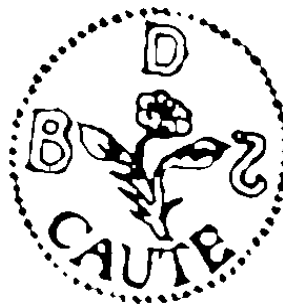


**Sé cauto**  
**Número 22-23**



Revista de filosofía, ciencia y arte  
Una publicación de la fundación Comunidad.  
Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia  
Enero-marzo de 2004

Traducciones al español:

*Traducción de la revista "Sé cauto"*

**Félix Guattari**

De los problemas.

**Kuniichi Uno**

Las palabras y Nijinsky.

**Gilbert Simondon**

Prospectus, Del modo de existencia de los objetos técnicos.

Los límites del progreso humano.

*Traducción de Ernesto Hernández B.*

**René Thom**

Morfología e individuación.

*Traducción de la revista "Sé cauto"*

**Gilles Deleuze**

Instintos e instituciones.

**Toni Negri**

Para una definición ontológica de la multitud.

Post scriptum a la publicación de

la colección completa de los números de la revista

"Futur Antérieur" (1989-1998)

en el sitio de Multitudes.

Comité de redacción:

Clara Inés Perea

Martha Zuluaga A.

Ignacio Puente

Oscar Barragán M.

Cesar Alfaro Mosquera

Ernesto Hernández B.

Revista "Sé cauto"

Tel: 5132155

Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

e-mail : [se\\_cauto@yahoo.com](mailto:se_cauto@yahoo.com)

Enero-marzo de 2004

## ***Contenido***

### ***... de los problemas***

De los problemas (Félix Guattari) - 7 -

### ***... de las palabras***

Las palabras y Nijinsky (Kuniichi Uno) – 33 –

...el tema fundamental de la poesía es el tiempo... (Una entrevista a César López) -43-

Poemas (Silvia Hernández Z.) - 57 -

### ***... de las individuaciones***

Prospectus, Del modo de existencia de los objetos técnicos (Gilbert Simondon) - 63 -

Los límites del progreso humano (Gilbert Simondon) - 65 -

Morfología e individuación (René Thom) - 71 -

### ***... de las multitudes***

Instintos e instituciones (Gilles Deleuze) – 83 -

Para una definición ontológica de la multitud (Toni Negri) - 87 -

Contra el impotenciante nihilismo de la guerra, creación. (Ernesto Hernández B.) - 97 -

### ***... de los encuentros***

La filosofía de Deleuze: el vitalismo para una era post-mediática (Ernesto Hernández B.) - 103 -

Post scriptum a la publicación de  
la colección completa de los números de la revista

“Futur Antérieur” (1989-1998)

en el sitio de Multitudes (Toni Negri) - 107 -



*... de los problemas*



## *De los problemas*

*Félix Guattari*

10 de Marzo de 1981<sup>1</sup>

Una vez más, les pido abrocharse sus cinturones pues quiero desarrollar cosas muy problemáticas. Me gustaría que, más adelante, nuestra discusión acceda, de acuerdo al deseo de M., a referencias más concretas, pero por el momento creo necesario hacer algunos rodeos teóricos.

### **Fenomenología de los problemas**

Intentaré profundizar el estatuto de las singularidades contingentes, del tipo planteado en la discusión precedente, a propósito de las intervenciones de M... ¿Qué elementos pueden desencadenar una intervención en la psico-terapia institucional o una interpretación en una terapia analítica? ¿Cómo podemos administrar tales singularidades contingentes y que sentido tiene esto? Es la cuestión que yo intento examinar y fundamentar. Solo podemos llegar a fundamentar tales intervenciones a partir de una cierta pareja que yo llamaría: *el universo de los problemas y el universo de las máquinas abstractas*. Me gustaría que se reflexionara hoy sobre esta distinción. ¿Cómo puede, un acontecimiento singular -un acontecimiento raro, contingente-, transformarse en singularidad maquínica eficiente -que prolifera en un campo, en motor de transformación? Entonces, fenomenológicamente, partimos del hecho, simplemente, de que hay problemas. Hay problemas, no solo en la cabeza, en la representación, sino también en la realidad de las cosas. Yo decía la última vez que sería necesario convertirse, de alguna manera, a una filosofía de tipo dogón, para impregnarse de un cierto realismo de las ideas, de los valores; aceptar la existencia de las idealidades, de las *concreciones problemáticas*, como si fueran algo que se encuentra tan ordinariamente como los objetos de la vida cotidiana.

Existen concreciones problemáticas de todo tipo: una etnia, una estructura familiar o un mito tecnológico, son problemas de los existentes particulares; podemos atraparlos, tropezar dentro de ellos; podemos buscar reducirlos, resolverlos; podemos amplificarlos; podemos crear nuevos problemas. Sería necesario, en suma, tener una concepción viral de los problemas: algo que puede hacer cepas, mutar, algo que se puede transportar de muchas maneras.

Un primer examen -muy superficial- de la fenomenología del problema nos permitirá ventilar esas existencias problemáticas, en función de las cuatro tipos de dimensiones del inconsciente propuestas precedentemente:

- *Al nivel del inconsciente subjetivo*, este puede ser en si mismo un problema, tener una existencia

---

1 .- Tomado de los seminarios que animó Félix Guattari entre 1980 y 1988. Algunos de los textos correspondientes a estos seminarios han sido publicados en [www.revues-chimeres.org](http://www.revues-chimeres.org), de donde hemos tomado este texto.

globalmente problemática. Por ejemplo, sobre un plano clínico, el caso de la melancolía, de la esquizofrenia. El estatuto diferente: ser reaccionario, es de alguna manera, en si mismo un problema; o bien: ser místico, angustiado o tímido, algo que concierne a la totalidad del modo de subjetivación.

- *Al nivel del inconsciente material* -el inconsciente de los contenidos-, sería más bien: tener problemas. Los atrapamos un poco como las ladillas... ¡los tenemos! Lo que conduce a fórmulas del tipo: “¿Es tu problema?”, “¡Ese no es mi problema!”

- *Al nivel del inconsciente territorial*, hacer problema. Se hacen problemas un poco como se tira mierda. Hay niños con problemas: “ese niño nos crea muchos problemas”, o: “en nuestra institución...”. Esto difiere de otros modos de relaciones (ser en si mismo un problema, tener problemas); entonces, hay viejos problemas, falsos problemas... podemos desplazar el problema. Vemos que hay algo aquí, concierne a las existencias problemáticas en un campo dado (territorial, institucional).

- *Al nivel del componente del inconsciente desterritorializado -el inconsciente maquínico-*, podemos estar frente a un problema, encontrarlo, enfrentarse a un problema: se dice, “hay un problema”, como se dice, “hay un hueso”.

Una tendencia verdaderamente deplorable de los psicoanalistas -y más generalmente de los terapeutas- es mezclar los cuatro modos de abordar los problemas, sobre el plano del tener: pensar que todo el mundo *a priori*, “tiene problemas”; o, una concepción mucho más totalitaria de la problemática del otro –convirtiendo en un callejón sin salida el hecho de enfrentarse con problemas sobre los que no tenemos ningún tipo de asidero. Es necesario un reconocimiento mínimo del tipo de problemática con la que nos enfrentamos.

### **Zoología de los problemas**

Una zoología de los problemas consiste en establecer una relación de enunciación diferente, que se puede tener de los problemas, puesto que los problemas tienen consistencias diferentes, en razón de los diferentes agenciamientos portadores de problemas. Volver a censar las problemáticas más diferentes... una instancia poética -un cierto orden de palabras, de contenidos significativos o no-significativos de ritmos, de ritornelos- es una ordenación y, como tal, una problemática; no está dada como un hecho, sino como agenciándose o re-agenciándose, o asumiéndose en un agenciamiento dado; puede ser extremadamente fugaz, tener diferentes consistencias: él mismo ser problemático-poético, aparecer como una intuición, o estar agenciado en un performance de expresión -oral, escrito o entrando en algún género literario, etc... La problemática, según su modo de agenciamiento, puede desplegarse como cualquier tipo de territorios: literarios, micro-sociales, y otros. Entonces, sería interesante hacer la clasificación en función de los diferentes tipos de consistencia propuestos precedentemente. Una débil persistencia de campo de una problemática puede ser correlativa de una fuerte transistencia maquínica: así, una idealidad poética muy delimitada, secreta, que solo concierne a una capilla, tiene sin embargo una muy fuerte transistencia maquínica. El ejemplo terminó siendo falso con el curso del tiempo, pero al inicio, el Surrealismo solo podía concierne a una pequeña

capilla e implicar una transistancia maquina considerable, le concernían los dominios más diversificados. Una problemática matemática -una idealidad matemática, coordinación y valoración particulares sobre los agenciamientos dados- puede tener una fuerte persistencia, ser enseñado en todas las universidades del mundo y sin embargo, tener una transistancia muy débil, o aún nula. Las teorías o los conceptos matemáticos no salen de un espacio dado y no tienen ninguna especie de aplicación en el dominio físico u otro, pues, entre los semióticos matemáticos y los modos de semiotización de las ciencias llamadas aplicadas, los lazos son de una gran complejidad. Podríamos también tomar toda una serie de ejemplos sobre la perversión capitalística, los tipos de problemáticas planteados al nivel de los modelos de urbanismo, etc.

¿Dónde habitan los problemas? Los problemas habitan los agenciamientos, bajo todo tipo de estatus: problemáticas reales, problemáticas imaginarias, problemáticas potenciales, problemáticas actuales; pero en todos los casos, *no hay problema que no ligue a un agenciamiento problemático, un agenciamiento de valoración.*

### **Etología de los problemas**

Los problemas son existentes particulares, son seres gregarios, viven, la mayor parte del tiempo, en colonias. Podemos identificar tres tipos generales de colonias problemáticas.

- *Las concreciones problemáticas:* su particularidad es vivir alrededor de un agujero negro, con un deseo profundo de que no haya problema. Toda la problemática está focalizada alrededor de esta pasión: no solo que no haya problema, sino que nunca lo haya, y que nunca... lo que podríamos llamar: el estado inicial y terminal de todo problema, o la pulsión de muerte de las concreciones problemáticas. De ahí una entropía máxima de la problemática y una producción tendencialmente nula de la desterritorialización: se apaga todo lo que hace problema, con un notable encanto, para que retorne al estado inicial. Al final, quedan "los datos objetivos" del agenciamiento: la singularidad contingente -el hecho de que no tiene nada que decir. El agujero negro es absolutamente correlativo del ser-ahí, de las condiciones problemáticas. Es algo que encontramos frecuentemente en nuestras profesiones: "es así porque es así". ¡¿Qué más quiere decir?! y lo que quiera que usted diga, que intente hacer proliferar, es aspirado de manera prodigiosa... las singularidades contingentes son lo que subsiste en la concreción; pero siempre están frecuentadas por un ombligo-agujero negro; su característica hace que todo sistema de expresión, de valoración, de ordenación sea encantado por un sistema de idealidades formales; las parejas de idealidades formales -en particular, las parejas de referencia de valor: el bien/el mal, lo verdadero/lo falso- son máquinas funcionando como sistemas de oscilaciones alrededor de una operación agujero negro, siempre para ir en el sentido de la extinción de una problemática hacia ese estado de agujero negro.

- *Las complexiones problemáticas*

atractor, a distancia del estado inicial, constituido por los bloques de catálisis, de inhibición, de retroacción problemática, permitiéndonos, en alguna parte, captar el rechazo primario problemático: el olvido del estado inicial, la negación del estado-agujero negro problemático que tiende a terminar en la concreción problemática.

El estado estacionario de las complejidades funcionaría, digamos, sobre una tasa mínima -una entropía mínima de reordenación problemática: se trata de hacer lo menos posible para mantener la problemática en estado estacionario. Se reconoce ahí un cierto número de formulaciones de la teoría de los sistemas homeomórficos (tendiendo a hacer el justo mínimo para restablecer un cierto estado estacionario). Es una política de defensa de los equilibrios redundantes: ¡entre menos problemas mejor se los soporta! Un cierto conservadurismo y una política de individuación de los agenciamientos que conduce a una prohibición en los componentes del agenciamiento para engendrar fluctuaciones catastróficas.

Los componentes de agenciamiento -y principalmente de contenido, del nivel II- están encantados en algún sitio, por la problemática de abolición del nivel I -agenciamiento de expresión; pero lo están, literalmente, sobre un modo inconsciente: sobre todo no es necesario que la problemática misma del agujero negro sea planteada. En un ejemplo de terapia familiar, esto consistiría en estructuras familiares tales que, evidentemente, querríamos mantener la homeostasis del estado estacionario, a condición de que nunca aparezca el hecho de que se trata de la muerte de la familia; en efecto, el hacerlo claro como tal, precipitaría el riesgo de un retorno al estado inicial; sería necesario, entonces, hacer una política de territorialización, de desconocimiento sistemático de esta amenaza del agujero negro, un agenciamiento de valoración de equilibrio, de negociaciones mínimas alrededor de la concepción de un estado estacionario.

- *Los agenciamientos problemáticos lejos de los equilibrios redundantes*: esta vez, las condiciones del agenciamiento no priman sobre las producciones problemáticas; al contrario, la problemática es, de alguna manera, la portadora del agenciamiento. Mientras que, precedentemente, había rechazo de la desterritorialización:

- sea precipitándose dentro,

- sea negociándola de manera relativa, para que sea mínima, hay ahí una acepción de la desterritorialización; entonces, los fenómenos de amplificación problemática, de proliferación -con el riesgo, siempre, de volver a caer brutalmente en un estado inicial problemático, estilo agujero negro, o la tentación de volver a un estado estacionario. Es, en ese momento, la problemática de los devenires, de las líneas de fuga. Aquí, las singularidades son portadoras de nuevos campos problemáticos posibles.

¿Cómo un acontecimiento raro -una singularidad- puede, efectivamente, cambiar completamente todas las condiciones de la inmensa mayoría de los acontecimientos constitutivos de un agenciamiento estratificado o de un estado estacionario? Es necesario volver sobre esto.

El problema, ahora, es portador de agenciamiento, de renovación del agenciamiento, de abolición del agenciamiento; portador de componentes de paso, de re-valorización maquínica, de plusvalías, de códigos, etc. Tenemos, entonces, valoración abierta respecto de la valoración de equilibrio o de la

abolición de cualquier sistema de valoración, de los cuales hablé precedentemente. Eventualmente sería interesante estudiar como esta concepción de los agenciamientos problemáticos lejos de los equilibrios redundantes nos permite salir de un cierto número de dificultades relativas a todos los sistemas que -se lo quiera o no- ponen implícitamente en posición de superestructuras los fenómenos de creación, de lógica (y otros), respecto de los fenómenos económicos. Por ejemplo, la eclosión de un cierto tipo de música barroca en Venecia -la música de Monteverdi, la ópera, etc.- está ligada, evidentemente, a una cierta explosión de las semióticas capitalísticas en esa ciudad. ¿Qué relaciones mantienen esos modos de semiotización? ¿Hay una prioridad de las unas sobre las otras? ¡Me parece difícil decir que el capitalismo haya nacido de la música de Monteverdi! Me parece igualmente difícil decir lo contrario. A partir del momento en que partimos de la idea de que hay agenciamientos problemáticos desarrollándose lejos de los equilibrios redundantes, en ese momento, literalmente, la cuestión ya no puede plantearse en esos términos: en efecto, esos diferentes campos problemáticos están correlacionados por algo que no tiene nada que ver con las relaciones de apuntalamiento sobre los agenciamientos infra-estructurales. Y esto es algo muy precioso, efectivamente, y transportable a todo tipo de registros.

### **La Esfinge plantea más de una pregunta**

Los problemas pueden desplazarse y tener entre si relaciones de campos. Que una problemática, en cualquier parte, atraviere diferentes segmentos de esos campos, implica una persistencia y relaciones de segmentariedad con lo que no es el campo, con los otros tipos de problemáticas. Una problemática -si bien está en registros segmentarios separados- está ligada, por la existencia de esas relaciones de segmentariedad, a un funcionamiento maquínico abstracto, que pone en juego el mismo tipo de problemática.

La manera de ligar la economía del narcisismo y la economía edipiana me parece un ejemplo embaucador. En principio, esas economías están en territorialidades distintas, con todo tipo de niveles intermediarios -la oralidad, la analidad, etc.. La economía de las personas que se pone en juego en el Edipo, y la economía del yo y de las identificaciones en el narcisismo, parecen estar en universos separados -aún de cierta manera, antagonistas, pudiendo dar lugar a oposiciones de fases y a otras.

Pero, miremos el mito de referencia de Edipo: tenemos que hacerlo en la problemática de un agenciamiento Esfinge. A la vez hombre, mujer y animal, se presenta como un agenciamiento de paso. Rito de paso: si usted pasa por esta ruta, usted tiene acceso a un cierto tipo de socialidad, de entrada en un agenciamiento-ciudad (Tebas). Sino, usted no pasa. Rito de iniciación: para desembrollar las categorías segmentarias superpuestas: hombre/mujer - humano/animal, es necesario pasar por una selección concerniente a las cuestiones de las generaciones: es, claramente, la cuestión que culmina distinguiendo niño/adulto/viejo (en cuatro patas, en dos patas y en tres patas).

Pero, en el mito de referencia, precisamente, hay otra cuestión, que siempre se olvida; la Esfinge plantea dos preguntas (debía plantear más de dos, pero, en fin, solo hemos retenido dos). La segunda

pregunta (“¿Cuáles son esas dos hermanas que pueden engendrarse la una a la otra? -el día y la noche”) concierne a un problema diferente, que no revela, para nada, la triangulación edipiana y de las generaciones, sino lo que podríamos llamar la partenogénesis y entonces, en alguna parte, del narcisismo de la génesis de la imagen de sí. Entonces, vemos que los discriminantes de la generación filiativa y de la generación de la individuación están implicados en la Esfinge. La problemática de la Esfinge, es precisamente la cuestión que anuda esos diferentes agenciamientos -permitiendo la entrada en un funcionamiento social, permitiendo determinar las prohibiciones-, lo que hará persistir los objetos en un campo social dado.

### **¿Hasta que velocidad puede desplazarse un problema?**

Si puede haber esas relaciones de territorialidad, es que hay una relatividad de la extensibilidad de los problemas. Por ejemplo, para volver a Braudel, los problemas de las mutaciones capitalísticas en el proto-capitalismo de Venecia, Génova, Ámsterdam, no se plantean con la misma intensidad en la periferia de las economías-mundos que él describe, y en el centro. Igualmente esto constituye la economía-mundo. Entonces ¿hasta dónde va?, ¿hasta dónde sale del campo? La cuestión se planteará en términos de relatividad restringida de la problemática, y necesariamente -lo veremos- en términos de relatividad general.

Relatividad restringida: “¿hasta que velocidad puede desplazarse un problema?”, la respuesta es, axiomáticamente: “Al máximo, a la velocidad de la luz”. Si, es un axioma, y ¡si alguien quiere hacer otra teoría, no tendrá que incomodarlos, vaya y la hace!

P: De cualquier manera, estás en la metáfora.

F: ¡Para nada! Podemos decir también: “Al máximo, a la velocidad de los medios...”. No, los medios no van más rápido que la velocidad de la luz, ¡no! Hay que ponerse de acuerdo, sino no vale la pena continuar la discusión... ..entonces, hay una cuestión de inercia problemática, ligada a las dimensiones de los agenciamientos, a los modos de territorialización en el tiempo, en el espacio, en los diferentes modos substanciales. Yo lo llamaría: velocidad de persistencia. Siempre para permanecer en Braudel, les señalo algo en lo cual nunca había pensado anteriormente, y que me parece extraordinario: esta necesidad absoluta para el capitalismo de solo poder despegar en territorios relativamente delimitados y restringidos -en pequeñas entidades curiosas como Venecia, las economías-mundos, después en las provincias de Holanda, ulteriormente en la región de Londres, mediado por un cierto mapa de distancias que el establece... así podía despegar el capitalismo. Al contrario le era muy difícil o aún imposible -o entonces, lo era de manera muy retardada- en las grandes entidades, como Francia, España, etc.. Entonces, para que las problemáticas funcionen, es necesario tener en cuenta la velocidad de persistencia: si no se está en los umbrales de velocidad de persistencia, el agenciamiento no es productor de una semiótica lejos del equilibrio, y sus modos de semiotización dependen de otro tipo de maquinismo. Evidentemente, eso no está dado de una vez por todas: hay dilataciones, encogimientos de ese nivel de territorialización y de ritmo; lo que, de todas maneras, sería una fórmula general concerniente a las crisis. Hay condiciones para amplificar o

restringir un problema, para preparar el terreno. Encontramos aquí una regla de la problemática esquizoanalítica: ¿en qué condiciones podemos considerar que los elementos territoriales de una problemática la vuelven viable, susceptible de mutar, de entrar en semióticas alejadas del equilibrio? Más acá de tales condiciones, es de hecho inútil romperse los sesos, pues nada cambiará, permaneceremos en los estados estacionarios, o aún en los estados agujero-negro.

Los problemas se desplazan, máximo, a la velocidad de la luz... conservan todo tipo de modos de vida, individuales, colectivos, fisiológicos, que corren el riesgo de abolirse, de poder más que... ¿por qué afirmar que no pueden desplazarse más rápido que la luz? ¿Simplemente para mostrar que solo hay problemas en los campos problemáticos, en los modos de territorialización espacio-temporales, de substancia, de materia de expresión, etc...?

Pero, entonces, si los problemas no se pueden liberar de los agenciamientos, ¿cómo es posible que se desplace un problema, que pase de un agenciamiento a otro, de un componente a otro?

### **Las máquinas abstractas se desplazan a una velocidad infinita.**

Para asumir este tipo de paso, es necesaria otra instancia -y a mi modo de ver, esta tiene consecuencias prácticas considerables-: las máquinas abstractas no responden al axioma de la relatividad. Las máquinas abstractas se desplazan a una velocidad infinita. Ellas no tienen problema -¡eso hay que decirlo!- con las coordenadas y los territorios. Su velocidad de transistancia es: infinita, o nula. Cuando la velocidad de transistancia es nula, es el agujero negro, y la máquina abstracta es no-operatoria, no existe. Y cuando es operatoria, su velocidad es infinita, lo cual nos permitirá fundar una dimensión de decisionalidad -dimensión de fundación de singularidades que operan lejos del equilibrio.

Esto quiere decir que, cualquiera que sea la velocidad de transferencia de las condiciones de una problemática, los maquinismos abstractos que se ponen en juego siempre llegan antes.

Tomemos algunos ejemplos, imaginemos transportar las condiciones físico-topológico-terrestres a una cantidad infinita de años luz en la galaxia. En la medida en que esas condiciones no son transportadas, calcadas (por cualquier medio imaginable), la problemática no se plantea. Pero los maquinismos abstractos relativos a esos espacios topológicos, ellos si llegan. En efecto, una vez que las condiciones están, las soluciones ya estarán: se encontrará allá la misma consistencia problemática que en las condiciones terrestres -como un equivalente, de alguna manera, del principio de conservación de las máquinas abstractas: las condiciones problemáticas pueden ser diferentes o no pertinentes, sin embargo, en todos los puntos de las coordenadas, existe el mismo tipo de consistencia a nivel de las máquinas abstractas.

Pero, plantear problemas de topología, de química orgánica u otro, en las galaxias donde no hay verdaderamente ningún tipo de equivalente de relaciones energéticas, ¿qué sentido tiene? Ninguno, esto solo se plantea si existen condiciones similares. Y, sin embargo, la problemática dará el mismo resultado. Es un axioma: si se reúnen las mismas condiciones problemáticas, darán el mismo tipo de consistencia abstracta, el mismo tipo de problemática.

### **El axioma del plano de consistencia.**

Existe un campo universal de las máquinas abstractas que cubre el conjunto de todas las problemáticas. Es una garantía de consistencia, fuera de todas las coordenadas y fuera de todos los territorios. *Es la existencia absoluta de la desterritorialización lo que nos permite generar posibles difusos, vagos.*

Al fundar el tiempo del corte, el tiempo de la ruptura problemática, se nos garantiza que el tiempo permita, en efecto, rehacer algo y refundar una problemática. Dicho de otro modo, la economía de lo posible puede ser, efectivamente, innovadora. El tiempo de una ruptura permite re-agenciar soluciones inéditas, no calculables en términos de trayectoria determinista, y respondiendo a un plan de maquinismo abstracto.

Los campos problemáticos escapan a las demandas de lugar, siempre pueden llevar a que posiblemente se replanteen radicalmente todas las problemáticas calculables. Y esta erupción de los campos problemáticos se da por el hecho de que los maquinismos abstractos -portadores de los acontecimientos más raros- pueden corto-circuitar los campos problemáticos y hacer conexiones allí donde todas las condiciones anteriores, todos los cálculos posibles de las trayectorias de objetos, de las relaciones de lo ya-dado y de lo ya-previsto son vanas. Sea la que sea la problemática, siempre puede surgir, entonces, un corte maquínico abstracto. Los acontecimientos raros -singulares- tienen esta capacidad de aportar, de alguna manera, una anti-entropía, una energía innovadora, una potencia de ordenación nueva, sean los que sean los niveles de estratificación y de transferencia de las problemáticas.

### **Un campo de los posibles difusos, vagos.**

Un campo de los posibles difusos, vagos, portadores de devenires heterogéneos a nivel de las máquinas abstractas, se opone a las trayectorias deterministas de los campos problemáticos portadores de objetos homogéneos, identificables, reproducibles.

Las máquinas abstractas son seres absolutamente desterritorializados, que existen fuera de todas las coordenadas de agenciamientos.

Las idealidades problemáticas son las desterritorializaciones relativas, siempre cogidas en el metabolismo de los agenciamientos.

La consistencia de las idealidades es relativa a los campos territorializados -manifiestos o potenciales- mientras que las máquinas abstractas no animan procesos posibilistas; y es porque escapan a los procesos posibilistas que ellas son, precisamente, un corte en los campos de posibles calculables: postulan una pura consistencia fuera de todas las coordenadas. A este respecto, el maquinismo abstracto, portador de todas las potencias de innovación integrales, representa una potencialidad. Porque el nivel de las máquinas abstractas se encuentra sustituido al nivel energético

de la libido: pone en cuestión, radicalmente, cualquier idea de economía cuantitativista, pulsional.

En el curso de un debate con (*inaudible*)... él ha retomado una idea muy interesante: los diagramas de bifurcación no tienen una existencia trascendente (existen independientemente de las poblaciones fluctuantes de acontecimientos de los cuales las ecuaciones deterministas describen solamente la resultante). Son descritos como las resultantes, como aproximaciones estadísticas. Captamos los puntos de bifurcación, los puntos de singularidad a través de esta aproximación estadística. Pero esto no quiere decir, por tanto, que esos diagramas son reducibles a las inter-acciones y a las intra-acciones. De donde, precisamente, mi hipótesis sobre las máquinas abstractas que no son trascendentales respecto a las problemáticas, sino transistentes: en el sentido que ellas transitan a una velocidad absoluta, están por todas partes a la vez, estando en alguna parte/ ninguna parte, pudiendo ser siempre presentes/ausentes en un estatuto de abolición no eficiente, o encenderse en cualquier momento.

Pitágoras, y  $\sqrt{b^2 - 4ac}$ , estaban ahí desde siempre. Bastaba inducir la persistencia en cuestión.

Volvamos sobre las cuestiones del acontecimiento raro, de singularidad. De oposición entre los campos estadísticos y las trayectorias deterministas. A mi modo de ver, el interés de ese tipo de terminología y de esos problemas es el de dar a la singularidad un estatuto que no sea el del acontecimiento raro -que está condenado a espesarse, a la concreción, y no permite explicar como lo singular puede cambiar de estatuto y tomar una eficiencia universal- estando en todas partes y en ninguna en el registro de las máquinas abstractas.

### **Desterritorializaciones relativas y desterritorializaciones absolutas.**

En el último esquema, los componentes estaban, simplemente, colocados en un orden sucesivo. ¿Dónde estamos ahora en la topología del dispositivo?

El nivel I de los agenciamientos -componentes de expresión lejos del equilibrio- implica la existencia de componentes de contenido estratificados: estados estacionarios, concreciones, complexiones. Un componente difiere de los otros: produce el problema y lo hace proliferar. En ese sentido es que, fenomenológicamente, se puede decir: “pasa algo”.

Después, a otro nivel, podemos siempre volvernos en todos los sentidos, contar las cosas, ¡no pasa nada! Estamos siempre en los componentes de contenidos estratificados.

“Pasa algo” cuando se desencadena una semiotización lejos del equilibrio, es una dimensión muy específica. Y, aún si pasa algo por la puesta en primer rango de una semiotización global de expresión, eso no quiere decir, para nada, que venga de allí: Un chico viene a verme, me cuenta su vida y me hace un discurso extraordinario, va bien, su trabajo, la chica con la que vive, etc., todo eso va muy bien. Solo hay una cosa que es terrible: cuando se encuentra con gente que no conoce, se apodera de él una terrible angustia y se aísla; esto desencadena algo pavoroso. Es un chico turbulento, de carácter, gracioso y dinámico, cuenta todo tipo de cosas y, hablando, localiza él

mismo el momento en que se desencadena ese encogimiento de campo, que provoca extremas dificultades (rubores, angustias, etc...); localiza, entonces, un punto de singularidad sobre: "Un día... un tipo... en el cine, justamente, me mete la mano... y solo me percató después... porque se estaba desabotonando..." Bueno, ¡es perfecto! Entonces... hay un afecto homosexual que permanecía escondido... seducción precoz siendo niño... ¡es totalmente perfecto! ¡verdadero proto-freudismo! ¡Magnífico! ¡no podemos rehusar tales regalos!, pero es evidente que si se examina de buena fe todo lo demás, eso no tiene nada que ver. Vagamente, un fantasma pedé, como todo el mundo, pero ¿después... qué?

P: Un día, una bomba cae sobre Hiroshima, pero eso no tiene ninguna relación.

F: La problemática no es, evidentemente, buscar en los campos territoriales los diferentes componentes. El conjunto de los componentes de contenido, en cualquier parte, cuestiona esta dimensión global de expresión: tenemos un ser-problema, que no es, en absoluto, reductible a la suma de las problemáticas territorializadas -al nivel de los problemas sexuales, de los problemas de dinero, etc... y si queremos, a toda costa, invertir este ser problemático territorializado, ¡podemos hacer, entonces, el desbarajuste que queramos! Porque, de entrada, uno se fija objetivos de valoración, de cambio, y con algo que no tiene verdaderamente ninguna relación, o bien uno empuja a ese chico a volverse, efectivamente, pedé, sin darse cuenta, por transferencia u otra cosa, o a no serlo, pero en todos los cortes, seguramente se pasa de lado. El día en que hubiese una mutación a nivel del componente de expresión lejos del equilibrio, no habrá duda y uno lo sabrá, y ¡el chico lo sabrá antes que todo el mundo!

### **De una encrucijada a otra**

¿Cuál es, entonces, el interés de la dicotomía problema-máquina abstracta? Es que este componente de expresión puede desarrollar sus propias dimensiones de inconsciente territorial. Para ese género de mutación, recuerdo un ejemplo anterior: una cantante muy dotada pierde a su madre, y su registro vocal se limita en dos octavas. Vamos a explicar lo que pasa de uno a otro de los componentes territoriales. No es una laringitis, sino el conjunto de los componentes territoriales -como componentes de expresión- que provocan un encogimiento general de todas las territorialidades.

Se plantean, aquí, verdaderamente los problemas de transmisión problemática, de campos problemáticos, de mengua, de dilatación, de restricción: "y es necesario que se hable a dos, y es necesario que se hable a diez, y no es necesario que se hable, escíbeme"... , entran todas las posibilidades para cambiar los modos de expresión, de territorialización de la problemática. Es lo que yo llamaría las desterritorializaciones relativas.

En la otra encrucijada, al nivel de las desterritorializaciones absolutas -de los efectos maquínicos-, estamos en el registro de las singularidades donde, hechas todas las cuentas, pasará algo, o no pasará nada. Podrá usted decir que comprendió, hizo las cartografías, o todo lo que quiera, un cierto número de singularidades contingentes proliferan para desencadenar un fenómeno de semiotización alejado del equilibrio; o no -¡y usted puede continuar haciendo lo que quiera!

Esa encrucijada es muy importante. Lo que cuenta es que los campos problemáticos, evidentemente, sean explorados, ¡ellos existen! Pero, lo que también cuenta es que existe el proceso de desencadenamiento maquínico abstracto: eso pasó, o no pasa. Pues, de todas maneras, nada será pertinente a este respecto. Esto implica otra naturaleza de reglas y estrategias: en tanto era cuestión de saber, de exploración, de cartografía, en tanto es esto, hay una especie de relación-Zen, de escucha Zen, yo diría de modestia absoluta: o encontramos la máquina abstracta o no la encontramos.

