujeto moderno, por él y a través de él. El sujeto así como está constituido es funcional al funcionamiento de la máquina. Dejar de ser sujeto moderno es, entonces, una cuestión ética para el sujeto moderno. La disolución del yo, la muerte impersonal no son simples conceptos abstractos. Hundirse en el ocaso no es una cuestión personal. Nada es personal. La máquina capitalista funciona. Esa máquina es concreta. Esa máquina mata. Esa máquina debe dejar de funcionar.

“Nunca ha habido, salvo en la ideología, un capitalismo humano, liberal, paternal, etc. El capitalismo se define por una crueldad incomparable al sistema primitivo de crueldad, por un terror incomparable al régimen despótico de terror. Los aumentos de salarios, la mejora del nivel de vida son realidades, pero realidades que se originan en tal o cual axioma suplementario que el capitalismo siempre tiene la capacidad de añadir a su axiomática en función del ensanchamiento de sus límites (...) Sin embargo, en la realidad ensanchada, que condiciona esos islotes, la explotación no deja de endurecerse, la carencia es habilitada del modo más sabio (...) No es a través de una metáfora que lo constatamos: las fábricas son prisiones, no se parecen a prisiones, lo son” (AE 384).

Pero, ¿cómo funciona la máquina capitalista? Toda máquina necesita energía. Y la energía (el poder, en el sentido de voluntad de poder, de afecto) es una cuestión molecular; la energía es deseo. Esa energía molecular se concentra en estructuras molares que luego volverá a disolver en nuevos flujos, nuevas configuraciones. Eventualmente, se configurará como sujetos que circulan, circulan, circulan. Trabajan. Piensan. Traman revoluciones o atentados. Reinan o gobiernan. Aman. Y luego se disuelven en singularidades, haecceidades sobre el cuerpo sin órganos. Energía, energía, energía que se multiplica. Actividad. Actividad que la máquina capitalista debe capturar para poder nacer, para poder funcionar. Así funciona la máquina capitalista: capturando la energía del deseo y poniéndola al servicio de sus propios fines. El Estado y la sociedad de control fijan las configuraciones, bloquean la circulación de las energías, momifican las estructuras molares. Que el sujeto sea sujeto y circule, circule, circule. Que el movimiento corra por los canales y conductas establecidos, generando la energía necesaria para que la máquina capitalista no se detenga. El sistema capitalista produce las subjetividades que reproducirán las condiciones de su funcionamiento. En ese sentido, el mundo capitalista es el mundo de la producción, de la productividad. Sin embargo, valdría la pena hacer

una distinción terminológica. Producción en Deleuze, tal como ésta es presentada en *El Anti Edipo* es un término mucho más amplio que la producción entendida como característica del mundo capitalista o del sujeto moderno. La producción, en Deleuze, no implica siempre dominio, no implica necesariamente una oposición a la inmovilidad o la acedia. No implica necesariamente una actividad molar. No implica necesariamente un agente. Producción es también devenir, producción es también “activarse a nada”. El objetivo de la máquina capitalista es apropiarse de la totalidad de la producción e imponer la equivalencia entre mundo capitalista y mundo de la producción, estriar todo el espacio liso, cubrir el desierto con ciudades. Sin embargo, la producción excede a la máquina capitalista. De acuerdo a la concepción metafísica deleuziana que expusimos más arriba el espacio estriado no puede cubrir la totalidad del espacio liso, porque la esencia de la realidad es la doble articulación liso/estriado. Siempre habrá un plano de estratificación y un plano de inmanencia. Siempre habrá cuerpo sin órganos, habrá devenires-nómades, devenires-acediosos. Siempre habrá una producción que no sea la del mundo capitalista.

“Todo es producción: producciones de producciones, de acciones y pasiones; producciones de registros, de distribuciones y anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, angustias y dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos (la esfera supuestamente independiente de la producción humana en tanto determinada por ‘lo útil’) (...) Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente a otro. Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto principio inmanente” (AE 13-14). *Todo* es producción. La producción es lo que las máquinas *hacen*, y las máquinas agotan la totalidad de lo real. Hay máquinas nómades y

hay una máquina capitalista. Hay producción atribuida por el sistema a un “agente”, pero también producción sin agente. El sujeto moderno produce como agente (o creyéndose agente), pero también producen las minorías, los lobos moleculares, las mujeres (sin ser por eso agentes de esa producción). El devenir es una producción, la estratificación es una producción. Todo es producción. Es un ciclo que remite al deseo como principio inmanente. Principio: el deseo es condición de posibilidad del acontecer. Deseo de muerte, deseo de vida. Deseo de muerte personal y presente y de muerte impersonal e infinitiva. Todo tipo de vida, todo tipo de muerte, son producción. Incluso la improductividad es producción en tanto superficie de registro de esa producción.

Creemos que un término más específico en la terminología deleuziana para referirse a la producción en el sentido capitalista-moderno como aparato de captura de la actividad sería *trabajo* en sentido amplio, es decir, el conjunto de actividades molares del hombre y que tienen como consecuencia la consolidación de las estructuras molares, actividades que tienen lugar en el espacio estriado, el “producir por producir”. Es la producción social, en la cual la producción deseante se halla alienada (AE 306).

Creemos que la convicción moderna tan claramente expresada por Hegel de que “el sudor y el trabajo humano le dan al hombre los medios para la satisfacción de sus necesidades”¹¹⁷ *puede y debe* ser puesta en duda cuando se piensa otro modelo de sujeto para otra forma de sociabilidad donde la dominación no sea un elemento constitutivo. No olvidemos que para Deleuze el pensamiento de Hegel reencuentra al Estado, a la Iglesia, a todos los valores de su tiempo. No es extraño, entonces, que reencuentre también el trabajo en una posición ineludible (¿cómo vivir sin satisfacer nuestras necesidades?).

En sus manuscritos de 1844, Marx escribe, por su parte, que el trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre. El problema, para el Marx del 44¹¹⁸, surge cuando

¹¹⁷ Hegel, GW, *Filosofía del derecho*, traducción de J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, § 196.

¹¹⁸ Somos conscientes de la complejidad y las modificaciones que el concepto de trabajo tiene a lo largo de la obra de Marx. Pero no es un estudio que haremos aquí. Simplemente, encontramos en los Manuscritos una buena carac-

el trabajador es privado del fruto de su trabajo. Es la alienación: en lugar de afirmar su esencia en el trabajo se niega en él, en lugar de verse dentro de un mundo creado por él como consecuencia de verse activo y laborioso, se encuentra perdido en el mundo. Nos oponemos aquí, explícitamente, a *esta* caracterización del trabajo. No creemos que el capitalismo transforme al trabajo en una actividad alienante como consecuencia de la apropiación del producto de ese trabajo, sino que el trabajo es en sí alienante, en sí medio de captura. De la misma manera, tenemos que alejarnos del propio Deleuze cuando retoma esta concepción de Marx en *El Anti Edipo*, y plantea que el capitalismo separa al hombre del “trabajo libre” encadenándolo a través del “trabajo abstracto”, mientras la “utopía activa por excelencia” es la *identidad entre deseo y trabajo*, donde “la esencia subjetiva del trabajo y el deseo es una esencia común en tanto actividad de producción en general” (AE 312). Consideramos que este pasaje, al identificar producción y trabajo, asigna a las máquinas deseantes una caracterización peligrosamente próxima al sujeto moderno. Preferimos, entonces, tomar la distinción de *Mil Mesetas* donde el trabajo en general se opone a la “acción libre”, según la cual en cuanto “trabajador” el yo es siempre yo molar, siempre alienando, siempre sujeto y siempre pieza de la máquina social capitalista. Sólo en el fin del trabajo encontraremos el principio del mundo. Sobre esta línea de interpretación es que trabajamos aquí.

Arrastrar a los hombres a las fábricas fue sólo una etapa de la historia del trabajo como aparato de captura de la actividad humana (la etapa de la sociedad disciplinaria). La sociedad de control, con su régimen de modulación y su capacidad de auto-alterar sus formas, ha expandido el campo de influencia del trabajo hacia zonas que hubieran sido inconcebibles en el siglo XIX. Hacia el consumo, por ejemplo. Se ha efectuado una de esas superaciones hegelianas que con tanta eficacia efectúa la máquina capitalista: el trabajo en sentido estricto como afirmación, el ocio como negación, y el trabajo en sen-

terización del trabajo en el sentido que estamos intentando precisar.

tido amplio como negación de la negación. Hoy el consumo es también un trabajo. Se trabaja en la oficina y se sigue trabajando cuando se llega a casa para encontrar nuestras máquinas deseantes rebotando contra el televisor. El desempleo, por su parte, funciona como la anti-producción que siempre complementa a la producción capitalista, es decir, como la superficie de inscripción de las diferentes formas de producción-trabajo y que no permite la inscripción de una producción diferente al trabajo, la cual es rechazada bajo la amenaza de desempleo y exclusión.

Entendemos por trabajo, entonces, no sólo el empleo (el trabajo asalariado), sino también la búsqueda de empleo, el trabajo doméstico, la reproducción de los lazos familiares, el consumo, la contribución a la industria cultural, el cultivo de la amistad fraternal, la actividad política organizada, las actividades relacionadas con el ocio, etc. A través de esta variada gama de modificaciones, el Estado “impone el modelo-trabajo a toda actividad, traduce todo acto en trabajo posible o virtual, disciplina la acción libre, o (lo que es al fin de cuentas lo mismo) arroja a ésta al campo del ocio, que no existe más que con referencia al trabajo” (MP 611).

El trabajo es para nosotros, entonces, no un medio para la satisfacción de las necesidades sino un aparato de captura: el aparato de captura de la actividad¹¹⁹. Las necesidades no preexisten a un trabajo que vendría a satisfacerlas, sino que son engendradas por la misma lógica: las necesidades nacen con el trabajo, la carencia nace con el sujeto moderno. La carencia es una perversión del deseo, la creación ficticia de necesidades para que, a través del trabajo que vendría a satisfacerlas, el Estado efectúe “una operación generalizada de estriaje del espacio-tiempo, una sujeción de la acción libre, una anulación de los espacios lisos, que encuentra su origen y medio en la empresa esencial del estado, en su conquista de la máquina de guerra” (MP 612). El Estado se apropia de to-

¹¹⁹ A través de la comparación de actividades, el Estado funda el trabajo. A través de la apropiación monopolística del trabajo se funda el plustrabajo: actividad estoqueada; “en función del stock las actividades del tipo “acción libre” serán comparadas y subordinadas a una cantidad homogénea que llamamos ‘trabajo’” (MP 551)

das las fuerzas y los agentes de producción y transforma la producción deseante en producción o reproducción social, es decir, trabajo. El trabajo se presenta como una actividad libre del sujeto (desde el sujeto propietario de su fuerza de trabajo que la vende libremente en el mercado hasta el sujeto-consumidor libre de elegir su mercadería favorita), pero es en realidad siempre una forma de pasividad, voluntad de nada, una respuesta a un estímulo planificado por el aparato de Estado, un caso de algún axioma en particular, aunque sea un axioma especialmente elaborado para cubrir ese caso.

Desde el punto de vista genealógico, el capital se apropia de la producción cuando, como capital independiente, entra en conjunción con el trabajador libre y desnudo, des-territorializado, que tiene que vender su fuerza de trabajo. “Fijar, sedentarizar la fuerza de trabajo, regular el movimiento del flujo de trabajo, asignarle canales y conductas, hacer corporaciones como organismos, y, por el resto, hacer un llamado a la mano de obra forzada –fue una de las funciones principales del Estado, que se proponía vencer al vagabundaje de banda y el nomadismo de cuerpos” (MP, 456). No es casual que Hegel describa este proceso como algo positivo: “La cultura práctica que se logra por medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma y en el *hábito de estar ocupado*”¹²⁰; este hábito tiene como contrapartida la pereza y la apatía del bárbaro.