Y todo lo que tienda a hacer perder el carácter incisivo de esta ruptura (se podría evocar el salto kierkegaardiano, el Religioso B), todo lo que, a cuenta de otros registros analíticos, tienda a estratificar este tipo de surgimiento, de emergencia de las máquinas abstractas, vuelve nula y no-adeuada cualquier posibilidad de transformación.

### **No achicamos los agujeros negros.**

¿Cómo administrar las singularidades, sin caer en los sistemas dicotómicos del tipo alternativa pulsional (pulsión de muerte/Eros)? En realidad, no es fácil, porque no basta saberlo para evitar el maniqueísmo de la buena, de la mala intervención.

La oposición que hago al nivel de esta desterritorialización, cuyo estatuto puede ser el estatuto de un agujero negro, o la velocidad infinita diagramática, no es una oposición dualista simple, que remite a dos pulsiones fundamentales: en cualquier momento puede estallar una desterritorialización diagramática, chocarse de frente en un agujero negro, no pasar el modo del diagramatismo e invertirse completamente. La singularidad maquínica puede quebrarse y hacer exactamente el efecto inverso. Es algo que encontramos en la clínica, desafortunadamente.

Entonces, no se trata de grandes categorías. Uno no se consolida en el diagramatismo; uno no elimina el agujero negro con una cucharilla, o -como en un barco- con un achicador. Los agujeros negros pueden verdaderamente caer en cualquier momento, en razón misma del estatuto que tienen a nivel de las singularidades.

Las semióticas lejos del equilibrio permiten crear, en los campos problemáticos, las rupturas. Así, las pasiones mortíferas o los Eros problemáticos no son cosas estratificadas masivamente, que impliquen un largo trabajo de transformación, sino cosas que pueden tener una potencia de cambio, de innovación absolutamente radical.

Cuando hacemos algo en ese dominio, ¿qué hacemos? En un momento, vamos a estar inducidos a manejar esas singularidades maquínicas pero siempre lo hacemos con enormes garantías teóricas, religiosas, institucionales, transferenciales: "si me aventuro a manejar una singularidad, ¿creo que... no es al azar, no lo es?" Es decir que solo se lo hace reterritorializándolas de tal suerte que se toman verdaderamente las oportunidades de amputarles, lastrarles, alguna parte, de su eficiencia.

## Singularidades en captura de transistancia

Hasta que punto eran provocadoras las teorías de Freud, es algo que me pregunto desde hace tiempo, con el sentimiento de que él decía, verdaderamente, cualquier cosa. Y entre más decía cualquier cosa, más tenía la seguridad: y más -lo supongo- esto funcionaba perfectamente; de golpe, le era preciso aspirar la teoría del fondo.

En sus prolongaciones, es al mismo tiempo una época tan bendita de cuestionamiento, llevando a las rupturas del surrealismo, del Arte moderno, con siempre los Freud y los Breton diciendo: "Uhm... ¡pero seguramente no importa quien!", y fundando religiones tanto más despóticas por cuanto hay cortes maquínicos, objetos singulares. Pongo aparte a hombres absolutamente prodigiosos como Roussel y Artaud que toman verdaderamente las singularidades y las hacen funcionar, sin querer darles un estatuto científico o metafísico.

Lo que encuentro formidable en las intervenciones de M, es esa impresión que tenemos a veces: "pero que es lo que cuenta...", y eso funciona en el fondo, simplemente, al mismo tiempo, se siente que, profundamente, él no cree para nada: ¡lo inventa todo y eso funciona! La eficacia de la singularidad no estaba ya ahí, y, sin embargo, aceptamos que, en un momento, ella alcanza un estado funcional. Esos caracteres de funcionalidad, de captura de universalidad, de captura de transistancia me parecen importantes pues se trata de fundar teóricamente, lo más seriamente del mundo, justamente, algo no fundado, singular, contingente, que puede bruscamente cambiar de estatus y devenir el acontecimiento raro que transformará, remodelará, cristalizará una semiótica lejos del equilibrio.

Para nada es la apología del acto loco, del espontáneismo sino sobre todo el punto de referencia de que, en cualquier causalidad, el elemento que desencadene una semiótica alejada del equilibrio es necesariamente una ruptura respecto a los diferentes equilibrios redundantes; ser discernido y reconocido como tal, a riesgo de devenir una clave redundante e instituir nuevos sistemas, nuevas formaciones estratificadas.

Esto puede provenir del hecho de discernibilizar una singularidad, pero no necesariamente: puede provenir del hecho de que se la encuentre, simplemente, o que ella percute el campo. La atención, la disponibilidad, en serio, del funcionamiento de las singularidades, desencadenantes de los efectos alejados del equilibrio, garantiza la posibilidad de que algo -una ruptura, una creación- sea un cambio radical de una problemática.

Una singularidad deviene universal, en ese sentido ella deviene transportable en todos los puntos del universo problemático.

M: En el grupo de formación, dos compañeros ven a una familia, en la cual un chiquillo tiene la enfermedad de (*inaudible*). La primera sesión fue tan penosa como es posible. Luego de la segunda sesión yo estaba fatigado, mas aún dormido. Los compañeros trabajaban al lado, a los diez minutos vienen a preguntarme: "¿Qué hay que hacer? ¡no comprendemos nada!", luego todo fue un

extraordinario juego de artificio: la madre intervino para hablar de su hijo, y el terapeuta descubrió toda una serie de ingeniosidades increíbles.

El padre decía que la madre no ayudaba a su chico a encontrar los límites; hablamos de familias divididas en dos; es tonto, es sistemático: se habla constantemente de lo que remite al eje, entonces digo simplemente: "Quizá podrían pedirle al padre y a la madre que le hablen de la muerte al chico; algo así como por dos días cinco minutos, hablar de la muerte, hace bien". Los compañeros me miran estupefactos, como si yo estuviera completamente loco... es sorprendente porque es algo que sale de un espíritu a medias adormecido por el sueño, la fatiga y el calor.

Algo del mismo género sucedió, hace algunos meses, con una tarea puesta a un terapeuta: preguntarle a una mujer que deliraba, de manera un poco paranoica, si ella estaba de acuerdo o no sobre cosas completamente descabelladas, mientras su marido y sus chicos intentaban tomar nota sobre lo que eso significa. El terapeuta nunca había querido hacerlo; ahora bien, la familia, cuando volvió, lo animó a hacerlo, paso a paso.

Bien, mis compañeros vuelven con los padres de ese chico enfermo, que hablan siempre de límites: "Y, ¿cuando su hijo está ansioso? Hablemos un poco de la ansiedad", y el padre dice: "¿y si hablamos de la muerte?". Ellos nunca habrían osado hablar de la muerte. ¿Cómo se logra que esa pequeña máquina -aparentemente delirante- bruscamente, recorte algo del lado de la familia? ¿Que la muerte tenga algo que ver con los límites, y que yo... eso proliferare?

F: La cuestión es saber si hay reglas de conducta, no para analizar, sino para hacer el menor número de tonterías posible. Porque su intuición -inconsciente- sobre la muerte, habría podido presentarla de treinta y seis maneras...

P: Lo que encuentro interesante en la presentación que tu haces -no se como pasa esto en la realidad-, es que pones en relación sistemas de códigos diferentes: los límites, remiten a códigos espaciales -figurativos o geométricos- muy particulares; la muerte, a otros códigos: metafísicos o afectivos... Se desencadena, en un momento dado, un telescopiado de esos registros diferentes...

F: Es muy importante. En efecto, elementos trans-semióticos revelan diferentes códigos semióticos estratificados. Pero no basta hacer ese juego -que podrían retomarlo los lacanianos (u otros), como una especie de surgimiento significante. Pues es, bien visto, la encarnación a nivel del agenciamiento de enunciación -con el rol, la función, la gente, el hecho de que sea dicho de tal manera- lo que permite, en un espacio de tiempo dado -solo sería por un instante- hacer una semiotización alejada del equilibrio; y principalmente, hacer que los diferentes enunciados de unos y otros se crucen. Quizá esto no tenga ninguna importancia, pero en todo caso, es un hecho notable.

He aquí que nos relacionamos todavía con una filosofía Bororo o Dogón: ¿Qué hacen distinto en los sistemas de agenciamientos, de conjuración, religiosos u otros? Ellos toman una serie de elementos para hacerlos funcionar conjuntamente; son elementos del nivel del agenciamiento de enunciación, elementos trans-semióticos (un sacrificio, una fórmula, una danza, una máquina, etc.). Y allí, su

actitud es finalmente muy científica: si eso no funciona, dicen: “hay que hacer otra cosa”, sin atormentarse con las referencias teóricas. Lo que quiere decir que podemos, al menos, tener la idea de que, en un procedimiento dado, si uno no encuentra semióticas alejadas del equilibrio, entonces... tiene que hacer otra cosa. Siempre la misma regla: ¿eso no funciona? Actuar, de entrada. Es lo mínimo que puedes hacer. Dejar de contar historias (“Si, pero si se estaba en grupo, si...”) No caer en la multitud de trampas que se nos tienden, siempre para evitar, de alguna manera, ese escándalo: en alguna parte, funciona, algunas veces, según modos de semióticas a-significantes, eso funciona verdaderamente con muy poca cosa, y está bien que de las problemáticas de maquinismo abstracto que...

X: Pero tu hablas en los mismos términos de todos los días, los religiosos más conocidos hablaban de la gracia. Entonces, a falta de una mecánica de la gracia, podríamos quizás soñar con una asepsia de la gracia. Creo que sería más bien algo así. En el punto en el que estamos, se trataría más bien de separar lo que no permitiera ese encuentro que tu describes, prácticamente, como complemento milagroso. Una asepsia... también aquí hay referencias religiosas, permitiendo desempolvar...

F: ¡Perfecto!

M: En realidad, pienso en mi historia: los compañeros llegan pensando que la muerte podría ser uno de los elementos-límite... lo que hace que la gente lo haya retomado. Encuentro extraordinario haber llegado a esto...

Voy a contarles otra historia: en Bruselas, el lunes en la mañana, llevo una hora en la clínica donde formo estudiantes. En general, durante el curso, la gente trae a las familias que ven; yo estoy al lado (*video-sonido*)

*Ese lunes en la mañana*

*La señora del aseo:* Señor M., hay personas que se equivocaron de día: han venido un día que, a todas luces, no era el de ellos.

*Salgo y veo a una pareja*

M.: ¿Señora?

El: No, ella no habla.

M.: ¿Señor?

El: Untel., ¿el señor M.?

M: Soy yo.

El: Nos han enviado del hospital universitario.

M: ¿Por qué?

El: Yo no se.

M: Usted tiene teléfono.

El: No.

M: ¿Hay algo que no funciona?

El: No.

M: ¿Ella no habla?

El: Si.

M: Escuche, cuando sepa lo que quieren, telefonéeme, estoy a su disposición.

*Entro en la sala donde están los estudiantes.*

M: Rara historia... me sucede rara vez, hay una pareja que quiere verme: no saben por qué quieren verme, no tienen teléfono...

Estudiante: ¿No será Untel?

M: Si.

Estudiante: ¡Ah! ¡Pero, tu sabes! Volverán a la clínica la semana próxima a las 10:30 : van a consultar con sus hijos, y la madre es una mujer que, desde hace dos años, no dice ni los nombres propios, ni las fechas.

M: Como esos resistentes que devienen mudos, completamente mudos, por temor a ser interrogados un día cualquiera "Nada que decir"... Eso me enerva.

*El lunes siguiente*

*10:30 : Nadie*

*10:45 : Llegan la hija y su marido.*

Por azar, ese día, la cámara estaba averiada, pero el sonido funcionaba. La hija y su marido agreden a los terapeutas que apenas se defienden. Los escucho decir que yo estoy solo al otro lado, después sale toda la charlatanería clásica: sistema familiar, no moverse, el padre, la madre, necesita escribir, para decirle hasta que punto está bien que no hayan venido. Después, la hija y el marido salen, los terapeutas pasan a mi lado.

M. : Y los compañeros, ¿qué pasa? Es gracioso; ustedes dicen que yo estoy solo detrás del espejo de los fantasmas (del otro lado), mientras ustedes son diez, ¿ustedes necesitan secretos con esa familia? Y después, esos chismes completamente confusos para defenderse.

*11 h 20 : llegan el padre y la madre.*

*El padre: yo creía que la cita era a las 10h.*

Finalmente, los estudiantes le dan la cita "en dos semanas, el lunes 15 de marzo". Ahora bien, era: en tres semanas y el lunes 16 de marzo, no el 15.

Pienso en los compañeros y me digo: "están completamente tragados por esta familia, voy a ayudarlos". Me levanto, salgo, voy a *mi* puerta, me golpeo; es como si se me esperara en el corredor, ¡comprenden! Me golpeo: "mierda, yo estoy en el corredor, ellos están tan confusos en el tiempo como yo en el espacio". Finalmente entro.

M.: no los he visto a ustedes pues la cámara esta estropeada: solo tengo sonido y ustedes me han engullido, eso no es posible. Y he escuchado a los compañeros (que son gente de Lovaina, muy precisos, increíblemente minuciosos, puntuales) darles cita en tres semanas, el lunes 15... ¡eso no es posible!

*Él:* Ah, yo me decía que el lunes 15 no existía; entonces era el-lunes-en-15-días, habríamos venido con anticipación.

*Ella:* Ustedes están perdidos en el espacio y yo en el tiempo.

Un material inverosímil, entonces también es extraordinario. Y yo no lo he visto, entonces no puedo decir que es algo a nivel de la pantalla de video y que me ha...

*Y: (inaudible)*... y cuando pasa algo, se desplazan todas las coordenadas hacia lo que pasa y, de hecho, todo el sistema se redefine de modo diferente. Me parece que se trata de lo que nos ha contado M (...) En el límite, esto no se llamaría mas bien, “lejos del equilibrio”: el equilibrio, está completamente en la caneca de la basura, y después ¡Hop! Y me parece también que la singularidad, tal como aparece, esta más bien *entre* la gente... en la situación... los terapeutas, como en la familia misma, que se reconocerían a través de una singularidad.

Repienso lo que ha pasado en la muy breve experiencia de esquizoanálisis que hice, hace cinco años, con A, B, y C.

Una mujer llega y nos dice: “vengo a verlos porque yo estaba en análisis y fui expulsada por S.L. porque hice acting-out, es decir me divorcie. Soy una mala madre porque, evidentemente, para mi chiquillo, divorciarse es repugnante, etc....” y durante veinte minutos ella desarrolla ese tema de la mala madre.

Entonces dice A: “nos aburres, no tenemos nada que hacer con el que tu seas mala madre, eso no nos interesa, hálbanos de otra cosa, de tu trabajo, por ejemplo.”

- Bien, soy secretaria de V. y no me gusta ese trabajo, etc....
- Pero aparte de eso, ¿Qué te gustaría hacer?

Ahora, por todas partes estaba un compañero armenio, C., el que fuera armenio lo hacía llamativo, y ella nos dice: “Solo sueño con los países del Este”, y de hecho, ella tenía una documentación fantástica sobre los países del Este, estaba en relación con muchos movimientos disidentes. En ese momento, C. la precisa: “¡pero a mi, los armenios, la URSS, los países del este, nada de eso me interesa!” Pero esta mujer, después de esto, ha desarrollado todo un juego Armenia-País del este, hizo una película, montó una sala de cine, y ha salido completamente. Entre tanto ha venido a decirnos, enloquecida: “¡No! No es posible que vaya tan bien”, queriendo, literalmente, recaer. Ella sale, pero entonces, A., B., C., y yo, nosotros estamos presas del pánico, pues un sólo esquizoanálisis funcionaba, pero si se volvían más numerosos, nosotros ya no teníamos el equipo para producir las cantidades de ramificaciones de la cadena. Por todas partes, en ese momento justamente, B. nos deja, cambia de rumbo. Pero era tan apasionante *(inaudible)*... Tu reflexión sobre los problemas tiene mucho que ver, me parece, con lo que decía Deleuze sobre el individuo en Spinoza... el individuo como relación entre los conjuntos infinitos de infinitamente pequeños... entonces, una relación abstracta, de la que el da, por todas partes, una expresión matemática... no siendo los individuos necesariamente las personas... pero me parece que esto tiene algo que ver...

también tu hablas de velocidad. Entonces allí, yo no comprendo esta voluntad de estar del lado de las grandes velocidades, del infinito o del cero, necesariamente. Y ¿por qué no importa ningún otro estadio?... porque justamente, el individuo se compone también de relaciones de velocidad y de lentitud, de movimiento y de reposo...

*(fin de la cinta)*

**X.** : Quisiera preguntar: ¿tu piensas que hay una homogeneidad química de las moléculas problemáticas? ¿la problemática es un ejemplo de la química?, ¿es un asunto de fluoresceína saber si se trata de mil problemas en un rincón, o de todo eso difuso por el planeta? O aún, ¿qué es la catálisis de los problemas? ¿Cómo se degrada? ¿Cómo se asocia? ¿Qué son los catalizadores de problemas, por qué esta fase de moléculas problemáticas mas grandes?, etc.

**F.:** Justamente, viendo que esto parece completamente patafísico, pienso que es necesario hacer una hipótesis meta-psicológica o meta-fenomenológica: hay modos específicos de transmisión, de difusión de las idealidades, de las problemáticas, de los devenires, etc., entonces hay una historia, tenemos los phylum de problemas: tenemos los bloqueos, los espasmos. Y sin embargo, es necesario dar cuenta de la capacidad, siempre posible de cruzamientos, de matrimonios monstruosos, de extravagantes corto-circuitos entre los órdenes más disjuntos. Esto se vuelve a plantear sobre un principio muy general, que es este: hay una probabilidad infinita de que el acontecimiento, infinitamente raro, sea la clave –la clave catalítica-, esté en potencia de engendramiento de transformaciones.

La gente que, en su vida, ha jugado en el casino con alguna continuidad, comprenderá enseguida lo que les quiero decir: se parte siempre con un buen sentido de las probabilidades, que hace que uno crea poder instalarse en una especie de confort del juego, en una estimación media. Pero justamente, siempre tenemos el acontecimiento raro –de una u otra manera, de todas maneras- que vuelva a poner en cuestión ese buen sentido y, por ejemplo, lleva a la ruina absoluta a un martingala.

Es algo muy concreto, muy preciso. Cuando pensamos en el grado de complejidad puesto en juego por los agenciamientos cerebrales, sociales, culturales, intelectuales, económicos y otros, que se desplazan, todos los ordenadores, todos los sistemas analíticos son de una pobreza extraordinaria respecto de las operaciones que son realizadas a nivel de la vida biológica y espiritual, entonces uno se dice: “¡Pero no es posible!, ¡Es un milagro!, ¡Es un escándalo!”

Pero, para nada. Esto va tanto de sí como las soluciones más complejas –principalmente aquellas que se ven en el registro de la evolución y que son, finalmente, cosas todavía relativamente simples respecto de todo eso que puede ser puesto en números en otros registros culturales. Hay tanta evidencia de que el acontecimiento más raro deviene la línea, hace la ley sobre los agenciamientos. Entonces, todas las situaciones estadísticas –los agenciamientos de partículas, de moléculas, en tal o cual contexto- son siempre susceptibles de caer sobre la serie que hará la complejización relativamente absoluta, y que podrá, en efecto, desencadenar procesos lejos de los equilibrios estratificados. En astrofísica se hace una serie de cálculos estadísticos para estimar las probabilidades que se tienen de fenómenos similares a los de la vida por todas partes sobre el planeta tierra.

**N:** Parece que la probabilidad es más o menos la misma que para que un mono se instale en el piano e interprete una sonata de Beethoven.

**Y:** ¡No pero esperen! Creo acordarme de que cuando (*inaudible*) habla de esto, necesita que el medio sea definido por una diferencia de potencial –de hecho, una potencia- para que puedan producirse tales fenómenos.

**F:** No, tu sabes, yo tomo el vocabulario termo-dinámico, pero no se trata evidentemente de eso. No se trata de ningún modo de equilibrio entre niveles de frecuencias energéticas, se trata de acontecimientos, de conjugaciones, de encuentros de acontecimientos heterogéneos. Mientras que toda comparación energética implica una homogeneidad, por definición, de los elementos que entran en concatenación: es la definición misma del invariante energético.

**P:** Quisiera volver sobre un ejemplo del cual había hablado aquí algo: la historia de la locura de un hombre, en la película de Stanley Kubrick, *Shining*.

En la cabeza y en el cuerpo de ese hombre –que tiene un acceso paranoico, pasional y criminal- parece pasar algo que ya ha pasado antes, y quizá no solo una vez. Una repetición, de alguna manera, un ritmo: hace muchos años el guardián mató a sus dos chiquillos, y esto pasará ahora. Asistimos entonces, en esta película, a la génesis de una locura.

¿Cuáles son las condiciones, los agenciamientos, los meandros por realizar para que un hombre, que cae en una cierta situación, se vuelva loco? Stanley Kubrick no tiene los medios para exponerlos todos; él que es esencialmente visual, jugará sobre las imágenes, el decorado, y un poco sobre los sonidos –pues el cine lo permite-, y mucho menos, a mi modo de ver, sobre las significaciones, el significativo, el lenguaje.

Pero lo que es muy interesante, es que esta historia no es simplemente la de una repetición patológica, es también un proceso de transformación al cual asistimos, a partir de un cierto tipo de organización social –y principalmente de organización familiar. El lugar del padre aquí es particular, como el lugar del dinero, de la circulación del dinero, de los usos del vestido, de las relaciones entre los sexos y las generaciones. Este conjunto está situado alrededor de 1920, en un cierto período del capitalismo americano, muy particular: un poco antes de la crisis, un poco después de la primera guerra mundial.

Kubrick intenta mostrar como podemos pasar de esta situación, que no es una locura, sino una situación normal para millones de americanos en un momento dado, en una situación individualizada completamente patológica –una situación singular a destiempo, en otro tiempo, en otro mundo.

Desde el punto de vista de una reflexión sobre la génesis de una psicosis –¿qué es lo que vuelve loco?-, las hipótesis pasan por:

- las series de objetos constituidos como tales –de los instrumentos, en el sentido Lévi-straussiano. Es un mundo ya muy formado, una sustancia muy trabajada.
- Pero enseguida, cosas más abstractas: un cierto tipo de decorado, de corte de pasadizos, de proporciones entre los pasadizos y los recodos; la sucesión de los pasadizos, la amplitud de la escalera; la utilización de las volutas, los ángulos rectos y los ángulos agudos en la decoración; y seguramente los colores.

- El corte del espacio. El final de la película lo confirma completamente: es un corte muy particular del espacio –laberíntico- que permitirá, finalmente, al chico hacer fracasar la locura del padre y llevarlo a la muerte.

Dicho de otra manera, la génesis de esta locura tiene lugar, primero y ante todo, como una transmisión topológica y figural de un universo –ideológico, moral, estético, económico, etc.- que induce sucesivamente un cierto número de etapas:

- 1) una primera etapa alucinatoria. Habiendo abandonado el mundo para ir más allá de las rocosas, él que está ya lejos de todo porque se quiere escritor, entonces solitario, este hombre se encuentra en un espacio vacío, deshabitado, lejos de una situación de equilibrio. El hotel mismo está en una posición anormal respecto a su situación de equilibrio: está vacío, efectivamente no hay nadie, y todo esto sirve solamente al encierro de este hombre. Se escuchan ruidos y voces que hablan. Es la entrada en el primer nivel de psicosis alucinatoria.
- 2) Después, las alucinaciones se vuelven, decididamente, visuales: es el encuentro, en el baño, de personajes que están muertos, y aún podridos.
- 3) Enseguida –cosa muy interesante-, la mutación llega al hotel mismo. Es la escena en la cual sangra el ascensor. La sangre sale del ascensor, no tanto que el crimen sea tan sangriento que esta termine por derramarse a través del ascensor, sino más simplemente, esta cosa que es de piedra, de madera y de elementos metálicos, puede sangrar exactamente como un cuerpo humano. Una semiología del cuerpo humano viviente, biológico –con la circulación sanguínea y el resto- es literalmente introducido en el hotel para hacerlo un cuerpo. Jack no está en un hotel sino en un inmenso cuerpo, que sangra, donde hay tubos –y quizá los corredores son los tubos digestivos o los uréteres, tenemos esta impresión.
- 4) La transformación temporal. Todo un golpe, este hombre se encuentra exactamente en la situación de 1920: entra en el salón, y la gente que estaba ahí en 1920, están ahí y se comportan con él de manera muy anacrónica. Hay signos precisos: el dólar no es el mismo, el barman de 1920, la manera de hablar. Pero, también hay signos más imprecisos, y no obstante, pertinentes: así, los tipos de relaciones de complicidad entre los hombres. Bruscamente, este hombre encuentra un universo en el cual el estatuto de la homosexualidad y el lugar del padre en la familia y en la sociedad eran muy diferentes. Las voces le dicen: “no te puedes dejar de tu mujer y tu hijo, ¿qué quiere decir esto? No te liberaremos (del refrigerador donde es encerrado en un momento de la película, por su mujer) si no prometes no dejarte y retomar por tu cuenta el siglo XIX, el comienzo del capitalismo y nosotros mismos. ¡Retómanos por tu cuenta!”.
- 5) Encontrarse en 1920, son por lo menos 60 años atrás, y ahí se desencadena la locura homicida, que llega sobre todo lo que limita.

Génesis, entonces, de esta locura y encadenamiento de articulaciones muy insólitas de códigos, de series, de espacios, y de sustancias, completamente heterogéneas las unas a las otras, en la cual Kubrick –porque es un cineasta- privilegia el aspecto topológico. Al final, una solución: matar, no hay otra; este hombre esta verdaderamente loco, y la solución es terminar con eso.

Pero de cierta manera, la solución será, ella también, topológica: la comunicación con el negro que viene de muy lejos a intentar salvar a la mujer y al niño, eso no funciona. Lo único que funciona, es

arrastrar al padre a un espacio de ruptura con el famoso hotel (Castillo-proceso-Kafka, etc.), a otra topología, evocando diferentemente. Es un espacio laberíntico donde el chico introduce –por una astucia consistente en, en un momento dado, en la nieve, desandar sus pasos y ponerse al lado- otra dimensión, que es la dimensión vertical. El padre llega, sigue los pasos. De golpe los pasos se detienen, él ya no comprende, su rostro se sorprende, como si el pensara en ese momento que el chico se ha fugado, ha, literalmente volado en ese lugar. El surgimiento de esta tercera dimensión signa la muerte del padre; él ya estaba herido por la madre, pero en una mitología mucho más edipiana: ella le había dado una cuchillada en la mano. Tenían, entonces, todo lo que necesitaban para que él muriera. Pero no estaría muerto si no hubiese habido ese trastorno, repentino, del espacio. Quizá está ahí, efectivamente, el punto de singularidad por el cual el chico salva su vida.

*Shining*... Kubrick, cuando lo entrevistan sobre esa película, dice que esas historias de comunicación, de hecho, no le interesan mucho; él sabe que los americanos compran mucho este tipo de cosas, entonces él hace una película sobre comunicaciones extra-psíquicas. Lo que, parece, le interesa verdaderamente, es ir lo más lejos posible en la verosimilitud (todo lo que puede funcionar, pero sin recurrir a un Dios bueno: la única concesión que hace a lo sobrenatural en la película, es en el momento en que los fantasmas le dicen a Jack: “si tu retomas la tradición de los hombres que saben hacerse respetar, te abriremos el refrigerador y podrás salir”. Efectivamente, después, lo vemos salir de refrigerador, y entonces, ¡misterio!, es el único momento en que interviene un fenómeno inexplicable, o inexplicado). En esa película todo se puede analizar, aún si faltan encadenamientos. Stanley Kubrick, por ese cuidado efectivo por la verosimilitud, es un clínico a su manera.

Encuentro más interesante esta idea que los muros, las figuras, las líneas, los colores, todas esas cosas que no tiene absolutamente nada que ver con..., tienen al menos que ver con. Como algo contagioso, la suciedad, la infección pasan también, simplemente, por los trazos, la inclinación, la organización de las líneas.

F: ¿Algo más?

E: La única cosa sobre la cual yo habría querido que pusieras, de entrada, el acento, es en la relación entre maquinismo abstracto y agujero negro: intentar analizar el problema de los componentes de paso entre los dos, porque pienso que es la clave que nos permite evitar el problema del dualismo. Creo que es un pedazo grande, y esto reúne el problema que planteabas entre concreciones problemáticas y complejidades problemáticas. Sería necesario, pienso, insistir más sobre eso, la próxima vez: de una parte, esto permite ver un cierto número de situaciones a nivel clínico, a nivel histórico, etc.; y sobre todo profundizar tu hipótesis de base: salir completamente del problema energético y de toda esta economía libidinal que funcionaría –para retomar tu idea- sobre las cantidades extensivas.

P: Pero, ¿esto quiere decir que tu abandonas definitivamente la posibilidad de hablar también en términos, no de interpretación, sino de... “comprender”? siempre haces referencia a “eso funciona”, “eso no funciona”: efectivamente, desde el punto de vista del terapeuta, por ejemplo, o del hombre político, esto puede ser suficiente. Pero, podemos pensar también que no basta: sucede, a veces, que

se desea –retrospectivamente y no, justamente, pragmáticamente- comprender algo. Por ejemplo, ¿no sería interesante un día reflexionar (lo cual es inútil desde el punto de vista pragmático) sobre los fenómenos de contaminación que, en mayo del 68, movilizaron gente que no tenía nada que hacer en conjunto y con problemáticas muy diferentes, según tu descripción taxonómica? ¿Cuáles han sido los tipos de maquinismos abstractos –o los planos de consistencia- que han podido, finalmente, pasar de una problemática a otra y hacer que haya “reclutamiento”, como se dice en física (si usted prefiere: cristalización, catálisis o contagio)?

X: ...una búsqueda de orden filosofal; una búsqueda de la universalización de lo singular, lo raro siendo la forma más extrema de lo singular. ¿A partir de cuándo eso singular va-y-viene en lo universal? Esto es algo alquímico.

P: Pero, son cosas de las que has hablado en otros términos. ¿Por qué no intentar hablar con los términos que utilizas ahora? O entonces, ¿plantearse este tipo de preguntas sería completamente contrario a tu camino?

F: No. Esto no tiene ninguna dificultad, en el sentido en que, para mí, la dimensión pragmática - ¿funciona? – es simplemente, como decía X, un camino aséptico para desarrollar el “eso pasa”. El “pasa algo” no es forzosamente de incidencia pragmática: es evidente que han pasado multitud de cosas en mayo del 68, y “eso ha pasado” de un registro a otro, entonces eso no funciona. Ahí no está la cuestión: simplemente –y a nombre mismo de un pragmatismo- podemos no ver que pasa algo. Es necesaria una propedéutica para llegar a reconocer el “pasa algo” (pasa algo en el orden del afecto o de una idealidad poética, etc.), como si una ley de eficiencia capitalística prohibiera -“pero, en fin, eso no hay que tenerlo en cuenta”– lo que cuenta antes de ser testificado en los sistemas de valoración, en las coordenadas, etc... entonces, toda una población de idealidades no tiene derecho de ciudadanía.

Ahora bien, cuando pasa algo y se lo reconoce, *siempre* es, justamente, en conexión con ese tipo de idealidad; y si hay un trabajo analítico por emprender es por ese giro. Los más grandes ejemplos son los de Joyce y Proust... ¿de qué está hecha la dinámica de su obra, sino de esta persecución de las idealidades maquinicas? Son las fábricas diagramáticas y el motor de las transformaciones. ¡Lo peor es que esas piedras filosóficas, esos milagros, los tenemos constantemente al frente y no queremos saberlo!

X: Es verdaderamente el camino místico, siendo Dios lo que queda cuando hemos desviado lo que es contingente. Es la búsqueda de la no-contingencia.

F: Más bien de lo que, en la contingencia, funciona en los ex –estratos. No puedo decir “en ex –tasis”.

Y: A un nivel sociológico más general, el libro que se publicó recientemente por las ediciones Recherches, *La familia contre la ville* (Richard Senté, Colección Encres), demuestra que el capitalismo americano fue montado a partir de una minoría de familias que eran anormales, es decir no integradas en los años de 1870 a 1930. De hecho, ese capitalismo se ha logrado a partir de

familias completamente arcaicas o mal constituidas. Ese libro demuestra entonces, apoyándose en todas las estadísticas (no podemos realmente reprocharle nada sobre el plano histórico), lo inverso de lo que siempre ha sido narrado: la familia que desarrolla el capitalismo no es la familia funcional respecto al estado estacionario.