A través del trabajo el Estado conforma sujetos funcionales a sus necesidades. El régimen de trabajo es “una organización y un desarrollo de la Forma, a los cuales corresponde una formación del sujeto”. La organización del trabajo tiene como presupuesto la mutilación de los hombres (MP 530); el sujeto es, entonces, un zombi, un muerto-vivo (no en el sentido de estar entre la vida y la muerte como el acedioso sino ya muerto cuando aún vivo, ya estratificado, ya signado por una tumba cuando aún camina y habla; la tumba es el símbolo del muerto-vivo, que entra en la existencia a través del acto de atravesar la tierra de la tumba con su mano cadavérica; el muerto-vivo es una metá-

¹²⁰ Hegel [1988], pág. 318, § 197

fora del sujeto moderno). Zombis, muertos-vivos que no pueden devenir. Que no pueden huir de la celda de la subjetividad. El capitalismo reproduce el esquema que Casiano había planteado ya en el siglo V: poner a los hombres a trabajar para evitar que devengan acediosos. Para impedir que se liberen.

En MP 494 Deleuze opone, precisamente, el trabajo a la acción libre (que es *acción en sentido estricto* y se diferencia de la acción del sujeto moderno, al trabajo, que es en realidad pasividad pues no hace más que responder al mandato de la máquina capitalista). La acción libre, la actividad no capturada por los aparatos de Estado tiene lugar en el espacio liso, que es el espacio ocupado por los acontecimientos o haecceidades. La acción libre está ligada a la máquina de guerra, a las armas que se alzan en contra del Estado. Está, dice Deleuze, ligada a *los afectos*. Somos libres cuando somos arrastrados por los afectos que nos definen y constituyen nuestra propiedad y no cuando respondemos a nuestros sentimientos, cuando trabajamos, cuando manipulamos los útiles, siempre funcionales a otras necesidades, a otras fuerzas. Porque el problema es definir la libertad. La libertad puede ser la ficción de un sujeto que se cree fundamento del acontecer y señor de sí mismo, cuando, en realidad, se trata justamente de un siervo. “Lo que muestra Deleuze es que el sujeto es efecto y no causa, residuo y no origen, y que la ilusión comienza cuando se lo considera justamente como origen” (Zourabichvili [1994], pág. 111). El sujeto es *realmente* un siervo de la máquina capitalista, pieza y prótesis de la máquina capitalista. Su libertad de acción es real: pero es *realmente* la efectuación de un mandato sistémico en la creencia que no hay mandato¹²¹.

¹²¹ Patton intenta una defensa de la libertad liberal dentro del pensamiento deleuziano a través del concepto de “libertad crítica” que “hace foco en las condiciones de cambio o transformación del sujeto (...) En cambio, la aproximación liberal tradicional tiende a tomar como un dato el sujeto individual y definir la libertad en términos de la capacidad de actuar sin obstáculos en la prosecución de los propios fines o en términos de satisfacer nuestros deseos más significativos” (Patton [2000], pág. 83). La libertad crítica es la “nueva dimensión de la filosofía política liberal” que implica no sólo la posibilidad de actuar sin interferencia sino también la de evaluar y revisar críticamente los propios valores cuyo resultado puede ser “devenir una persona diferente” en el sentido deleuziano del término devenir. Patton tiene en mente, claramente, un devenir como transformación de una persona molar en otra persona molar diferente y define la libertad como la posibilidad de hacerlo tras una evaluación racional de las metas (como resultado, por ejemplo, de la interacción con otros sujetos molares como mujeres, inmigrantes, etc.). La libertad crítica es sin embargo poco deleuziana en tanto implica un sujeto autofundado que dispone de sus propias metas y que no es sujeto de metas que son siempre ajenas (sean de conservación o de transformación). Por otro

Pero hay otra libertad. Porque debajo de la actividad capturada como trabajo, la producción deseante continúa zumbando, continúa buscando transformarse en acción libre, en acedia que el Estado intenta capturar reduciéndola a pereza y apatía. La acción verdaderamente libre que concibe Deleuze está explícitamente ligada a la acedia, porque tiene que ver con el hacer pero también con el no hacer; la inmovilidad más absoluta, la pura catatonía, son parte del vector-velocidad de la acción libre; “aprender a deshacer, deshacerse, pertenece a la máquina de guerra: el ‘ne-pas-faire’ (no hacer) del guerrero, deshacer el sujeto” (MP 498). El trabajo tiene siempre que ver con el hacer, con el hacer continuo (trabajar todo el día para llegar a la noche a casa y encontrar “sus máquinas deseantes rebotando contra el televisor”). La acción libre incluye la potencia de no hacer y encuentra en la acedia su máxima expresión. El trabajo, como trabajo cualquiera que puede ser el de un niño, un jubilado, un televidente, etc. (MP 614) cubre en Deleuze la totalidad de las acciones que el acedioso prefiere no hacer. Diremos, con Bartleby, frente al trabajo que nos impone la máquina capitalista, “*I would prefer not to*” (preferiría no hacerlo): diremos, con Jerry Seinfeld, frente a la condena a correr dentro de la magna turba con la que el purgatorio de Dante castigaba a los acediosos en busca de controlarlos, “*I choose not to run*” (elijo no correr). En esa catatonía, en esa elección de la máxima pasividad que es por lo tanto la máxima actividad, encontramos el poder de deshacer el sujeto, liberar las singularidades, entrar en el flujo del devenir¹²². La disolución del yo es, en este sentido, devenir la más alta potencia, rica en promesas positivas y saludables. Devenir-acedioso. Encontramos la verdadera libertad.

lado, nuestra interpretación de la libertad deleuziana será muy diferente a la de Patton en tanto también lo es nuestra interpretación del devenir (que es molecular y no tiene término, no hay un “sujeto devenido” con valores liberales diferentes).

¹²² A esa máxima pasividad hace referencia V. Bergen cuando dice: “La elección de una pasividad que se hace adecuada a los ruidos y furios del ser, despojándose de toda plusactivación (cuya mediación testimonia una conducta de resentimiento respecto a la vida), marca el camino de una fidelidad a lo que nos ha engendrado, abre la vía de un devenir digno de lo que nos ocurre, fuera de toda resignación a lo que es” (Bergen [2001], pág. 135).

No se trata, sin embargo, de volver a una sociedad primitiva donde no existe aún el trabajo, sino de generar un devenir que pueda atorar la máquina de servidumbre. Precisamente porque el capitalismo ha encontrado la manera de operar directamente sobre los flujos de lo que Deleuze llama trabajo *cualquiera* ya no es posible la regresión a un estado originario de *pereza*. Los aparatos de captura han alcanzado con el capitalismo “un nuevo espacio liso que se produce cuando el capital alcanza su velocidad absoluta, fundada en componentes maquínicos y ya no en el componente humano del trabajo”. La pereza como oposición simple al trabajo en que se intentó transformar a la acedia durante el medioevo es fácil presa de los aparatos de captura del capitalismo. Llevar los opuestos hasta la contradicción para reencontrarlos conciliados en una nueva, más abarcadora, identidad. Procedimiento hegeliano que caracteriza al capitalismo.

“Todo se detiene en un momento, todo se paraliza (luego volverá a empezar). En cierta manera, sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos; ni boca para mamar, ni ano para cagar (...) ‘*Ni boca. Ni lengua. Ni dientes. Ni laringe. Ni esófago. Ni vientre. Ni ano*’ Los autómatas se detienen y dejan subir la masa inorganizada que articulaban. El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, ése es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo *también* desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine* (...) El cuerpo sin órganos pertenece a la antiproducción; no obstante, una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción y la antiproducción” (AE 17). Habíamos dicho que la producción es *todo lo que existe*. Y sin embargo, al mismo tiempo,

según vemos en esta cita, *no es todo lo que existe*. Porque para que la producción tenga lugar, para que el deseo se efectúe, hace falta un elemento de antiproducción, una superficie de registro, un *cuerpo sin órganos*. De hecho, la oposición entre las máquinas-órganos deseantes y la detención improductiva del cuerpo sin órganos produce la génesis de la máquina. La antiproducción tal como se la presenta en *El Anti Edipo* es una superficie de registro. Es el cuerpo sin órganos pero también es la tierra, el déspota, el capital. Es el cuerpo sin órganos donde pueden correr las singularidades pero también el elemento de antiproducción acoplado al proceso de producción social, la pausa productiva inengendada del cuerpo lleno determinado como *socius* para que todo recomience. “El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista”. El CsO, no es aquí como en *Mil Mesetas* únicamente el plano de immanencia donde las haecceidades corren libremente, sino un complemento necesario para la máquina. “Sirve como superficie para la inscripción de todos los procesos de producción de deseo”.

La inmovilidad, el activarse a nada del acedioso, su enfrentamiento con el *ethos* del hacer capitalista pareciera habilitar una identificación de la acedia y la antiproducción. La acedia pareciera ser una forma de subjetividad que opera como crítica al mundo capitalista como mundo de la producción, una revalorización de la no producción frente a la productividad. Sería entonces la simple pausa inengendada para que todo vuelva a empezar. Se ofrecería entonces como la superficie de registro, el complemento necesario para las inscripciones de la máquina. Pero aquí se evidencia la importancia de la distinción producción-trabajo ya que, así como la producción no es necesariamente trabajo, la acedia *no es* antiproducción. No es pereza, no es hacer-no, sino una forma específica de actividad. La acedia sería, en estos términos, no una *superficie* de inscripción, sino una inscripción sobre el cuerpo sin órganos (pero no el cuerpo sin órganos en general tal como es caracterizado en *El Anti Edipo* sino un cuerpo sin órganos en particular, es de-

cir, como éste será concebido en *Mil Mesetas*, es decir, como plano de inmanencia o de consistencia). La acedia y la libertad que ella implica serían un tipo particular de producción (producción sin término, producción a nada, producción sin sujeto) que no sería funcional a determinados tipos de producción. La acedia es producción, pero aquello que de la producción no pasa en la producción o reproducción sociales (trabajo), y por lo tanto la producción deseante entonces introduce desorden o revolución en la formación social (AE 179). *Lo que no pasa*: la acedia es una forma de contraefectuación. Y sin embargo, la acedia es también “el momento en que todo se detiene”, el no hacer del guerrero, la catatonia; ocurre que el acedioso, en efecto, se detiene, pero no se detiene como límite (que marca el reinicio necesario) sino como umbral (que marca el paso a un nuevo agenciamiento). En el devenir generalizado de la acedia los sujetos dejan de circular por los canales y conductas marcados por la máquina capitalista. La energía se apaga. El cilindro se detiene. La máquina se estropea. Las estructuras molares fijas se resquebrajan. Las singularidades se liberan. Estamos en el umbral del devenir.

La única acción verdaderamente libre es esa posibilidad de retener la potencia, de no pasar al acto, el “*I would prefer not to*” que desencaja la máquina capitalista y la lleva al umbral de otro agenciamiento. Este *retener en general* es una acción libre. “Si Bartleby se negase a algo, aún podría ser reconocido como un rebelde o un contestatario, y recibir en condición de tal un estatuto social. Pero la fórmula desactiva todo acto de habla al mismo tiempo que convierte a Bartleby en un excluido a quien no cabe ya atribuir situación social alguna” (B 67). A eso responde la profunda perplejidad que genera Bartleby cuando enuncia su fórmula, dentro del mundo del trabajo, pero saliéndose del mundo de trabajo en el mismo acto de enunciación. Bartleby denuncia con su fórmula que nuestra libertad de sujetos modernos es libertad de hacer (to) pero nunca puede ser libertad de no hacer (not to). Señala así el camino de un devenir generalizado, que debe ser genera-

lizado, que sólo puede ser generalizado, y no sólo porque uno deviene siempre ocho o diez lobos, sino porque si el devenir acedioso es individual como el de Bartleby el resultado es el del final del genial cuento de Melville: una restratificación en una cárcel o una tumba (una cárcel a la que el narrador llama precisamente Tumba, lugar donde acontece la muerte personal y presente del escribiente). Sin embargo, pese a su final reterritorializado, pese a que Bartleby no termine de devenir-acedioso porque carece de la potencia de manada, el cuento señala el camino del devenir generalizado, la fórmula *I would prefer not to* actúa por contagio, dentro del texto y fuera del texto. Contagia a su jefe, contagia a sus compañeros de trabajo que empiezan a usar la inusual palabra “prefer”, y contagia a los lectores que empezamos a repetirla, transformándose en la consigna de devenir-acedioso del mundo por venir.