P: ¡Son mutantes!

F: El otro día se hablaba de verdaderos Barones: algunos son locos, idealistas, verdaderos mutantes, si... habría que hacer una clínica para los Barones.

Y: Y pienso que, una vez que el movimiento ha sido lanzado, el Capital debe ser –es una hipótesis-, al contrario, mantenido por eso que es tradicional en...

F: Reterritorialización.

Y: Si tu quieres, está el aspecto estatal del capital que es el mantenimiento en “estado” y, efectivamente, la creación de Estados estacionarios.

X: A la inversa, es interesante, también, estudiar el campo de la reproducción de los modelos como condición necesaria de cambio: es la red de la cual no puede saltar.

Y: Un amigo ha estudiado las relaciones de propiedad y de poder en las multinacionales y otras; muestra esto: el hecho de que, cada vez más, el poder en la empresa no está ya asociado a la propiedad del capital, estando disyunto, y que de otra parte, la propiedad del capital solo este hecha de pequeñas partes ridículas, conduce a una especie de propiedad estatal completamente estabilizante casi similar a la propiedad democrática soviética –¡con menos locos!

V: Más lugar para esos desafortunados barones.

P: Al contrario, hay una extensión de la noción de locura, ¿no?

F: Yo quisiera hacer una proposición: me parecería importante refundar una...

P: ¡Internacional!

F: ... una nosografía – y con ocasión de esta, una internacional. Intentar retomar las diferentes tecnologías nosográficas; ver que utilidad tendría el descentramiento de las problemáticas sobre esta teoría de los agenciamientos –des-psicologización, des-individualización, des-personalización, des-estabilización, etc...

En el tipo de monografía que has iniciado sobre *Shining*, dices por ejemplo: “es una hipótesis de modelo paranoico”, sería necesario, ahora, poner casi lado a lado otro tipo de modelos; ver lo que engloba como campo y puesta en juego. En efecto, tu has puesto el acento, principalmente, sobre lo

que yo llamo la dimensión III de las territorialidades, con los surgimientos, entonces, de mutaciones de los sistemas de subjetivación...

Mi idea es que deberíamos llegar –quizá completamente- a hacer estallar todas las categorizaciones tales como: histeria, fobia, obsesión, etc... aperebirse de que eso no está del todo en los mismos tipos de componentes de agenciamientos, en las mismas posiciones respecto de los fenómenos de agujero negro.

P: Szondi, ciertamente de manera muy tímida, ha bosquejado un desencajamiento del cuadro nosológico, haciendo entrar componentes muy extraños que Freud jamás hubiera aceptado. Componentes de socialidad, de espacio, de territorio, etc.

F: Al mismo tiempo, esto nos conduce a definir por qué, precisamente en tal época, tal nosografía triunfa, y lo que implica la necesidad de tal corte nosográfico en tal contexto.

Es necesario salir también de todas las tonterías que se han dicho al respecto, como si fuesen errores: No del todo.

V: La ineluctabilidad de las definiciones.

F: Exactamente. Quizá seamos llevados, en efecto, a hacer entrar los componentes, por ejemplo, de perversión capitalística necesarios para dar cuenta de tal tipo de neurosis (semióticas monetarias, pero también semióticas del espacio, del transporte): tal hombre (de las ratas) tendría una fijación anal, he aquí lo que se ha dicho. Ahora bien, puede ser completamente lo inverso: una fijación capitalística hace que haya tal funcionamiento de la economía anal; igualmente, no se trata de decir que Untel es agorafóbico *porque* tiene tal fijación, etc., pero quizá es lo inverso: los componentes de transporte, de relación con el construir, con las circulaciones, son constitutivas de... lo que hace parte de las dimensiones II y transformará los modos de subjetivación.

X: Salir de la linearidad, y de otros modelos nos invitará a pensar que hay una complementariedad necesaria que no es forzosamente lineal y global, ¡justamente una complementariedad inevitable!

F: Yo no se, de todos modos, como abordar esto: sería necesario re-trabajar todos los textos de Freud sobre la histeria: son numerosos y ricos.

P: Escuche, pienso en cosas más simples: los parteros han estudiado el desarrollo de los niños nacidos por el método del parto sin dolor; que la madre haya tenido un cierto tipo de embarazo y que ella haya dormido de tal manera, puede cambiar algo, finalmente, en el desarrollo del niño, en su manera de pensar, de imaginar, yo encuentro esta idea apasionante.

Y he aquí lo que me interesa mucho: un chico es puesto en presencia de su foto, de los ruidos de su voz cuando tenía un año, o de la ecografía (su foto en el vientre de la madre, por ejemplo). Este conjunto de materiales –con el cual cada vez más, ahora, el niño va a estar confrontado- ¿no modifica completamente el estatuto de la memoria, de la amnesia, del rechazo y de los procesos histéricos mismos?

F: Y pues, está también el hecho de que los medios sean sustitutos de la novela –familiar, burguesa, popular- y del cuento. No solo esto cambia la naturaleza de las novelas, sino que es introyectado y funciona adentro mismo. Una neurosis con B.D. y una neurosis sin B.D., probablemente no son la misma cosa: he aquí una hipótesis que no es extraordinaria, pero sin embargo... los conejos en una conejera y los conejos libres corriendo en la campiña no son los mismos conejos. Quisiera que se inicie un volver a poner en cuestión completa de todos los adquiridos, no para rechazarlos estúpidamente (“¡Hombre! Nosografía=trampa de tontos”), sino para ver que lógica ha precedido esta instauración de las visiones nosográficas. ¿Cómo procederemos?

Me gusta lo que has intentado hoy, y habría que profundizarlo. ¿Qué hace que *tu*, que hayas seleccionado estos elementos, mientras que quizá, alguien de los *Cahiers du cinéma*, o de otra, no lo han hecho?

P: Si, es muy apasionante trabajar sobre esto; aún más, Michel Ciment (que también hace parte del equipo del *Masque et la Pluma*, emisión hebdomadaria de radio) acaba de sacar un libro sobre Stanley Kubrick, donde hace un análisis freudiano y estructuralista muy severo de *Shining*. Es tan perfecto en su género como Bellour analizando las películas de Hitchcock. Podríamos apoyarnos en dicho trabajo para desarrollar otros elementos y otras dimensiones.

F: Si, muy bien. Evidentemente, sería más difícil volver a convocar al pequeño Hans o a Schreber para hacer un estudio diferencial. A menos que montemos un teatro para hacerlos actuar con el hombre de los lobos, Dora y los otros...

*... de las palabras*



## *Las palabras y Nijinsky*<sup>2</sup>

*Kuniichi Uno*

Era como si algo hubiese intentado lacerarme el alma, sin conseguirlo.  
Tolstoi, “Diario de un loco.”

### **1.**

*Vida, muerte, sentimientos.* El diario que Nijinsky escribió, en plena migración hacia “el país de la locura”, se compone de tres capítulos que llevan estos títulos. Como si para él nada fuera importante por fuera de esos tres temas. En su diario seguramente están grabados con nitidez los cortes de los universos variados que atraviesa en calidad de bailarín único en el mundo, en calidad también de bailarín desposeído de su danza por la guerra y la política. Pero esos cortes de universos componen, como fragmentos flotantes, el universo del diario, para converger finalmente hacia la *vida*, la *muerte*, los *sentimientos*. La *vida*, la *muerte*, los *sentimientos* son las únicas unidades, los únicos asuntos de su pensamiento. Dice que escribe ese diario para explicar lo que es el “sentimiento”. El sentimiento es principio de vida en tanto que constituye la diferencia entre la vida y la muerte, es el equivalente del *afecto* spinozista. Escribir siempre es un acto dirigido al sentimiento. “Comprendan que cuando yo escribo, no pienso, *siento*.”

La escritura de Nijinsky está reducida al estricto mínimo. No es ni simplista ni ingenuo. En él, el espíritu ha vivido el instante que se aproxima a un cierto *valor mínimo* (llamarlo *valor máximo* conduciría seguramente a lo mismo). Es necesario intentar pensar un valor-umbral de la relación, del sentido, de la representación. “Yo” disminuye a medida que se aproxima a este valor-umbral. Escribe en los confines del valor-umbral. El espíritu que se aproxima al valor liminal escribe para vencer la velocidad. Por eso en el diario de Nijinsky no hay ni retórica, ni relato, ni lógica, ni aún poesía. Las condiciones mínimas que componen el espíritu o la conciencia deben ser confirmados. Aquí no hay pensamiento respecto de un contenido. Aquí se miden las condiciones mismas del espíritu. Enunciado y diálogo, en una dimensión que pone al desnudo la disposición mínima que constituye la osamenta del espíritu, cuestionamiento de la disposición que constituye las condiciones mínimas del sentido. El llama “sentimiento” a la oscilación que colma esta disposición. Pero el mínimo también es el máximo. En la disposición mínima del espíritu, el sentimiento se abre como fuerza potencial máxima fuera del sujeto. “Soy el toro, el toro herido. Soy Dios en el toro. Soy

---

2.- Este artículo se publicó en la revista “Chiméres”, número 1, 1986. Tomado del libro *Kaze no Apocalypse*, publicado por Seidosha en Tokio, 1985 y fue traducido al francés por el autor y Véronique Perrin.

Indio. Soy Indio pielroja. Soy negro. Soy chino. Soy japonés. Soy el extranjero. Soy el viajero. Soy el pájaro de los mares. Soy el árbol de Tolstoi”. Entonces sería insuficiente decir que el significante es arrancado al significado, el sintagma absorbido por el paradigma, que se produce una especie de catástrofe semiológica. La gramática es llevada a su umbral, la identidad prolifera casi sin límite. Se contesta tanto a la gramática como al sentido.

## 2.

Nijinsky escribiendo va más allá del principio del medio excluido. Él es el Cristo, es el Anticristo. Por el rechazo de la identidad para el espíritu, él está profundamente del lado del Anticristo. “La mirada de Cristo fija pasivamente mientras que mis ojos se pasean por todas partes. Soy un ser ‘que se mueve’, no un ser ‘que no se mueve’. Tengo hábitos diferentes a los de Cristo, él ama la inmovilidad, yo, yo amo la movilidad y la danza”. Nijinsky “el Anticristo” está atravesado por una voluntad de movimiento inagotable. Y esta voluntad de movimiento forma la arteria de la escritura de Nijinsky. Lo que él llama sentimiento es el movimiento o la ola que llena, que atraviesa el cuerpo humano. El Dios de Nijinsky está en Nijinsky. O aún, Nijinsky devenido Dios habita al toro. Y Dios devenido toro habita a Nijinsky. Nijinsky devenido Dios se introduce en todo tipo de cosas, porque Dios está en él. Dios ya no es, en adelante, el principio de un conocimiento selectivo, jerárquico, ni la trascendencia o la amenaza garante de todas las identidades. La identidad está esparcida, todo se infiltra en todo, todo fusiona. Un gran recipiente está contenido en un recipiente más pequeño, que a su vez encierra innumerables recipientes más grandes y más pequeños. “Soy carne y sentimiento. Dios en carne y sentimiento. No, no Dios sino hombre...”, “yo” es Dios y no es Dios. La identidad del yo, tanto como Dios como principio de identidad, están destruidos. Pero la carne y el sentimiento escapan *a priori* a la identidad. La carne y el sentimiento engendran sin cesar la diferencia, son movimiento, atravesado por la diferencia, porque ellos no pueden fijar ningún sentido, ninguna imagen, ninguna forma. “Somos ritmos”, dice Nijinsky. El sentido se sitúa siempre sobre la frontera, cara a cara con la onda proliferante de la diferencia. Si queremos leer en el diario de Nijinsky los fundamentos de su danza esto es lo que encontraremos: No hay identidad, hay ritmos. En una incesante repulsión respecto de la coagulación del *mismo*, de la determinación de la imagen. Aún en las fotos en las que debía inmovilizarse guardando la pose, la imagen de Nijinsky está aureolada de líneas de fuerza difíciles de determinar y consigue revelar no la forma, sino la génesis del movimiento. Aún la inmovilidad es todavía continuación del movimiento. El diario testimonia no la danza consagrada por Dios, no la danza sagrada, sino la danza que continúa la diferencia.

## 3.

En el diario de Nijinsky aparecen frecuentemente expresiones que implican una antinomia y quizás habrá gente que vea allí una reacción típica de los síntomas de la esquizofrenia, siempre expuestos en situaciones de *double bind*. Pero repitiendo la paradoja que dice “yo” soy Dios y no soy Dios, Nijinsky realiza ciertamente algo que escapa al *double bind*. A partir de aquí toma cuerpo una gramática que podemos llamar estrategia esquizofrénica. Esta estrategia está directamente ligada al deseo de la danza. La danza se desprende de la identidad determinada por el relato, de la *mimesis* que es inseparable de los códigos del ballet, aparentemente abstractos y dominados por esta *mimesis*. Para Nijinsky, danzar se desvía de la imitación, del relato y del formalismo superior delimitado por

todo esto, para ser sin cesar, sin límite, un *devenir* algo. Es porque lo ha conseguido, como en la representación de *L'après-midi d'un Faune*, que casi ni danza. Sin saltos, sin proezas técnicas, simplemente con los gestos y las mímicas de un animal dotado de una conciencia semi-humana, como lo ha señalado Rodin. No *ser* fauno, ni *no ser* fauno, sino *devenir* fauno. El es Cristo y el Anticristo, o mejor, no es ni Cristo ni Anticristo, pues solo importa el devenir-Cristo. El tema del Fauno está orientado hacia la génesis y las transformaciones de un lugar que no es ni animal ni dios ni hombre. La ambivalencia de la escritura de Nijinsky se combina con este proceso en su danza. A medida que el proceso se acelera y prolifera, él se aproxima a un estado de hebefrenía. El diario está lleno de un tal proceso y deviene el lugar donde resuenan las voces inenaberrables que afluyen de todas las direcciones, un lugar para un alma lacerada, enloquecida, hormigueante.

#### 4.

Experimenta la distancia perpetuamente móvil frente a las palabras pronunciadas. “Es expresamente que simulo la locura, para obtener lo que quiero” “para hacerles sentir que no estoy nervioso, he jugado el papel de un hombre enfermo de los nervios”. ¿El diario sería el único lugar en el que intenta anotar la verdad rechazando la gesticulación y la representación? Por lo demás, lo sorprendente es que su diario habla permanentemente del acto de escribir. En el momento mismo en que capta sus propios actos y palabras como una gesticulación y se describe escribiendo esto, parece intentar sin cesar deslizarse afuera. Como si escribir sobre la escritura permitiera, al final, tímidamente, horadar una meseta sólida de pensamiento. Hace una apuesta con su mujer, “le he prometido que le daría cien mil francos si se establece que mis nervios están enfermos, como ella lo pretende”. Esta se vuelve una apuesta sobre los fundamentos de su diario: si sus nervios están enfermos, las palabras que escribe están puestas en la balanza.

El dinero necesario para el caso en el que perdiera su apuesta y debiera pagar a su mujer, quiere procurárselo jugando a la Bolsa. Quiere ganar y llevar a la Bolsa a la quiebra. Con Dios de mi lado, eso funcionará. Y aún admitiendo que Dios no está de mi lado, Dios está en mí. Quizá yo sea Dios en persona. Mis nervios no están enfermos. “Dios me ha mostrado lo que son los nervios”, lo que Nijinsky busca con este tipo de razonamiento circular, no es en ningún caso probar una cierta verdad. Tal vez para él cada instante de la escritura es resentido como una “apuesta”, no se trata de la apuesta de Pascal concerniente a la existencia de Dios, no se trata de una alternativa entre lo verdadero y lo falso. Soy capaz de pensar, mi espíritu está o no en quiebra, tal es la apuesta. Soy un loco. Dice. No me arriesgo a estar loco, dice todavía. Aún loco, elige el devenir. Sopesando constantemente la posibilidad de pensar, deviniendo loco, continúa tejiendo una membrana de palabras llena de paradojas. Esta membrana se vuelve el escudo que protege del agujero negro. Un día asciende solo a la cima de una montaña y grita en francés: “Parole”.

#### 5.

*“La estilográfica que me sirve para escribir es un regalo Navideño que me dio mi mujer.”*

*“Yo escribo porque Dios lo quiere.”*

*“Preferiría que mis escritos fueran fotografiados mejor que impresos, pues la tipografía no tiene nada que ver con la escritura. Escribir a mano está bien. Eso da una impresión de vida y el carácter*

*Sé cauto*

*Página 35 de 109*

*dinámico.”*

*“Al mismo tiempo que escribo puedo pensar en otra cosa.”*

*“Mi mujer teme que yo escriba cosas inexcusables. Me rió viéndola llorar pues sé lo que eso significa. Quisiera consolarla, pero mi mano no deja de escribir. Mi mujer mira bajo mis dedos y lee lo que escribo. Tengo ganas de decirle que si quiere leerlo ante todo el mundo solo tiene que aprender ruso. Pero como en realidad no tengo ganas de hacer leer lo que escribo, no tengo ganas de que ella aprenda el ruso. No tengo ganas de hacer leer a nadie frente a otros. Quizás yo voy a publicar este libro enseguida.”*

*“Yo escribo con mi sensibilidad.”*

*“Quiero hablar, no escribir una novela. Las novelas hacen comprender mal los sentimientos. En un libro busco la verdad, no la historia.”*

*“Quiero amar a los hombres y ser comprendido. Por eso quisiera hablar todas las lenguas. Pero no puedo. Entonces escribo. Mi diario talvez sea traducido.”*

*“Quiero escribir sin nerviosidad, calmadamente. Pero, como no es necesario demostrar la belleza de la escritura, no quiero escribir lentamente. No escribo a mano para el placer de la gente. No escribo para escribir un libro, sino para pensar. Como nunca he escrito mucho, la mano se fatiga. Pero pienso que voy a habituarme muy rápido. Como tengo un mal en la cabeza, escribo sin importar cómo, en desorden. Cualquiera viendo mi escritura, dirá que son letras de enfermo nervioso. Porque las letras están dispersas. Mi pensamiento no es nervioso –fluye tranquilamente, sin tempestad.”*

*“Quisiera describir mis caminatas. Me gusta caminar solo. Nosotros estamos solos. Somos ritmos. Somos ustedes, somos ellos. Quisiera decir tienes ganas de dormir. No, lo digo. Escribo, escribo, escribo. Quisiera decir a la gente no debemos hacer eso. Quiero decirle uno no puede hacer eso. Quiero escribir, escribo.”*

*“He decidido no hacer nada. Dios me dice que no me ocupe de ninguna otra cosa, solamente de escribir mis impresiones. Escribiría”*

*“Tengo ganas de viajar, de beber, de comer. Y enseguida de anotar todas mis impresiones. Escribo todo lo que veo y escucho.”*

*“Tiemblo de frío, no puedo escribir. Soy incapaz de escribir. Corrijo mi escritura, porque pienso que es ilegible. Entrando en la habitación, ya tiritaba antes de ver. No había almohada sobre su lecho, los cubrecamas estaban doblados. He descendido decidido a no dormir. No he podido terminar de escribir mis impresiones. No puedo escribir. Porque todo mi cuerpo está invadido por el frío. Le pido a Dios que me ayude pues estoy mal de la mano y no puedo escribir. Quisiera escribir bien.”*

*“No quiero escribir para discutir o demostrar. Quisiera explicar. Quiero salvar a la humanidad. Como no comprendo gran cosa del arte de escribir, no sueño con presumir de este libro.”*

*“No escribo para mi placer; uno no se arriesga a tener el placer de malgastar en la obra su dinero y su tiempo. Es necesario escribir mucho para comenzar a entender lo que significa escribir. Es un oficio difícil: uno se fatiga permaneciendo sentado, se tienen calambres en las piernas, el brazo se entiesa. La vista se cae, se respira mal. El aire de la habitación se vuelve asfixiante. Este genero de vida debe precipitar la muerte.”*

## 6.

Nijinsky nunca pierde de vista el acto de escribir, el sujeto que escribe, la letra escrita. Así como es Dios sin ser Dios, o que Dios está en él como él está en Dios, igualmente va y viene entre el afuera y el adentro de la escritura. Es decir que hace el va-y-ven entre los dos enunciados “Soy Dios” y “escribo que soy Dios”. “Escribo que soy Dios” anula el “Soy Dios” y “No soy Dios”, y los disuelve en una misma superficie. “Yo” absorbe las proposiciones y deviene un ritmo potente. El hecho de que escriba sobre la escritura la hace deslizarse hacia un lugar alejado de la verdad, del relato, de la forma, de la representación. Todo esto invirtiendo la *double bind* en estrategia de escritura, en el momento mismo en que escribe sobre la escritura, él capta en la *double bind* la escritura misma. Por una tal reiteración, por la alternancia entre “escribir” y “escribir sobre escribir”, la escritura forma un plano único e intenso. El enunciado “soy Dios” se desliza al exterior de la dimensión que reconoce la dicotomía entre lo verdadero y lo falso, entre la realidad y la ilusión. “Soy Dios” no tiene nada que ver con la megalomanía, no es el detonador que acciona las identidades ilimitadas, o más bien las series de vecindades del tipo “soy egipcio, indio, negro, japonés...”, o aún, las palabras haciéndose escapan al sentido (para significar es necesario hacer funcionar identidades exclusivas) y vienen a ampliar ese plano que siempre confirman las paradojas. “Soy A. Soy B. Soy C...”, “Soy A y no soy A”, “Soy A, escribo que soy A”. amenazando, ciertamente, la gramática y la lógica. Pero al mismo tiempo la superficie intensa que vuelve posible las palabras, lo extenso donde el sentido es reducido a cero, son confirmados, y desplazándose todo, en tanto que ritmos, por diferencias ínfimas, los enunciados forman una vecindad sin límites. Solo importan aquí el movimiento y la génesis. Todas las identidades, al interior de la repetición de enunciados paradójicos, se transforman en vecindad o analogía sin límites.

## 7.

De Diaghilev, Nijinsky se acuerda como de un ser diabólico, mefistofélico. Pues Nijinsky es el chico que se ha vendido al diablo y que, lacerada el alma, abandonado por el diablo, errante en las fronteras de la locura, intenta una sombría revancha sobre el diablo. Según el diario, en el momento en que Nijinsky tenía la tifoidea, Diaghilev lo habría obligado a vivir con él. “Yo comía naranjas. Como tenía sed, le pedí naranjas a Diaghilev. El me dio dos o tres. Me dormí con una naranja en las manos. Cuando desperté la naranja estaba en el suelo, aplastada. Había dormido mucho tiempo. No comprendía que había pasado. Había perdido la conciencia. Tenía miedo de Diaghilev, pero no de la muerte. Me dije que era la fiebre tifoidea”. Confiando su danza y su cuerpo a Diaghilev, Nijinsky escapa a la pobreza y se convierte en el bailarín del siglo; casándose se hace bruscamente rechazar por Diaghilev y en la adversidad él está acorralado en la locura. Si intentamos analizar a Nijinsky a la manera de Freud, analizando la “paranoia” del presidente Schreber, este escenario parecerá tomar ciertamente una importancia de primer orden. Siguiendo a Freud, si el presidente Schreber ve a Dios en su delirio, es porque el empuje de libido homosexual hacía el médico Flechsig, al que primero ha examinado, reemplaza a Flechsig por Dios. Esta pulsión es seguramente inseparable en el paciente del complejo del Padre. Y tal pulsión homosexual es igualmente debida a una fijación regresiva del “amor de sí” por el cual necesita pasar de una vez por todas en la infancia. La naranja sería el falo. El Dios de Nijinsky sería un soporte homosexual, sería el Padre del que ha sido separado en la infancia, etc.

Efectivamente, en el diario de Nijinsky hay páginas que hablan de Diaghilev y de Dios. Hace “expresa” una falta en el nombre de Diaghilev. Es para mostrar que se burla de Diaghilev y que comienza a olvidarlo. Busca evitar que Dios venga después de Diaghilev. “No quiero que haya una semejanza entre Dios y Diaghilev”. Decide, entonces, escribir dios con minúscula. Freud vería en una tal notación una combinación manifiesta de paranoia religiosa y de pulsión homosexual. Pero si se intenta ver por qué Nijinsky escribe, lo que busca hacer escribiendo, no podemos dejarlo ir en ese juego de asociaciones del cual el resultado es conocido de entrada.

El comete una falta en el nombre propio de Diaghilev. Por la mayúscula Diaghilev se encuentra en la posición de Dios y dios, escrito con minúscula, deviene nombre común. Es una operación mínima de escritura. La esquizofrenia identifica a Dios con Diaghilev, como reemplazo del Padre. Sin embargo, Nijinsky desmonta esta identidad. Desmonta un sujeto llamado Diaghilev y coloca a ese sujeto desmontado en el lugar vacante de Dios. En cuanto a Dios, es lanzado en una serie de vecindades que se conectan infinitamente y deviene una molécula, una fuerza permanentemente en movimiento. Así, por esta transformación semántica ínfima, son designadas la disolución del sujeto, la inversión del nivel abstracto y del nivel concreto, la génesis de un espacio intenso. Lo abstracto (Dios) deviene una fuerza y una velocidad que invitan a las conexiones libres, lo concreto (imagen del sujeto) esta disuelto y se pone a errar como una molécula invisible.

Sería necesario leer el diario de Nijinsky no como un caso patológico, es decir como signos que remiten a una patología, sino como el “pesa-nervios” de Nijinsky por el cual un espíritu pasando de perder todas las identidades intenta, sobre ese margen, controlar la explosión de la diferencia, ordenar sus flujos. La locura total, es perder toda identidad. Nijinsky se pregunta constantemente si ha devenido verdaderamente loco, él hace la apuesta. El sujeto que se pregunta si está loco no puede estar clasificado ni en la locura ni en la razón. La escritura de esta índole continúa haciéndole peso en una topología del espíritu que en adelante no puede localizarse. Desde entonces, la escritura, en tanto que es la intensidad misma, mide la intensidad del espíritu y designa al espíritu que sólo puede captarse como intensidad. Asistimos aquí a la formación, no de marcas de hundimiento del espíritu, sino de un plan sólido que resiste al hundimiento. Aparece aquí una zona de transición, frontera entre locura y razón, invisible sustraído a la imagen, insituable, sin espesor, que no admite las categorías de locura y de razón y que no podría representarse por una línea.

## **8.**

Nijinsky no podía deshacerse del pensamiento de que se había vendido a Diaghilev a causa de la pobreza. Lo atormentaba la idea de que su danza era una “danza de prostituido” puesto que debía sacar partido del cuerpo que la danzaba. En el mundo, el cuerpo, el deseo, la moneda son permanentemente intercambiados. Él no puede abandonar la idea de ganar una fortuna en la Bolsa. Por la realización de grandes beneficios quiere destruir la Bolsa. Valor de uso y valor de cambio de la danza. El cuerpo danzante está, también, prisionero en el ciclo de la circulación de bienes. La singularidad absoluta que constituye el cuerpo finito para estar enmascarado. Por la danza tanto como por el trabajo, los cuerpos circulan en el mundo como cantidades homogéneas descodificadas,

como flujos. Nijinsky maldice el intercambio e intenta conservar la singularidad fuera del intercambio. Para él, nada es equivalente a nada. Las vecindades y conexiones infinitas que produce en su diario no exigen equivalente. Dar, hacer proliferar el don, él no desea eso. Un mundo donde nada se intercambia. No existe referencia de valor (moneda) que se sitúe a un nivel superior a las mercancías, y los equivalentes que mide no existen. Todo se diferencia, se avecina, se conecta. Desde entonces el don se concibe como una circulación que rechaza la identidad exclusiva, la centralidad, la jerarquía. Los dispositivos de la identidad tales como la representación o el sujeto ya no funcionan aquí. Hacer circular solamente la singularidad. Hacer resonar, hacer bifurcar los flujos y producir todavía la singularidad. Es posible solo devenir siempre algo. Nijinsky rechaza el valor, la representación y el intercambio. Quisiera destruir la Bolsa. Por esto decide ir y participar en el intercambio.

No acepta que un objeto, un cuerpo, un signo devengan los “significantes” transparentes que encierran un significado como eso que los identifica. Él quiere abolir el intercambio que depende de la identidad. Él quiere desordenar el intercambio presente en todos los mercados de los sentidos, del deseo, de la moneda. Pero cuando dice “soy la vida”, cuando quiere destruir la Bolsa, Nijinsky no busca hacer como Jesús que “entra en el Templo y golpea a todos los vendedores y compradores con los que se encuentra, derriba las mesas de los cambistas, así como los asientos de los mercaderes de palomas” (Mateo, 21-22). El acontecimiento que es Nijinsky surge en el intersticio del capitalismo, del Estado, de las guerras y de las revoluciones del siglo XX, como una “desterritorialización” del deseo de danza. Su esquizofrenia es tanto más ambivalente frente al intercambio de mercancías por cuanto se carga de esta desterritorialización. Para destruir el intercambio él necesita participar. El cuerpo mismo de Nijinsky está colocado en una tal paradoja. Su danza, en el capitalismo desterritorializante que se desliza por todas partes, es él mismo el cumplimiento de una sorprendente desterritorialización. Por lo demás, él se encuentra a sí mismo, en tanto que desterritorialización excesiva, en el exterior del mundo que se desterritorializa. Más allá de la desterritorialización acelerada, salta. O quizá termina por aniquilarse.

## 9.

“El árbol de Tolstoi es la vida”, ha escrito Nijinsky. Encontramos, por ejemplo, en una de las últimas novelas de Tolstoi, *El diario de un loco*, muchos pasajes que resuenan con el Diario de Nijinsky. Las crisis de ese loco comienzan cuando sale de su ciudad para adquirir un terreno lejos. El hecho de comprar un terreno, y por esto emigrar de su territorio, se convierte en un motivo importante de su locura. “Pero ¿por qué puedo venir en tal dirección?, ¿adónde me llevan mis pasos?, ¿huyo, pero hacía qué?, Quiero hacer algo espantoso, pero no puedo huir. Siempre estoy conmigo. Y ese yo es el que me atormenta. Yo, es él y yo estoy por completo aquí. Un dominio, el de Penza o cualquier otro, no me añade ni me quita nada. Pero estoy fatigado de ese yo, de esa cosa que se llama yo, no puedo soportarla. Me atormenta. Quisiera dormir y olvidarme, pero no puedo. Uno no puede escapar a sí mismo”. Comprender estas notas como una forma de odio de sí o de pesimismo lleva a leer el texto según el punto de vista de un sujeto que existiría indudablemente, es decir como expresión de sí. Es leer un tolstoísmo en la obra de Tolstoi. Ese texto se extravía, más bien, en un horizonte donde la disposición del sujeto está exactamente fisurada. Por lo tanto, las crisis de este personaje se

acompañan siempre de la pregunta “¿dónde estoy?” La venta y compra de un terreno es uno de los intercambios desterritorializantes, a través del cual necesita que él desterritorialice hasta su yo, amalgamado a la tierra. O más bien, en el instante en que escribe “yo” ya ha abandonado la tierra. En el acto de comprar un terreno están englobados de manera ambivalente la desterritorialización (desplazamiento) y la reterritorialización (retorno). Esta ambivalencia se funde en otra con la traición hacia la tierra, el sentimiento de culpabilidad con los campesinos. Es que en el acto de adquirir un terreno están englobados, a la vez, el intercambio y la negación del intercambio, la tierra y la negación de la tierra.

Una tal ambivalencia termina por fundirse en un acceso de locura con la ambivalencia de la vida y la muerte. “A primera vista, la muerte puede parecer aterradora, pero si se reflexiona atentamente en la vida, es la vida confrontada a la muerte la que parece terrible. Como si, de alguna extraña manera, la vida y la muerte se hicieran más que uno. Era como si algo hubiese intentado lacerarme el alma sin conseguirlo”. Desterritorializado por el hecho de devenir “yo” y desterritorializante de acrecentar ese “yo”, al mismo tiempo que se gira hacia una vida abierta a darles el vértigo, se gira hacia la muerte. El deseo de ir más allá del intercambio, de destruir el intercambio, a su vez, pertenece por entero a la vida, pero una vida tan excesiva que no podemos verdaderamente conservarla. Es en este punto que, visto desde el exterior, ella parece aproximarse a la muerte, al aniquilamiento, la detención completa. Nijinsky rehúsa el intercambio de la vida y de la muerte. La delimitación, la representación y la fijación, destinadas a reducir, conservar, domesticar la vida, son resentidos como un sistema de muerte. El hecho de que “la vida y la muerte solo hacen uno” revela un grado de intensidad casi intolerable de la vida. Sin embargo la vida y la muerte no deben en ningún caso ser intercambiados. Es necesario perpetuar el movimiento y la génesis. Plano de intensidades lleno de la *double bind* y zona de movimientos ambivalentes, el proceso de devenir siempre algo es una estrategia para nunca trocar la vida contra la muerte. Todos los movimientos ambivalentes abren la diferencia entre la vida y la muerte y se vuelven hacia la proliferación. El sentimiento es el espectro de la diferencia, si bien demasiado complejo para ser intercambiado. Por su velocidad y su intensidad diferentes de las del intercambio capitalista, él descodifica el intercambio capitalista y forma una zona exterior al intercambio.