Hemos dicho: en el mundo capitalista tardío el trabajo logra extender su campo de acción mucho más allá del simple trabajo manual del medioevo o el burdo esclavismo de las fábricas de la revolución industrial (aunque ambos subsistan). En las sociedades de control, las formas de captura de la actividad humana son *modulares* “como un molde auto-desformante que cambia continuamente de un momento a otro” (PP 179). El trabajo es ese molde auto-desformante. Y el ejemplo paradigmático de esa capacidad de adaptación es el trabajo de análisis, el trabajo en el diván del psicoanalista, el proceso de edipización considerado como trabajo de formación de cuerpos dóciles, de subjetividades individuales, de enunciación de axiomas contruidos especialmente para cada caso. Es por este motivo que Deleuze le dedica a Edipo un libro entero, el primero en coautoría con Guattari, *El Anti Edipo*. Es muy interesante seguir este desarrollo puntual de las

maneras en que los hombres “combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación”¹²³.

El razonamiento-base del esquizoanálisis es este: la producción deseante confronta a la producción social y la represión (*répression*) que ésta ejerce; Edipo se instaura como forma de aplastar la producción deseante (*refoulement*): “todas las cadenas del inconsciente dependen bi-unívocamente, están linealizadas, colgadas de un significante despótico” (AE 60); esquizofrenizar quiere decir hacer saltar a Edipo y recobrar la fuerza de la producción deseante; *hay que* esquizofrenizar.

A través de Edipo se logra hacer pensar al objeto parcial (las máquinas deseantes) desde un objeto completo (falo): “Este paso implica un sujeto determinado como *yo fijo* bajo tal o cual sexo, que necesariamente vive como una carencia su subordinación al objeto completo tiránico. Tal vez no sea así cuando el objeto parcial es puesto por sí mismo sobre el cuerpo sin órganos, teniendo como único sujeto no al ‘yo’ sino la pulsión que forma con él la máquina deseante y entabla relaciones de conexión, disyunción, conjunción con otros objetos parciales, en el seno de la multiplicidad correspondiente de la que cada elemento no puede definirse más que positivamente” (AE 66). Edipo instaura un significante despótico (el falo) que determina todas las cadenas del inconsciente, que hace aparecer a los objetos parciales que lo componen como un objeto al que siempre le falta algo (la completitud del falo). Esta carencia determina la forma de todas sus relaciones con el otro. El otro será siempre una potencial vía para llenar la carencia y la contrapartida necesaria de ese otro siempre diferido, será un *yo fijo bajo tal o cual sexo*, es decir, el sujeto molar o la *identidad personal*. Es la misma idea que habíamos visto en *La lógica del sentido*: el otro en tanto estructura-autrui organiza nuestros cuerpos,

¹²³ Deleuze enuncia en varias oportunidades (por ejemplo en AE 36) esta pregunta que es en realidad una variación de lo que Baruch de Spinoza escribió en su *Tratado teológico-político* (Salamanca, Sígueme, 1976, traducción de E. Reus y Bahamonde, pág. 40): “Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre, ¿cómo concebir nada semejante en un estado libre, ni empresa más desdichada que la de esforzarse en tales ideas puesto que nada es más contrario a la libertad general que limitar con prejuicios, o de otro modo, el vuelo de la razón de cada uno?”

nos constituye como sujetos. “Autrui es un extraño desvío, engancha mis deseos sobre los objetos, mis amores sobre los mundos (...) Es ante todo en autrui, por autrui que la diferencia de sexos está fundada, establecida. Instaurar un mundo sin autrui (...) es evitar el desvío. Es separar el deseo de *su objeto*, de su desvío sobre un cuerpo, para relacionarlo a una causa pura” (LS 368).

Edipo funciona como una gran máquina de subjetivación, cortando los lazos de las máquinas deseantes en el seno de la multiplicidad a través de la instauración de un “trascendente”, un falo, una ausencia que definirá a partir de allí todas las identidades y les impedirá devenir. Y Edipo no se hace presente sólo en el consultorio del analista, sino que sale del consultorio y se instala en el seno mismo de la principal maquinaria de reproducción social: la familia. “La producción deseante es el límite de la producción social, siempre contrariada en la producción capitalista: el CsO es el límite del socius desterritorializado, el desierto en las puertas de la ciudad... Pero precisamente es urgente, es esencial, que el límite sea desplazado, se vuelva inofensivo y pase al interior de la propia producción social. La esquizofrenia o la producción deseante es el límite entre la organización molar y la multiplicidad molecular del deseo; es preciso que este límite de desterritorialización pase ahora al interior de la organización molar, que se aplique a una territorialidad facticia y sometida. Entonces presentimos lo que significa Edipo: desplaza el límite, lo interioriza” (AE 108).

El esquizoanálisis se plantea constituir una nueva forma de subjetividad, donde el sujeto sea destituido de su identidad personal pero no de sus singularidades. Un sujeto que pueda entrar en relación con el otro siguiendo la comunicación propia de los objetos parciales: cada uno pasa al cuerpo del otro sobre el cuerpo sin órganos (AE 69): ya estamos fuera de la estructura-autrui porque el otro tampoco es ya un sujeto molar: hemos devenido manada. “El único sujeto es el propio deseo sobre el cuerpo sin órganos, en

tanto que maquina objetos parciales y flujos, extrayendo y cortando unos con los otros, pasando de un cuerpo a otro, según conexiones y apropiaciones que cada vez destruyen la unidad de un yo poseedor o propietario” (AE 78).

Edipo tiene un funcionamiento molar o tributario del espacio estriado: trabaja estableciendo un uso exclusivo, limitativo, negativo de la síntesis disyuntiva. O uno u otro. No los dos al mismo tiempo. O perro molar o perro molecular. No los dos al mismo tiempo. O vivo o muerto. No *entre* la vida y la muerte como el acedioso. El esquizofrénico nos revela el uso inmanente, afirmativo, ilimitativo, inclusivo de la síntesis disyuntiva. “El esquizofrénico es hombre o mujer, pero precisamente es de los dos lados, hombre del lado de los hombres, mujer del lado de las mujeres” (AE 82). Pero tampoco opera hegelianamente a través de una síntesis de identificación de los contrarios: “no suprime la disyunción al identificar los contrarios por profundización, por el contrario, la afirma al sobrevolar una distancia indivisible. No es simplemente bisexuado, ni intersexuado, sino trans-sexuado. Está trans-vivomuerto, es trans-padrehijo. *No identifica los contrarios, sino que afirma su distancia como lo que les relaciona en tanto diferentes*” (AE 83). “Estos hombres del deseo (si bien no existen todavía) son como Zaratustra. Conocen increíbles sufrimientos, vértigos, enfermedades. Tienen sus espectros. Deben reinventar cada gesto. Pero un hombre así se produce como un hombre libre, irresponsable, solitario y gozoso, capaz, en una palabra, de decir y hacer algo simple en su propio nombre, sin pedir permiso, deseo que no carece de nada, flujo que franquea todos los obstáculos y los códigos, nombre que ya no designa ningún yo. Simplemente ha dejado de tener miedo de volverse loco (...) Como dice Ronald Laing, ‘Si la especie humana sobrevive, los hombres del futuro considerarán nuestra ilustrada época, me imagino, como un verdadero siglo de oscurantismo. Sin duda, serán capaces de degustar la ironía de esta situación con más sentido del humor que nosotros. Se reirán de nosotros. Sabrán

que lo que nosotros llamábamos esquizofrenia era una de las formas bajo las que la luz empezó a aparecer a través de las fisuras de nuestros espíritus cerrados... La locura no es necesariamente un hundimiento (*breakdown*); también puede ser una abertura (*breakthrough*). La verdadera salud mental implica de un modo o de otro la disolución del ego normal” (AE 136).

Entonces, ¿hemos hecho todo este recorrido para terminar diciendo: el acedioso es el esquizofrénico? ¿Hemos importado una categoría que nada aporta? ¿Es sólo una cuestión de palabras? No. Hay una distancia entre el esquizo y el acedioso que es la que hay entre la esquizofrenización y el devenir. El esquizo implica todavía un uso exclusivo de la síntesis disyuntiva: excluye, precisamente, el uso exclusivo. Abandona el residuo de estratos, de subjetividad, de organización que caracterizan al acedioso y se lanza al cuerpo sin órganos el cual, hemos visto, sin ningún residuo de estratos deja de ser cuerpo sin órganos para ser caos, para perderse en la nada indiferenciada. Disuelve el ego y no se queda siquiera con una cancioncita para darse una morada en medio de la oscuridad. El acedioso opera una síntesis inclusiva que es por un lado síntesis inclusiva y por el otro síntesis exclusiva, aunque esté volcado principalmente sobre el CsO, sobre la síntesis inclusiva. El esquizo, por un lado, restaura el CsO como plano trascendente-ideal (porque una inmanencia que excluye el plano de estratificación termina siendo fatalmente una trascendencia) y, por el otro, se vuelve fácilmente capturable dentro de un hospicio. En el hospicio el esquizofrénico seguirá corriendo sobre el CsO, pero su actividad, totalmente escindida del plano de organización, no tendrá ningún tipo de consecuencias para el sistema capitalista. Cuando se transforma en esquizo y entra en el hospicio, la línea de fuga se ha transformado en línea de muerte, el devenir ha sido territorializado. Ha atravesado un nuevo umbral que lo ha hecho recaer en el agujero negro. Puede ser cierto que, como dice Deleuze en *El Anti Edipo*, el esquizo como entidad clí-

nica no sea lo mismo que el esquizo en sí mismo, pero lo cierto es que el esquizo ofrece las condiciones de ser transformado en entidad clínica y las consecuencias prácticas son en definitiva las mismas. Por más que ellos digan “la pérdida de la realidad no es resultado del proceso esquizofrénico sino de su interrupción forzada, su edipización” (AE 129), nosotros podemos atrevernos a contradecir esta afirmación ya que, si bien el esquizo no pierde toda la realidad (porque el CsO también es real) pierde *parte* de la realidad al abandonar toda relación con los estratos que son constitutivos de ésta. Pierde la *doble articulación* que el acedioso mantiene planteando un verdadero modelo alternativo a la subjetividad moderna y no su mera inversión. Este punto de vista no es en absoluto anti-Deleuziano. El mismo Deleuze lo adopta en *Pourparlers*: “No decimos que los revolucionarios son esquizofrénicos. Decimos que hay un proceso esquizoide, de deco-dificación y desterritorialización, que sólo la actividad revolucionaria puede evitar que se convierta en la producción de esquizofrenia” (PP 23)

De la misma manera, la dialéctica máquinas deseantes – cuerpo sin órganos corre el riesgo de poner a las máquinas deseantes en el lugar de sujetos, transformando en forma paradójica la producción deseante en producción social. “Buscamos de qué modo funcionan las máquinas deseantes, de qué modo envisten y sobredeterminan las máquinas sociales que a gran escala constituyen” (AE 189). Martin Joughin, en la traducción al inglés de *Pourparlers* marca precisamente este viraje: “en la transición de *El Anti Edipo* a *Mil Mesetas* el residuo de subjetivismo de las máquinas deseantes fue eliminado a favor del más impersonal *agenciamiento*” (PP 184¹²⁴). Claro que no es el residuo de sujeto lo que el agenciamiento elimina (hemos visto que lo mantiene) sino el residuo de sus características nocivas como yo que implica una forma de identidad fija y se supone origen de sus actos. Como ese yo es una ficción y no es *en realidad* origen de sus actos

¹²⁴ Mengue también coincide en esta transición: “Esta terminología (‘máquina deseante’) que pertenece al *Anti Edipo* desaparece en las obras siguientes en provecho de la de ‘agenciamiento’ y en el interior del agenciamiento, como su plano viviente y creativo, el de máquina y línea abstracta” (Mengue [1994], pág. 90).

sino condicionado por el *socius*, la producción deseante se transforma en producción social.