## 10.

Entonces Nijinsky se pasea, más y más. Se pasea y escribe. Cada caminata es una experimentación. En cada una de sus salidas, se prueba si es todavía él mismo. Quizás no pueda volver a él. El menor desvío lejos de la casa es una gran apuesta, tanto para Nijinsky como para el loco de Tolstoi. Una pequeña salida es una excursión, una apuesta imposible donde puede perderse, un viaje experimental. Necesita salir a pesar de todo. Para preguntarse “¿dónde estoy?” o para preguntar al mundo “¿dónde está ese que no soy yo?” Ellos no se ponen en camino para salvaguardar o confirmar un “yo”. Se trata de salir del “yo”, voluntariamente, sin ser poseído por la locura, de unirse, confundirse, resonar con sujetos innombrables. Se trata de avanzar más allá de la alternativa entre estar loco o no estar loco. Nijinsky caminando experimenta en muchas ocasiones la disminución de sus fuerzas, la proximidad de la muerte, después súbitamente sus fuerzas regresan, siente que se exalta. Yendo y viniendo en un espacio de tiempo ínfimo entre el máximo y el mínimo, se desliza

fuera del sujeto llamado “yo”, o de la representación, y deviene lo que es movimiento sin límite, intensidad sin límite. No sabe ni lo que quiere hacer ni adonde quiere ir. Bruscamente se presenta una nueva alternativa: “he pensado que para cambiar enteramente mi vida es necesario que vaya a una habitación que acabo de encontrar. Resueltamente voy allá. Pero debo entrar, movido por alguna fuerza desconocida”. Sin embargo una vez dada y experimentada, la desterritorialización no se detiene, entrar no cambia nada. En muchas ocasiones intenta la prueba del viaje. En sus desplazamientos, él escinde su yo exponiéndolo al mundo y, a una pavorosa velocidad, el medita todas las cuestiones posibles.

Después, un día, escucha a “Dios” que le dice “entra en ti y dile a tu mujer que te has vuelto loco”. Cuando en la misma caminata ha visto las manchas de sangre sobre la nieve. Para Nijinsky, esa sangre es una prueba para saber si teme a Dios. Es para ser sentido por él que Dios le ha mostrado las trazas de sangre. En muchas ocasiones retorna al lugar donde ha visto la sangre. Y cada vez escucha la voz de Dios. Se aleja una primera vez de la casa, retorna a la mancha sangrante, vuelve a la casa corriendo locamente. Pero la caminata para Nijinsky es un viaje donde se juega la vida o la muerte, una prueba de “Dios”, una experimentación del “yo”, una medida de la “locura”; él ejecuta una extraña voz, como un profeta seducido por el desierto.

## 11.

Ahora el escucha, ya no breves imperativos, sino una voz que comienza a hablarle verdaderamente. Muchas veces suena como una voz idéntica a la voz de Dios escuchada durante su caminata, pero nunca es una voz que venga de lo alto. Es el “Dios” que está en él y cada vez que esta voz dice “yo”, “Dios” es dividido entre él mismo y “Dios” en Nijinsky, como Nijinsky es dividido entre él mismo y “Dios” en él. Esta voz interior es seguramente el monólogo de Nijinsky, la voz de su doble, una voz de la que no se sabe a quien pertenece y que habla como un pariente, un amigo, una alucinación que hace hablar a Dios. Es el coro de todas esas voces el que no pertenece a nadie. “Yo soy Dios que está en ti. Si quieres comprenderme, estoy en ti. Sé lo que piensas, aquí, él te mira. Quiero que te vea”. “Yo”, “tu”, y “él” se avecinan, alternan, devienen intensidades que ignoran la identidad. La voz de Dios, que en cada caminata dictaba y profetizaba lacónicamente, hace ahora vibrar e inter-penetrarse a los pronombres, y transformarlos en ondas de multiplicidad alternando sin cesar. “Yo” y “Dios” se conectan y se funden. En el momento en que lo alcanza una tal voz, el diario de Nijinsky está quizá ya sobre la frontera extrema de la locura.

Esta voz es modelada en un lugar donde todas las estrategias de Nijinsky parecen hundirse y converger. La voz de “Dios” no indica una profesión de fe, ni un retorno al panteísmo. El bailarín, que sólo puede ser el Anticristo por su pasión por el movimiento, infiltra la lógica del movimiento (o de la génesis) en todos los repliegues de la escritura. Tocando la vida destruye la gramática. Haciendo proliferar las paradojas y escribiendo sobre lo escrito, labra la escritura, como una membrana resistente de palabras, sustraída a la verdad tanto como a la representación. Coexisten el valor mínimo del sentido y el valor máximo del movimiento. Cuando esta membrana se desgarrar, solo le queda, quizá, hundirse en el caos indiferenciado, y cuando danza igualmente no puede tocar la vida.

Ese plano intenso, permanentemente lo llena con la voz de “Dios en mí”. Escribir habría sido una elección vuelta hacia la resonancia de ese mundo sin sujeto, una practica para vivir el exterior de un mundo construido como interior, el exterior del lenguaje inseparable de ese interior. La escritura esta presente súbitamente como un lenguaje universal, como de palabras que desterritorializan. Paradoja y *double bind* son las estrategias para conquistar un lenguaje universal. Desarticular el sentido, la identidad, la doctrina, la representación, el intercambio, aún si no podemos quebrarlos, hacer del lenguaje una membrana intensa llena de ondas que sólo se pueden designar con palabras como singularidad o multiplicidad, hacer un plano de resonancia de las vibraciones del mundo, hacer vibrar la “voz de Dios” que no pertenece a nadie, que no tiene identidad propia, cuando consigue todo eso, Nijinsky ya no es más Nijinsky. Era un salto. “La alegría, no el terror” O bien el terror y la alegría a la vez.

*“Mi pequeña canta: ‘Ah, ah, ah’ no comprendo el sentido, pero siento lo que quiere decir. Ella lo quiere decir todo. ¡Ah!, ¡Ah! –es la alegría, no el terror”.*

*...el tema fundamental de la poesía es el tiempo...*

*Una entrevista a César López  
La Habana,  
Enero 7/2004*

César Alfaro Mosquera (CA): Hemos conocido, parcialmente, su trabajo sobre la ciudad, por una publicación que se hizo del capítulo titulado “Salmos y comentarios” en la Revista Chimères y algunos poemas dispersos que le han publicado en revistas o en internet. La emoción de esas lecturas, el deseo -tanto mío como de los demás miembros de la revista “Sé cauto”- de conocerlo y la posibilidad de venir a la Habana, se unieron y me dieron la fuerza necesaria para osar pedirle que aceptara esta entrevista. Tenemos, de entrada, que agradecerle la generosidad con que nos acoge hoy en su casa.

César López (CL): Esa publicación en París... esto fue hace varios años, yo vi una versión, yo estaba en París e intente varias veces localizar a la gente de Chimères y nunca pude, pensé que se habían cambiado de dirección... esto hace ya varios años... y ahora ustedes me hablan de esa publicación... es para mi una sorpresa... no se... Yo he ido a Colombia pero no he ido a Cali... creo que Pablo Fernández si estuvo el año pasado en Cali en un festival, pero esto me sorprende enormemente; porque yo conocí una versión que me mandaron para revisar y perdí la comunicación ... no se si cambiaron de dirección... bueno, en fin, nunca vi la impresión y bueno... después de eso ha transcurrido el tiempo, ya se ha vuelto a publicar en Cuba... estos libros, fueron libros que aparecieron, el primero en el 67 y el tercero en el 98... pero ya salieron en Cuba el año pasado en una edición completa, que reúne los tres Libros de la ciudad, en una edición completa con un prólogo muy generoso de Efraín Rodríguez Hurtado Santa... cuando me dijeron lo de “Salmos y comentarios”, me llamo la atención que retuvieran una sección, ¿no?, aislada...

CA: Porque realmente ese texto es lo que retengo de su poesía y digamos que he leído, aquí he tratado de conseguir los libros pero realmente es muy difícil... logre conseguir en una librería unos cuentos, la recopilación de unos cuentos que se titula “Circulando el cuadrado”...

CL: Me imagino que es la última edición en una colección que se llama “Premios nacionales”, pero también esta agotado...

CA: Eso me han dicho en las librerías, que están agotados sus libros...

CL: Y lastima que no tengo ejemplares... el único ejemplar que tengo de los libros de la ciudad es uno que esta marcado, mírelo... es una edición del año antepasado... son los tres libros con el ensayo de Efraín y va reproduciendo las portadas de las primeras ediciones de los libros separados... ¿no?...

*Sé cauto  
Página 43 de 109*

la edición es cubana... mire este es el segundo donde está...

CA: Ah, si es donde está “Salmos y comentarios”... este capítulo fue censurado en España.

CL: Si...

CA: Bueno no es de extrañar para la época...

CL: Y esta es la tercera edición... no... la segunda edición... porque la historia es que el primero se publicó en Cuba aparentemente sin problemas... el segundo ya fue prohibido en Cuba y entonces salió en España, en la editorial Ocnos, pero en ese momento, año 71, la dictadura franquista cambió su política cultural y en vez de censura previa implementó una cosa todavía más diabólica: censura a posteriori, es decir que un libro salía y la censura podía decidir que había que recogerlo mientras que con la censura previa había que presentarlo a una inspección de censura que ponía mil obstáculos y lo rechazaba entero o parcial pero no significaba pérdida para los editores, entonces, cuando sale el segundo libro de la ciudad que se ha ganado el premio Ocnos, que lleva el título del libro famoso de Cernuda, y ellos no se atreven a incluir este capítulo porque saben, han consultado previamente, saben que lo van a censurar, lo que significaba un escándalo para la editorial y si tenían que recoger la edición perdían el dinero ..... Entonces en Cuba, si... en España salió a finales del 71, en Cuba vino a aparecer en el año 89 ya completo... y si además estuvo prohibido desde antes, fueron veinte años... pero se publicó completo en esta edición cubana... que es muy bonita, por cierto, con esa carátula que tiene ese juego de ensamble con Santiago de Cuba... y ya después aquí ya no ha habido problemas... y bueno fue aceptado muy bien en Cuba... en el 89 o 90

CA: ¿En el 89 ya no tuvo ningún problema?

CL: No... al contrario, la paradoja es que ese año ganó el premio de la crítica... pero fueron veinte años, y claro la cosa española... bueno, es que “Salmos y comentarios” era demasiado violento para la línea política española, había comentarios donde ya no solamente había una crítica a lo que pasaba en Cuba sino también a los problemas religiosos que España no estaba dispuesta, aunque era la última década del franquismo era muy violento, y además la editorial Ocnos, era de gente muy connotada, gente de izquierda, muy libres, como Vázquez Montalbán, algunos comunistas, todos de izquierda, era un riesgo, pero bueno... una buena editorial, y pues todo se complicaba... en fin aquí ya parece que todo eso pasó...

CA: ¿Cómo siente usted todo ese periodo de silencio con respecto a...?

CL: Fue muy difícil, en realidad esto comenzó abiertamente en el año 68 con el llamado caso Padilla y ya yo no volví a publicar hasta el año, en Cuba quiero decir, hasta el año 85.

CA: ... el caso Padilla... ¿qué es exactamente, el caso Padilla?

CL: En el año 68 la Unión de escritores, convocaba y convoca un concurso, como cada año, convoca un concurso de varios géneros poesía, cuento, novela, ensayo, y biografía y en el 68 en el género de poesía lo gana Heberto Padilla, un poeta muy interesante de mi generación, uno de los poetas Cubanos más interesantes del siglo XX, con un libro polémico que se llamaba “Fuera del juego” y la dirección de la Unión y cierta prensa reacciono violentamente, no pudieron prohibir el libro ni impedir la publicación del libro pero los ataques fueron tremendos y eso dio lugar a que el libro saliera con una introducción de la dirección de la Unión condenando el libro, ese libro y otro libro más del genero de teatro, Los siete contra Tebas, y todos los que de una u otra forma estaban cerca de estos autores y del problema, fueron, fuimos castigados. En ese momento yo trabajaba en la Unión, yo era dirigente de la sección de escritores... y quede separado de mi cargo y elegantemente expulsado de la Unión y esto se exagera en el 71 con la detención de Heberto Padilla a quien se le inicia un juicio político literario, una sesión de autocrítica, donde hay un pequeño grupo de unos seis emplazados, y en ese momento ya nuestros nombres desaparecieron hasta los años 80, los libros no se encontraban en librerías, ni en bibliotecas, no podíamos viajar, nuestros nombres no aparecían en las revistas, en fin dejamos de existir... hasta, ya en la década del 80, en que poco a poco hay un cambio, desgraciadamente Padilla salio del país en el 80 y murió hace 2 años en el extranjero, pero si bien no se han publicado libros de él, si se publican ya poemas, se lo incluye en las antologías, se habla de él, como un poeta cubano, y de los demás como Pablo Armando Fernández, Díaz Martínez que vive ahora en España, Norberto Fuentes vive en Miami y otros que fueron afectados aunque no estaban en el centro del problema, viven aquí en Cuba y publican.... ha habido un cambio, hay que decir las cosas como fueron y algunos intelectuales han calificado ese periodo como el quinquenio gris, yo digo que ni quinquenio ni gris porque duro más de un quinquenio , para algunos duro más de veinte años... creo que la primera vez que hablamos de eso, en que rebatimos esa tesis, fue precisamente en Colombia, en mi primer o segundo viaje en este periodo a Colombia... en el magazín de un periódico importante me hicieron una entrevista...

CA: En el magazín de “El Espectador”...

CL: Si, ahí se publico... estaba Roca y un poeta cubano que vive ahora en Colombia, muy interesante, Alberto Rodríguez Tosca, viene de vez en cuando, publica en Cuba... el hecho de que un escritor cubano viva afuera no significa, ahora, que haya dejado de ser cubano, pero hasta el 80 sí. A partir del 80, por una... no voy a usar la palabra campaña que es muy fea... por una insistencia de los que nos quedamos siempre en Cuba, aún en el silencio, por los cambios políticos también, se han recuperado –entre comillas- a escritores, músicos, pintores, que estaban fuera del país, inclusive algunos con una actitud diferente a la actitud política de Cuba. Es el caso, por ejemplo, de Gastón Baquero que ya se ha publicado en Cuba, por suerte, pues es uno de los grandes poetas del siglo XX

CA: Se lo consigue en librerías...

CL: Claro, Efraín Rodríguez Santa preparo una antología no solamente con los textos de Baquero, sino con veinte micro ensayos de escritores cubanos residentes en la isla, cubanos fuera de Cuba y españoles, la edición se publico hace dos años... se presento en la feria del libro y eso era

impensable, digamos, en los años 70 y hasta en los 80.

CA: ¿Cuál era la razón de esta censura?

CL: Bueno yo creo que fue una actitud sostenida por algunos políticos y apoyada, no explícitamente, implícitamente por la dirección del país y...

CA: Estamos hablando de Cuba...

CL: Estamos hablando de Cuba, y entonces, no se admitía ningún tipo de cuestionamiento, de disidencia, en el plano político, ni en el plano social, había también una mojigatería sexual, había persecución, hubo persecución en los sesenta, los famosos campos de concentración para los homosexuales, y era un tema que no se podía tocar, aparecen algunos libros que lo tocan, y todo eso hace que ciertos escritores fueran mal vistos, aún gente que no tocaba el tema político explícitamente como el caso de Lezama Lima. Lezama Lima y Virgilio Piñera desafortunadamente murieron antes del cambio, y murieron prohibidos.

CA: De manera que eso fue producto de un dogmatismo del gobierno....

CL: Si fue un periodo de dogmatismo y de fundamentalismo, y entonces, claro... hubo escritores que no pudieron resistir y no se los puede condenar, otros sí, se quedaron aquí, pero no fue nada fácil, estábamos aislados de la vida cultural y a veces de la vida social, lo que si fue que todos tuvimos trabajo, pero trabajo no ligado a la creación, eso si...

CA: Como formas de subsistencia...

CL: Como formas de subsistencia, estaba muy claro que quienes fuimos profesores, pues no podíamos dar clase, trabajábamos de traductores, los que teníamos otra carrera no la podíamos ejercer.

CA: Hubo un cierto aplastamiento de la singularidad...

CL: Si, como no... nunca llegamos a los extremos del estalinismo de la antigua Unión Soviética, aún la retención de Padilla duro un par de meses nada más, no hubo un juicio para Padilla, no hubo fusilamiento de escritores, pero... efectivamente caracterizar ese periodo como el del quinquenio gris es interesante, lo único es que no fueron cinco años, y no fue gris... mas bien...

CA: ¿Improductivo?

CL: Improductivo, si... mucha gente dejo de escribir, otros al no poder comunicar se frustraron, algunos se fueron, y eso dio por resultado una atmósfera de asfixia, de asfixia cultural que afecto no solo la literatura, sino las artes plásticas, la misma música, el teatro, el teatro sufrió mucho porque

claro el teatro necesita un aparato y una economía, y el teatro había tenido un auge durante los años 60 y hasta los 70 todo ese teatro experimental, amplio, no se prohibió, pero no se podía sostener, los dramaturgos cubanos como Piñera, Triana, cierta zona de la obra de Abraham Storino, se dejó de poner... inclusive hubo un momento de vacilación, en un instante en los sesenta hubo como una fiebre, una indigestión de Bertolt Brecht, el público no lo asimiló muy bien, porque era un Brecht puesto en una forma dogmática, y además cuando algunos directores que trataron de profundizar la enseñanza de Brecht, lo que trataban de hacer era copiar la potencia de la puesta en escena alemana y todo esto resultaba aburridísimo. Pero ciertas piezas de Brecht como por ejemplo "La condena"... no se montó nunca, porque se podía leer de otra manera y cuando ya se puso el Galileo, que es una obra muy controvertida, ¿la conoce?

CA: Si...

CL: Fue cuando empezaba digamos que el deshielo, la gente que lo montó lo hizo con mucha habilidad, hicieron un programa muy dogmático, pero el montaje no era dogmático...

CA: ¿Lo matizaron para poder...?

CL: El programa, la obra no....

CA: ¿La obra estuvo bien, una buena puesta en escena?....

CL: Excelente la puesta en escena, con uno de los mejores directores, por primera vez hacía el Galileo, dirigida por este mismo hombre, Vicente Revuelta, con un actor excelente José Antonio Rodríguez, estos hombres de teatro sufrieron, también, mucho, porque no podían, no podían dar clases, Vicente Revuelta, un grande del teatro cubano, lo dejaron dirigir pero no dar clases, a José Antonio tampoco, ninguno de estos hombres y mujeres que habían asumido su preferencia sexual de una manera abierta podían dar clase... y muchos no podían ni actuar...

CA: ¿Hubo, entonces, un ensombrecimiento del ambiente cultural....?

CL: No podemos pensar que ahora vivimos en un paraíso... los paraísos no existen, pero el cambio es notable, por ejemplo hace tres años el premio nacional de teatro lo ganó Vicente Revuelta... y lo ha ganado gente que estuvo prohibida: Roberto Blanco, un grande... Berta Martínez grandes directores cubanos que estuvieron prohibidos...

CA: Es interesante, entonces, ese resurgimiento cultural.

CL: Es interesante, puesto que hubo un entendimiento de la dirección política, pero también una gran fortaleza por parte de los creadores, algunos salieron del país y luego volvieron, como Roberto Blanco, desgraciadamente murió el año pasado, relativamente joven, pero al menos estos tanto los muertos y los vivos, pudieron disfrutar del reconocimiento... Hay profesores y decanos entre los que

estuvieron prohibidos. Igualmente muchos están trabajando en Televisión. En el programa de televisión de la universidad, el canal universitario: “La universidad para todos”, toda esa gente estuvo prohibida, hay un... hay un surgimiento de la expresión teatral y los que están vinculados a la televisión pública estuvieron prohibidos

CA: ¿Cómo ve usted el proceso político?

CL: Creo que estamos viviendo, en el plano cultural, el mejor momento, mejor momento que en el inicio de los 60 donde había libertad y diversidad de confrontaciones... si viniera un marciano que hubiese estado aquí hace veinte años y ve lo que se hace, se hace de todo en teatro, en cine, era inconcebible una película como “Fresa y chocolate”, eso no se podía pensar en el año 80 cuando la hacen... y no creo que sea tan subrayado lo que dicen en Europa, creo que el valor de la película, aparte de la belleza formal y todo eso, es un planteamiento de libertad no solo por el problema de la homosexualidad que, si, en Cuba fue un problema muy fuerte porque llegaron a existir campos de concentración, eso es algo tremendo... y hubo muertes, suicidios, y campañas contra Cuba por esta razón... claro la Unión de escritores tuvo tal vez ahí uno de sus momentos más altos, cuando todos en masa protestamos y logramos que se cancelaran esos campamentos... los UMAP, irónicamente la sigla quiere decir unidades militares de ayuda a la producción... eran campos de concentración para homosexuales, religiosos y desafectos... eso era muy fuerte... Y claro cuando muchos de nosotros denunciábamos esto, en ciertos libros, pues estos no se publicaron, pero sin embargo hubo una comprensión, ha costado trabajo, pero se va ganando en espacio humano, independientemente de los problemas que el proceso político sigue teniendo, los problemas económicos, los problemas que tenemos con el imperialismo al frente, etcétera, etcétera... Pero cometimos muchos errores y errores de corte humano que afectaron al país... y desencantaron a mucha gente, a tal punto que aún hoy hay gente que se quiere ir del país... y los enemigos aprovechan esa coyuntura, pero también hay mucha responsabilidad por parte del gobierno. Ahora en este momento en el ámbito intelectual, insisto, es el mejor periodo que hemos vivido y hay un diálogo. Hay un diálogo porque la mayoría de los dirigentes de la cultura son gente de la cultura en el año setenta y tantos empiezan a trabajar en este deshielo –para usar el término ya clásico– con una proyección distinta. Se crea el ministerio de cultura y ya tenemos un ministro de cultura que es un escritor, un escritor relativamente joven ... no quiere decir que sea un paraíso...

CA: Usted lo decía hace un momento, los paraísos son utopías...

CL: Si, si, no existen, y eso es afortunado, porque de otra manera sería muy aburrido... bueno hay gente nueva en la dirección política, y tenemos un diálogo, ahora hay escritores, pintores, músicos que son oficiales y hay otros que no lo son, pero esto no quiere decir ni que estemos en contra, ni que, digamos, estemos de acuerdo con todo, volvemos a Brecht, una obra suya muy importante, pero sobre todo el título, la idea, “El que dice si y el que dice no”, yo creo que lo interesante es que, dentro de una situación como la nuestra, tener la libertad y la seguridad de poder decir si, cuando creemos que es si y poder decir no cuando creemos que es no, claro que esta es una actitud de riesgo...

CA: Pero la vida es un riesgo.

CL: Pero, yo creo en decir si o en decir no, y no tener que decir si cuando se quiere decir no como tampoco decir no cuando se quiere decir si, es decir que estamos viviendo cosas que en ese periodo habían sido inconcebibles, no solo hace 20 o 25 años, hace diez años aunque ya desde la década de los 80 se inicio el cambio, pero muchas veces, de los 80 para acá ha habido muchos retrocesos, porque hay elementos políticos y aún dentro de la cultura que tienen actitudes extremas y fundamentalistas y el problema más serio, a mi juicio, es que hay fundamentalistas adentro de Cuba y fundamentalistas afuera de Cuba. No todo el que está afuera es un enemigo de Cuba, pero los hay en extremo, y no todos el que está adentro está haciendo algo en favor de la patria y de la cultura, sino a favor del concepto que ellos tienen y entonces tienen una mentalidad represiva, dogmática y fundamentalista... y esas actitudes en vez de defender, digamos, el proceso Cubano, lo que hacen es daño e ir contra el proceso. En vez de sumar, restan. Todo eso en un momento dado, cuando hablamos de la vida privada y de la sexualidad, que fue un caballo de batalla, y bueno esto tiene una historia, esto no lo invento el proceso cubano, el machismo cubano viene de la Colonia, como en casi toda Latinoamérica, pero en Cuba, por muchas razones se mantuvo más tiempo, pero también hubo una actitud muy cerrada contra las creencias religiosas. Si es verdad que las iglesias y los credos fueron perseguidos, pero ahora se dice que no hubo persecución, si, si la hubo, más sutil a veces, como muchas veces lo fue abiertamente. Por ejemplo un católico militante que hiciera gala de su catolicismo no podía llegar a la universidad...¿no? los evangélicos tuvieron actitudes diversas, los Pentecostales fueron más perseguidos, los Adventistas del séptimo día, algunos Bautistas igual... en este momento hay un dialogo, la iglesia tiene una actitud pero se la acepta. Se prohibieron las celebraciones de las fiestas navideñas hasta que el Papa vino a Cuba. Se cambio toda la cosa y entonces vino un juego, una doble moral: gente que ocultaba su creencia para poder sobrevivir o utilizaban sus creencias, no para creer, sino para atacar un proceso con el cual no estaban de acuerdo, era una situación muy compleja. Los intelectuales, sobre todo los escritores, que de una forma u otra son el reflejo de lo que pasa, mostraban, explicita o implícitamente, esta contradicción en su obra, y al mostrarla resultaban prohibidos.

CA: Había entonces una fuerte coerción sobre el deseo y la creencia de la gente...

CL: ...claro, por ejemplo un creyente no podía militar en el partido, no podía, un homosexual tampoco. Este cambio se está dando desde hace unos cinco o seis años. Hay homosexuales digámoslo, eufemísticamente y estúpidamente, homosexuales con carné de homosexual, que viven con su pareja, públicamente, y que ya son militantes del partido... Y católicos también, otros católicos han dicho: “no, si cuando yo quería ser militante no me dejaron, ahora no, me quedo en Cuba pero no milito”, pero el cambio está dado.

CA: ¿Vivió, entonces, usted como poeta toda esa resistencia a ese ambiente de fundamentalismo?...

CL: Bueno, los poetas eran la última carta de la baraja... la última... entonces igual, los cineastas,

muchos cineastas, gente brillante, como Gutiérrez Alea, Humberto Solas, que hicieron cosas, pero después no podían avanzar porque... y a pesar de que la dirección del cine ha sido uno de los pilares más fuertes de la libertad cultural en Cuba, aún en los momentos difíciles.... pero no podían llegar más allá de cierto punto, ¿no? Éramos, hablo de fundamentalismo porque, por ejemplo, ahora uno va al cine o al teatro –y no vamos a hablar de contenidos políticos- y vea lo que vea... un dedo gordo del pie de un hombre o de una mujer no debía salir en pantalla, y no estoy exagerando... ahora voy al teatro, he hecho durante un tiempo crítica de teatro, y digo: “a ver, cuando me va a enseñar el pene el primer actor”... o si es necesario hacer un desnudo masculino de frente, eso ya se hace... y con el cine, no solo las cubanas, durante mucho tiempo no pudimos ver a Visconti, un director comunista, uno de los grandes, pero no porque Visconti tenía una película donde había homosexualidad o desnudos, o tal otra donde había incesto. Pero todavía, cuando se estreno Filadelfia, la anunciaron y después la prohibieron –iba a pasar por televisión. Bueno quedan muchos dirigentes menores muy dogmáticos... la gente se pregunta: “¿Cómo pudo pasar?”. Como diría Neruda, en un excelente poema, “¿Cómo pudo pasar?”. Ahora si yo cuento todo esto, si hablo, es para que no vuelva a pasar, no es para regodearme. Algunos me dicen que no hay que seguir hablando, pero yo creo que hay que hacerlo porque puede volver a pasar, y no solo en Cuba, esto puede suceder en cualquier otro país y hay que intentar evitar que suceda. Ahora, mi actitud, para terminar, es que nada de esto nos autoriza, ni ética ni históricamente, a salir corriendo y refugiarnos en los Estados Unidos, y sobre todo en Washington y en el capitolio y en el senado diciendo: “Cuba es una mierda, por esto y por esto y por esto...”.

CA: Hacer eso sería una actitud vergonzosa para un cubano.

CL: No solo para un cubano.

CA: Para cualquier habitante del mundo.

CL: Para cualquier habitante del mundo... esa es mi posición. Ahora, uno puede estar contra muchas cosas diciendo: “Esto está mal hecho, al menos a mi juicio está mal hecho”, pero lo otro no. Hay escritores, no voy a decir nombres, algunos de ellos son admirables, que fueron amigos de Cuba, y arrastrados por los errores de muchos cubanos, cambiaron y como dice la imagen: “botaron el agua sucia con el niño adentro”. Pasaron a posiciones de derecha y eso me parece, éticamente, inaceptable. Aunque se trate de escritores admirables como escritores, algunos que admiro y algunos que fueron mis amigos, pero no se puede...

CA: Eso, a veces, entristece el amor que se puede sentir por un autor...

CL: Si. Sin embargo, pues, están ahí, y muchas veces estoy en algún lugar y hablo de fulano o de zutano, y me dice un dogmático –que de pronto sale por allí-, me dice: “como puede ser que siendo cubano hable de fulano y fulano y fulano”, lo que debería extrañarle es que siendo cubano no hablara, no reconociera el valor literario de fulano, mengano y perencejo.

CA: Bueno, respecto a su obra, y centrando nuestro interés sobre esa visión, esa panorámica de la ciudad, esas vivencias y ese trabajo reflexivo, queremos hacerle tres preguntas. Para empezar... ¿Cómo siente hoy en día esa vasta ciudad, ese universo-ciudad, esa máquina paranoica, esa ciudad trascendente que usted desmonta tan bellamente en sus libros, para habitarla sobre el movimiento intenso de una ciudad inmanente?

CL: Bueno se trata de tres libros, creo que ya he terminado con la saga, si puedo llamarla así, de la ciudad. Cuando comencé, en los años 60, con el primer libro de la ciudad, y esto lo he dicho varias veces, consideraba que se trataba de un texto pequeño motivado por el odio, por la experiencia de una ciudad en la que nací y me crié, pero los críticos dijeron que no, que era un gesto de amor, y a lo mejor los críticos tienen razón. Pero de algo si me di cuenta, que había sido necesario el alejamiento, y vuelvo a Brecht, al distanciamiento, primero salí de Santiago de Cuba y vine a estudiar a la Habana, luego me fui a Europa, a España y luego volver, todo eso me permitió una mirada que enfriara la pasión, no que la racionalizara sino era una mezcla de sentimiento con pensamiento. El tema de la ciudad fue avanzando y la ciudad se va abriendo, deja de ser no solo Santiago de Cuba, que nunca se nombra, nunca se dice su nombre, es todo el país, es todo el mundo, una ciudad cualquiera y además transcurre desde su fundación hasta las dificultades del crecimiento. Hay un chiste que aparece en el gran momento del cine Checo, sobre el problema del socialismo que era primero las dificultades del crecimiento y luego el crecimiento de las dificultades. El libro, o los libros tratan de vivir ese proceso y por eso hay, quizá, contradicciones, pero yo creo que cualquier persona con los sentidos despiertos, abiertos, vivos, puede captar lo que hay en una ciudad... también hay un juego de espejos en la apertura. Eliot, que es uno de mis poetas predilectos, poco importa que haya sido un hombre de derecha, ¿no?, hablaba de la ciudad irreal, entonces creo que estos libros tratan de confrontar la ciudad irreal con la ciudad real y a veces la ciudad real se confunde con la irreal y la irreal con la real.... que lo haya logrado o no, es otro problema, pero esas son las intenciones del libro, como lo es también la asimilación, o el intento de asimilación, de los más diversos matices que conforman la ciudad y una vida, una vida individual y una vida colectiva, creo también que hay una reiteración de motivos de la historia con mayúscula y la historia con minúscula –a la que, si no recuerdo mal, yo la llamo a veces las historietas-, la historieta y la pequeña historia define y alienta la vida de cada criatura y la criatura es muy importante para mi, no importan los grandes sistemas, sean imperios, sean republicas, si la criatura no puede vivir, con todo lo que implica ese ámbito, ese vasto dominio... aun si este vasto dominio, por otro lado, sea un microcosmos humano, pero que está abierto. Eso ya lo veíamos en la poesía cubana del siglo XIX, con Martí, pero no solo con Martí, sino también con muchos otros grandes poetas cubanos del siglo XIX, poetas que fueron raizalmente cubanos pero siempre mirando a los demás. Martí habla de la una cierta republica que hubo en el mundo que es el tema que va a repetir el papa con la palabra apertura, y yo no soy católico. Así es como veo la aventura de la ciudad.