Sin embargo, sería un error ver en la necesidad de una doble articulación una reivindicación de Edipo en algún sentido¹²⁵. Edipo, como el aparato de Estado o el capitalismo, es una perversión del plano de estratificación que se vuelve totalitario. Edipo detiene el deseo, busca determinar al sujeto como un agenciamiento aislado del plano de inmanencia. “Los deseos edípicos son el cebo por el cual la represión caza al deseo en la trampa” (AE 121). A través de Edipo la familia se transforma en el agente de la represión (*refoulement*) que la represión general (*répression*) necesita para formar sujetos dóciles y asegurar la reproducción social. La familia es la instancia capaz de morder e inscribirse en la superficie de registro del deseo. Es capaz de hacer que la *répression* se vuelva también deseada. A través de Edipo lo hace. A través del incesto (¿es esto lo que querías?), “se avergüenza al deseo, se lo coloca en una situación sin salida, se le persuade fácilmente para que renuncie ‘a sí mismo’ en nombre de los intereses superiores de la civilización” (AE 125). A través de Edipo los hombres empiezan a luchar por su esclavitud como si se tratara de su libertad. Pero el acedioso, que es incapaz de el bien divino, el bien moral y el bien del mercado, es también incapaz de afirmar el incesto, “el Soberano Bien, que es *das Ding*, que es la madre, el objeto del incesto, es un bien prohibido”¹²⁶. El acedioso rompe así, sin quererlo, por simple incapacidad, con Edipo, rompe con el deseo como carencia, rompe con la *répression*, rompe así nuevamente con el trabajo. Porque ser agente de la represión es un *trabajo*. ¡Y de qué magnitud! Volverse incapaz de realizar este trabajo, y por lo tanto de producción social funcional al capitalismo: eso es lo que está en cuestión en el devenir que llamamos acedia. El esquizo

¹²⁵ Como Deleuze lo hace en *La lógica del sentido* presentando a Edipo como héroe pacificador, como fuerza que conjura las potencias infernales de las profundidades y las potencias celestes de la altura para reivindicar la superficie (LS 234).

¹²⁶ Lacan, Seminario VII, 85, en Mengue [1994], pág. 93.

también pone en jaque a Edipo, es cierto, pero no lo hace sin transformarse al mismo tiempo en tejido canceroso, en abrir las vías para la instauración de una maquinaria de muerte mucho más atroz. El esquizoanálisis mantiene su vigencia, pero con prudencia.

La tensión entre el acedioso y el esquizo la encontramos en *La lógica del sentido* en su forma más pura, es decir, contradictoria e irresuelta, como la tensión entre Lewis Carroll y Artaud, entre el sinsentido de la paradoja y el sinsentido del cuerpo sin órganos. La paradoja de Carroll aparece como un devenir-loco, como identidad perdida, como sinsentido donde se opera la donación del sentido. La paradoja, como el espacio liso, es una región donde el sujeto moderno no puede operar, porque precede tanto a la sensatez como facultad de previsión como al sentido común como órgano que subsume las diversas facultades del alma o los órganos diferenciados del cuerpo y los lleva a una unidad capaz de decir “yo” (LS 96). La paradoja aparece como la condición del acedioso: incapaz de decir “yo”, incapaz de prever, sinsentido que funda toda posibilidad de sentido no fijo y de organización de superficie, devenir-loco que implica siempre una multiplicidad de manada (“hay que ser dos para estar loco, uno siempre es loco de a dos, han devenido locos los dos” LS 97). Y al mismo tiempo la paradoja conserva la prudencia del acedioso, del agenciamiento con una cara aunque sea mínima volcada sobre los estratos; se enfrenta al esquizo como el peligro: la amenaza de un sinsentido informe y sin fondo donde toda organización de superficie desaparezca, un sinsentido que no da más sentido porque ha devorado todo. “El cuerpo esquizofrénico no es más que profundidad y hunde todas las cosas en esa profundidad que representa la involución fundamental” (LS 106). Ya no hay siquiera superficie: es la línea de muerte. Y sin embargo, cuando creemos que va a finalizar esta 13^{va} serie con un llamado a la prudencia, a conservar la superficie donde se funda la lógica del sentido, el llamado es el opuesto, es llamado a explorar la profundidad absoluta de Artaud: “por todo Carroll, no daríamos una página

de Antonin Artaud” (LS 114). Aunque después dirá: “lo más profundo es la piel” (LS 126). Y dirá que Nietzsche pereció por no quedarse en la superficie e intentar explorar el fondo¹²⁷. Es el juego de la *Lógica*.... Todavía Deleuze puede jugar con estas cosas: no ha desarrollado aún la noción de la profundidad absoluta como tejido canceroso que posibilitará el estado fascista, su apropiación de la máquina de guerra para llevar la destrucción al corazón mismo del espacio liso: la profundidad absoluta se transforma entonces en la reterritorialización absoluta de la masacre. Cuando la obra cobra dimensión política, perecer ya no es una cuestión individual, sino una cuestión colectiva que debe tomarse muy seriamente.

¹²⁷ Arnaud Villani (“Deleuze et l’anomalie métaphysique” en *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institute Synthelabo, Paris, 1996) atribuye esta tensión a la ambigüedad de la idea de superficie, que por eso será a partir de *El Anti Edipo* reemplazada por la más precisa de plano de inmanencia. “Si el simulacro o Lewis Carroll están ligados evidentemente por la necesidad de la subida a la superficie, y están primero a la vista, para terminar borrados, desaparecidos, es porque la idea misma de superficie es demasiado ambigua, sobredeterminada por la exigencia de invertir el platonismo y por la trampa de una concepción demasiado estructuralista de las series, y cede progresivamente su lugar a la idea del plano de inmanencia o de consistencia” (pág. 46).

**CAPITULO CINCO:
UNA CANCIONCITA EN EL MEDIO DEL CAOS**

“Pero yo ya no soy yo,
ni mi casa es ya mi casa”

Federico García Lorca. *Romance sonámbulo*

La decisión ética sería, entonces, devenir-acediosos, salir del modelo del trabajo que es funcional al capitalismo y lesionar el funcionamiento de la máquina. Si el devenir es el proceso del deseo (MP 334) y el deseo “es un su esencia revolucionario y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas” (AE 121), el problema es cómo tomar la decisión de devenir o de devenir-acediosos. Porque ocurre que todo lo que solemos entender por “decisión” no es, en sentido estricto, tal. El yo es siempre una operación lingüística, porque nunca un sujeto es condición del lenguaje ni causa del enunciado. No hay un sujeto. La subjetivación es un agenciamiento colectivo de enunciación, señala Deleuze en *Mil Mesetas*. La subjetivación opera a través de un desdoblamiento del sujeto, al cual hace aparecer por un lado como sujeto de enunciación y por el otro como sujeto de enunciado: es causa de los enunciados de los cuales forma parte bajo otra de sus formas. Esto genera la paradoja del legislador-sujeto: “más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más comandas como sujeto de enunciación; finalmente no obedeces más que a ti mismo, ¡es a ti a quien obedeces! Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, el ser esclavo de sí mismo” (MP, 162). El Estado realiza la distinción legislador / sujeto como método eficaz de sujeción; la libertad es un atributo del sujeto que se constituye con la función de dominarlo, es elemento de detención de flujo, de estratificación: “obedece, pues cuanto más obedeces, más seréis amo, ya que

obedeces a la razón pura, a vos mismo (...) La filosofía se asigna el rol de fundamento para bendecir a los poderes establecidos” (MP 466). Pero no se trata de un proceso meramente ideológico como dice Althusser, aclara Deleuze: “la subjetivación como régimen de signos o forma de expresión reenvía a un agenciamiento, es decir, a una organización de poder que funciona ya plenamente en la economía (...) El capital es un punto de subjetivación por excelencia” (MP 162). El capital es el agenciamiento que nos opera como sujetos. El sistema capitalista “instaura una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar al animal desde afuera, el animal se carga a sí mismo” (AE 262). En la soberanía capitalista, “la clase dominante es tanto más implacable en tanto no pone la máquina a su servicio, sino que es su sirviente”¹²⁸ (AE 383). Como sujetos somos un agenciamiento dentro de otro agenciamiento, y por lo tanto un agenciamiento donde predomina el elemento estratificante, un agenciamiento atrapado en segmentariedades duras que detienen el movimiento y lo fijan en un *exceso de identidad*. Y por lo tanto estamos alienados de nuestra esencia humana que es ser también nómades, también haecceidad, también flujo que corre sobre el plano de consistencia. Nuestra esencia es la doble articulación donde el componente estratificado no es el máximo, sino el mínimo.

Los regímenes de signos son estratos, puntos que nos separan del plano de consistencia. Pero lo interesante es que siempre se mantiene la doble articulación. Por un lado, por otro lado. El sujeto está volcado sobre los estratos, alejado del plano de consistencia.

¹²⁸ Esclavos mandando a otros esclavos, en eso consiste nuestra sociedad moderna. Deleuze barre con las diferencias de clase en tanto ni amos ni esclavos pueden ser en su ontología agentes de los mecanismos de captura, fuerzas de estratificación que nunca pueden tener origen en un individuo. El capitalista y el trabajador, las grandes potencias y los países del tercer mundo, actúan siempre en respuesta a intereses que no se fundamentan en ningún sujeto. “Hay una sola clase y tanto los burgueses como los proletarios son esclavos de la máquina social (...) La oposición a esta máquina que es relevante desde el punto de vista de una política revolucionaria, no es entre el capitalista y el trabajador sino entre ‘los flujos decodificados que entran en una axiomática de clase con el cuerpo lleno del capital, y por otro lado, los flujos descodificados que se libran de esta axiomática (AE 255)’” (Patton [2000], pág. 105). Como veremos más adelante, esto no implica en lo más mínimo un desligarse de la clase dominante de su responsabilidad ética respecto a sus actos como agentes-pasivos del mandato de la crueldad.

cia. Pero esa misma doble articulación propia del agenciamiento es lo que le permite darse vuelta, hacer bascular el agenciamiento más favorable: “hacerlo pasar, de su cara vuelta hacia los estratos, hacia la otra cara vuelta hacia el plano de consistencia y el cuerpo sin órganos” (MP 167). Se entiende la isomorfía del sujeto que es doble (sujeto de enunciado y sujeto de enunciación) con la del agenciamiento que también es doble (entre el plano de consistencia y los estratos). Lo que cuesta entender es cómo se efectúa el pasaje, cómo el sujeto que está esclavizado por la producción de enunciados a los que no tiene más remedio que obedecer (porque él cree que los produce, aunque no lo hace, porque es un agenciamiento colectivo), en qué momento, cuesta imaginar, la libertad de producir enunciados que sólo lo hundan aún más en su esclavitud se transforma en la posibilidad de producir un basculamiento del agenciamiento que lo aleje del plano de estratificación (dentro del cual el sujeto es esclavo) hacia el plano de consistencia (donde ya no hay sujetos). En eso radica la cuestión ética. En no descargar la responsabilidad en los afectos, sino en hacerse cargo de que esos afectos son más nuestros que nosotros mismos. Hacerse cargo de que los afectos son también armas de guerra (MP 440) y “servirse del yo-pienso para devenir-animal” (MP 167). Servirse del resto del sujeto moderno para desubjetivarnos es una cuestión ética, porque mientras sigamos siendo sujetos, mientras sigamos siendo hombre del mercado, otros hombres seguirán muriendo de muertes reales, no imaginarias, hundidos en el sufrimiento real no imaginario, cayendo en agujeros negros de los cual ya no habrá nunca salida.