CA: y... y... y... además, nos podría comentar que ha significado para su obra ese potente conector, el y.

CL: Perdón, el y, por favor explíqueme la pregunta pues no la capto del todo.

CA: El y... nos interesa ese conector precisamente porque une cosas. En su poesía encontramos reiteradamente el y, ¿qué potencia encuentra usted en este conector?

CL: Empezaríamos con una comparación lingüística, el y como copula, como elemento copulativo, pues si, y además no solo une sino que avanza... y... digamos, ahora se me ocurre, y esto no tiene nada que ver con mi poesía, que hay un comenzar, por ejemplo Lorca comienza la Romanza así: y yo que me la lleve al río... Aquí ya no se trata de una función copulativa sino de una apertura al futuro. Borges, Jorge Luis Borges insinúa, o mejor, explícitamente lo dice que el tema fundamental de la poesía es el tiempo... y yo creo que si... y el y es un vehículo temporal, también volvemos a Eliot con el tema del tiempo, del pasado el futuro y el presente... “/time present and time past/ Are both perhaps present in time future, /”... etc., ese es el tema de la poesía, porque el escritor, el creador siempre se preguntan: ¿y que va a ser de mi y de nosotros? Y el y puede comenzar la respuesta, también es interesante por ejemplo en Gabriela Mistral cuando dice: “Y todas íbamos a ser reinas de cuatro reinos sobre el mar”. Que interesante la pregunta, como incita, nunca había pensado en eso. “Y todas”... después todo ese proyecto de las cuatro amigas se cae, todo eso se derrumba pero era la esperanza... como Vallejo hablando de la esperanza... el camino lo puede trazar esa conjunción que es polisémica y tiene muchas funciones... no solo múltiples sentidos sino múltiples funciones.

CA: ¿La relación con el tiempo sería lo fundamental en esta conjunción...?

CL: Es lo que creo importante, y ha medida que pasa el tiempo lo encuentro más importante... además recuerde que Heidegger habla de un “futuro sido”, muy difícil de traducir, pero “futuro sido”, porque el futuro “que no ha sido” tiene su fundamento en el pasado, es posible que un acto parezca no tener importancia pero cuando el tiempo avanza y se proyecta, aquello que fue “lo sido” cobra importancia. Y dice un poeta brasilero interesante, Méndez, irónicamente, “y el gran poeta del futuro cayó de su velocípedo”. “El gran poeta del futuro”... pero ya ese hecho de que cayera en su marcha en un triciclo, ¿no?, esta marcando y abre la perspectiva: “el gran poeta del futuro... cayó de su velocípedo”.

CA: Fe, mística y pasión: ¿qué sentido y que nueva valoración implica esta sinergia religiosa entre esos estos tres afectos...?

CL: La definición de fe... pero me interesa más un aspecto interpretado o interpretativo de la fe. Dice San Pablo: “la fe que no duda es fe muerta”, ¿no?, “Señor, creo” eso incrementa mi incredulidad, para mi este versículo de San Pablo es clave... la fe que no duda... y no se trata de una metódica... hablando de la fe, de cosas inclusive que no se ven, pero dudando y entonces es una fe trascendente o trascendida, es una pregunta constante, porque obliga a la duda, y esto se aplica a todos los aspectos de la vida... de la vida terrena y de la vida proyectada en la historia. Siempre con la duda, pero una profesión de fe que nada tiene que ver con el religiare de la religión. Aunque muchos amigos, honestamente religiosos, dicen que yo me he inventado este ateísmo y... y que... que no es verdad, que en el fondo yo soy cristiano... eso me llama la atención. Claro, mi formación es

evangélica...

CA: Esto me devuelve a la pregunta, que no pude completar... porque la pregunta va en este sentido: ¿y qué nueva valoración implica esta sinergia religiosa entre esos estos tres afectos, fe, mística y pasión, alejados de cualquier divinidad, y que nos parecen fundamentales en la construcción ética de sus “Salmos y comentarios”?

CL: Bueno, yo creo que ya habíamos hablado de todas estas cosas. Se trata de una fusión en la que no se debe o no se quiere o no se puede dejar fuera ninguna parte, ¿no?, en la estética arquitectónica del gótico se dice que todo en el gótico juega un papel, que si se quita un arquivado o una columnata en una catedral esta se derrumba... no creo que sea cierto porque, en la segunda guerra mundial, unos y otros derrumbaron, unos y otros, esto desgraciadamente es cierto, pedazos de catedrales... ¿verdad?... y las catedrales siguieron su camino hacia el cielo. ¿Simbólicamente, por mística? no se... ahora, es importante que en la fusión el todo este integrado en la parte y ahí está la fe y ahí está la mística... y ahí esta después el resultado simbólico, e inclusive dentro del realismo más lato todo elemento juega su papel y tiene su función, para usar variedad de significantes que naturalmente van a tener un significado. Omar Khayyam, el gran poeta persa, tiene un verso que dice así, más o menos, traducido de otra traducción, “/proyecté mi alma a través del infinito en pos de los misterios de lo eterno/ y a poco mi alma regresó diciendo: el cielo soy más también soy el infierno” y ahí está, volvemos a esa mística... los demonios no fueron ángeles, son ángeles caídos y no fueron los más inteligentes, los más bellos... no... y ¿por qué fueron expulsados? Pero no dejan de influir. O cumplieron, como dicen algunos interpretes, cumplieron una misión... digo como dicen algunos interpretes, porque hay interpretes que consideran que Judas en la pasión fue necesario, ese beso... era necesario el beso, era necesario que existiera Judas y el rol simbólico del beso y del afecto... uno trata de intuir muchas cosas cuando escribe en las cosas que escribe.

CA: ... ¿esa mística lo aproxima a Eliot? en él también hay todo un sentido místico y siento que hay en usted un gran amor por la poesía de Eliot.

CL: Bueno, la generación nuestra aunque se ha nutrido de la poesía española, miro hacia la poesía anglosajona, y todo el mundo, los críticos hablan de la influencia de Eliot y... es verdad que hemos leído a Eliot y hay un grupo de mi generación que, por suerte, pudimos leerlo en inglés... sin embargo Heberto Padilla, uno de los poetas más interesantes de mi generación, en él más que Eliot está Owen... En muchos momentos de mi vida la poesía de Eliot fue muy importante, muy nutriente, pero también Owen, y Spender a quien si llegue a conocer... yo a Eliot, aunque viví en Gran Bretaña y él estaba aún vivo, nunca lo vi. A Spender si lo vi varias veces, en la India y en Londres a Owen no, pero lo he leído bastante y bueno... es muy interesante para nosotros un poeta como Williams Carlos Williams que tiene como esa concentración, esa limpieza, en mi opinión, pero fueron muy, muy importantes todos estos poetas anglosajones, sin desdeñar a los españoles y también a los franceses, o a poetas como Rilke de los que se hicieron... no... no una copia... sino una captación por parte de los poetas cubanos, sobre todo los de mi generación, ahora los más jóvenes –aunque nosotros comenzamos a leer, e inclusive a traducir a los poetas griegos- ahora entre los jóvenes

Cavafis es la gran moda y a veces usan y abusan de Cavafis y hay cierta indigestión que uno ve... pero nosotros, Padilla y algunos otros, en los 60 empezamos a hablar de Cavafis en Cuba, leyéndolo del inglés... las traducciones al inglés son excelentes... y después en los 60 trajimos a muchos poetas griegos... Eliati... pero todo esto cae sobre una base previamente establecida, pero creo que la poesía cubana, en general, quizá contradictoriamente, por su carácter insular, digo contradictoriamente, o al contrario de lo que puede pasar en Inglaterra, es una poesía abierta, muy abierta, no se cierra, hay momentos, no voy hablar de países, hay momentos, en ciertos países en los que se da un cierre... pero no en Cuba y yo creo que eso es grave.

CA: Y los poetas tienen que resistirse a esos cierres....

CL: Si... si... Y además cualquier joven... en y desde el siglo XIX, estaba pendiente, ese fue un siglo espléndido, ha estado pendiente de todo lo que pasa en el mundo, a veces con decepción, a veces con desbordamiento, pero la poesía cubana se ha nutrido y se sigue nutriendo de todo lo que se busca, de todo lo que va surgiendo, por aquí y por allá... y eso me parece muy bueno respecto de la poesía, la poesía en el sentido más clásico de la palabra, la creación, y pues ya se ha hablado de ese sincretismo por eso existe un pintor como Lam, ¿no? Y como los jóvenes.

CA: ¿Y con respecto a la poesía latinoamericana, contemporánea?

CL: Cuba estuvo pendiente, ya desde el fenómeno del modernismo, desde Darío, desde Silva, Cuba estaba ahí, sin olvidar a Martí ni a Casals, y cuando ya, en el esplendor del siglo XX pues, la gente estuvo pendiente desde el principio porque Vallejo se empieza a leer aquí muy pronto y bueno, toda la generación del 27 española, hay que ver, por ejemplo, como, el primer trabajo que se escribe, o uno de los primeros, que se escribe en Cuba sobre Cernuda, y que no tenía el escándalo de los demás, es de Lezama en el año 36, y cuando Cernuda vino a Cuba en el 53, Lezama declara que lo está esperando... y todos esos poetas, incluso Lezama, tienen influencia de Lorca, y esas influencias están en los textos que no publicó y que luego se recopilaron. Gabriela Mistral, y un poeta que habría que revalorar, aunque ya muchos lo hacen en Cuba, es Porfirio Barbajacob... no voy a hablar del gran Silva que ya uno de los primeros poetas cubanos del siglo XX, Poveda... pues en él se ve la relación entre la estética y la condición humana, y esto lo relaciona con Silva. Pendientes de todo, por ejemplo el diálogo de Lezama y todo el grupo de Orígenes con Octavio Paz... y bueno los españoles y toda esa gente del 27, o vino a Cuba o como el caso de Alexandrie, que por enfermedad nunca vino, siempre mantuvieron un contacto con los mayores, con sus coetáneos y con nosotros, que podríamos ser los hijos. Y seguimos igual, con los brasileños, bueno Vallejo y con gente más actual, con Cardenal, Sabines, la poesía cubana ha estado siempre abierta... no quiere decir que sean imitados como en el caso de Cavafis, no... es un mundo creativo interesado por lo que pasa en el mundo. Por ejemplo, podría sorprender que ya desde los años 60, aquí mucha gente conoce la obra de .... "La berlina detenida en la noche" es un poema que todos nosotros conocemos desde que teníamos 20 años... en fin... gente que ha traducido muy bien a Rimbaud a Valery... es una generación, la nuestra, en la que muchos pueden leer en francés, y los demás en inglés... la generación anterior no podía, tal vez con la excepción de Eliseo Diego que hablaba perfectamente el

inglés... pero sin negar lo cubano, estábamos pendientes de Chile, claro, Argentina... todo lo que pasaba... y la pauta la da la gente del siglo XIX, el diálogo de Martí con Bello, con Sarmiento, gente con ideas diferentes. La isla siempre ha estado pendiente de la vida cultural en el mundo...



*Poemas*

*Silvia Hernández Z.*

***-El reflejo fragmentado***

del terror.

Tras el hielo son  
solo esquilas impotentes  
a su transformación de estado  
ante el calor de este ambiente  
y la contaminación  
de tu sustancia.

***-Dolor que atiendes***

apoderándote de mí espacio  
y transpirando sin pausa  
por cada poro que  
absorbe el oxígeno  
para que creas no necesitarle.  
¡...LETARGO CATALEPTICO...!

***-No desliza el velo sus rasgos tajantes,***

pero tan finos,  
que solo basta la fuerza de un suspiro  
para que el mismo se vuelva trizas.

***-Mi soledad,***

muy fiel,  
muy mía,  
tanto que al morir  
no hará caso a mi orden  
de morir lejos de mí.

**-Solo la presencia,**  
causa del frenesí.  
Las entrañas retorciéndose,  
y no son ansias.  
Llega esta tranquilidad  
al abrir mis ojos y ver  
que el amanecer no llega solo,  
sino con el complemento de tu presencia.

**-La fuerza con tal magnitud**  
que ante la voluntad de las masas  
retroalimenta su maldad  
para que las turbas violentas  
muestren más sumisión  
que un cachorro hambriento.

**-Un torrente a través de tu aguijón,**  
causante (o no) ?  
Incomprensión, desenfoque, desequilibrio, descontrol.  
Entre tanto sin saberlo,  
pero conociéndolo a fondo,  
no huyo del intenso dolor que  
produce la más efímera  
y gozable satisfacción.  
Aunque estallar mis oídos sienta,  
lo que este al alcance entregare  
para sentir lo deseado.

**-Como principio y como fin**  
pretendo llegarle,  
tan incógnito que ni ella  
se da cuenta si yo  
empiezo o termino.  
Muerte-tiempo, tiempo-muerte.

***-Expresión profunda, compleja, demencial,***

todo lo que parezca sincera,  
capaz de en todos reflejarse,  
como tan capaz de a nadie convencer,  
locura de tal magnitud  
que nada para estas expresiones.  
¡ARTE!

***-Todo en silencio,***

no hay formas ni sonidos.  
No te encuentro en ningún lugar,  
el aire me roza  
y me hace llorar  
recordando tus caricias.

***-Oyes las estrellas ¿Qué piensas?***

Simplemente es otro estilo de vida.

De repente sientes que todo tu cuerpo se vuelve espuma y nada mas importa; y estás al filo de una aguja tratando de encontrar que es lo que pasa con tus células, y sientes que cada poro de tu piel se convierte en un abismo, y caminas entre tu sangre, y te lanzas al vacío; sientes que pierdes la única parte de tu vida que estaba intacta.

Ver como tu rostro se transforma y como tus pupilas se dilatan; y te vas adormeciendo con ese dulce sonido de la muerte, sin envejecer, recorriendo el mundo de las pesadillas, sin nunca despertar.

***-El tiempo,***

limpio,  
puro,  
ensangrentado.  
Los silencios,  
esos fríos silencios,  
llenos de muerte,  
invaden mi casa.

***-Tengo una cita con la noche -usare mis medias rotas y mi falda corta-***  
hoy saldrán todos los murciélagos, por más que intenten no hacerlo.  
***-Y yo usare mi chaqueta de cuero- saldrán todas las avispas metálicas***  
a picar a todos los cuervos con su aguijón.  
***-Y yo ya tengo mi cresta, mis botas roídas y mis taches-***  
Y me muevo como un zombi a través de los cuerpos, con placas de  
concreto a mí alrededor; socializando con entes que algún día fueron  
humanos y ahora, en la noche, son solo desechos.  
Y así, en mi cita con la noche, me doy cuenta de que mi camisa blanca  
Esta manchada de sangre.

*... de las individuaciones*



## **“Prospectus”**

### ***Del modo de existencia de los objetos técnicos***<sup>3</sup>

**Gilbert Simondon**

El libro titulado “*Del modo de existencia de los objetos técnicos*” busca introducir en la cultura un conocimiento adecuado de los objetos técnicos tomados en tres niveles: elementos, individuos, conjuntos. En nuestra civilización, se manifiesta un hiato entre las actitudes suscitadas en el hombre por el objeto técnico y la verdadera naturaleza de esos objetos; de esa relación inadecuada y confusa resulta en el comprador, en el constructor, en el operador, un conjunto de valoraciones y de devaluaciones mitológicas; para reemplazar esta relación inadecuada por una verdadera relación, hay que operar una toma de conciencia del modo de existencia de los objetos técnicos.

Esta toma de conciencia se hace en tres etapas.

La primera busca captar la génesis de los objetos técnicos: el objeto técnico no debe ser visto como un ser artificial, el sentido de su evolución es una concretización; un objeto técnico primitivo es un sistema abstracto de funcionamientos parciales aislados, sin fondo común de existencia, sin reciprocidad causal, sin resonancia interna; un objeto técnico perfeccionado es un objeto técnico individualizado, en el cual cada estructura es pluri-funcional, sobredeterminada; cada estructura existe no solo como órgano, sino como cuerpo, como medio, como fondo para las otras estructuras; en ese sistema de compatibilidad en el que la sistemática se cierra como una axiomática se satura, cada elemento cumple no solo una función en el conjunto sino una función de conjunto. Hay redundancia de información en el objeto técnico devenido concreto.

Esta noción de información permite interpretar la evolución general de los objetos técnicos según una ley de conservación de la tecnicidad, a través de la sucesión de los elementos, de los individuos y de los conjuntos; el verdadero progreso de los objetos técnicos se efectúa a través de un esquema de relajación y no de continuidad: hay conservación de la tecnicidad como información a través de los ciclos sucesivos de evolución.

La segunda fase enfrenta la relación entre el hombre y el objeto técnico, de una parte, al nivel del individuo, y de otra, al nivel de los conjuntos. El modo de acceso del individuo al objeto técnico es *menor* o *mayor*; el modo menor es el que conviene al conocimiento de la herramienta y del instrumento; es primitivo, pero adecuado a ese nivel de existencia de la tecnicidad bajo la forma de

---

3 .- Titulo original: “Prospectus” *Du mode d’existence des objets techniques*, Gilbert Simondon, Une pensée de l’individuation et de la technique, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Albin Michel, 1994.

la herramienta o del instrumento; hace del hombre un portador de herramientas, según un aprendizaje concreto, salido de la simbiosis instintiva del hombre y del objeto técnico utilizado en un medio determinado, según la intuición y el conocimiento implícito, casi innato. El modo mayor supone toma de conciencia de los esquemas de funcionamiento: es politécnico. La *Enciclopedia* de Diderot y de Alembert ilustra el paso del modo menor al modo mayor.

*Al nivel de los conjuntos*, la conciencia que el grupo toma de su relación con los objetos técnicos se traduce por los diversos modos de la noción de progreso, estos modos de la noción de progreso son los juicios de valor planteados por el grupo sobre el poder que encierran los objetos técnicos de hacer evolucionar al grupo: el progreso optimista del siglo XVIII corresponde a la toma de conciencia del mejoramiento de los elementos; el progreso pesimista y dramático del siglo XIX corresponde al reemplazo del individuo humano portador de herramientas por el individuo-máquina, y a la inquietante resultante de esta frustración. En fin, es necesario elaborar una noción nueva del progreso correspondiente al descubrimiento de la tecnicidad a nivel de los conjuntos de nuestra época, gracias a una profundización en la teoría de la información y de la comunicación: la naturaleza verdadera del hombre no es ser portador de herramientas –entonces concurrente de la máquina-, sino inventor de objetos técnicos y viviente capaz de resolver los problemas de compatibilidad entre las máquinas en un conjunto; a nivel de las máquinas, entre las máquinas, él les coordina y organiza su relación mutua; no las gobierna, las compatibiliza, él es agente y traductor de información de máquina a máquina, interviniendo en el margen de indeterminación que encierra el funcionamiento de la máquina abierta, capaz de recibir información: el hombre construye la significación de los intercambios de información entre máquinas, la relación adecuada del hombre con el objeto técnico debe ser captado como un acople entre viviente y no-viviente. El automatismo puro, excluyendo al hombre e imitando lo viviente, es un mito y no corresponde al más alto nivel posible de tecnicidad: no hay máquina de todas las máquinas.

En fin, la tercera fase de la toma de conciencia reemplaza el objeto técnico *en el conjunto de lo real*, buscando conocer el objeto técnico en su esencia, según una génesis de la tecnicidad. La hipótesis de base de la doctrina filosófica empleada consiste en suponer la existencia de un modo primitivo de relación del hombre con el mundo que es el modo mágico: de una ruptura interna de esta relación salen dos fases simultáneas y opuestas, la fase técnica y la fase religiosa; la tecnicidad es la movilización de las funciones figurales, la deducción de los puntos clave de la relación del hombre con el mundo; la religiosidad se refiere, al contrario, al respeto de las funciones de fondo: está adherida a la totalidad en su fondo. *Esta relación desfasada del hombre con el mundo recibe una imperfecta mediación de la actividad estética*: el pensamiento estético conserva una nostalgia de la relación primitiva del hombre con el mundo; es lo neutro entre fases opuestas; pero su carácter concreto de construcción de objetos limita su poder de mediación, pues el objeto estético pierde su *neutralidad* y, en consecuencia, su poder de mediación buscando devenir funcional o sacro. Solo a nivel del pensamiento, a la vez del más primitivo y del más elaborado de todos, el pensamiento filosófico, puede intervenir una mediación verdaderamente *neutra* y *equilibrada* porque es *completo* entre fases opuestas. Entonces, el *pensamiento filosófico* es el único que puede asumir el conocimiento, la valoración y la adquisición del lugar de la tecnicidad en el conjunto de los modos

de ser en el mundo del hombre, por una mediación sobre la relación entre ciencia y técnica, teología y mística, según un esquema de desfases y de integraciones.

## *Los límites del progreso humano*<sup>4</sup>

*Gilbert Simondon*

El problema del progreso humano solo puede plantearse si se hace intervenir el sistema completo de actividad y de existencia constituido por lo que el hombre *produce* y por lo que el hombre *es*. Considerar lo que el hombre produce (lenguaje, técnica) no permite estimar el progreso humano ni prever su ley de desarrollo en función del tiempo, porque la atención está, entonces, únicamente dirigida hacia una concretización objetiva de la actividad humana. Por esta razón, en tanto solamente veamos la concretización objetiva, no disponemos de ningún criterio que permita elegir entre tal o cual sistema de concretización para hacerlo el único signo y el único soporte válido del progreso humano. El progreso del lenguaje se puede identificar, bajo todas sus formas, al progreso humano, como lo hizo el humanismo clásico. También se puede identificar el progreso de las técnicas bajo todas sus formas al progreso humano. Si se opera esta identificación, que nosotros consideramos reductora, podemos entonces encontrar una manera de pasar temporal y limitada del progreso humano, y prever por analogía que el progreso técnico se cumplirá según una curva sigmoidea como el progreso del lenguaje.

Sin embargo, aún si se quisiera estimar el progreso humano a partir solamente de la concretización objetiva, sería necesario considerar como progreso la serie de las concretizaciones objetivas posibles, y no tal o cual concretización, en si misma auto-limitada. Que el progreso del lenguaje y el progreso de las técnicas contienen procesos de inhibición interna, dando a su desarrollo, en función del tiempo, una manera de pasar sigmoidea, esto es apenas dudoso para el lenguaje, y es quizás verdad también en el dominio de las técnicas. Pero el progreso *humano* consiste en que el hombre, después de haber empujado hasta la saturación las posibilidades del lenguaje, se vuelve hacia las técnicas y entra en un nuevo dominio de desarrollo; si el progreso humano nos parece identificable con el progreso técnico, es porque el progreso humano está, en nuestros días y en nuestra civilización, envuelto en el desarrollo de las técnicas. Nada nos permite pensar que después de conducir el desarrollo técnico a la saturación, si alguna vez esta saturación puede alcanzarse, la especie humana no se encontrará envuelta en un nuevo dominio de progreso. De todos modos, parece que la reducción de los dominios de progreso ya intentados a dos solamente es excesivo: si las civilizaciones clásicas antiguas han manifestado la saturación del desarrollo del lenguaje, las

---

4 .- Publicado en la *Revue de métaphysique et de moral*, 1959, el artículo contenía la siguiente nota : “Este artículo es la continuación del de M. R. Ruyer aparecido en la *Revue de métaphysique et de moral*, octubre-diciembre de 1958, nro. 4, p. 412 a 423.”

diversas corrientes de civilización medieval parecen haber alcanzado el del desarrollo religioso. A partir del Renacimiento, el espíritu del desarrollo técnico ha buscado primero que todo encontrar el espíritu de desarrollo en el ejemplo antiguo del desarrollo del lenguaje, después se ha desviado. El Renacimiento, en efecto, ha tenido primero una nueva fase, corta e intensa, de progreso del lenguaje, antes de volverse la introducción a la fase de progreso técnico en la cual vivimos. La Reforma, entre fase religiosa y fase técnica, manifiesta la introducción del poder de progreso del lenguaje, inspirado en el clasicismo antiguo, en el devenir religioso. Igualmente, al final del mundo antiguo, podríamos ver las nuevas fuerzas del progreso, esencialmente religiosas y éticas, que promueven el contenido más elaborado de la fase de desarrollo del lenguaje, bajo la forma de las filosofías ético-religiosas en gran campo de expansión, el Estoicismo y la Gnosis. Así, no solo existe una serie sucesiva de dominios de desarrollo de las concreciones objetivas, lenguaje, religión, técnica, sino que existe también entre esos dominios encabalgamientos durables, que manifiestan una búsqueda de universalidad.

Sin embargo, sucesión –o aún encabalgamiento- de etapas no significa progreso. Si la fase del lenguaje, la fase religiosa, la fase técnica, y todas las otras fases de la actividad humana, pasadas o futuras, estuvieran auto-limitadas y se ignoraran sin transmitirse nada, la especie humana estaría llamada a vivir vanamente aventuras sucesivas, hasta la saturación de cada una de ellas, abandonándola después. Y se podría hablar de un progreso del lenguaje, de un progreso de la religión, de un progreso técnico, no de un progreso humano. Ahora bien, lo que hay de común en esas fases sucesivas de concretización objetiva, no es el contenido de la concretización: el poder pontifical ignora al teatro griego como el radar ignora la catedral; lo común es el hombre, el hombre como motor y promotor de concretización, y el hombre como ser en quien resuena la concretización objetiva, es decir el hombre como agente y paciente. Entre las concretizaciones objetivas de cada ciclo auto-limitado de progreso y el hombre existe un lazo de causalidad recíproca; en cada ciclo de progreso, el hombre forma sistema con eso que constituye, y dicho sistema está muy lejos de estar saturado; no todo lo posible del hombre se refleja en la concretización objetiva, lenguaje, religión, técnica. Entonces, nosotros podemos decir que hay progreso humano *solamente si*, pasando de un ciclo auto-limitado al ciclo siguiente, el hombre acrecienta la parte de sí mismo que se encuentra envuelta en el sistema que forma con la concretización objetiva. Hay progreso si el sistema hombre-religión está dotado de más resonancia interna que el sistema hombre-lenguaje y si el sistema hombre-técnica está dotado de mayor resonancia interna que el sistema hombre-religión.

Ahora bien, esta cuestión es muy delicada, pues es aquí donde aparece el rol efectivo de la toma de conciencia de un proceso de desarrollo por el hombre que hace parte del sistema en el cual ese proceso se desarrolla. Hay, ciertamente, aspectos de automatismo en cada desarrollo, y una hipertrofia del automatismo coincide con la saturación involutiva al final de cada uno de los procesos de desarrollo. Tal era el estado del lenguaje al final del mundo antiguo: se convirtió en un asunto de gramáticos y lógicos formalistas que buscaban la rectitud etimológica de las denominaciones. Ahora bien, un gramático o un lógico formal no reflejan al hombre, o al menos solo reflejan del hombre una parte mínima, y esa parte no se puede dilatar; sin embargo, en el clasicismo, o sea la fase de desarrollo del lenguaje en su apogeo, estaba cargada de más esperanzas; en el tiempo

de los sofistas y de los *Discursos panegíricos*, el lenguaje, concebido como depositario del saber, aparecía como el fundamento de una “perpetua panegiria” de la humanidad. Tal fue también la religión en su fase ascendente, con su inspiración de universalidad ecuménica; ella condujo, sin embargo, a esa administración rigurosa del pensamiento y de la acción que ya no reflejaba el poder de progreso del hombre. Dicho de otra manera, después de un elán impreso de poder de universalidad que manifiesta un alto grado de resonancia interna del sistema formado por el hombre y su lenguaje o el hombre y su religión, aparece una cerradura, una saturación progresiva del sistema autónomo de la concretización objetiva reduciendo otro tanto la resonancia interna del sistema, inicialmente más vasto, formado por el hombre y la concretización objetiva: el verdadero *centro de sistematización* se desplaza; en el origen está entre el hombre y la concretización objetiva; poco a poco la concretización objetiva sola es un sistema; el hombre se *excentra*, la concretización se mecaniza y se automatiza; el lenguaje deviene gramática y la religión teología.

¿La técnica devendrá industria, así como el lenguaje ha devenido gramática y la religión teología? Es posible que lo devenga; pero no hay aquí punto de necesidad, y no podemos confundir esos tres casos. De hecho, si el lenguaje ha devenido gramática, es porque en el origen mismo la parte de realidad humana traducible en lenguaje era demasiado débil para que una reciprocidad valedera pudiera instituirse entre el hombre y el sistema creciente del lenguaje; se necesitaban situaciones privilegiadas para que esta reciprocidad, condición de la adecuación del lenguaje al hombre, pudiera instituirse; tales eran las democracias antiguas como la de Atenas; pero el lenguaje, adecuado a la vida de una ciudad antigua, era muy insuficiente para la dimensión geográfica y el tipo de intercambios de un Imperio. El humanismo del lenguaje ha sido de corta duración; en nuestros días subsiste, por artificio, en grupos humanos muy restringidos, sin ningún poder de expansión constructivo. En cuanto a la religión, ella se mostró adecuada a las dimensiones geográficas de los Imperios, cubriendo dominios tan vastos como los continentes y mucho más amplios que la ciudad antigua, cimentando diversas clases sociales y aún penetrando en las castas. La regresión actual de la religión se manifiesta por la pérdida de su poder de universalidad geográfica y por su repliegue defensivo en grupos humanos limitados, recordando el de la cultura humanista fundada sobre el lenguaje, refugiándose en las letras. Si la técnica, devenida industria, se refugia defensivamente en una nueva feudalidad de técnicos, investigadores y administradores, evolucionará como el lenguaje y la religión, hacia la cerradura, centrándose alrededor de sí misma, en lugar de continuar formando con el hombre un conjunto en devenir. Sin embargo, nosotros debemos señalar que la pretensión de universalidad estaba más justificada en la religión que en el lenguaje, es en ese sentido que el poder de progresión continuo a través de la diversidad ha manifestado una expansión más grande en las religiones; la religión, en efecto, concierne, en el hombre, a una realidad más primitiva, menos localizada, más natural, de cualquier manera, que aquella a la que se dirige el lenguaje. La religión es más implícita que el lenguaje, está más cerca de las bases, menos civilizada, entonces menos limitada a la ciudad. La técnica es aún más primitiva que la religión, ella une la elaboración y la satisfacción de las necesidades biológicas mismas; puede entonces intervenir como lazo que forma un conjunto entre hombres de grupos diferentes, o entre los hombres y el mundo, en circunstancias mucho menos estrictamente limitadas que las que autorizan el pleno uso del lenguaje o la plena comunicación religiosa. La impresión de caída en la primitividad, en la grosería, que sentimos frente

al paso de la religión a la técnica, los Antiguos la han experimentado viendo los monumentos más perfectos del lenguaje abandonados por un estímulo religioso que ellos juzgaban grosero, destructivo y pleno de gérmenes de incultura.

Pero este descenso gradual hacía la primitividad y la materialidad es una condición de universalidad; un lenguaje es perfecto cuando conviene a una ciudad que se refleja en él; una religión es perfecta cuando está en la dimensión de un continente donde diversas etnias están en el mismo nivel de civilización. La técnica solo es absolutamente universalizable porque lo que, del hombre, resuena en ella, es tan primitivo, tan próximo a las condiciones de la vida, que todo hombre lo posee en sí. Así, al menos hay una oportunidad para que los gérmenes de *descentración* del hombre, entonces *de alienación* de las concreciones objetivas que produce, sean menos fuertes en la técnica que en el lenguaje y la religión.

Sin embargo, la resonancia interna del sistema del conjunto hombre-técnica no estará asegurado hasta tanto el hombre no sea conocido por la técnica, para devenir homogéneo al objeto técnico. El umbral de no-descentración, entonces de no-alienación, solo será franqueado si el hombre interviene en la actividad técnica con el doble título de operador y de objeto de la operación. En el estado actual del desarrollo de las técnicas, el hombre interviene ante todo como operador; ciertamente, él también es consumidor, pero *después* de que el objeto técnico se ha producido; el hombre es muy raramente, como hombre, eso sobre lo que actúa la operación técnica; lo más frecuentemente, solo lo es en casos muy raros, graves, y peligrosos o destructivos, el hombre es objeto directo de actividad técnica, como en la cirugía, la guerra, la lucha étnica o política; esta actividad es conservadora o destructora y envilecedora, pero no promotora. La cirugía, la guerra, la acción psicológica no construyen al hombre; no instituyen una reacción positiva para el medio de la tecnicidad. Hasta el día de hoy no existe una sólida relación de interioridad entre las técnicas de acción sobre las cosas y las técnicas de acción sobre el hombre. En los mejores casos las técnicas de acción sobre el hombre vienen simplemente a reemplazar un rol antaño destinado al lenguaje (luchas políticas) o a la religión (psicoanálisis).