El tema es cómo, de qué manera es posible que las mismas fuerzas que nos esclavizan nos permitan devenir. Cómo ladrar nos permite emitir un perro molecular y no ser cada vez más el sujeto que obedece a la consigna de los ladridos. Las líneas de fuga, nos dice Deleuze, trabajan siempre en los estratos. El agenciamiento, aunque volcado sobre los estratos, está también sobre el plano de consistencia. El equilibrio de los estratos no está

garantizado, por mucho que el capitalismo luche por sostenerlo. Bascula. Bascula. El problema es cuándo. La cuestión ética es cómo, cómo prolongar esas líneas de fuga que trabajan en los estratos. Cómo desubjetivar. Como devenir-acedioso. “¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora? No me lo preguntaré más. Creemos solamente descansar, para actuar mejor a continuación, o sin segunda intención, y he aquí que en poco tiempo estamos en la imposibilidad de ya nada nunca hacer”¹²⁹. Pensamos entonces en el agotado, que ha agotado todas las posibilidades, que ha recorrido todas las variaciones. Pensamos entonces en la vencida¹³⁰. Pensamos en Bartleby. Pensamos en las armas de guerra, en la catatonía, en la acedia.

La acedia no es menos un agenciamiento que la subjetivación. Pero es un agenciamiento volcado sobre el plano de consistencia. Esta más cerca de la máquina abstracta, la materia no formada, el phylum, materia en movimiento que comporta singularidades o haecceidades porque “abre y multiplica las conexiones y traza un plano de consistencia” (MP 639). Pero no es menos un agenciamiento. Las máquinas abstractas no existen solamente sobre el plano de consistencia, sino también encastradas en los estratos (MP 180). Están volcadas sobre el plano de consistencia, sobre el cuerpo sin órganos, pero el CsO es precisamente un límite: nunca se llega a él aunque ya estamos sobre él. Ese *estar sobre él* es la acedia: ya somos acediosos aunque nunca lleguemos al CsO. El CsO es el allí de la acedia donde no podemos permanecer y sin embargo permanecemos. No

¹²⁹ Beckett, S. *L'innomable*, Paris, Minuit, 1956, pág. 7.

¹³⁰ Tomamos la figura de la vencida de Beckett, S., “El despoblador”, en *Relatos*, traducciones de Azúa, F., Moix, A. y Taléis, J., Barcelona, Tusquets, 1997. Allí encontramos un cilindro, un espacio cerrado que funciona como metáfora del espacio capitalista. Dentro, doscientos cuerpos que, en general, circulan sin cesar en busca de una salida. La salida puede estar en uno de los tantos túneles que cubren las paredes del cilindro. Los cuerpos se dedican a explorar cada uno de los túneles, sin cesar. La salida nunca aparece y, aunque los túneles son finitos y por lo tanto eventualmente han explorado cada uno de ellos, los cuerpos continúan buscando. Con una excepción. “Una mujer de cabellos blancos todavía joven a juzgar por sus muslos apoyados contra el muro y los ojos cerrados en el abandono”. Es la vencida, a la que el relato describe con la cabeza baja y considera “el norte”. Vemos en ella la imagen de la acedia. Inmóvil. Por efecto de contagio, el resto de los cuerpos se van cayendo, uno a uno, en la misma inmovilidad. Devenir generalizado, en la medida en que se agotan de recorrer inútilmente los túneles, en la medida en que agotan las posibilidades que ofrece el cilindro. Queda lo imposible. La inmovilidad. El último estado del cilindro. El “impensable fin” donde comienza un nuevo, impensable mundo. (Por cierto, en *Bacon, Logique de la sensation* – Paris, Seuil, 2002, pág. 37–, Deleuze equipara “el despoblador” con “el desterritorializador”, habilitando a interpretar el cuento en clave deleuziana como un mecanismo de desterritorialización).

podemos y por eso permanecemos. Allí: dónde ahora, cómo ahora, quién ahora. El yo, el sujeto, pertenece siempre a un estrato del que depende. Es un organismo: “un estrato sobre el CsO, un fenómeno de acumulación, de sedimentación, que le impone formas, funciones, lazos, organizaciones dominantes y jerarquizadas para extraer de él trabajo útil” (MP 197). Devenir acediosos, hacerse de un CsO (*de todas maneras tu tienes uno, o varios, no porque preexista o sea dado hecho, sino porque de todas maneras tu haces uno, no puedes desear sin hacer uno*) es un proceso de desubjetivación, de desorganización. Que sin embargo no se completa nunca, porque el CsO es un límite, nunca se llega a él aunque ya estamos sobre él, porque *siempre hay un estrato detrás de cada estrato*. Es la diferencia sutil pero fundamental entre el devenir de *Mil Mesetas* y la muerte impersonal de la obra anterior de Deleuze. La muerte resultó un concepto demasiado extremo. Deleuze se volvió prudente con la edad. OK: no es muerte (“deshacer el organismo no es suicidarse, sino abrir el cuerpo a las conexiones que suponen todo agenciamiento” MP 198). Pero es un juego con ese límite en tanto es desubjetivación: “donde el psicoanálisis dice: detente, reencuentra tu yo; nosotros decimos: vamos más lejos, aún no encontramos nuestro CsO, no hemos deshecho aún lo bastante el yo” (MP 187). Rozamos la muerte cuando deshacemos el organismo, rozamos lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica cuando nos salimos de la significancia y la sujeción: por eso la desorganización, la desubjetivación son procesos que deben estar presididos por la prudencia. Hay que mantener pequeñas raciones de subjetividad, porque “lo peor no es seguir estratificado, sino precipitar los estratos en un despedazamiento suicida o de muerte, que los hace recaer sobre nosotros, más pesados que nunca” (MP 199). Es el riesgo de engendrar un CsO totalitario o fascista, el tejido canceroso que se vuelve loco y quiere apropiarse de todo. El organismo debe re-estratificarlo para sobrevivir, pero también para que sea posible la fuga. Precisamente porque el devenir no es una muta-

ción, el deviniente no deja de ser sujeto. No es un cambio molar, es una apertura a nuevas conexiones. Es un punto de desubjetivación para que las conexiones sean posibles, pero mantiene un punto de subjetividad que evita la caída en un CsO totalitario o fascista.

Es en la misma subjetividad (su agotamiento) donde encontraremos la clave de esa desubjetivación que llamamos devenir. Es el caso del rostro, ese arquetipo del estrato, esa combinación de significación (muro blanco) y sujeción (agujero negro), una de las herramientas más eficaces del agenciamiento maquínico autoritario, que es nuestro callejón sin salida y también el punto donde será posible iniciar la fuga. Agotados los callejones sin salida (agotados los túneles del cilindro) aparecerá la fuerza de desterritorialización absoluta en la misma acción de meterse en un callejón sin salida. “El programa, el eslogan del esquizo-análisis deviene aquí: busquen vuestros agujeros negros y vuestros muros blancos, conózcanlos, conozcan vuestros rostros, no los desharán de otra manera, no trazarán de otra manera vuestras líneas de fuga (...) Es que el muro blanco del significante, el agujero negro de la subjetividad, la máquina del rostro son los callejones sin salida, las medidas de nuestra sumisión, de nuestra sujeción; pero allí nacimos, y es allí donde debemos debatirnos” (MP 230). La acedia es esa forma de debatirnos dentro de la subjetividad en que nacimos. Es la exploración de los túneles (agujeros negros) que cubren los muros blancos del cilindro. Es el límite en el que nuestra sujeción se transforma en *otra cosa*: un devenir hacia un espacio donde serán posibles nuevas conexiones, donde nos encontraremos como un lobo entre ocho o diez lobos, seis o siete lobos, donde seremos manada y *entonces* no necesitaremos dominar, no seremos pieza y anexo de una máquina de sujeción y servidumbre, no hará falta excluir a todos los lobos cuya falta es no ser como nosotros porque nosotros mismos ya no seremos como nosotros, no seremos ya el rostro del hombre blanco sino otra cosa porque no habrá rostros,

sólo rastros de lo que alguna vez fue subjetividad pero ahora ha perdido todas sus características esenciales.

“Nos han mantenido largo tiempo en la alternativa: o seréis individuos o personas, o retornareis a un fondo anónimo indiferenciado. Descubrimos sin embargo un mundo de singularidades pre-individuales, impersonales. Son singularidades móviles que pasan la una en la otra, que forman anarquías coronadas, que habitan el espacio nómade... Hay una gran diferencia entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios que siguen los límites o las vallas, y repartir las singularidades en un espacio abierto sin vallas ni propiedad (...) El problema actual de la revolución sería el de nuevas relaciones sociales donde entren las singularidades, minorías activas, en el espacio nómade sin propiedades ni vallas” (ID 201).

Pero el movimiento debe *necesariamente* comenzar aquí donde estamos, siendo hombres debemos devenir animales, devenir mujeres, devenir imperceptibles, devenir acediosos. “Devenir es, a partir de las formas que uno tiene y *del sujeto que uno es*, extraer las partículas, entre las cuales uno instaura relaciones de movimiento y reposo, de rapidez y lentitud, los más cercanos de lo que estamos en curso de devenir, y *por las cuales uno deviene*” (MP 334, el subrayado es mío). Se comienza a devenir a partir de las formas que uno es, así como se deviene sobre las líneas de fuga que ya a uno lo atraviesan. Se deviene imperceptible (inorgánico), indiscernible (asignificante) e impersonal (asubjetivo). Estas son las tres virtudes (MP 343). Ellas encierran la ética deleuziana, el imperativo ético paradójal: hay que devenir.

“Un niño perdido en la oscuridad, asustado, se tranquiliza cantando. Camina, se detiene al paso de su canción. Perdido, se abriga como puede, se orienta como puede con su pequeña canción. Esta es como el esbozo de un centro estable y calmo, estabilizante y

calmante, en el seno del caos” (MP 382). Este pasaje conmovedor abre la meseta *El ritornelo* y condensa el lado “positivo” de las fuerzas estratificantes de la propuesta deleuziana. Si por momentos parece volcarse rabiosamente sobre el plano de inmanencia y el cuerpo sin órganos, si el pensamiento de Deleuze es intensamente riesgoso, también es un pensamiento de la fragilidad. El filósofo que se lanza en los caminos que él recorrer es necesariamente un niño perdido en la oscuridad, asustado, que por lo tanto necesita una pequeña cancioncita para tranquilizarse. “De hecho, yo debería tener alrededor mío un círculo de seres profundos y sensibles que me protegieran un poco de mí mismo, y supieran igualmente alegrarme: porque para un hombre que piensa el tipo de cosas que yo debo pensar, el peligro de destruirse a sí mismo es siempre inminente” (N FP 1[1]).

En el ritornelo es una de las pocas veces que Deleuze usa la palabra *ethos*, precisamente para referirse a la morada, el territorio que el pequeño aire constituye antes mismo de que se de la subjetividad. La distribución del espacio es primera con respecto a la constitución de la subjetividad. El pequeño aire dibuja un territorio que pertenecerá al sujeto (MP 389) y es, al mismo tiempo, el residuo de subjetividad que persiste en el devenir para que no se transforme en tejido canceroso. “Para defenderse de la cruel exterioridad, el niño –el viviente- no tiene otra cosa que una cancioncilla cuya procedencia ignora y que repite insistentemente para oponer al fondo amorfo, en el que corre el riesgo de ahogarse, el frágil y precario perfil que solamente esbozado de una forma que se repite periódicamente, que vuelve sobre sí y envuelve al viviente en una especie de cobijo en el que puede refugiarse de la intempestiva tempestad, de las inclemencias del tiempo, del tiempo-río que todo lo arrastra hacia la desembocadura en el fondo que disuelve toda forma”¹³¹. En la misma edición de la revista *Archipiélago* dedicada al pensamiento de Deleuze, Jordi Terré enfatiza este mismo aspecto: “necesitamos un poco de orden

¹³¹ Pardo, J.L., “Y cantan en el llano”, en *Archipiélago*, N° 17, Madrid, Alianza, 1994, pp. 66-76, pág. 67.

para protegernos del caos. Un mínimo de ‘estratos’: de organismo, de significancia, de subjetivación. Necesitamos un poco de estabilidad, un poco de permanencia, una cierta familiaridad, una cierta seguridad, tanto en las cosas como en nosotros mismos; y, ante todo, eso: que podamos reconocer ‘cosas’ y reconocernos como ‘nosotros mismos’¹³². Y no podría ser de otra forma, ya que, como hemos dicho, la realidad es doble, es una doble articulación.