La técnica tendría oportunidad de iniciar un proceso de desarrollo no sigmoideo si ella reemplazara eficientemente y completamente la actividad del lenguaje y la actividad religiosa. Como, en el momento presente, no existe ni una metrología aplicada al hombre, ni una energética humana, no existe unidad de las técnicas vueltas hacía el hombre, y no es posible ninguna relación legítima y continua entre esas técnicas y aquellas que están vueltas hacía las cosas. Las diferentes técnicas que se dirigen a las cosas han hecho su aparición cuando el saber (en cada oportunidad la Física o la Química), ha suministrado a cada una de ellas los fundamentos de una metrología verídica. Un tal saber, fundamento de una metrología aplicada al hombre, no existe aún de manera estable en el dominio de lo viviente.

Parece entonces posible prever que el progreso técnico no conservará siempre el aspecto explosivo que manifiesta en el dominio de la concretización objetiva. También conviene considerar con más moderación la resonancia de ese progreso técnico en el dominio de la vida corriente; aquí, el ritmo

no es explosivo; el alumbrado, el mobiliario, la alimentación, los transportes se modifican, pero lentamente. Y, si la industria se modifica, la agricultura, en nuestras regiones, es un dominio donde el progreso técnico está muy lejos de haber alcanzado un ritmo explosivo. No podemos confundir como un progreso técnico válido para vastos grupos humanos las realizaciones excepcionales alcanzadas en medios especializados de tecnología científica. El objeto técnico exige cada vez más un *medio técnico* para existir; así, máquinas como una perforadora o una trituradora no se pueden emplear en una cantera artesanal sin arriesgarse a provocar silicosis en los operarios: no basta con una entrada por efracción de una máquina nueva, es necesaria una transformación del medio artesanal en un medio industrial, lo que exige condiciones de alimentación de energía, de automatización, de telecomando, sin hablar de las condiciones humanas y económicas que vuelven todavía más lenta esta transformación. Muy frecuentemente la introducción de una máquina aislada, de la que sus performances contrastan con las de otras máquinas y con las posibilidades del entorno, da de manera espectacular la noción abstracta de un progreso posible, mientras que, si todo el conjunto es modificado de manera homogénea, se desvanece esta apariencia de ritmo explosivo del progreso. La lentitud del progreso real, en el dominio mismo de la concretización objetiva, significa que el progreso técnico está ya ligado a las condiciones sociales; las fuerzas inhibitoras que podrían frenarlo ya se ejercen; sin embargo, no lo detienen. Podemos entonces suponer que, en razón a esa lentitud, el progreso técnico no tomará bruscamente un ritmo explosivo, pues las condiciones reguladoras ya existen, y las riquezas explotables, en energía y materias primas, son considerables. Según la revista *Prospective* de la cual acaba de aparecer el primer número, las posibilidades de desarrollo a largo plazo no justifican una actitud inspirada del maltusianismo.

Para que el progreso técnico pueda considerarse como progreso humano, es necesario que implique reciprocidad entre el hombre y las concretizaciones objetivas. Esto significa de entrada que es necesario que haya homogeneidad entre los diferentes dominios de desarrollo técnico y cambio de condicionamiento; el progreso toma un ritmo explosivo *cuando en el origen hay ya un progreso estallado violentamente*, cumpliéndose en dominios separados los unos de los otros; entre más se opera en condiciones de estallido violento, menos es un progreso *humano*: es el caso del progreso técnico que se cumplió hace algunos años en la prospección de petróleos y de capas de gas. En Francia, el gas de Lacq atraviesa regiones sub-desarrolladas, sin ningún provecho para ellas, y se vende lejos en dominios ya industrializados. El gas descubierto por las petroleras en la región de Hassi-Messaoud se quema como antorcha en el cielo mientras que en Argelia los hombres se matan y los niños mueren de hambre cerca de los campos devastados y de los fogones apagados. El progreso técnico sería mucho más profundamente un progreso humano si fuera ya un progreso del todo de las técnicas, comprendida la agricultura que está por excelencia y en todos los sentidos del lado del pariente pobre.

Este progreso sería entonces mucho más lento en cada punto y mucho más profundo en su totalidad, entonces realmente progreso. Transformando todas las condiciones de la vida humana, aumentando el intercambio de causalidad entre lo que produce el hombre y lo que es, el verdadero progreso técnico podría considerarse como implicando un progreso humano si tuviese una estructura en red, siendo las mallas de la red las de la realidad humana; pero entonces no sería solamente un conjunto

de concretizaciones objetivas. Para que el progreso técnico sea auto-regulador, es necesario que sea un progreso de conjunto, lo que significa que cada dominio de la actividad humana que emplee técnicas debe estar en comunicación representativa y normativa con todos los otros dominios; ese progreso será entonces de tipo orgánico y hará parte de la evolución específica del hombre.

Así, aún si una tal conclusión puede parecer ilusoria, hay que decir que el progreso humano no puede identificarse con ninguna crisis de progreso según el lenguaje, la religión, o la pura técnica, sino solamente en eso que, de cada una de las crisis de progreso, puede pasar bajo formas de pensamiento reflexivo, a otras crisis de progreso; en efecto, esta resonancia interna del conjunto formado por la concretización objetiva y el hombre, es del pensamiento, y se puede poner en otro tono: solo el pensamiento filosófico es común al progreso del lenguaje, al progreso de la religión, al progreso de la técnica; la reflexividad del pensamiento es la forma conciente de la resonancia interna del conjunto formado por el hombre y la concretización objetiva; es este pensamiento el que asegura la continuidad entre las fases sucesivas de progreso, y es el único que puede mantener la preocupación de totalidad, y lograr así que la descentración del hombre, paralela a la alienación de la concretización objetiva, no se efectúe. En nuestros días, el pensamiento reflexivo debe particularmente dedicarse a guiar la actividad técnica del hombre respecto al hombre, pues en ese dominio es donde existe el mayor peligro de alienación, y donde se encuentra la ausencia de estructura que impide que el progreso técnico ejercido en la concretización objetiva sea parte integrante del progreso humano, y que forme sistema con el hombre. La cuestión de los límites del progreso humano no puede plantearse sin la de los límites del pensamiento, pues es él quien aparece como el principal depositario del potencial evolutivo de la especie humana.

## *Morfología e individuación*<sup>5</sup>

*René Thom*

Éramos casi contemporáneos, Gilbert Simondon y yo, a nuestra entrada en la Rue d'Ulm en 1943-44; no obstante, enseguida, nuestras especializaciones diferentes, él filósofo, yo científico, nos separaron. Solo mucho más tarde, hacia 1985, nos hemos encontrado. Descubrí que Simondon, que habitaba en Lozère, mientras que yo estaba en el IHES de Bures-sur-Yvette, era casi mi vecino. Además, en esos últimos años, me hizo el insigne honor de asistir al seminario interdisciplinario que yo dictaba entonces en el IHES. Sin duda era un poco tarde -¡hombre, las desconfianzas de la edad!- para que pudieran retomarse los intercambios intelectuales entre nosotros. Conocía de él sus dos obras fundamentales: *Du mode d'existence des objets techniques (MEOT)* y *L'Individu et sa genèse physico-biologique (IGPB)*. Son textos tan ricos que es muy difícil recorrerlos. Me limitaré a describir aquí, lo que me ha conmovido particularmente en esas obras. Como, de mi lado, la teoría de las catástrofes me condujo a interesarme en la morfogénesis biológica, puede ser interesante subrayar las convergencias significativas entre nuestras dos aproximaciones. El texto de Simondon (IGPB) fechado en 1964 es muy anterior a mi propio libro *Stabilité structurelle et Morphogenèse*, aparecido en 1972. Creo que lo conocí hacia los años 1980, cuando Isabelle Stengers me regaló un ejemplar. En la primera lectura, me desanimó una cierta nebulosa terminológica. Un vocabulario específicamente filosófico, frecuentemente muy personal del autor, me hizo muy difícil el acceso. De entrada tropezaba en la pregunta: ¿Por qué buscar el “principio” de individuación, en lugar de determinar, si es posible, los criterios de individuación tal como aparecen en las distintas disciplinas? Un principio tal que la indistinguibilidad de las partículas en mecánica cuántica pone directamente en cuestión la noción de partícula individuada. Ese fenómeno de intercambio de identidades –perfectamente explicado matemáticamente por la acción de una monodromía sobre la base de un revestimiento terminado (¡excusen lo técnico!)- ¿no podría presentarse en otras disciplinas menos matematizadas? Mis modelos semióticos de la predación animal me condujeron a fórmulas tales como “el predador hambriento ES su presa”. Esto me sugirió estudiar los fenómenos de “teriomorfismo” en antropología –la posibilidad que se le reconoce a ciertos brujos de metamorfosearse en animal. De ahí mi interés por el problema de los orígenes mágicos de la ciencia.

---

5 .- Título original: “Morphologie et individuation”, Revista « Rue Descartes » de la Bibliothèque du Collage international de philosophie, número dedicado a Gilbert Simondon (Un pensamiento de la individuación y de la técnica), Éditions Albin Michel S.A., 1994. Traducción al español: Ernesto Hernández B.

Abreviaturas:

[IGPB]: Gilbert Somondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris, 1964.

[MEOT]: Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1969.

[SSM]: René Thom, *Stabilité structurelle et Morphogenèse*, W.A. Benjamin, Reading, Mass, 1972.

[ES]: René Thom, *Esquisse d'une sémiophysique*, Interéditions, Paris, 1988.

*Sé cauto*  
*Página 71 de 109*

Conocemos, por nuestros manuales de filosofía, la teoría de Lévy-Bruhl sobre la “mentalidad prelógica” de los primitivos, una estructuración del espíritu que Lévy-Bruhl afirmaba, por su fundamental irracionalidad, en las antípodas de la ciencia moderna. Contrariamente a Lévy-Bruhl, Durkheim se oponía a la idea de un hiato neto entre Magia y Ciencia: para justificar su posición, invocaba la existencia frecuente, en esos lenguajes “primitivos”, de vocablos (tales como el “Mana” polinesio, o la “Orenda” sioux) por los cuales esos “primitivos” expresaban ciertos seres, ciertos lugares que poseían una potencia de naturaleza inquietante susceptible de manifestarse en los efectos psíquicos o biológicos. Veía en esos conceptos los ancestros de nuestras nociones mecánicas de fuerza o de energía.

Leyendo a Simondon me doy cuenta de lo bien fundada de la tesis continuista de Durkheim: nosotros encontramos ahí, en efecto, una descripción altamente reveladora del universo primitivo. Cito (MEOT, p. 164 línea 4): “el universo mágico está estructurado según la más primitiva y la más pregnante de las organizaciones: la de la reticulación del mundo en lugares privilegiados y en momentos privilegiados. Un lugar privilegiado, un lugar que tiene un poder, es aquel que absorbe toda la fuerza y la eficacia del dominio que limita, resume y contiene la fuerza de una masa compacta de realidad; la resume y la gobierna como un lugar elevado gobierna y domina una base contraída [...] el mundo mágico está hecho así de una red de lugares y de cosas que tienen un poder y están unidos a otras cosas y otros lugares que también tienen un poder.”

Las páginas siguientes ilustran esta concepción de la magia por sus sobrevivencias degradadas en la civilización moderna: “son, en particular, las licencias, las fiestas, las vacaciones, que compensan, por su carga mágica la pérdida de poder mágico que impone la vida civilizada urbana”.

Con la disociación subjetividad-objetividad, las zonas embebidas de magia se condensan en objetos dotados de poder, sean instrumentos técnicos, sean objetos religiosos. Seguidamente encontramos una explicación sistemática de los modos de organización de lo real: la técnica se opone a lo religioso a través del *desdoblamiento* del centro mágico primitivo. Yo vería, en mi punto de vista, un modo de “desplegamiento” de una singularidad “degenerada” en un sistema de singularidades cuadráticas estables; pienso que Simondon tenía la intuición de este tipo de singularidad... las primeras páginas de la introducción de *L'individu et sa genèse Physico-biologique* están consagradas a la descripción de ese comportamiento, que él llama comportamiento “transductivo”, o “transducción”, es la transformación generadora de esta “presentación del ser” (IGPB, p. 16-18) donde se forma el individuo; convenientemente iterada, esta operación puede ser vista como la propagación de una “fase”, semejante a la agregación progresiva de un cristal a partir de una solución saturada. (Los físicos modernos podrían ver, quizá, en ese proceso la forma típica, algebrizada, llamada *cascada de Fegenbaum*, del “camino al caos”.) Al inicio, el autor parece haber tenido en mente tomar una actitud anti-ontologizante. Adversario de la sustancia, él invoca el primado de la relación sobre los términos de la relación, jera el dogma central de la filosofía de Charles Renouvier! Personalmente, nunca he sentido gran simpatía por esta filosofía “relacionista”: cuando usted tiene un puente que une las dos riveras de un río, el tablero es, ciertamente, la parte más útil de la estructura, pero el puente tiene al menos dos estribos que une, sin hablar de las riveras

y de sus tierras. Ciertamente, nos dice Simondon, el individuo no es una sustancia estática, es necesario tomar la relación en un sentido temporal, entre un estado *preindividual* visto como homogéneo, y un estado último de *ser polifásico*<sup>6</sup>. El ser individuado es fundamentalmente relación entre lo que ha sido y lo que será, a través de la operación elemental de aumento descrita más adelante; de ahí la identificación del individuo con una “fase del ser”. Aquí, seguramente, nosotros estamos en plena metáfora, lo que aceptaremos sin objeción inmediata, sin olvidar que la metáfora no puede ser explicitada -físicamente o precisada matemáticamente- más que al precio de una “trivialización” que, finalmente, fijaría al individuo en una “forma operativa” asintóticamente definitiva, lo que iría ciertamente al encuentro de la meta perseguida. Pero nosotros nos guardamos bien de sacar la objeción contra nuestro autor, observando que la ilustración matemática más simple de esta situación que se puede concebir es uno de los problema claves de la dinámica moderna (la cascada llamada de Feigenbaum): la iteración de la transformación  $x \rightarrow x^2 + c$ , la cual conduce asintóticamente a la ecuación funcional de Citanowicz  $f^\circ f(x) = \lambda f(x/\lambda)$ , donde algunos han visto el prototipo de ese monstruo de la física moderna, la renormalización...

Simondon comienza su campaña anti-substancialista atacando el esquema hilemórfico: el individuo proviene de la acción de una forma sobre la materia. Su análisis de la técnica del moldeado es altamente refinado, es el de un conocedor, es perfectamente convincente. Sería más correcto decir que el objeto salido del molde proviene del conflicto heraclitiano entre dos materias que se disputan el espacio interior del molde, siendo rígido el molde exterior y la propiedad de la materia moldeada siendo tal que ella guarda la forma del molde *vía* una transición apropiada de una fase plástica hacia la fase sólida. Simondon observa *–in fine–* que el carácter intuitivo del procedimiento es la muestra, verdaderamente, de su origen biológico. Pero la metáfora de Buffon explicando la ontogénesis del embrión por acción de un *molde interno* testimonia ya una intuición *–preeinsteniana–* de la cuarta dimensión. Es necesario de todas maneras darse cuenta que la concepción de la materia en Aristóteles está muy alejada de la de la física moderna, y que la palabra forma (*eidos*) es una de esas palabras ambiguas (*πολλαχως λεγομενα*) de las que la interpretación no ha dejado de nutrir a la filosofía. En el modelo de la morfogénesis considerado en teoría de las catástrofes, el asunto es un espacio global  $\varepsilon$  fibroso sobre una base espacial  $R^n$  de coordenadas  $(x_i)$   $i = 1, n$  describiendo lo extenso espacial: la fibra  $F$  es unidimensional de coordenada  $u$ , ella describe las *cualidades fenomenales* del medio. Para un ser dado, las cualidades locales en un punto  $x$  de ese ser espacial son descritos por una sección  $u = \sigma(x): R^n \xrightarrow{(\sigma)} F(u)$  de lo fibroso. Se admite que el “movimiento del ser” es descrito por un potencial  $V(u,x)$ , sea  $\frac{d\sigma}{dx} = \frac{\partial v}{\partial u}(x,u)$ . Esta evolución es únicamente definida en cualquier punto  $(x)$  donde el cero de  $\frac{\partial v}{\partial u}$  es un mínimo atractivo. Hay inestabilidad (entonces morfogénesis) ahí donde ese punto singular mínimo deja de ser un mínimo estricto, donde el potencial  $V$  sobre la fibra  $F_{(u)}$  deviene inestable. El estudio algebraico de esta situación (si  $F$  es

---

6.- “El ser preindividual es el ser sin fases, el ser después de la individuación es el ser con fases” (IGPB, p. 273, línea 9 del primer apartado.)

analítico real y el punto singular analíticamente aislado) muestra que podemos describir los efectos de la inestabilidad introduciendo un espacio auxiliar  $W(x, y_j)$  de coordenadas  $y_1, \dots, y_k$ : el *despliegue* de la singularidad de la sección  $\sigma$  está entonces regido por una aplicación  $j_{(\sigma)}: (x_i) \rightarrow W(x_i, y_1)$  descrita explícitamente. La forma ulterior (después de la catástrofe) aparece entonces como salida de un *molde* definido por la ecuación  $W$ . Tenemos entonces el asunto de una forma inducida, pero esta forma local sale de las propiedades algebraicas locales de la materia fluyente alrededor del mínimo de  $V$ . aquí todavía la forma final sale de un conflicto y tenemos que ver más con Heráclito que con Aristóteles. Al contrario, en el cambio de fase salido de una degeneración de una simetría  $G \rightarrow G'$ ,  $G'$  sub-grupo de  $G$ , encontramos una situación más próxima a Aristóteles. Se trata de la regla llamada de Kleman-Toulouse que define las faltas estables de un medio ordenado.

Es necesario dar cuenta de una de las grandes dificultades de la tesis central expuesta, y es que el libro (*IGPB*) muestra un cierto cambio de orientación entre el inicio y el fin, entre la introducción y la conclusión. Simondon no pudo mantener íntegramente su tesis anti-substantialista, y a esto fue llevado por el estudio de los hechos mismos. Era evidente que, por definición, la transducción elemental, en la medida en que es un fenómeno morfológico, implica una energética. Entonces es un fenómeno del que Ilya Prigogine diría que “está lejos del equilibrio”. De ahí la necesidad de considerar los aportes de la termodinámica. Me ha sorprendido la rareza de las citas en el texto concerniente a la termodinámica clásica (nombrada solamente dos veces, p. 84 y 126); Carnot, Clausius solo son citados una vez por su principio (el aumento de la entropía, y esta última palabra solo es citada tres veces: p. 6, 84 y 241). La página 251 evoca la equivalencia de Shannon = información = neguentropía. Ni Boltzmann, ni Gibbs son citados, y en ninguna parte en el libro se hace alusión al paso (al infinito) al límite termodinámico, que es el fundamento de la mecánica estadística. Sin embargo las consideraciones ofrecidas sobre la energía potencial en el capítulo II, “Forma y energía”, si bien esencialmente cualitativas y formuladas en una terminología aparentemente heterodoxa, son fundamentalmente correctas. Parece que nuestro autor haya compensado frecuentemente las lagunas difícilmente evitables en la formación científica tradicional con una visión tanto más penetrante de lo real. Yo veo como prueba la importancia que él le da a la noción de *metastabilidad* tan frecuentemente citada en su texto (24 citas, por lo menos). La situación metastable es el gran enemigo de la termodinámica clásica; el equilibrio debería realizarse (según Carnot-Clausius), pero la metastabilidad retarda la llegada del equilibrio, por un lapso de tiempo que puede llegar a ser milenario. Que decir de una teoría incapaz de predecir cuantitativamente una evolución cualitativa impuesta por un “principio” universalmente tenido como absoluto, sino que la eficacia pragmática de un tal principio es muy sospechoso<sup>7</sup>... A la posición de Simondon, podríamos hacerle la objeción que se puede dirigir universalmente a los “epistemólogos evolucionistas”: invocando el cambio de las formas como modo de explicación de las formas mismas, se cree aportar un elemento de explicación, mientras que no hay *a priori* ninguna razón para que el cambio de la forma por si mismo sea más simple que la forma considerada instantáneamente. (Una tal ilusión

---

7.- La termodinámica es una teoría paradójica, en el sentido en que ella prohíbe la conservación de un saber como sistema de formas inscritas en un medio, es incompatible con la permanencia de lo escrito. En ese sentido, es una ciencia que niega su propia preservación en un medio abandonado a si mismo. El saber escrito solo puede constituirse por una explotación astuta de la metastabilidad.

explica el pretendido “poder explicativo” del darwinismo en biología). ¡Como si el tiempo tuviese por si mismo, genéticamente, un poder creador!

Si hay aquí algún reproche por hacer a la teoría de Simondon, es el de apegarse a la individuación de los objetos, sin preocuparse nunca explícitamente de la *fenomenalidad* de los individuos perceptivamente constituidos como tales. Aristóteles definía la entidad (*οὐσία*) como *lo que está ahí separado (tode ti choriston)*. El tenía conciencia de que la separación (mental o espacial) es necesaria a la individuación. Se debe poder *separar* la entidad individuada de lo que no es la entidad. Ahora bien, no encontramos nada parecido en Simondon inicialmente, aunque sea difícil dar de la transducción una visión que no implique de cierta manera el continuo euclidiano. En él, no hay “borde” limitando al individuo; igualmente no encontramos en ninguna parte en Simondon *el criterio de conexión* para una figura individuada. Yo creo que el adjetivo *conexo* no figura en su libro (tanto como la distinción *abierto-cerrado* de la topología). Es por lo que le es difícil hablar de la individuación sin la necesidad preliminar de la descripción de las formas.

Uno no puede hablar de formas sin evocar esta forma *prototípica* y *paradigmática* que es la forma espacial, ¡es necesario introducir el espacio! Ahora bien, ahí, debo discutir, en la página 123, la afirmación: “lo discontinuo es primero respecto de lo continuo”. Yo mismo he adoptado el punto de vista opuesto (ver Thom, 1988), afirmando que lo continuo es *ontológicamente anterior* a lo discreto<sup>8</sup>. Mi argumento es que, en la pareja sustancia-predicado, se debe considerar el predicado como ontológicamente posterior a la sustancia (así, el color es posterior a lo extenso, pues todo color presupone un extenso coloreado). Ahora bien una entidad discreta, cogida en si misma, solo puede ser un conjunto de elementos (puntuales) mentalmente aislados los unos de los otros. Ella no puede admitir ningún predicado continuo, a menos de estar sumergida en un continuo de dimensionalidad más grande donde sería observada transversalmente, como una recta en un plano. Al contrario, una entidad continua puede admitir fácilmente accidentes discretos (una línea quebrada, por ejemplo). Esta diferencia de perspectiva entre nosotros corresponde al hecho de que es difícil imaginar un elemento individual como un punto sin sumergirlo en un espacio continuo que lo contiene. Si se ha creído que lo continuo en la Dedekind está engendrado por la aritmética (discreta) y el cuerpo de las fracciones (creencia que, probablemente, motiva la afirmación de Simondon), se olvida que la

---

8.- La discusión presentada por Simondon (en *IGPB*, arriba en la página 123) parece un poco rápida. Simondon llama aparentemente “discontinuo” un espacio continuo que presenta accidentes discontinuos, las singularidades que forman un cierre en este espacio continuo. Y para un continuo sin estructura euclidiana subyacente, el adjetivo “isótropo” no tiene sentido, es “cualitativamente homogéneo” lo que hay que leer. Es la virtud del paso al límite termodinámico (a lo Boltzmann) la de reemplazar un medio continuo lleno de accidentes morfológicos de carácter aleatorio (o ahora llamado caótico) por un medio continuo, donde el estado local esta caracterizado por parámetros locales (parámetros intensivos) eventualmente ligados por una relación cuantitativa (ecuación de estado). Inversamente, una situación muy ordenada puede también, por “compresión infinita” de sus accidentes, engendrar un espacio continuo (así el continuo dedekindino se engendra por compresión del grupo aditivo de los enteros). Ver a este respecto el artículo de M. Gromov, “Propriétés asymptotiques des groupes infinis”, Publicaciones *IHES*, 1992. Pero parece que esta situación es verdad también para las estructuras “intermediarias” entre el orden y el desorden, por ejemplo, la dinámica de las relaciones de parentesco en la población –la estadística de las genealogías engendraría por “compresión” un “género” aristotélico, que se puede considerar como un continuo material que, él, tendría polarizaciones intrínsecas y sería no isótropo.

reunión de dos conjuntos *finis alias*, la suma de dos enteros naturales demandan por su definición una yuxtaposición espacial, lo que postula la presencia de un continuo ambiental: no sería otro que el *continuo del tiempo* necesario a la enumeración de los elementos por la conciencia.

Ahora bien la sola *descripción de las formas* espaciales que nos ofrece la naturaleza es una de las grandes dificultades de las teorías de la morfogénesis. Ciertamente se pueden registrar esas formas (proyectadas sobre una pantalla receptora) por los diversos procedimientos técnicos de la imagen (fotografía, RMN, etc.), pero la explicación demanda más: es necesario proporcionar una *taxonomía local* de los accidentes observados, a falta de la cual, ninguna teorización es posible (salvo disolver la forma observada en un “conjunto” estadístico sobre el cual se toma la media de tamaños observables, o de la densidad de los accidentes –como es el caso de la física cuántica).

A mi modo de ver, ninguna teoría que analice las formas naturales puede hacer la economía de la distinción entre punto regular y punto “catastrófico”, tal como se deduce de mi libro *Estabilidad estructural y Morfogénesis*, hay que introducir la relación de equivalencia definida por la equivalencia fenomenológica local entre dos puntos de la figura. Una clase de equivalencia es entonces un estrato (topológicamente) *homogéneo* de una organización espacial, Aristóteles lo ha llamado: un *homéomero*.

La matemática nos ofrece entonces la posibilidad de fabricar formas (un teorema clásico de Weierstrass nos enseña que sin importar que tan compacto sea en el espacio euclidiano puede aproximarse por el conjunto de puntos-solución de un número finito de ecuaciones y de inecuaciones algebraicas-polinomiales) de tal suerte que el álgebra (real) nos proporciona un stock de formas locales, stock finito si el grado de polinomios descriptivos es finito. Se concibe que haya ahí una posibilidad extensa de descripción de formas naturales y de sus cambios; y por poco que se piense que esas formas son engendradas por leyes cuantitativas analíticas como lo son las que sirven a la predicción en física, tenemos ahí la posibilidad teórica de un diccionario de accidentes locales más natural que la “pixelización” practicada por la informática actual. Tal es el principio de método que yo mismo he utilizado en *Esbozo de una semiofísica* para construir un modelo algebraico-dinámico de la organización animal, dando a la forma algebraica de los atractores locales del metabolismo una interpretación fisiológica.

La organización biológica, en su descripción macroscópica, permite una tal taxonomía local finita. Era lo que había comprendido (¡ya!) Aristóteles –en el *De Partibus Animalium*–, con su teorización de la anatomía de los animales *vía* sus nociones de *homéomero* y de *anhoméomero*. El anhoméomero es una *parte* del organismo que tiene una cierta individualidad, un órgano o un miembro como la mano o el ojo, pero *de grado de individuación* inferior al animal completo que, solo, es un *ουσια*. El anhoméomero debe su individualidad a una capacidad funcional, e (Aristóteles *dixit*) implica necesariamente *muchos* homéomeros. Retenemos aquí el carácter *polifásico* del individuo constituido en Simondon (ver nota 1).

Es extraordinario que nuestro autor haya redescubierto, por su estudio de las formas cristalinas

alotrópicas de una sustancia, la necesidad de una frontera que limita la entidad. Solamente hasta la página 112-113 encontramos esta confesión: el cristal está *limitado por su borde* de crecimiento activo en la solución sobresaturada. Situación, parece, también, poco diferente de la de la estatua de mármol de la metafísica de Aristóteles, estatua cuya individualidad está definida por el borde del bloque de mármol recortado por el escultor... (pero para Simondon, se trata de un borde no sustancial e inmóvil, es de carácter “relacional”, pues ahí pasa algo). Finalmente, el esquema global de individuación que él considera es efectivamente hilemórfico, pues implica interacción entre materia amorfa y “forma” que organiza esta materia. Cito (*IGPB*, párrafo inferior de la página 101) este párrafo que me ha recordado mucho las controversias entre teoría de las catástrofes y modelos reduccionistas (estos últimos umbrales eran aceptados oficialmente en ciencia):

“Al nivel en el cual la individualidad aparece como menos acentuada, en las formas alotrópicas de un mismo elemento, ella no solo está ligada a la identidad de una sustancia, a la singularidad de una forma o a la acción de una fuerza. Un substancialismo puro, una pura Teoría de la Forma, o un dinamismo puro serían igualmente impotentes frente a la necesidad de dar cuenta de la individuación físico-química. Buscar el principio de individuación en la materia, en la forma, o en la fuerza, es condenarse a solo poder explicar la individuación en los casos particulares que parecen simples, como por ejemplo el de la molécula o el átomo. Es, en lugar de hacer la génesis del individuo, suponer esta génesis como ya hecha en los elementos formales, materiales o energéticos y, gracias a esos elementos ya portadores de individuación, engendrar por composición una individuación que es de hecho más simple. Por esta razón nosotros no hemos querido emprender el estudio del individuo comenzando por la partícula elemental, a fin de no correr el riesgo de tomar por simple el caso complejo. Nosotros hemos elegido el aspecto más precario de la individuación como término primero del examen. Y, desde el inicio, nos ha parecido que esta individuación era una operación resultante del encuentro y de la compatibilidad de una singularidad y de las condiciones energéticas y materiales...”

Texto extraordinario en muchos aspectos. Aquí, seguramente, el término singularidad no se lo toma en el sentido sacado de la topología diferencial. Pero eso no impide que ese texto suscite, en cualquier lector que haya tanteado los problemas de la morfogénesis, muchas reflexiones. Después de todo, aún en la física actual (propiedad muy rara para las partículas cuánticas), no sabemos porque los cuasars se atraen proporcionalmente a la distancia, y, confinándose así, rompen localmente la simetría de traslación del Universo. Lo que está en juego, aquí, es el problema de la *unicidad supuesta de los sistemas de individuación*, problema que discutiremos en la conclusión. Si esta unicidad es postulada, no vemos porque las entidades elementales por su pequeñez debieran ser más simples que el compuesto extenso; eso sería aplicar el criterio conjuntista, sustancialista –el todo es más complejo que las partes-, a entidades que no son sustancias. Ese sofisma se encuentra demasiado frecuentemente bajo la pluma de físicos preocupados por justificar sus experimentaciones de alta energía, y aún más alto costo...

Seré más breve en lo que concierne al último capítulo: “La individuación vital”. Uno esperaría que el autor invoque la estructura de los ácidos nucleicos (ADN) como principio de individuación de lo

viviente. Él ha escrito su libro demasiado pronto como para poder tener en cuenta ese magnífico ejemplo de “*desaparición*” que constituye la reproducción de la doble hélice de la espiral cromosómica de Watson y Crick.

No es posible indicar aquí todos los problemas entrevistados por el autor y que conciernen a las propiedades de lo viviente. La cerradura en el espacio, sus capacidades (limitadas) de regeneración, el carácter modulado, transicional, del individuo en la reproducción o en la vida de la colonia son el objeto de descripciones bienvenidas. Estas consideraciones –esenciales en cualquier problemática biológica- parecerán muy obsoletas a nuestros sabios molecularistas modernos. Si no me equivoco, la palabra “cromosoma” solo aparece una vez (p. 226); se habla de la información, pero la metáfora del “código genético” no aparece. (Este comentario no es una crítica: sobre este último punto, se quisiera elogioso). Sobre la información encontramos esta fórmula sorprendente de que (p. 254) *los tamaños relativos a la transmisión de los signos y aquellos que son relativos a su significación son antagonistas*. Para terminar, se encuentra un capítulo “topológico” consagrado a la defensa e ilustración de la membrana biológica: *lo viviente vive en límite de si mismo, sobre su límite* (p. 260), pero puede tener (el ejemplo del tubo digestivo) jerarquías sobre el gradiente interioridad-exterioridad. Lo “social” en los vivientes gregarios es una tal dimensión externa al ser. El autor termina con esta anotación “anti-parmenidiana” (p. 266) y un poco desengañada: “puede que la ontogénesis no sea axiomatizable, lo que explicaría la existencia del pensamiento filosófico como perpetuamente marginal respecto a todos los otros estudios, siendo el pensamiento filosófico el que es enmudecido por la búsqueda implícita o explícita de la ontogénesis en todos los órdenes de la realidad”.

Llegamos así a la conclusión del libro. La información conduce a Simondon al lenguaje humano. Y entonces, súbitamente, un descubrimiento: ¿por qué la dinámica de la individuación no tocaría al lenguaje, al pensamiento *in statu nascendi*? Página 273, línea 4: “parece en efecto que una cierta concepción de la individuación este ya contenida, al menos a título implícito en la noción de TÉRMINO” y más abajo, página 274: “una teoría de la individuación debe desarrollarse en teoría de la sensación, de la percepción, de la afección, de la emoción [...] Es la teoría de la individuación la que debe ser primera respecto a los otros estudios críticos y ontológicos deductivos”.

“El pensamiento es un cierto modo de individuación secundario que interviene después de la individuación fundamental que constituye al sujeto [...] la sustancialización del sujeto como *término* es una facilidad que el pensamiento se da a si mismo para poder asistir a la génesis y a la justificación de si mismo”. De ahí, se concluirá que las coacciones que pesan sobre la organización del lenguaje son las mismas que pesan sobre el proceso de individuación.

Es necesario entonces volver a la lingüística general. Se sabe que hay trazos comunes (*las partes del discurso*) presentes en todas las lenguas del mundo, y la mayor parte de los lingüistas reconocen actualmente que la distinción sustantivo (o nombre) vs predicado (o verbo-adjetivo) son un universal del lenguaje. La frase nuclear –la estructura gramatical mínima dotada de una significación autónoma- implica (al menos) la pareja nombre-predicado. Nos preguntaremos entonces si la

individuación del nombre es de la misma naturaleza que la del predicado, y si son diferentes, cuál es la necesaria conexión entre ellos que muestran semántica y gramática: todo adjetivo puede ser sustantivo, mientras que es excepcional que un sustantivo de canónicamente un adjetivo. Esta disimetría muestra un orden cronológico en los procesos fundamentales. En la terminología de Simondon, postularemos que el predicado corresponde a un movimiento transductivo, la extensión de una frase; el sustantivo corresponde a la construcción de un límite, una barrera que separa al sujeto del no-sujeto, pero una barrera fija: en principio, el referente del sustantivo tiene un “organismo” espacialmente delimitado; en mi terminología (Thom, ES), es una forma emergente; al contrario, el predicado es un universal, no está espacialmente localizado, pero está provisto de propiedades de propagación; es una “pregnancia” que puede investir las formas emergentes. La frase atributiva (“el cielo es azul”) expresa el cambio de estado del sustantivo que produce su investimento por la pregnancia-predicado. La frase transitiva clásica (“Pedro golpea a Pablo”) expresa que el sujeto (el agente) emite una pregnancia que se inviste sobre el sujeto (el paciente) y provoca cambios, en principio, favorables al agente. El principio de individuación está, si se puede decir esto, en el centro organizador de estas configuraciones. Lingüísticamente, es en esta **zona de sombra central característica** (p. 279, línea 6) que se debe localizar la significación, el sentido. En efecto, esta zona es una zona de inestabilidad, y ella evoluciona siempre indicando un sentido de producción: sea pregnancia invistiendo a un sujeto, sea un sujeto emitiendo una pregnancia. Es de todas maneras ahí que vemos lingüísticamente la diferencia entre el adjetivo epíteto y el genitivo, dos nociones que Tesnière identifica por la *traslación* del nombre en un adjetivo (Cicerón->ciceroniano). El adjetivo epíteto significa la absorción de la pregnancia por el sustantivo que se encuentra investido, el genitivo G de N “excita” el estado interno del sustantivo N, N excitado eyecta entonces las pregnancias excedentarias que se encuentran canalizadas por G al punto a veces de destruir a N morfológicamente (como en el genitivo partitivo: la cola del perro). El “sentido” aparece así como una especie de veleta donde la orientación local –determinada por las marcas gramaticales- prescribe la evolución de las pregnancias. Me parece probable que se pudieran encontrar equivalentes de esos procesos en física y en biología, así como lo sugiere Simondon.

Evidentemente, en lingüística, la necesidad de comunicar de las significaciones comunes del locutor al auditor obliga a un anclaje común. Es de la función del sustantivo prescribir una localización, por una envoltura espacial fija, que sea ella solamente virtual. Como lo ha dicho Aristóteles en su *Física*: “el lugar (*topos*) quiere ser inmóvil”. Para un sustantivo abstracto, esta envoltura deberá localizarse en un espacio de género (espacio de cualidades) y no en el espacio usual<sup>9</sup>. Es una condición que

---

9.- Los problemas de traducción en lingüística, la clasificación de los diversos sentidos de una misma palabra en un diccionario o la evolución diacrónica de los sentidos de una palabra dan ejemplos interesantes de la individuación del sentido y de su evolución temporal. Veríamos que el sentido evoluciona “cuánticamente”, pero la discontinuidad puede frecuentemente explicarse recurriendo a un esquema abstracto permanente. Ejemplo: los dos empleos del verbo *marchar*:

limita la descripción quizá excesivamente *movilista* del principio de individuación simondoniano.

---

a) yo marcho todas las mañanas; b) mi reloj marcha bien. Aquí el esquema abstracto es el de un movimiento periódico acoplado a una traslación sobre otro parámetro, lo que define cinemáticamente una espiral. La discontinuidad está en los sustratos: en a) con traslación en el tiempo, en b) ella es mecánica en el espacio-tiempo. Desde el punto de vista del hilemorfismo, en el dominio semiótico, la forma es “más sólida” que la materia.

*... de las multitudes*



## *Instintos e instituciones*<sup>10</sup>

*Gilles Deleuze*

Lo que se llama un instinto, lo que se llama una institución, designan esencialmente procedimientos de satisfacción. Unas veces reaccionando por naturaleza a los estímulos externos, el organismo saca del mundo exterior los elementos de una satisfacción de sus tendencias y de sus necesidades; estos elementos forman, para los diferentes animales, los mundos específicos. Otras veces instituyendo un mundo original entre sus tendencias y el medio exterior, el sujeto elabora los medios de satisfacción artificiales, que liberan el organismo de la naturaleza sometiéndolo a otra cosa, y que transforman la tendencia misma introduciéndola en un medio nuevo; es verdad que el dinero libera del hambre, a condición de tenerlo, y que el matrimonio ahorra la búsqueda de un compañero, sometiéndolo a otras tareas. Es decir que cualquier experiencia individual supone, como un *a priori*, la pre-existencia de un medio en el cual se realiza la experiencia, medio específico o medio institucional. El instinto y la institución son las dos formas organizadas de una satisfacción posible.

No hay duda de que en la institución se satisface la tendencia: la sexualidad en el matrimonio, en la propiedad la avidez. Se objetará el ejemplo de instituciones como el Estado, a las cuales no corresponde ninguna tendencia. Pero es claro que tales instituciones son secundarias, suponen ya comportamientos institucionalizados, que invocan una utilidad derivada propiamente social, la cual encuentra en última instancia el principio del cual ella deriva en la relación de lo social con las tendencias. La institución se presenta siempre como un sistema organizado de medios. Es clara entonces, por todas partes, la diferencia entre la institución y la ley: esta es una limitación de las acciones, aquella un modelo positivo de acción. Contrariamente a las teorías de la ley que ponen lo positivo fuera de lo social (derechos naturales), y lo social en lo negativo (limitación contractual), la teoría de la institución pone lo negativo fuera de lo social (necesidades), para presentar la sociedad como algo esencialmente positivo, inventivo (medios originales de satisfacción). Una tal teoría nos dará, en fin, criterios políticos: la tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones; la democracia, un régimen donde hay muchas instituciones y muy pocas leyes. La opresión se muestra cuando las leyes actúan directamente sobre los hombres, y no sobre las instituciones previas que garantizan los hombres.

---

10.- "Introducción" en G. Deleuze, *Instincts et institutions*, París, Hachette, 1955, p. viii-xi. Ese texto se ha publicado a modo de introducción a una antología en el seno de la colección "Textes et documents philosophiques" dirigida por Georges Canguilhem, filósofo y médico (1904-1995), en 1947 había sido (junto a Jean Hyppolite) el director del diplomado de Estudios Superiores de Deleuze. Este texto, próximo a las tesis sostenidas en *Empirismo y subjetividad*, figura de todos modos bajo el título "De Hume a Bergson" en la bibliografía esbozada por Deleuze. (Tomado de *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, 2002.)

Pero si es verdad que la tendencia se satisface en la institución, la institución no se explica por la tendencia. Las mismas necesidades sexuales nunca explican las múltiples formas posibles del matrimonio. Ni lo negativo explica lo positivo, ni lo general lo particular. El “deseo de abrirse el apetito” no explica el aperitivo, pues existen otras mil formas de abrir el apetito. La brutalidad no explica para nada la guerra; sin embargo ella encuentra ahí su mejor medio. He aquí la paradoja de la sociedad: hablamos de instituciones, cuando nos encontramos frente a procesos de satisfacción que ni desencadenan ni determinan la tendencia que se está satisfaciendo –tanto como no las explican los caracteres de la especie. La tendencia es satisfecha por medios que no dependen de ella. También, nunca es ella sin estar al mismo tiempo constreñida o maltratada, y transformada, sublimada. Si bien la neurosis es posible. Más aún, si la necesidad no encuentra en la institución más que una satisfacción indirecta, “oblicua”, no basta decir “la institución es útil”, es necesario preguntar: ¿a quién es útil? ¿a todos aquellos que tienen la necesidad?, ¿O más bien a algunos (clase privilegiada), o solamente a aquellos que hacen funcionar la institución (burocracia)? El problema sociológico más profundo consiste entonces en buscar cual es esa otra instancia de la que dependen directamente las formas sociales de la satisfacción de las tendencias, ¿ritos de una civilización, medios de producción? Sea lo que sea, la utilidad humana siempre es algo distinto de una utilidad. La institución nos remite a una actividad social constitutiva de modelos, de los que no somos concientes, y que no se explican por la tendencia o la utilidad, puesto que esta última, como utilidad humana, por el contrario, la supone. En ese sentido, el sacerdote, el hombre del ritual, siempre es el inconsciente del usuario.

¿Cuál es la diferencia con el instinto? Ahí nada va más allá de la utilidad, salvo la belleza. La tendencia estaba satisfecha indirectamente por la institución, ella lo está directamente por el instinto. No hay prohibiciones, coerciones instintivas, instintivamente solo las hay en las repugnancias. Esta vez, es la tendencia misma, bajo la forma de un factor fisiológico interno, que desencadena un comportamiento calificado. Y sin duda, el factor interno no explicará que, aún idéntico a sí, desencadena, sin embargo, comportamientos diferentes en las diferentes especies. Pero es decir que el instinto se encuentra en el cruce de una doble causalidad, la de los factores fisiológicos individuales y la de la especie misma –hormona y especificidad. Entonces, nos preguntaremos simplemente: ¿en que medida el instinto puede traer consigo el simple interés del individuo?, en tal caso, en el límite, no sería necesario hablar de instinto, sino de reflejo, de tropismo, de hábito y de inteligencia. ¿O bien el instinto solo puede entenderse en el marco de una utilidad de la especie, de un bien de la especie, de una finalidad biológica primera? “¿a quién es útil?” es una pregunta que se encuentra aquí, pero su sentido ha cambiado. Bajo su doble aspecto, el instinto se presenta como una tendencia, desencadenada en un organismo, de las reacciones específicas.

El problema común al instinto y a las instituciones, siempre es este: ¿cómo se hace la síntesis de la tendencia y del objeto que la satisface? El agua que bebo, en efecto, no se parece a los hidratos que le faltan a mi organismo. Entre más perfecto es el instinto en su dominio, entre más pertenece a la especie, más parece constituir una potencia de síntesis original, irreducible. Pero entre más perfectible es, y entonces imperfecto, más sometido está a la variación, a la indecisión, más se deja

reducir al único juego de los factores individuales internos y las circunstancias exteriores –más da lugar a la inteligencia. Ahora bien, en el límite, ¿cómo una tal síntesis dando a la tendencia un objeto que le conviene, podría ser inteligente, teniendo en cuenta que esta síntesis implica, para poder hacerse, un tiempo que el individuo no vive, y un tiempo de ensayos a los cuales él no sobrevivirá?

Es necesario encontrar la idea de que la inteligencia es una cosa social más que individual, y que ella encuentra en lo social el medio intermediario, el tercer medio que la vuelve posible. ¿Cuál es el sentido de lo social respecto de las tendencias? Integrar las circunstancias en un sistema de anticipación, y los factores internos, en un sistema que regula su aparición, reemplazando la especie. Es el caso de la institución. Se hace noche porque dormimos; comemos porque es mediodía. No hay tendencias sociales, sino solamente los medios sociales de satisfacer las tendencias, medios que son originales porque son sociales. Toda institución impone a nuestro cuerpo, aún en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y da a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión como de proyecto. Encontramos la siguiente conclusión: el hombre no tiene instintos, necesita de las instituciones. El hombre es un animal que está despojando la especie. Así, el instinto traduce las urgencias del animal, y la institución, las exigencias del hombre: la urgencia del hambre deviene con el hombre reivindicación del tener pan. Finalmente, el problema del instinto y de la institución será captado, en su punta más aguda, no en las “sociedades” animales, sino en las relaciones del animal y del hombre, cuando las exigencias del hombre recaen sobre los animales, y que estos son integrados en las instituciones (totemismo y domesticación); cuando las urgencias del animal encuentran al hombre, sea para huir o atacar, sea para esperar nutrición y protección.



## *Para una definición ontológica de la multitud.*

*Toni Negri*

Revista multitudes nro 9.

1. Multitud es el nombre de una inmanencia. La multitud es un conjunto de singularidades. Si partimos de constatar esto, podemos inmediatamente tener la trama de una definición ontológica de la realidad, que queda una vez se ha liberado de la trascendencia el concepto de pueblo. Sabemos como se ha formado el concepto de pueblo en la tradición hegemónica de la modernidad. Cada uno de su lado, cada uno a su manera, Hobbes, Rousseau y Hegel han producido el concepto de pueblo a partir de la trascendencia del soberano: en la cabeza de esos autores, la multitud era considerada como caos y como guerra. Sobre esta base, el pensamiento moderno opera de una manera doble: de un lado abstrae la multiplicidad de las singularidades y la unifica trascendentalmente bajo el concepto de pueblo; de otra parte disuelve el conjunto de las singularidades (que constituyen la multitud) para hacer una masa de individuos. El jusnaturalismo moderno, sea de origen empirista o sea de origen idealista, siempre es un pensamiento de la trascendencia y de la disolución del plano de inmanencia. La teoría de la multitud exige al contrario que los sujetos hablen por su propia cuenta: no se trata de individuos propietarios, sino de singularidades no representables.
2. Multitud es un concepto de clase. La multitud, en efecto, siempre es productiva, está siempre en movimiento. Considerada desde un punto de vista temporal, la multitud es explotada en la producción; y vista desde un punto de vista espacial, la multitud es todavía explotada pues constituye la sociedad productiva, de cooperación social para la producción. El concepto de “clase de multitud” debe considerarse de modo diferente al concepto de “clase obrera”. El concepto de clase obrera es, en efecto, un concepto limitado, tanto desde el punto de vista de la producción (incluye esencialmente a los trabajadores de la industria) como desde el punto de vista de la cooperación social (envuelve solo una pequeña cantidad de trabajadores que operan en el conjunto de la producción social). La polémica conducida por Rosa Luxemburgo contra el obrerismo de la Segunda Internacional, y contra la teoría de la aristocracia obrera, fue una anticipación del nombre de multitud: no es un azar si su polémica contra las aristocracias obreras redobla sus ataques contra el nacionalismo emergente en el seno del movimiento obrero de su época.

Si se plantea la multitud como un concepto de clase, la noción de explotación será definida como explotación de la cooperación: cooperación no de los individuos sino de las singularidades, explotación del conjunto de las singularidades, de las redes que componen el conjunto y del conjunto que comprende las redes, etc.

*Sé cauto*  
*Página 87 de 109*

Notaremos que la concepción “moderna” de explotación (la descrita por Marx) es adecuada a una concepción de la producción en la que los actores son los individuos. Simplemente porque hay individuos que actúan, el trabajo es medible por la ley del valor. Y el concepto de masa (como multiplicación indefinida de los individuos) también es un concepto de medida: más aún, ha sido construido para este fin en la economía política del trabajo. La masa es, en ese sentido, el correlato del capital, tanto como el pueblo lo es de la soberanía –y añadiríamos que no por nada el concepto de pueblo también es una medida, sobre todo en la versión refinada, keynesiana y welfarista de la economía política. La explotación de la multitud es, al contrario, inconmensurable, es un poder que se confronta con el de las singularidades fuera de cualquier medida y más allá de la medida, otra medida.

Si definimos ese paso histórico como un paso epocal (ontológicamente tal), esto quiere decir que los criterios o los dispositivos de medida validos en una época se encuentran radicalmente puestos en cuestión. Vivimos ese paso, y hay que decir que los nuevos criterios o dispositivos de medida nos están siendo propuestos.

3. Multitud es el concepto de una potencia. Solo analizando la cooperación, podemos en efecto descubrir el conjunto de las singularidades como producto de la otra medida. Esta potencia no quiere simplemente esparcirse, quiere ante todo conquistar un cuerpo: la carne de la multitud quiere transformarse en cuerpo del General Intellect. Podemos considerar este paso, o, mejor, esta expresión de la potencia, siguiendo tres líneas de fuerza: a) la genealogía de la multitud a través del paso de lo moderno a lo posmoderno (o, si se quiere, del fordismo al posfordismo). Esta genealogía está constituida por las luchas de la clase obrera que han disuelto las formas de disciplina social de la “modernidad”; b) la tendencia hacia el General Intellect. La tendencia constitutiva de la multitud, hacia modos de expresión productiva siempre más inmatriciales e intelectuales, quiere configurarse como re-inscripción absoluta del General Intellect en el trabajo vivo; c) la libertad y el gozo (pero también la crisis y la pena) de ese paso innovador, que comprende en su seno continuidad y discontinuidad, algo así como sístoles y diástoles de la recomposición de las singularidades.

### ***El monstruo revolucionario que tiene por nombre multitud.***

Es necesario insistir un poco más sobre la diferencia que separa el concepto de multitud del concepto de pueblo. La multitud no puede ser captada ni explicada en términos de contractualismo (por contractualismo entiendo menos una experiencia empírica que la filosofía trascendental a la cual conduce). En su sentido más general, la multitud resiste a la representación, pues ella es una multiplicidad inconmensurable. El pueblo es siempre representado como una unidad, mientras que la multitud no es representable, pues ella es monstruosa frente a los racionalismos teleológicos y trascendentales de la modernidad. Opuesto al concepto de pueblo, el concepto de multitud es el de una multiplicidad singular, de un universal concreto. El pueblo constituye un cuerpo social; la multitud no, pues la

multitud es la carne de la vida. Si oponemos de un lado multitud a pueblo, debemos igualmente oponer a las masas y a la plebe. Masas y plebe frecuentemente han sido palabras empleadas para nombrar una fuerza social irracional y pasiva, peligrosa y violenta, razón por la cual era fácilmente manipulable. La multitud, ella, es un actor social activo, una multiplicidad que actúa. La multitud no es, como el pueblo, una unidad, sino, opuesto a las masas y a la plebe, podemos verla como algo organizado. En efecto, es un actor activo de auto-organización. Una de las grandes ventajas del concepto de multitud es así neutralizar el conjunto de argumentos modernos basados sobre el “temor de las masas” o sobre la “tiranía de la mayoría”, argumentos frecuentemente utilizados como una forma de chantaje para obligarnos a aceptar (y mejor todavía, a reclamar) nuestra propia servidumbre.

Desde el punto de vista del poder, ¿qué hacer con la multitud? De hecho el poder no puede hacer estrictamente nada, pues las categorías que interesan al poder han sido dejadas de lado: unidad del sujeto (pueblo), forma de su composición (contrato entre individuos) y modo de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, simples o combinadas). La modificación radical del modo de producción advenido a través de la hegemonía de la fuerza de trabajo inmaterial y del trabajo vivo cooperativo –revolución ontológica, productiva y bio-política en el sentido pleno del término-, todo esto ha invertido completamente los parámetros del “buen gobierno”, y destruido la idea moderna, desde siempre deseada por los capitalistas, de una comunidad que funciona en vistas a la acumulación capitalista.

El concepto de multitud nos introduce en un mundo enteramente nuevo, nos sumerge en una revolución que se está haciendo. Al interior de esta revolución, solo podemos imaginarnos como monstruos. En el siglo XVI y XVII, en el corazón de la revolución que ha construido la modernidad, Gargantua y Pantagruel son los gigantes emblemáticos de las figuras extremas de la libertad y la invención: ellos atraviesan la revolución y nos proponen la tarea gigantesca de devenir libres. Hoy tenemos necesidad de nuevos gigantes y de nuevos monstruos, capaces de ensamblar naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, y capaces de mostrarnos el nuevo poder que implica el nacimiento del General Intellect, de la hegemonía del trabajo inmaterial, de las nuevas pasiones abstractas, de la actividad de la multitud atribuida a la humanidad. Tenemos necesidad de un nuevo Rabelais, o mejor de muchos nuevos Rabelais.

Recordemos para terminar que el primer material de la multitud es la carne, es decir la sustancia viviente común en la cual el cuerpo y el intelect coinciden y son indiscernibles. “La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia”, escribe Meleau Ponty. “Sería necesario, para dibujarla, el viejo término de ‘elemento’, en el sentido en que se lo empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, especie de principio encarnado que implica un estilo de ser en todas partes donde encuentra una parcela. La carne es, en ese sentido, un ‘elemento’ del ser”. Tal como la carne, la multitud es pura potencialidad, es la fuerza no formada de la vida, un elemento del ser. Como la carne, la multitud está orientada hacia la plenitud de la vida. El monstruo

revolucionario que tiene por nombre multitud, y que aparece al final de la modernidad, quiere continuamente transformar nuestra carne en nuevas formas de vida.

Podemos explicar desde otro punto de vista ese movimiento de la multitud, que va de la carne a las nuevas formas de vida. Es un movimiento interno al paso ontológico, el es el que lo constituye. Quiero decir que la potencia de la multitud, mirada a partir de las singularidades que la componen, puede mostrarnos la dinámica de su enriquecimiento, de su consistencia y de su libertad.

A más de ser, globalmente, producción de mercancías y reproducción de la sociedad, la producción de singularidades es en efecto producción singular de nueva subjetividad. Y es por todas partes hoy en día muy difícil, en el modo de producción inmaterial que caracteriza nuestra época, distinguir la producción de mercancías y la reproducción social de subjetividades, pues no hay nuevas mercancías sin nuevas necesidades, ni reproducción de la vida sin deseo singular.

Conviene insistir aquí sobre la potencia global del proceso: se despliega entre globalidad y singularidades, según un ritmo a la vez sincrónico, hecho de conexiones más o menos intensas (rizomáticas, se las podría llamar), y diacrónica, hecha de sístoles y diástoles, de evolución y de crisis, de concentración y de disipación de flujos. Para decirlo en una palabra, la producción de subjetividad, la producción que el sujeto hace de el mismo, es al mismo tiempo producción de consistencia de la multitud –pues la multitud es un conjunto de singularidades. Ciertamente no falta los que insinúan que el concepto de multitud es (esencialmente) un concepto insostenible, puramente metafórico, pues solo se puede tener unidad de lo múltiple a través de un gesto trascendente más o menos dialéctico (como lo ha efectuado la filosofía de Platón a Hegel, pasando por Hobbes): y eso tanto más cuanto que la multitud (la multiplicidad que rehúsa ser representada en el *Aufhebung* dialéctico) pretende igualmente ser singular y subjetiva. Pero la objeción es débil: el *Aufhebung* dialéctico es ineficaz, pues para la multitud unidad de lo múltiple no es otra cosa que lo viviente, y lo viviente es difícilmente subsumible por la dialéctica. De otra parte ese dispositivo de producción de subjetividad, que encuentra en la multitud su figura común, se presenta como práctica colectiva, como actividad siempre renovada de constitución del ser. El nombre de “multitud” es a la vez sujeto y producto de la práctica colectiva.

### ***Y multitud es el nombre de una multitud de cuerpos***

Es claro que los orígenes del discurso sobre la multitud se encuentran en la interpretación subversiva del pensamiento de Spinoza. No insistiremos aquí lo suficiente sobre la importancia del presupuesto spinozista. Como temática enteramente spinozista, tenemos ante todo el del cuerpo, y en particular del cuerpo potente. “No sabemos lo que puede un cuerpo”. Y multitud es el nombre de una multitud de cuerpos. Hemos hablado de esta determinación cuando hemos insistido sobre la “multitud como potencia”. El cuerpo es, entonces, primero,

tanto en la genealogía como en la tendencia, en las fases como en el resultado del proceso de constitución de la multitud. Pero esto no basta. Es necesario retomar los análisis precedentes desde el punto de vista del cuerpo, es decir volver a los puntos 1, 2 y 3, y completarlos en esta perspectiva.

1. Ahí donde el nombre de la multitud ha sido definido contra el concepto de pueblo, ahí donde ha sido señalado que la multitud es un conjunto de singularidades, nos hace traducir ese nombre en la perspectiva del cuerpo, es decir clarificar el dispositivo de una multitud de cuerpos. Cuando prestamos atención a los cuerpos, nos percatamos de que no estamos simplemente confrontados con una multitud de cuerpos, sino que todo cuerpo es una multitud. Cruzándose en la multitud, cruzando multitud y multitud, los cuerpos se mezclan, se mestizan, se hibridan y se transforman, ellos son como las olas del mar en perpetuo movimiento, en perpetua transformación recíproca. Las metafísicas de la individualidad (y/o de la persona) constituyen una horrorosa mistificación de la multitud de los cuerpos. No hay posibilidad para un cuerpo de estar solo. No podemos imaginarlo. Cuando se define al hombre como individuo, cuando se lo considera fuente autónoma de derechos y de propiedades, se lo vuelve solo. Pero lo propio solo existe en relación con lo otro. Las metafísicas de la individualidad, cuando se confrontan al cuerpo, niegan la multitud que constituye el cuerpo para poder negar la multitud de los cuerpos. La trascendencia es la clave de cualquier metafísica de la individualidad, como lo es de cualquier metafísica de la soberanía. Desde el punto de vista del cuerpo solo hay relación y proceso. El cuerpo es trabajo viviente, entonces es expresión y cooperación, es entonces construcción material del mundo y de la historia.
2. Ahí donde se habla de multitud como de un concepto de clase, y entonces de la multitud como sujeto de producción y objeto de explotación, será inmediatamente posible introducir la dimensión corporal, pues es evidente que en la producción y en los movimientos en el trabajo y en las migraciones, son los cuerpos los que están en juego. En todas sus dimensiones y en todas sus determinaciones vitales. En la producción la actividad de los cuerpos es siempre fuerza productiva, y frecuentemente materia prima. Y de otra parte, no hay posible discurso sobre la explotación, que trate de la producción de mercancías o, sobre todo, de la reproducción de la vida, que no toque directamente a los cuerpos. En cuanto al concepto de capital, debe también ser considerado en términos realistas, a través del análisis de los sufrimientos impuestos al cuerpo: cuerpos minados por la usura, mutilados o heridos, siempre reducidos al estado de materia de la producción. Materia igual mercancía. Y si no se puede pensar que los cuerpos son simplemente reducidos al estado de mercancías en la producción y la reproducción de la sociedad capitalista, si se debe insistir sobre la re-apropiación de los bienes y sobre la satisfacción de los deseos, así como sobre las metamorfosis y sobre el acrecentamiento de la potencia de los cuerpos, determinados por la lucha continua contra el capital –una vez reconocida la ambivalencia estructural en el seno del proceso histórico de acumulación-, habría entonces que plantear el problema de su resolución en términos de liberación de los cuerpos y de proyecto de lucha frente a ese fin.

En una palabra, un dispositivo materialista de la multitud solo podrá partir de tomar en cuenta prioritariamente al cuerpo y la lucha contra su explotación.

3. Puesto que se habla de la multitud como del nombre de una potencia, y partiendo de genealogía y de tendencia, de crisis y de transformación, el discurso va entonces sobre la metamorfosis de los cuerpos. La multitud es multitud de cuerpos, expresa la potencia no solo como conjunto, sino también como singularidad. Cada periodo de la historia del desarrollo humano (del trabajo y del poder, de las necesidades y de la voluntad de transformación) implica metamorfosis singulares de los cuerpos. El materialismo histórico envuelve también una ley de evolución, pero esta ley es todo menos necesaria, lineal y unilateral: es una ley de las discontinuidades, los saltos, las síntesis inesperadas. Es darviniana: en el buen sentido del término, como producto, por abajo, de una confrontación heraclitiana y de una teleología aleatoria. Pues la causa de las metamorfosis que invisten la multitud como conjunto, y las singularidades como multitud, no son otra cosa que las luchas, los movimientos y los deseos de transformación.

### ***Poder soberano y potencia ontológica de la multitud***

No queremos negar por esto que el poder soberano sea él mismo capaz de producir historia y subjetividad. Pero el poder soberano es un poder de doble faz: la producción del poder puede actuar en la relación, no puede suprimirla. Mejor, el poder soberano (como relación de fuerzas) puede encontrarse confrontado, como problema, con un poder extranjero que lo obstaculiza: esto, la primera vez. La segunda vez, en la relación que lo constituye y en la necesidad de mantenerla, el poder soberano encuentra su límite. La relación se presenta entonces a la soberanía la primera vez como obstáculo (ahí donde la soberanía actúa en la relación), y la segunda vez como un límite (ahí donde la soberanía quiere suprimir la relación, pero no lo consigue). Al contrario, la potencia de la multitud (de las singularidades que trabajan, actúan y a veces desobedecen: que, en todos los estados, consisten) puede eliminar la relación de soberanía.

Tenemos, entonces, dos afirmaciones (“la producción del poder soberano franquea el obstáculo, pero no puede eliminar el límite que se constituye por la relación de soberanía”; “el poder de la multitud puede al contrario eliminar la relación de soberanía, pues solo la producción de la multitud constituye el ser”), que pueden ser lugar de apertura a una ontología de la multitud. Esta ontología comenzará a ser expuesta cuando la constitución del ser atribuido a la producción de la multitud pueda ser determinado prácticamente.

Nos parece posible, desde el punto de vista teórico, desplegar el axioma de la potencia ontológica de la multitud sobre, al menos, tres terrenos. El primero es el de las teorías del trabajo, donde la relación de dirección (en el terreno de la inmanencia) puede ser mostrada como una relación inconsistente: el trabajo inmaterial, intelectual, en una palabra el saber no requiere dirección para devenir cooperación y para tener efectos universales. Al contrario, el saber está siempre en exceso respecto de los valores (mercantiles) en los cuales se intenta encerrarlo. En segundo lugar, la

demostración podría efectuarse sobre el terreno ontológico, sobre la experiencia del común (que no requiere ni dirección ni explotación), que se plantea como la base y el presupuesto de cualquier expresión humana productiva y/o reproductiva. El lenguaje es la forma principal de constitución del común, y cuando el trabajo vivo y el lenguaje se cruzan y se definen como máquina ontológica, entonces se verifica la experiencia fundadora del común. En tercer lugar, la potencia de la multitud podrá ser expuesta sobre el terreno de la política de la posmodernidad, mostrando cómo, sin difusión del saber y emergencia del común, no encontramos ninguna de las condiciones necesarias para que una sociedad libre viva y se reproduzca. La libertad, en efecto, como liberación respecto de la dirección, solo está materialmente dada por el desarrollo de la multitud y por su constitución como cuerpo social de singularidades.

### ***Respuesta a algunas críticas***

Quisiera ahora responder a algunas de las críticas que le han dirigido a esta concepción de la multitud, con el fin de avanzar en la construcción del concepto.