Esta cancioncita que no es de nuestra porque nos preexiste pero que nos da el territorio donde podemos vivir, configura nuestro *ethos*, nuestra morada, que mantiene a distancia las fuerzas del caos que golpean a la puerta. Y es en esa morada donde se configuran (donde deben configurarse) las posibilidades revolucionarias. Es el terreno de la ética.

Entonces, la decisión de devenir, ¿está justamente en el residuo de sujeto que marca el componente estratificado de dicho devenir? ¿Está en ese “nosotros mismos” como parece sugerir Terré? No. No, aunque ese residuo de sujeto, ese agente de la primera síntesis del tiempo sea “una síntesis pasiva sin la cual ninguna reacción sería posible”¹³³. No, justamente la decisión *no está* en el residuo del sujeto sino en un acontecimiento que deshace el presente de esa síntesis pasiva, en una línea de fuga que lo atraviesa y lo arrastra. Pero lejos de diluir la responsabilidad ética, en eso consiste precisamente la ética: en la responsabilidad por nuestro actos en tanto estos no están condicionados por la voluntad, responsabilidad *como sujetos* por el ser todavía sujetos o el estar ya declinando, abriendo la posibilidad de un utópico mundo ético. Como sujetos podemos formarnos la convicción de que devenir-acediosos es nuestra responsabilidad ética. Pero la “decisión” del devenir viene siempre de las fuerzas que están causando la disolución de ese sujeto, marcando el umbral hacia un nuevo agenciamiento. Esa decisión, sin embar-

¹³² Terré, J. “Ojos rojos”. En *Archipiélago*, *op. cit.*, pp. 42-51, pág. 43.

¹³³ Zourabichvili [1994], pág. 97.

go, nos define, como nos define la cancioncita que entonamos y sin embargo no proviene de nosotros. Es la voluntad de poder como ética. “Nuestra tradición ética ha tratado a menudo de soslayar el problema de la voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se *puede*, sino lo que se *quiere* o lo que se *debe* (...) pero la potencia no es la voluntad ni la impotencia la necesidad (...) Creer que la voluntad tiene algún poder sobre la potencia, que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer), tal es justamente la perpetua ilusión de la moral”¹³⁴. Devenir como potencia de no hacer que es independiente de la voluntad, del querer del sujeto: reencontramos la acción sin agente, reencontramos a Bartleby (*I would prefer not to*), reencontramos al acedioso: “El *preferiría no hacerlo* es la *restitutio in integrum* de la posibilidad, que la mantiene a mitad de camino entre el acaecer y el no acaecer, entre el poder ser y el poder no ser”¹³⁵. Esta posibilidad no es ya el terreno de *lo posible* que ha agotado el acedioso, sino un nuevo terreno, un terreno indecible, un mundo que se abre en la tensión entre el poder ser y el poder no ser.

“O bien la moral no tiene ningún sentido, o es eso lo que quiere decir, no quiere decir ninguna otra cosa: no ser indignos de lo que nos ocurre” (LS 174). La sabiduría estoica que impregna esta sentencia, y que recorre la *Lógica del sentido* es también la moral de la acedia, el arquero Zen que arroja la flecha sin intención sino como punto en el que el blanco es el arquero mismo, la recta y el punto, el tirador, el tiro y tirar. El acedioso, en su cara volcada a los estratos que origina su propio devenir, quiere el acontecimiento, pero eso no quiere decir que quiera la guerra, la herida, la muerte. Es el actor que efectúa el acontecimiento, pero de una manera diferente de cómo éste se efectúa en la pro-

¹³⁴ Agamben G., “Bartleby o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo*, Valencia. Pre-Textos, 2000, pág. 111.

¹³⁵ *Ibidem*, pág. 130

fundidad de las cosas. El acedioso se abre al rol impersonal y pre-individual. Quiere lo que acontece, pero algo particular en lo que acontece: el acontecimiento. Habíamos dicho que lo real es doble: plano de estratificación y plano de inmanencia. Lo que hace el hombre moral es hundirse en esa doble condición, duplicar la efectuación física y arrancarle la línea abstracta a través de una efectuación superficial, quedándose sólo con su esplendor: es la contra-efectuación (LS 176). No se trata de huir a un plano trascendente, sino de quedarnos en la tierra, ya que sólo se capta la verdad del acontecimiento cuando éste se inscribe en la carne: pero cada vez debemos duplicar esta efectuación dolorosa por una contra-efectuación que la limite, la juegue, la transfigure (LS 188). Es darle la posibilidad al acontecimiento de que no se confunda en su inevitable efectuación. La decisión, nuevamente, no está en el sujeto sino en la línea de fuga que lo atraviesa: la contra-efectuación consiste en tomar la línea de fuga presente ya en todo acontecimiento, presente ya en toda subjetividad. La contra-efectuación toma aquello del acontecimiento que excede su efectuación y que por eso mismo perturba. Es una “intuición volitiva”, es decir, la captación del acontecimiento a través de la voluntad que el mismo acontecimiento *nos hace*, diferente a la vez de la voluntad y de la intuición empírica que corresponden a los diferentes tipos de efectuación (LS 122). En ese sentido, y sólo en ese sentido, no somos indignos de lo que nos ocurre: *somos morales*. En contrapartida, la efectuación simple y pura, el dejarse llevar simplemente pasivo, la voluntad de nada del sujeto moderno que se resigna a ser una pieza de la maquinaria capitalista como forma de efectuación, es *inmoral*. Ser dignos de lo que acontece no implica resignarse ante la injusticia, sino recuperar lo que en el acontecimiento es mucho más que la injusticia: el potencial revolucionario.

En la posibilidad de la contra-efectuación encontramos nuestra libertad que nos compromete con el marco más amplio del acontecer político como Acontecimiento que reú-

ne a todos los acontecimientos: el hombre libre siente la guerra como asunto suyo, porque capta el acontecimiento y no lo deja efectuarse sin operar en él la contra-efectuación (LS 178). “Sólo el hombre libre puede entonces comprender todas las violencias en una sola violencia, todos los acontecimientos mortales en un solo Acontecimiento (...) En el punto móvil y preciso donde se reúnen todos los acontecimiento en uno solo se opera la transmutación: el punto donde la muerte se vuelca contra la muerte, donde el morir es como la destitución de la muerte, donde la impersonalidad de morir ya no marca solamente el momento donde yo me pierdo fuera de mí, sino también donde la muerte se pierde en ella misma, y la figura más singular que toma la vida para sustituirse a mí” (LS 179). La muerte impersonal deviene lo más personal y su impacto excede al mismo tiempo la esfera de mi morada para abrir la posibilidad de una transmutación generalizada, donde mi muerte impersonal puede volverse contra la muerte generalizada del sistema de exterminio. Ahora, si, como indica Bergen (Bergen [2001], pág. 131), la contra-efectuación no es otra cosa que el devenir, el devenir-acedioso llevará a cabo una contra-efectuación que implicará posibilidades de acción revolucionaria sobre el mundo político. El estoicismo es, en este sentido, la forma en que la acedia alcanza la política y la guerrilla completa.

CAPITULO SEIS:

POLÍTICAS DE LA INMANENCIA

“El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear: ‘¿Por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su libertad?’”

Deleuze y Guattari. *El Anti Edipo*

El paso a la dimensión política tiene lugar cuando las haeceidades o flujos moleculares son pensados en términos de máquinas de guerra nómades y el plano de estratificación se considera en su forma de aparato de Estado. El juego entre el plano de organización y el plano de consistencia toma dimensiones siniestras cuando uno puede quedar subsumido en el otro, cuando todo el potencial revolucionario de la inmanencia puede ser capturado por los estratos para volverlos en contra suyo, cuando la muerte personal y presente se vuelve maquinaria de muerte, de aniquilación. Cuando los sujetos se vuelven útiles del fascismo y su versión actual y para Deleuze aún más desesperante, el pos-fascismo que tiene objeto no la guerra sino la Paz del Terror y la Supervivencia. La cuestión específicamente ética se vuelve entonces política, porque los sujetos son parte de una maquinaria que los excede, los determina y es su condición de posibilidad¹³⁶ (aunque al mismo tiempo y por eso mismo, como veremos, la cuestión ética se vuelve inmediatamente política y la acedia como devenir generalizado se convierte en un arma revolucionaria).

¹³⁶ Es así como la ilusión del sujeto se vuelve inmediatamente política. “En Hegel, en Kant, como en el conjunto del pensamiento representativo, el dinamismo de engendramiento se ve indebidamente detenido, prematuramente bloqueado, en una de sus etapas derivadas, y subordinado a lo dado, en el olvido de que todo dado es siempre ya puesto, generado y que toda génesis es ella misma engendrada en el movimiento de fuga por el cual todo sin-fondo se erige sobre un ‘desfondamiento’ que lo desposee de todo asiento originario último” (Bergen [2001], pág. 52). La ilusión del sujeto enmascara a la maquinaria capitalista que también es una ilusión en tanto tampoco es fundamento, porque no lo hay; develada una ilusión se devela la otra; el pensamiento representativo bloquea la desarticulación de esta estructura perversa que momifica las fuerzas de génesis activa.

El Estado o aparato de captura es un fenómeno de estratificación. Recordemos que los fenómenos de estratificación “consisten en formar materias, apresar intensidades o fijar singularidades en sistemas de resonancia y redundancia, constituir moléculas más o menos grandes sobre el cuerpo de la tierra, y hacer entrar las moléculas en conjuntos molares” (MP, 54). El aparato de captura lleva a cabo una doble articulación: selecciona en los flujos de partículas inestables unidades moleculares metaestables de orden estadístico y monta sobre ellas estructuras estables, molares. Es el paso de lo molecular a lo molar, de las máquinas deseantes a las máquinas sociales. En este marco, cumple el Estado su rol principal como modelo realización del capitalismo: estriar el espacio sobre el cual reina.

El Estado es el fenómeno de estratificación por excelencia. Como principio de lo político, opera desde siempre como condición de posibilidad de toda sociedad, *actuando ya antes de aparecer como límite que las sociedades primitivas conjuran*. La estatalidad, la sociabilidad y la subjetividad son de esta manera coexistentes. El Estado opera sus procesos de captura según el siguiente esquema: en las sociedades primitivas, la tierra era un elemento material activo pero ya se inscribía sobre ella la organización de linaje, un fenómeno de estratificación. La tierra es la unidad primitiva, pero sobre ella se inscribe ya todo el proceso de producción: objetos, medios y fuerzas de trabajo (*ya está el estriaje, ya está la estratificación y ya está el trabajo*). Cuando surge el Estado (como un corte: adulto y de golpe) opera una sobrecodificación sobre esta codificación original y transforma a la tierra en objeto y propiedad a través del número y la medida: ya no se divide al pueblo sobre la tierra indivisible, sino que se divide la propia tierra como gran primer movimiento de desterritorialización: las técnicas de estriamiento o estratificación propias al aparato de captura que buscan controlar la materia, sus variaciones y movimientos. De esta manera, surge el primer polo de captura, el polo imperial o despótico,

Urstaat inmemorial, desde el neolítico, que “se erige sobre las comunidades primitivas agrícolas que ya tenían sus códigos de linaje-territoriales y los sobrecodifica (...) Se establece directamente en un medio de cazadores-recolectores y crea la agricultura, la ganadería y la metalurgia” (MP 533).