Un primer racimo de críticas está ligado a la interpretación de Foucault, y al uso que se hace de la definición de multitud. Insisten –estos críticos- sobre la impropia homología que se establece entre el concepto clásico de pueblo y el de multitud. Una tal homología –insisten ellos- no es solo ideológicamente peligrosa (aplata la posmodernidad sobre la modernidad, como lo hacen por ejemplo los defensores de la Spät-modernität, quienes piensan nuestra época como decadencia de la modernidad), sino también metafísicamente peligrosa, por cuanto coloca a la multitud en una oposición dialéctica con el poder. Estoy enteramente de acuerdo con el primer punto: nuestra época no es la de la “modernidad tardía” –es “posmoderna”, se ha cumplido una ruptura epocal. No estoy de acuerdo, al contrario, con la segunda observación, pues no veo cómo, refiriéndose a Foucault, se podría pensar que su concepción del poder excluye el antagonismo. Su camino, al contrario, nunca ha sido circular, nunca en su análisis de las determinaciones del poder estas han sido encerradas en un juego de neutralización. No es verdad que la relación entre los micro-poderes se desarrolle a todos los niveles de la sociedad sin ruptura institucional entre dominantes y dominados. En Foucault siempre se encuentran determinaciones materiales, significaciones concretas: no hay en él desarrollo que conduciría tranquilamente a un bello equilibrio, no hay en él un esquema idealista del desarrollo histórico. Si cada concepto está fijado en una arqueología específica, está sobre todo abierto a una genealogía de la cual no conocemos el futuro. La producción de subjetividad, en particular, si bien producida y determinada por el poder, desarrolla siempre la apertura de resistencias, por el sesgo de dispositivos irresistibles. Las luchas determinan verdaderamente el ser, lo constituyen –y siempre son abiertas: solo el bio-poder busca su totalización. La teoría foucaultiana se presenta en realidad como un análisis de un sistema regional de instituciones, de luchas, de confrontaciones y encabalgamientos, y esas luchas antagonistas abren horizontes omnilaterales. Esto vale tanto para la superficie de las relaciones de fuerza como para la ontología de sí mismo. No se trata, en ningún caso, de volver a una oposición (bajo la forma de la exterioridad pura) entre el poder y la multitud, sino de permitir a la multitud, a través de las redes desmesuradas que la constituyen y de las determinaciones estratégicas infinitas que produce, liberarse del poder. Foucault rehúsa la

totalización del poder, pero ciertamente no la posibilidad para los sujetos insubordinados de multiplicar sin fin los “focos de lucha” y de producción del ser. Foucault es un pensador revolucionario; es absolutamente imposible reducir su sistema a una mecánica hobbesiana y/o sistémica de las relaciones de equivalencia.

Un segundo grupo de críticas conciernen al concepto de multitud en tanto que potencia y poder constituyente. En esta concepción de la multitud como potencia, se quiere en primer lugar ver la permanencia de una idea vitalista del proceso constituyente. Desde ese punto de vista crítico, la multitud como potencia constituyente no puede ser opuesta al concepto de pueblo como figura del poder constituido: una tal oposición haría del nombre de multitud algo frágil y no consistente, algo virtual y no real. Los críticos que adoptan este punto de vista sostienen que, una vez desligado del concepto de pueblo e identificada como potencia pura, la multitud arriesga reducirse a una figura ética (una de las dos fuentes de la creatividad ética analizada por Bergson). Siempre sobre el mismo tema, pero, por así decirlo, desde el lado opuesto, criticamos el concepto de multitud por su incapacidad de devenir ontológicamente “otro”, por su incapacidad para proponer una crítica suficiente de la soberanía. En esta perspectiva crítica, la potencia constituyente de la multitud estaría arrastrada por su contrario: no podría ser tomada por la expresión radical de la innovación de lo real, ni como el signo emblemático de un libre pueblo por venir. En tanto que la multitud no expresa la radicalidad de un fundamento capaz de sustraerla a cualquier relación dialéctica con el poder, ella arriesga, se afirma, ser formalmente incluida en la tradición política de la modernidad.

Esas dos críticas, digámoslo, son inconsistentes. La multitud en efecto, como potencia, no es una figura homologa y opuesta al poder de excepción de la soberanía moderna. El poder constituyente de la multitud es algo diferente: no simplemente una excepción política, es una excepción histórica, es el producto de una discontinuidad temporal, de una discontinuidad radical, es una metamorfosis ontológica. La multitud se presenta entonces como una singularidad potente que no podría ser reducida a la chata repetición bergsoniana de una eventual función vitalista siempre igual a sí misma; tanto como no podría ser arrastrada por su contrario todo poderoso: la soberanía, pues ella disuelve concretamente el concepto por el simple hecho de existir. Esta existencia de la multitud no busca su fundamento fuera de sí misma, sino solamente en su propia genealogía. Y por todas partes no hay fundamento puro o desnudo, tanto como no hay afuera: esas son ilusiones.

Un tercer grupo de críticas, de origen más sociológico que filosófico, ataca el concepto de multitud definiéndolo como “deriva hipercrítica”. La interpretación de la palabra “hipercrítica”, nosotros la abandonaremos a los agoreros. En cuanto a la “deriva”, ella consiste esencialmente en la instalación de la multitud en un lugar de refugio, o aún de ruptura. Pero ella sería incapaz de determinar la acción, de la que ella destruiría hasta la idea misma, pues a partir de un lugar de refugio absoluto, la multitud estaría por definición cerrada a cualquier relación y/o mediación con otros actores sociales. La multitud terminaría, en ese caso, por representar un proletariado mítico o una (también mítica) pura subjetividad actuante. Es claro que esta crítica está en el exacto opuesto de las del primer grupo. En ese caso, igualmente, la respuesta no puede más que recordar que la multitud no tiene nada que ver con las lógicas de razonamiento sometidas a la pareja amigo/enemigo. La multitud es el

nombre ontológico de lo lleno contra lo vacío, de la producción contra las supervivencias parasitarias. La multitud ignora la razón instrumental, tanto en el exterior de si misma como por su uso interno. Y puesto que ella es un conjunto de singularidades, es capaz de un máximo de mediaciones y de constituciones de compromisos al interior de si misma, con tal que sean otros tantos emblemas del común (la multitud operando siempre exactamente como el lenguaje).

(traducción del italiano al francés por Francois Matheron)



## ***Contra el impotenciante nihilismo de la Guerra<sup>11</sup>, creación.***

***Ernesto Hernández B.***

1.

La violencia tiene por objeto los cuerpos, cuerpos que descompone, a los cuales les destruye sus relaciones constitutivas. Este es el carácter propiamente negativo de la violencia, su aspecto salvaje. Pero una relación constitutiva no puede ser destruida sin que las partes así dispersas entren en nuevas relaciones, este es el carácter positivo de la violencia, su aspecto creador.

La violencia encuentra en la batalla su legitimidad, el lugar de su ejercicio legítimo, legitimado y legitimante. En la batalla la violencia encuentra su orden, orden en el cual el enemigo, objeto de esta violencia, sea por su acción o por la amenaza de una violencia superior a la que puede tolerar, encuentra al final su cuerpo colectivo desordenado y sometido. La batalla, al ordenar la violencia, al gestionar ese movimiento caótico de los cuerpos, convierte la violencia en un sistema orgánico de fuerzas.

En la batalla la táctica se encuentra subordinada al sistema orgánico de fuerzas, y la guerra no es simplemente la sucesión de las batallas sino su organización espacio-temporal, su diagrama diacrónico y su disposición sincrónica. La batalla se subordina a la guerra y la guerra a la soberanía, pues la guerra deriva de la soberanía amenazada o de la soberanía ejercida como movimiento de conquista o de sometimiento.

La violencia como ejercicio anárquico de la fuerza, no tiene ninguna finalidad, es puro y simple ejercicio sin finalidad. La soberanía al imponerle un orden a ese movimiento libre, extrae del ejercicio de la violencia un excedente, un orden del orden, que es como su propia finalidad. La soberanía constituye, organiza, así, en su forma más estratégica, un cuerpo especial: la policía. La policía es el cuerpo constituido que deriva del sistema orgánico de las fuerzas, deriva del ordenamiento de este sistema: dota al sistema de un cuerpo organizado: orden del orden.

2.

La rebelión, la revuelta, son cuerpos, ordenamientos espacio-temporales de las fuerzas, o de las contra-fuerzas. Estos ordenamientos son instantáneos y locales. En la rebelión el elemento libre de la fuerza no adquiere un orden determinado, se trata siempre de un orden provisional, con jerarquías desconectadas y siempre proliferantes. La rebelión como contra-fuerza es movimiento, tentativa. No

---

11.- Ver "Paz y Guerra", Eric Alliez y Toni Negri, Revista Nómadas, Número 19, octubre de 2003.

prefigura un estado, ni una soberanía, su sistema de jefatura es siempre conspirativo, anómalo. En la rebelión se produce permanentemente una proliferación pasional de jefes-héroes, esta proliferación y la desconexión orgánica introducen constantemente una crueldad, una dureza propiamente miliciana: ejercicio local de la contra-fuerza, desencadenamiento de la violencia como poder caótico. La rebelión como contra-fuerza es potencia caótica, des-organización. En la rebelión, en el movimiento, en su perpetua movilidad, la cristalización de las jerarquías es provisoria, pasional y prestigiosa. La revuelta siempre es movimiento, pero es un movimiento finito y su finitud la determina la fuerza a la cual se opone.

3.

El campo de batalla delimita el espacio de la confrontación de los cuerpos orgánicos. Es un campo medido, escalonado y ordenado según una estricta disciplina que distribuye e impone los niveles de decisión, las reglas y los dispositivos. El dominio decisional está centrado en la función de comandancia.

El soberano, el soldado, el mercenario despliegan su fuerza en el campo en función de una táctica de la ocupación. Ordena y calcula para ocupar.

El rebelde encuentra su fuerza en su propio campo en el cual ocupa un lugar; el campo de batalla es, para él, el espacio ético construido por su propia contra-fuerza.

4.

Soberano y rebelde, al enfrentarse hacen saltar su propia unidad de fuerza-contra-fuerza y esta unidad estalla en una multiplicidad nueva, que es irreductible a la suma de los fragmentos de la vieja unidad ahora rota. Si los procedimientos que conducían la confrontación soberano-rebelde eran la batalla, la ofensiva y la maniobra, la nueva situación de libertad de acción implica desigualdades de velocidad sobre un movimiento propiamente infinito de la fuerza que, en adelante, se define como tentativa creadora. Los procedimientos son sustituidos por procesos cada vez más complejos. Ahora el campo se constituye como campo cualquiera que ya no está definido ni limitado por la confrontación sino producido por el proceso de creación. Las nuevas fuerzas tienden a su realización y en esa misma medida afirman como fuerza positiva la no-batalla, consecuente de la no-victoria: multiplicidades de resistencia que entran en procesos de subjetivación como multitudes.

5.

A la heterogénesis de las resistencias responde la homogenización de los fragmentos como nueva soberanía. Estos fragmentos, producto de una unidad rota, incorporan permanentemente nuevos elementos que desajustan sus contigüidades y su consistencia. Es necesario, entonces, conservar unidos, sin reducir, este conjunto de fragmentos. Para “mantener en conjunto”, la soberanía dispone de una deontología funcional cuyos elementos son la corrupción –los cuerpos solo funcionan estropeados y estropeándose- y lo inmundo –la fuerza oscura como goma del mundo-: la excepción como estado permanente es el correlato necesario de esta funcionalidad. El estado, como tal estado de cosas, se articula en la doble pinza corrupción-inmundo, en la cual el hombre está, a la vez, presente (bajo la forma específica y concreta de prisionero o cadáver) y ausente (bajo la forma general de los “derechos humanos” y el protocolo II).

6.

Salta, literalmente, a la garganta, inesperado, el enemigo como enemigo cualquiera: terror global, ilocalizable, fragmentos sueltos de una máquina que marcha vacilante y animada por un único e inmenso motor inmóvil. Megamáquina que abraza en su seno las fuerzas que la amenazan y desafían obligándola a controlar las fuerzas y sus potencias, a redistribuirlas y gestionarlas en función de la seguridad global definida como terror (terror al terror), “punto no contradictorio de la contradicción” (Klee). El amigo y el enemigo se lanzan en una curiosa tarea de controlar la fuerza y la contra-fuerza en función de una disposición global constitutiva de “la más oscura organización”: discontinuum inmovile.

7.

La guerra, tanto como la paz, se han molecularizado, ilocalizado, entrando en relaciones de presuposición muy variables, muy desequilibradas. Estas relaciones, dentro de la lógica del terror, son objeto de un cálculo continuado de regulación global donde, de la una a la otra, el movimiento es, necesariamente, la continuidad, la mutua inter-expresión; han sido bendecidas con el signo positivo en función de la construcción-destrucción continua, en el escenario absoluto de la mercantilización total. En este sentido la apuesta como pueblo (representado) y como estado (representante) está marcada: “el casino siempre gana”.

8.

Precarios, irrisorios, los agenciamientos colectivos conectan las fuerzas moleculares en el movimiento subterráneo que, horadando la superficie, atraviesa una tierra descentrada, siguiendo la línea más inclinada y tortuosa. Movimiento de un pueblo que ya no está, que se mueve, que de todas maneras se mueve, y este es un movimiento diagramático –opuesto a cualquier movimiento programático-, que traza una estrategia de galerías laberínticas y a-centradas.

9.

Pueblo peligroso y amenazante, en la medida misma en que multiplica sus focos de resistencia. Las nuevas amenazas, tanto más despiadadas por cuanto han abandonado su simple posición de contra-fuerza, y tanto más imperceptibles por cuanto han claudicado –y es de esta claudicación que nace su potencia- frente a cualquier propósito de “toma de poder”; las constituyen estas fuerzas autonomizadas, que al auto-producirse y auto-posicionarse ya no esperan conquistar una espacio-temporalidad, pues ellas mismas son su espacio-temporalidad y la multiplicación de estas espacio-temporalidades modifica constantemente la geografía del mundo, renueva la poética hiper-realista de lo histórico, conquista –vector portador de alteridad- una narratividad que es presencia singular en nuestro presente y flecha lanzada al futuro como potencia guerrera contra el impotenciante nihilismo de la guerra.



*... de los encuentros*



## ***La filosofía de Deleuze: el vitalismo para una era post-mediática.***

***Ernesto Hernández B.***

Por último Deleuze, el filósofo, “el más grande entre nosotros y de lejos”, como dice J.P- Faye, se pregunta ¿qué es esto que he hecho toda la vida? Y la pregunta, la construcción de esta pregunta, “que no hemos dejado de hacer”, enfrenta un obstáculo, una inevitable confrontación, respecto de la filosofía misma, en el sentido de su propia narratividad. En este punto el filósofo desplaza un poco los acentos sin eludir la confrontación, y entonces cambia por completo la atmósfera –y por eso mismo el humor y el paisaje filosófico-; ahora nos deslizamos del ámbito altamente codificado de la reproducción (de la historia de la filosofía) al campo abierto del discurso indirecto libre. A este discurso indirecto libre lo anima la tensión, el diferencial intensivo que habita en el seno de cualquier repetición, de ese volver a decir lo que me han dicho, lo que he oído, lo que he leído, de tal modo que el comentario -leer, ese acto mudo de comunicación transversal, propio del lector, es ya comentar, versionar, “nunca leemos un mismo texto bajo los mismos cielos”- adquiere la potencia de creación sustantivante de una multiplicidad que cabalga la línea vagabunda y tortuosa de su realización espacio-temporal; y una tal creación sustantivante se inscribe en el “telar encantado”<sup>12</sup>, del que no sólo es parca, rueca e hilo, sino también motivo, acorde temporal y finito. Sentimos que se inaugura un nuevo género de relato en la filosofía, una nueva narratividad, pues con Deleuze la filosofía realiza la literatura, tanto como de Borges a Carroll la literatura realiza la filosofía. Cuando decimos “realiza” decimos precisamente que encuentran un punto abstracto de interferencia recíproca, y es al nivel de estas interferencias recíprocas que de uno y de otro lado se suscita la constitución práctica de un nuevo objeto, una nueva imagen, un nuevo concepto. El desplazamiento de los acentos es una fabulosa operación, y esta operación consiste en incluir en la filosofía misma el obstáculo, de manera que la historia de la filosofía no sea la simple reproducción de la filosofía sino su doble activo –un máximo de modificación, incluso y precisamente cuando el texto filosófico mismo es repetido-. Liberada de su vocación de eternidad, la filosofía abre sus anillos en el movimiento de recuperación de su finitud, y renueva permanentemente su doble naturaleza, por un lado bajo la forma de la construcción del concepto del concepto (la filosofía como creación de conceptos), y por otro lado bajo la figura de la imagen del pensamiento o del pensamiento del pensamiento (la filosofía como construcción del plano). Ahora bien, en la filosofía de Deleuze no encontramos ni presupuestos sintéticos, ni deducciones analíticas del ser, sino la expresión de la potencia actual de lo singular, de lo acontecimental, del pensamiento como violencia, del signo que moviliza, conmueve, coacciona y lanza al límite, al encuentro en sus propios límites de la sensibilidad, el pensamiento y el espíritu. Y, en ese encuentro límite, en el cual ningún elemento es

---

12.- Expresión utilizada por Charles Sherrington para referirse a la codimensionalidad entre mente y cerebro. Citado por Rodolfo R. Llinás, “El cerebro y el mito del yo”, 2003, Grupo editorial Norma.

preeminente, un pensamiento nuevo, el pensamiento de nuevo, es posible. En ese encuentro límite el pensamiento engendra sus propias espacio-temporalidades, le abre a los conceptos un espacio-tiempo en el cual se posicionan, se auto-posicionan.

Sentimos, pues, que el ritornelo, el volver eternamente recommenzado de la pregunta, marca los puntos bifurcantes, por naturaleza irreversibles, de un movimiento infatigable que se aventura por regiones inexploradas del espíritu, afirmando la alegría del devenir. Este es un extraño movimiento, porque el viajero se aleja de los grandes centros de interés, se dirige hacia las márgenes (“soy un ladrón mal informado, que pasa al lado de una obra maestra para apoderarse de un pequeño objeto que esta a su lado”, decía Félix Guattari), retoma lo rechazado, vuelve a examinar antiguas preocupaciones mínimas que al ser “despertadas” recuperan su fuerza y su inminencia en función de un presente precario y testarudo, construye nuevos problemas, nuevos modos de constitución de la novedad, de lo nuevo, de lo singular, donde encarna el acontecimiento, lo posible. Con paciencia y gusto por el concepto, por el pensamiento, inicia (se diría más precisamente que se inscribe dentro de una tradición un poco oscura, subterránea, de asumir la tarea de la filosofía) la construcción delicada, elegante y siempre violenta, de un ilimitado pachtwork cuyos pedazos son los movimientos del infinito. Cada pedazo se construye como diferencia, como diferencial intensivo, que abre y se abre sobre un espacio-tiempo del cual es necesario describir su constitución, su ¿cómo?, su regla de funcionamiento, tanto como su eficacia conceptual. Esta descriptiva, esta narrativa del concepto es una percepción, modo de ser, manera de estar. La diferencia intensiva es propiamente el devenir conceptual del concepto, así como su irreductible multiplicidad constituye el plano como pachtwork ilimitado.

Estos diferenciales intensivos, estos grados de intensidad material constituyen el plano en el cual se distribuyen ellos mismos y se re-distribuye el plano, como tal, al ritmo de su poblamiento intensivo (del plano podríamos decir que es como la vida intensificada de los conceptos): la afirmación de esta doble inmanencia aparece, entonces, como la construcción ontológica del presente en la urgente afirmación de nuestra presencia en el presente. Y la urgencia de esta afirmación se expresa como inminencia de una orientación en el pensamiento. Comprendemos la naturaleza peligrosa de esta urgencia en la medida misma en que comprendemos que el pensador ya no puede saltar sobre el plano, elevarse sobre el plano para sobrevolarlo, solo puede otear a ras, percibir las pequeñas fluctuaciones, captar las diferencias moleculares, evaluar los movimientos del infinito en el momento mismo en que lo atraviesan y captan.

El pensamiento ya no responde al modelo expiatorio de la tragedia clásica, el pensamiento se desenrolla, se abre sobre una línea vagabunda y fluctuante, sobre una multiplicidad pura. Y el pensador, ese personaje, que ha perdido el círculo tranquilizante y armónico, se ve obligado a aventurarse en la experiencia de pensar la diferencia en el pensamiento mismo, de alguna manera está vacío, es una especie de “forma reflejante”. Ahora bien, esa diferencia es fisura, marca y herida, devenir que recorre al pensamiento e inscribe en él, permanentemente, un impensable del que

podríamos decir que es algo así como “el lado activo del infinito”<sup>13</sup>. El filósofo ha devenido el “artesano cósmico” de su propio engendramiento, pues vacío, solo se llena a cada instante con las más extrañas y potentes historias de pensamiento y de vida, y estas historias son la formidable tarea descriptiva de un modo de vida que es novedad y afirmación.

La tarea del filósofo, su larga preparación, es exactamente esta: hacer el vacío, conseguir ese vacío. La gran maniobra del filósofo es vaciarse, y para conseguirlo se sirve, sin piedad y sin sosiego, de la potencia ventrílocua de la filosofía: la voz autóctona del filósofo suena como una potente polifonía en la cual la indistinción real de los sujetos de enunciación es compensada por los más bellos trazos de retratos filosóficos, con sus violentas zonas tórridas, sus regiones desérticas, sus capas de sensibilidad anestesiadas, o por el contrario hiper-sensibles, con sus deformaciones y brutales giros: el arte monográfico como el camino que conduce al vaciado, a la disolución del yo y de su identidad fija (yo=yo). El filósofo es, entonces, un nosotros sin contenido que elige, según su necesidad y su humor, un alguien al cual revivir y que comunica, en una transversal sin intervalos, con todo el conjunto de la filosofía. Y aquí interviene el elemento de la historia, pero de una historia derivada, ni totalizante, ni sucesiva, es una historia que se ha informalizado, en esta historia de la filosofía ya no subsisten las condiciones determinadas, que han sido sustituidas por las condiciones libres de una creación filosófica. Esta “búsqueda” no es simplemente la del descubridor, la búsqueda aparece entonces como producción. El filósofo no se pregunta más por el “qué es” o “qué significa” tal concepto, su tarea –un poco delirante, alucinatoria y despiadada- es la de describirlo y esa descripción no es otra cosa que el funcionamiento mismo del concepto. Lo esencial del concepto, para la filosofía, es que funcione. De igual modo la grandeza de una filosofía consiste en construir el pachtwork de manera tan impecable que sea imposible encontrar la costura con la que se une toda su complejidad.

Deleuze filósofo ha producido una filosofía del mundo de la vida (del campo abierto de los encuentros al azar), una filosofía vitalista que recompone el campo de la vida (el de la inevitable necesidad de pensar). Lo esencial de pensar no está en el pensamiento, sino fuera, está en lo que fuerza a pensar. Y es la vida (esa conjunción entre el campo abierto de los encuentros al azar y la inevitable necesidad de pensar) la que fuerza a pensar, y cuando el pensamiento se produce como necesidad deviene vital, incluye en él y se incluye en el “conjunto de fuerzas que resisten a la muerte”, entonces podemos decir que “pensar es resistir”. La filosofía de Deleuze es, así nos gustaría que la sintieran, el vitalismo, la resistencia a la muerte y la afirmación de la vida, en un presente ya fecundado por las potencias post-mediáticas que tocan a la puerta.

Ernesto Hernández B.  
Junio-2003

---

13.- Utilizamos aquí expresamente el Título de uno de los libros de Carlos Castaneda.



***Post scriptum a la publicación de  
la colección completa de los números de la revista  
“Futur Antérieur” (1989-1998)  
en el sitio de Multitudes<sup>14</sup>***

***Toni Negri***

Mirada sobre la colección de *Futur Antérieur*. Un trabajo importante, diez años de fatigas semanales para producir cuatro números por año, más algunos suplementos. Un trabajo expansivo. Una expansividad que no fue únicamente cuantitativa, sino también cualitativa. Una buena revista es como un pulpo que integra continuamente los acontecimientos teóricos e históricos del medio ambiente en el cual vive. Esta revista tenía un alma, un alma apasionada que tenía que absorber lo que en el mundo ambiente revelaba un interés teórico, una opción política, una dimensión ética o simplemente la alegría de vivir. El alma de una revista es su radical voluntad de volver significativo lo que toca, de introducirlo en una tendencia teórica, de comprenderlo en un dispositivo práctico. *Futur Antérieur* tuvo un alma, más aún muchas almas, de las cuales identificamos a primera vista algunas, pero esta identificación está subordinada a la imposibilidad de fijar esas almas. Ellas eran móviles, eran multitudes, las alianzas al interior de la revista terminaban por estar compuestas de manera cambiante y siempre renovada. La coyuntura que mutaba reorientaba el deseo.

La revista nace de la emoción por el desmoronamiento del muro de Berlín, en 1989. La pregunta que se planteaba el grupo de fundadores era: ¿cómo reconstruir, y no solo cómo refundar, una experiencia comunista? Todos los fundadores de *Futur Antérieur* venían de 1968, algunos franceses, otros italianos. Para los franceses la experiencia post-68 había sido política y teórica, en las organizaciones comunistas y troskistas, en la Universidad y en las organizaciones de la extrema izquierda. Para los italianos, casi todos exilados, los problemas planteados en la fundación de la revista se situaban en la continuidad de la actividad constructiva del pensamiento crítico de la acción revolucionaria de los años 70. Como se sabe el 68 francés ha sido breve, en Italia ha sido largo y ha durado al menos diez años, el primero ha sido un acontecimiento y el segundo una historia. Ahora nos encontramos conjuntamente, con experiencias diversas pero con una exigencia común: cómo reconstruir una continuidad en la esperanza comunista, una nueva perspectiva de transformación radical del mundo. La revista nace sobre la onda de la emoción por la caída del muro en el 89. Todos los que contribuyeron a la fundación de la revista, brindaron con champaña esa noche en que el Muro cayó. Se manifestaba allí una traición al socialismo. De otra parte, la tentativa de Gorbachev por democratizar un régimen completamente apartado de sus orígenes revolucionarios había, en adelante, alcanzado su límite. Los partidos comunistas europeos se convertían a la social-democracia con una velocidad proporcional a la que renunciaban al estalinismo del que habían sido portadores: quién había sido el más estalinista ahora era el más social-demócrata.

En esa coyuntura, se trataba de intervenir, de romper, de invertir la tendencia: fue necesario re-

---

14.- Texto tomado del sitio [www.samizdat.net/multitudes](http://www.samizdat.net/multitudes)

inventar la teoría, reconociendo que el socialismo ahora estaba muerto, era posible el comunismo, y que si estaba agotada la mediación política, la constitución común de lo social estaba al alcance de la mano. En esta coyuntura, entonces, la de la caída del Muro de Berlín, la teoría reafirmó no la continuidad de la ideología, sino la de las luchas. Deshecho, en esta coyuntura, el socialismo nos dejaba un patrimonio de organizaciones, de luchas, de sentido bio-político de lo existente, que podría ser –en la medida en que se desprendía de él- propuesto como base de una re-apropiación y/o una construcción nueva de herramientas políticas de transformación. Pero enseguida la revista ha vivido otra gran coyuntura, la construcción de luchas como la de los inmigrantes a mediados de los años 80 y las grandes luchas metropolitanas del 95-96, el levantamiento del proletariado social de París contra las primeras tentativas de privatización de lo común. La extrema importancia de este recorrido era que, si de un lado se abría hacia una coyuntura por venir, hacía problemas que iban a caracterizar a la época global del neoliberalismo, del otro lado reunía, expresaba y exaltaba las nuevas características del trabajo viviente. El análisis coyuntural se ligaba profundamente a la teoría que, a partir de la crisis que se profundizó entre los años 80 y 90, era capaz de definir la nueva naturaleza del trabajo productivo. Es un gran momento en la historia de *Futur Antérieur*: fue, de hecho, a través del análisis de las luchas (y ciertamente no solo a través de la profundización de la crítica de la ideología) que el descubrimiento de lo que era nuevo en el valor y en el trabajo vivo se convirtió en el centro del análisis político. Hoy en día vivimos en lo post-moderno. El análisis post-moderno de lo real no significa simplemente analizar lo que llega alrededor de nosotros en la figura de la evanescencia y de la alienación global; significa también y sobre todo identificar, en lo que sucede alrededor nuestro, una matriz productiva que revela, con la nueva naturaleza del trabajo, la evanescencia, la movilidad, la subsistencia precaria de la experiencia ontológica de lo post-moderno. Las luchas del 95-96 fueron el lugar en el cual el nuevo modo de producción capitalístico, precisamente post-moderno, aparece y al mismo tiempo entra en crisis. *Futur Antérieur* había seguido este proceso y llegó a describirlo de una manera original y potente. En *Futur Antérieur* la atención acerca de la génesis cultural y política de lo post-moderno está acompañada del análisis de los sujetos insertados en la modificación del trabajo característica de los regímenes post-modernos. El trabajo inmaterial, precario, la subsumpción del trabajo afectivo en y bajo la potencia productiva capitalista, la transformación de la cooperación social en elemento fundamental de valoración, todo esto constituye un elemento fundamental de búsqueda y de exposición teórica. Cuando esas consideraciones se ligaron a la definición de luchas y se articularon con la definición de una tendencia, entonces estábamos en la mutación del paradigma: de lo moderno a lo post-moderno, del fordismo al post-fordismo, de hecho es exactamente en el punto sobre el cual el análisis del presente se abre a los análisis del porvenir.

En *Futur Antérieur* todo esto fue percibido ampliamente y discutido en común. Por otra parte, el discurso sobre la lucha de clases se acompañaba de un retomar profundamente los temas más recientes de la filosofía francesa. Hubo una vez, en el siglo XIX, una relación (como lo ha dicho Marx) entre Alemania y Francia: si en Alemania ascendía el pensamiento metafísico, este pensamiento de la transformación se había retomado de las luchas de los trabajadores y del proletariado en Francia. *Futur Antérieur* representa una relación análoga entre Francia e Italia hacia finales del siglo XX: era Italia, esta vez, quien se presentaba como lugar de las luchas, y Francia, al contrario, se presentaba como el lugar de la teoría. En *Futur Antérieur* el obrerismo italiano prueba

sobre el terreno de una filosofía europea innovadora y transforma el pensamiento socialista de la totalidad en un pensamiento comunista de la diferencia. En esta continuidad y en esta síntesis es que han surgido los temas de lo precario y del volver de la ciudadanía, es aquí que —a través de fuertes polémicas— han empezado a definirse nuevas líneas de desarrollo y de refundación programática post-socialista.

¿Qué decir todavía? La revista ha vivido, tanto en los temas que propuso como en las polémicas que le hizo vivir a la redacción, en el borde extremo de la posibilidad de pensar todavía en el socialismo y al mismo tiempo el deseo de inventar el comunismo. La revista ha vivido entre el rechazo del socialismo y la afluencia comunista. Pero antes de concluir, también es necesario señalar los límites del discurso de *Futur Antérieur*. Mostró un cierto eclecticismo, en el terreno de la filosofía, entre el althusserismo y el Foucaultismo, entre crítica del socialismo y tradiciones del comunismo, entre el análisis de las luchas y las diversas aperturas en la crítica de la ideología: de todo esto resultaba una atmósfera muy contradictoria, quizá positivamente contradictoria, de todos modos muy aleatoria, a veces incierta y tanteante. La revista fue post-moderna sin querer serlo. Por el hecho de la polémica interna y por la dificultad que tuvieron los redactores para proseguir la discusión hacia un punto común, una emoción compartida, un esbozo utópico, la radicalidad, más que disipar la complejidad, dio, a veces, a esta experiencia el carácter contradictorio de una polémica destructiva. Es el resultado de un cierto eclecticismo teórico y de un discurso filosófico muy disperso. Otro límite: las temáticas feministas fueron tocadas muy ligeramente y no asimiladas, aún si —quizás por primera vez— ellas asumieron un rol central en la elaboración de un discurso comunista. Ciertamente, *Futur Antérieur* publicó en Francia los escritos de J. Butler, D. Haraway y muchas otras feministas. El discurso feminista politizado que se encerraba en la simple reivindicación de la igualdad de derechos fue atacado sistemáticamente y minado. La temática de la diferencia femenina encontró en *Futur Antérieur* un lugar de propaganda y una justa apreciación como programa político. Dicho esto, *Futur Antérieur* no supo organizar, de manera progresiva, la inserción de la experiencia teórica y la práctica del feminismo al interior de los temas de la post-modernidad. Ese fue un límite muy fuerte, no atenuado por la curiosidad intelectual y política.

No pueden imaginar, queridos lectores, el nivel alcanzado por la polémica, la tensión psicológica y física, alrededor de la mesa de redacción de *Futur Antérieur*. Que ese grupo de camaradas que venían del troskismo francés post-68 y del obrerismo italiano de los años 60 haya decidido trabajar en conjunto, fue un milagro. Pero en esa medida fueron los resultados, la redacción de *Futur Antérieur* funcionó interrogando e interrogándose, ligando búsquedas y teoría, intervenciones coyunturales y tentativas de elaboración programáticas. La redacción de *Futur Antérieur* rompe con las tradiciones literarias y periodísticas del movimiento obrero, y de una manera extraña pero extremadamente positiva renueva muchas cosas en el proyecto comunista.

Septiembre del 2003

*Sé cauto*  
*Página 109 de 109*