El Estado opera a través de tres aparatos de captura: la renta, el trabajo y el impuesto (apropiación monopolística de la tierra, el trabajo y del medio de comparación –emisión de moneda-). En el imperio arcaico el déspota es el propietario de la tierra, el emprendedor de los grandes trabajos y el amo de los impuestos y los precios. Pero la sobrecodificación del Estado arcaico no tiene lugar sin liberar al mismo tiempo una gran cantidad de flujos descodificados que van a escaparle: no crea grandes trabajos sin que surja trabajo independiente; no crea moneda e impuesto sin que los flujos monetarios huyan en forma de comercio y banca; no crea el sistema de propiedad pública sin que nazca la propiedad privada. Ya no basta con sobrecodificar, hay que inventar códigos específicos para flujos cada vez más desterritorializados. El capitalismo se forma cuando el flujo de riqueza no cualificada (dinero descodificado convertido en capital) se encuentra con el trabajador libre y desnudo que tiene que vender su fuerza de trabajo (el trabajo no calificado, desterritorializado) que se conjuga con él y *forma una axiomática general de flujos descodificados* (MP 565) mediante la cual el capital se apropia de la producción y de todas las fuerzas productivas (toda actividad se transforma en trabajo).

La economía forma entonces una axiomática mundial que parece poder prescindir del Estado. Pero el Estado, sin embargo, no es anulado, sino que cambia de forma: los Estados ahora son modelos de realización de una axiomática que los supera y su función es suministrar re-territorializaciones compensatorias a la desterritorialización capitalista. El aparato de Estado se encuentra ante una nueva tarea, que no consiste tanto en sobrecodificar los flujos ya codificados sino en organizar conjugaciones de flujos descodificados

como tales. Los procesos de subjetivación se manifiestan en los Estados-nación, mientras que el capitalismo a nivel global restaura el sistema de servidumbre maquina: reinención de una máquina cuyas partes constituyentes son los hombres. “El ejercicio del poder moderno implica a la vez sujeción y servidumbre” (MP 572).

El capitalismo constituye una axiomática y todos los Estados y funciones sociales tienden a volverse isomorfas. Deleuze no cesa de insistir en que decir que el capitalismo es una axiomática no es una metáfora, sino que realmente es una axiomática: “encontramos literalmente respecto al Estado los problemas teóricos que plantean los modelos en una axiomática” (MP 568). Los axiomas son en el capitalismo enunciados primeros que no derivan uno de otro ni dependen uno de otro. Hay una tendencia en el capitalismo a añadir perpetuamente axiomas. Los flujos se dominan por multiplicación de axiomas directores. Dado que es una axiomática que nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma; de ser necesario, el capitalismo puede contar con un axioma para cada individuo¹³⁷: es el modelo de la social-democracia. Hay, por otra parte, una tendencia a retirar axiomas: el Estado totalitario se caracteriza, precisamente, por este ascetismo axiomático. Existe, en consecuencia, una lucha a nivel de los axiomas, que consiste en determinar qué axiomas se deberían añadir, o cuáles se deberían retirar. “Lucha de las mujeres por el voto, por el aborto o por el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del tercer mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas” (MP 588). Es una lucha importante, admite Deleuze, y por cierto necesaria. Pero ningún intercambio de un axioma por otro hará mella en el funcionamiento de la axiomática. La lucha de fondo deber ser contra la axiomática misma, contra su funcionamiento maquina. La lucha tiene que ser nómada. La lucha tiene que ser a nivel inconsciente (y de esa manera “hacer penetrar el deseo en el campo social y subordinar el socius o la forma

¹³⁷ “Se te volverá a encontrar en los límites ampliados del sistema, incluso si hay que hacer un axioma sólo para tí” (AE 259)

de poder a la producción deseante” AE 359) y no sólo preconsciente (lucha axiomática que se plantea nuevos fines “racionales”¹³⁸ pero sigue siendo un grupo sometido, subordinado al socius como soporte fijo). No acción política organizada (ya hemos visto que es una forma de trabajo y por lo tanto capturable por los aparatos de Estado) sino la micro-política de la acedia. “Las minorías pueden ser concebidas de dos maneras: o como parias pero potencialmente incluibles dentro de la mayoría, o como colectividades de un tipo enteramente diferente que amenazan la existencia misma de la mayoría” (Patton [2000], pág. 48). Del segundo tipo es la minoría que constituyen los acediosos. Ese es el motivo por el que Bartleby generaba terror en Wall Street. Ese es el motivo por el cual San Gregorio eliminó a la acedia de la lista de los pecados capitales.

Volvamos atrás: el fenómeno de estratificación que constituye la esencia del Estado tiene lugar *en el mismo tiempo* (un tiempo intemporal) en el que la tierra era “un cuerpo sin órganos. Este cuerpo sin órganos estaba atravesado por materias inestables no formadas, por flujos en todos sentidos, por intensidades libres o singularidades nómades, por partículas local o transitorias” (MP 54). En el mismo tiempo, forma pura del tiempo, la tierra era un cuerpo sin órganos y se producía ya sobre ella el fenómeno de estratificación. En el mismo tiempo la tierra existía como cuerpo sin órganos y las sociedades primitivas ya incribían sobre él sus códigos de linaje-territoriales. En el mismo tiempo, tiempo *out of joint*, antes de su aparición efectiva, el Estado se enfrenta a la organización nómade y sus máquinas de guerra, que lo conjuran desde siempre. En el mismo tiempo se configuran el espacio liso y el espacio estriado. “La máquina de guerra es una invención nómade porque es en su esencia el elemento constitutivo del espacio liso, de la ocupación de este espacio, del desplazamiento en este espacio, y de la composición correspondiente de los hombres: ese es su objeto positivo. Hacer crecer el desierto, la

¹³⁸ Los fines racionales preconscientes revolucionarios pueden ocultar una catexis inconsciente reaccionaria: “Incluso el fascismo más declarado habla el lenguaje de los fines, el derecho, el orden y de la razón. Incluso el capitalismo más demente habla en nombre de la racionalidad económica” (AE 378).

estepa, no despoblarlo sino más bien lo contrario. Si la guerra surge necesariamente, es porque la máquina de guerra se choca con los Estados y las ciudades, como fuerzas de estriaje que se oponen a su objetivo positivo”¹³⁹ (MP 519).

En determinado momento, el Estado se apropia de la máquina de guerra: cuando ello ocurre, ésta toma la guerra como primer objeto, dirigida contra los nómades y los destructores del Estado. En determinado momento el Estado instaura su propio tiempo, instaura el *presente* donde lo *out of joint* es sometido a una identidad – ante el *time out of joint* el presente demuestra la capacidad para *set it right* e instaurar el derecho que enmarcará la acción sucesiva de los aparatos de captura. En ese presente, en esta actualidad, el fascismo hace de la guerra un movimiento ilimitado que no tiene otro objeto que sí mismo. Es en este tiempo de la sucesión donde el fascismo puede dar lugar a su forma *evolucionada*: el post-fascismo, que es una máquina de guerra que toma a la Paz como objetivo, paz del Terror o la Supervivencia. La máquina de guerra ha tomado sobre sí el objetivo, el orden mundial, y los Estados no son más que objetos de ella. Encontramos aquí una descripción atinada de nuestra realidad actual (hoy más actual que en 1981): “sin dudas la situación actual es desesperante. Hemos visto a la máquina de guerra mundial constituirse con cada vez mayor fortaleza, como en un cuento de ciencia ficción; la hemos visto asignarse como objetivo una paz quizás aún más aterrorizante que la muerte fascista; la hemos visto financiar o suscitar las más terribles guerras locales como sus partes integrantes; la hemos visto fijar un nuevo tipo de enemigo, que no era ya otro Estado, ni siquiera otro régimen, sino ‘el enemigo cualquiera’” (MP 526). Deleuze seguramente tenía en mente la guerra ideológica contra el comunismo que Estados Unidos ha-

¹³⁹ Máquina de guerra “es un concepto traicionado por su nombre ya que tiene poco que ver con la guerra real y sólo tiene una relación paradójica e indirecta con el conflicto armado. No debe ser confundida con lo que se entiende comúnmente por ‘máquina de guerra’. El objeto real del concepto de máquina de guerra de Deleuze y Guattari no es la guerra sino las condiciones de la mutación creativa y el cambio” (Patton [2000], pág. 110). Esta aclaración de Patton es sin duda útil; el problema es que en su ambición de clarificar propone pensar este tipo de agenciamiento no como “máquina de guerra” sino como “máquina de metamorfosis” (para Patton metamorfosis y devenir son sinónimos). De esta manera, el comentarista norteamericano priva al concepto de todo el poder paradójico que le da Deleuze y que planteamos a continuación.

bía iniciado para esos años. Sin embargo, aún existía un Estado enemigo, la Unión Soviética, como polo geográfico del “enemigo cualquiera”. Es interesante cómo la aplicación del marco conceptual se ha hecho más afinada en la actualidad, con la guerra contra el terrorismo, siendo el terrorista un verdadero enemigo cualquiera, sin Estado alguno como referente último. “El mundo se vuelve un espacio liso, donde reina una sola máquina de guerra” (MP 583). Encontramos entonces el último paso de una lúgubre sucesión. El Estado es originalmente plano de estratificación, espacio estriado, que se enfrenta con el espacio liso, el plano de consistencia, la máquina de guerra nómada. Al apropiarse de la máquina de guerra puede en primer término multiplicar la estratificación a través de una potencia de muerte sin precedentes: es el fascismo. La muerte, la tumba, son los mecanismos de estriamiento. Pero el espacio liso continúa siendo en esa etapa la zona de resistencia, el territorio nómada. Ocurre que faltaba extremar aún más el resultado de la apropiación de la máquina de guerra que es la capacidad de utilizarla para controlar el mismo espacio liso. Es la emergencia de las sociedades de control. El Estado ha tomado la capacidad de controlar la totalidad de la realidad: espacios estriados y espacios lisos, planos de estratificación y planos de consistencia, organismos y cuerpos sin órganos. Es la paz de los cementerios. Sin dudas la situación actual es desesperante.

Pero no hay que perder la esperanza. Ha sido dada la esperanza. Porque “las condiciones mismas de la máquina de guerra de Estado (...) no cesan de recrear posibilidades de respuesta inesperadas, de iniciativas imprevistas que determinan máquinas mutantes, minorías populares, revolucionarias” (MP 526). Uno de los polos de la máquina de guerra se vuelca sobre la destrucción, pero su otro polo, su esencia, sigue siendo creativa, su objeto no es la guerra, sino “el trazado de la línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio” (Ibidem). La doble

articulación continúa vigente aún en el estado más desesperante. El capitalismo no cesa de poner y empujar sus propios límites, pero no lo hace sin suscitar flujos que escapan a la axiomática, conexiones entre los elementos y los conjuntos que no pertenecen a ninguno de los dos, que se les escapan y constituyen una línea de fuga. Edipo logra morder el deseo, pero no puede exterminar la actividad de las máquinas deseantes: y “un solo deseo viviente basta para hacer saltar el sistema” (AE 348). Se trata de las minorías, cuya característica no es ser un conjunto de pocos elementos (bien pueden constituir una mayoría absoluta) sino un conjunto vago y no enumerable. Se oponen así a las características de los conjuntos que necesita la axiomática: enumerables, aunque sean infinitos. Se trata no de axiomas, sino de *proposiciones indecidibles* que por lo tanto la axiomática no puede incorporar. Esos flujos escapan necesariamente a las redes de la axiomática que sólo sabe contar y entrarán en “conexiones que dibujan una nueva Tierra, que constituyen una máquina de guerra cuyo objeto no es ni la paz del terror generalizado ni la guerra de exterminio sino el movimiento revolucionario” (MP 590). Son flujos de acedia, porque su no enumerabilidad responde a que no pueden ser capturados en forma de trabajo. “Es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir de todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenir, seamos masculinos o femeninos. No-blanco, todos tenemos que devenir, seamos blancos, amarillos o negros” (MP 588). El flujo de devenir, la potencia de ese movimiento sin término más que sí mismo, del devenir de la multiplicidad, del devenir de todo el mundo es, entonces, un movimiento que tiene su raíz en la metafísica (ya que es el movimiento que se da *entre* el plano de inmanencia y el plano de estratificación), pero es inmediatamente político, como habíamos visto que era inmediatamente ético. Luego de haber encontrado una descripción similar de la génesis del sistema capitalista en *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, encontramos en la etapa positiva un viraje: el devenir-acedioso se opone, como hemos

ya visto, a la esquizofrenización que en *Mil Mesetas* aparece como tejido canceroso. Al mismo tiempo, la tarea de una filosofía de la acedia ya no aparece como en *El Anti Edipo* en términos de develamiento, de truco de magia donde la verdad desnuda acaba con toda la perversión del sistema (“el sacar a la luz la catexis reaccionaria inconsciente bastaría para transformarla completamente y hacerla pasar al otro polo de la libido, es decir, al polo esquizo-revolucionario puesto que ésta no se realizaría sin trastocar el poder, sin invertir la subordinación, sin devolver la producción misma al deseo” - AE 378). Seguiríamos en el plano de las intenciones del cual desconfía la cita de Klossowski que figura en esa misma página: “el día que el ser humano sepa portarse como un *fenómeno desprovisto de intención* –pues toda intención al nivel del ser humano obedece siempre a su conservación, su duración- ese día una nueva criatura pronunciará la integridad de la existencia”.

El devenir-acedioso no es el desvelamiento de la esquizofrenización sino un proceso sin intención ni fin, proceso que determina lo más propio del hombre por venir, y que por lo tanto es el signo de nuestra responsabilidad moral y de nuestra acción política posible, de la responsabilidad que tenemos sobre nuestros actos que no podemos prever, controlar, medir, sólo desear, en pro del fin de la muerte y de la crueldad. La actualización de la potencialidad revolucionaria no se explica por un interés preconsciente, sino por una ruptura de la causalidad que inaugura un momento imposible donde todo es posible: lo *out of joint* de la tercera síntesis del tiempo.

La máquina de guerra en poder del Estado puede llevar su poder de destrucción a la estepa nómada, pero no puede quebrar la esencia de la realidad: las fuerzas creativas coexisten con las fuerzas de muerte. Como nunca, la política es inmanente cuando el aparato de Estado logra entrar en el espacio liso mediante la apropiación de la máquina de guerra. El espacio liso no es una isla utópica a la que se pueda huir transformado en un

animal molar. Hace falta un devenir generalizado que recupere la máquina de guerra para la creación y el espacio liso para el circular de las haecceidades. Nuevos cuerpos sin órganos seguirán siendo creados, nuevos devenires abrirán el pasaje hacia otra cosa. Seguirá siendo posible alcanzar un punto donde la enunciación “*I would prefer not to*” puede ser proferida, donde la acedia será posible y la maquinaria capitalista estará cerca de su propia destrucción. El nómade podrá como acedioso recuperar para sí la máquina de guerra. “El nómade no es necesariamente el que se mueve: hay viajes en el lugar. Por el contrario, son los que no se mueven, y que se ponen a nomadizar para quedarse en el mismo lugar escapando de los códigos. El problema revolucionario hoy es encontrar una máquina de guerra que no se refiera a un aparato de Estado, una unidad nomádica en relación con el afuera, que no se refiera a una unidad despótica interna. Es quizás lo más profundo en Nietzsche: haber hecho del pensamiento una máquina de guerra, una potencia nómade. E incluso si el viaje es inmóvil, incluso si se hace en el lugar, imperceptible, inesperado, subterráneo, debemos preguntarnos cuáles son los nómades de hoy, cuáles son verdaderamente nuestros nietzscheanos” (ID 362).

¿Cómo será esa nueva Tierra? Es difícil *saberlo*, porque es un agenciamiento fuertemente volcado sobre el cuerpo sin órganos, y por lo tanto esencialmente impensable. ¿Cómo será una política fundada en la acedia? ¿Cómo se dará la organización social y la satisfacción de las necesidades en un esquema no regido por el trabajo?

En un pensamiento del peligro como el de Deleuze, “siempre expuesto a su implosión en el abismo o a una sobreestratificación dóxica”¹⁴⁰, es válido preguntarse cuál será el destino de la humanidad en el nuevo agenciamiento que se abre en el devenir-acedioso. Es legítimo cuestionarse la validez de uno de los postulados básicos de la obra deleuzia-

¹⁴⁰ Bergen [2001], pág. 40.

na “el deseo produce lo real”, que implica que una vez liberado de las estructuras que determinaban al deseo como carencia¹⁴¹, la producción deseante se encontrará libre de generar las condiciones necesarias para la subsistencia de estos nuevos hombres posthumanos, los ultrahombres de Deleuze que surgirán después del ocaso, en la muerte impersonal infinitiva, en la acedia, en el liberarse de las singularidades. “Si se nos responde que reclamamos los famosos derechos a la pereza o a la improductividad, o a la producción de sueños y fantasmas, una vez más estaremos muy contentos, puesto que no hemos cesado de decir lo contrario: que la producción deseante producía lo real y que el deseo tenía muy poco que ver con el fantasma y el sueño” (AE 391). No es un sueño, no es un fantasma: es perfectamente real. No es pereza, no es improductividad: es acedia. Esa es la apuesta: que el deseo produzca lo real, que la acedia sea real, que sea otra cosa que pereza y nos abra a un nuevo agenciamiento. Esa es la apuesta del imperativo moral *hay que devenir* (aunque no se pueda devenir). Que el devenir acontezca en el momento en que todo es posible, en el que se ha agotado lo posible, con la paulatina inmovilidad molecular de los nómades *que viajan en el lugar*, que se activan a nada en un creciente apartamiento del mundo del trabajo para descubrir que las necesidades se satisfacen igual, porque no hay carencia, porque hay puro deseo. No hay carencia, no hay sujetos. La máquina capitalista pierde su fuente de energía y mantenimiento. El funcionamiento se interrumpe. Las haecceidades se liberan para una sociedad por venir regida por la lógica de la multiplicidad, por los vínculos de la manada: el devenir generalizado de la acedia.

¹⁴¹ “La carencia es preparada, organizada, en la producción social” (AE 35)

“He aquí pues si es un hombre que reabre los ojos y al cabo de un cierto tiempo se abre camino hasta esta primera vencida tantas veces tomada como punto de referencia. De rodillas aparta la pesada cabellera y levanta la cabeza que no ofrece resistencia. Devorado el rostro así desnudado los ojos por fin solicitados por los pulgares se abren sin modestia. En dichos desiertos quietos pasea los suyos hasta que primero estos últimos se cierran y la cabeza soltada retorna a su antiguo lugar. El mismo a su vez al cabo de un tiempo imposible de calcular encuentra por fin su lugar y su postura tras lo cual se hace la oscuridad al tiempo que la temperatura se fija en las proximidades de cero. Cesa al mismo tiempo el zumbido de insecto antes mencionado por lo que es súbitamente aparece un silencio más fuerte que todos estos débiles alientos juntos. Hasta aquí a grandes trazos el último estado del cilindro y de este pequeño pueblo de buscadores de los que un primero si era un hombre en un pasado impensable bajó por fin una primera vez la cabeza si esta noción se mantiene”

Samuel Beckett. *El despoblador*

La vencida con la cabeza baja: el testimonio de la oscura sabiduría según la cual sólo para quien ya no tiene esperanzas ha sido dada la esperanza.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

- AA. VV. *Preferiría no hacerlo*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Casiano, J., *Institutions Cénobitiques*, Paris, Cerf, 1965.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1973.
- ----- *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- ----- *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- ----- *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968.
- ----- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968
- ----- *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969.
- ----- *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- ----- *L'épuisé*, en Beckett, S. *Quad*, Paris, Minuit, 1992.
- ----- *Negotiations*, trad. Martin Joughin, New York, Columbia University Press, 1995.
- ----- "L'immanence: une vie..." en *Philosophie*, Paris, Minuit, 1995.
- ----- *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- ----- *Presentación de Sacher-Masoch*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- ----- *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002.
- ----- *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE GILLES DELEUZE:

- AA. VV. *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1996.
- AA. VV. *Archipiélago, Número 17, Gilles Deleuze: pensar, crear, resistir*, Madrid, 1994.
- AA. VV. *A Deleuzian Century?* Duke University Press, 1999.
- AA. VV. *Deleuze & Guattari, New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press.
- AA. VV. *Gilles Deleuze and the Theater at Philosophy*, New York, Routledge, 1994.
- AA. VV. *Gilles Deleuze*, en *Philosophie*, nro 47, Paris, Minuit, 1995.
- AA. VV. *Nietzsche e Deleuze, Intesidade e paixao*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- AA. VV. *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milán, 1997.
- Abraham, Tomás, *Pensadores bajos (Sartre, Foucault, Deleuze)*, Bs. As., Catálogos, 1987.
- Badiou, A. *Deleuze. La clameur de l'Etre*, Paris, Hachette, 1997.
- Bergen, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Butler, J. *Subjects of desire*, New York, Columbia Press, 1987.
- Buydens, M. *Sahara, L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990.
- Craia, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, Edunioeste, 2002.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1998.
- García, R., *La anarquía coronada*, Bs. As, Colihue, 1999.
- Gualandi, A. *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Hardt, M. *Gilles Deleuze, Um apardizado em Filosofia*, San Pablo, Editora 34, 1996.
- Mengue, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Pardo, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- Patton, P. *Deleuze and the Political*, New York, Routledge, 2000.
- Rajchman, J. *The Deleuze Connections*, Cambridge, MIT Press, 2000.
- Scavino, D. *Nomadologia*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno, 1991.
- Schrift, A. *Nietzsche's French Legacy*, New York, Routledge, 1995.
- Zourabichvili, F. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE LA ACEDIA:

- Agamben, G. *Estancias*, traducción de Segovia T., Valencia, Pre-textos, 1995.
- Aigrain, R. y Bréhier, L. *Historia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1974.
- Aligieri, D. *Divina comedia*, traducción de L. Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 1993.
- Bosing, W. *El Bosco*, Londres, Taschen, 1973.
- Casagrande, C. y Vecchio, S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Giulio Einaudi, 2000.
- Casiano, J., *Conférences*, Paris, Cerf, 1955.
- Chadwick, O. *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937.
- *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Latouzey et Ané, 1905.
- Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F. *Saturno y la melancolía*, traducción de Balseiro, M. L., Madrid, Alianza, 1991.
- Llorca, B., *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- Pichery, E. "Introduction" en Casiano, J., *Conférences*, Paris, Cerf, 1955.
- San Gregorio Magno, *Los Morales*, traducción de Alvarez de Toledo, A., Buenos Aires, Poblet, 1945.
- Wenzel, S., "Acedia 700-1200", en *Traditio XXII*, pp. 73-102, 1966.

OTRA BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Beckett, S., *Relatos*, traducciones de Azúa, F., Moix, A. y Taléis, J., Barcelona, Tusquets, 1997.
- ----- *L'innomable*, Paris, Minuit, 1953.
- Cragolini, M. B. "Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derrideanas en la obra nietzscheana", en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), Universidad de Málaga, España, pp. 61-76.
- ----- *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

- Hegel, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- ----- *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Marx, K. *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Melville, H., *Great short Works*, New York, Harper & Row, 1969.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999.
- ----- *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- ----- *El nihilismo: escritos póstumos*, traducción de Gonçal Mayos, Barcelona, Península. 1998.
- ----- *Fragments posthumes. Automne 1885 – automne 1887*, traducción de Julien Hervier, Gallimard, Paris, 1978.
- Pascal, B., *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.