

LA ÉTICA DE LOS NÓMADAS. APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA A PARTIR DE GILLES DELEUZE

Carlos A. Bustamante
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción: ¿fundamento o punto de partida?

Las discusiones actuales en el terreno de lo que suele denominarse “filosofía práctica” pueden clasificarse de diversas maneras. En algunos casos, encontramos análisis acerca de problemas específicos que merecen peculiar atención, tales como la ética deseable para el desempeño de ciertos profesionistas, las modificaciones que se requieren en las escalas axiológicas ante los nuevos logros de la ciencia y la tecnología, la adecuación de las concepciones políticas tradicionales frente a quienes han sido excluidos del pensamiento mayormente aceptado (las mujeres y las culturas distintas a la occidental, por ejemplo). Lo que se dice o se escribe respecto a estos temas suele dar por sentados algunos principios generales que no se cuestionan, o bien, que se analizan por separado a manera de fundamento para la posición que se pretende defender. Otros discursos de la filosofía práctica se orientan desde un principio a la búsqueda de un punto de partida, un esquema lo suficientemente adecuado como para insertar en él cualquier discusión específica acerca de temas morales o políticos; en este tenor pueden ubicarse las obras de autores sin los cuales no podría entenderse el pensamiento contemporáneo, tales como Alasdair Macintyre, John Rawls, Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas. En pocas palabras, puede afirmarse que de un modo u otro el tema de la fundamentación para las decisiones en la vida ética o política es una constante en lo que acerca del asunto se ha dicho en los últimos años.

Pero, ¿es posible proceder de otra manera? ¿Puede imaginarse el libro que hable de ética o de política sin apelar a una base universal, a un punto de acuerdo que sirva como inicio del camino para el pensamiento en estos campos? Parece evidente que no. Ni siquiera el relativismo —si tal posición existe— puede omitir su propio lema universalista: “todo vale”. Sin embargo, el problema que implica marcar tal o cual elemento del discurso acerca de la práctica como principio —algo en la constitución de nuestra subjetividad, o un plano “contrafáctico” como la “comunidad ideal de diálogo” de Habermas— es que el momento de enunciarlo coincide con el de encontrar sus primeros críticos. En sentido estricto, aquí las cosas no han cambiado desde la época de Platón y Aristóteles: formular una proposición —acerca de la moral, el orden político o cualquier otro tema— es ya ponerla al alcance de sus objetores.

Si tomamos en cuenta lo anterior, resulta que por una parte no puede concebirse un discurso sobre filosofía práctica que no tenga un fundamento o un punto de partida para afirmar que tal tipo de acciones es más conveniente o deseable para los agentes humanos, mientras que por otro lado la búsqueda de dicho elemento teórico es ocasión de discusiones y desacuerdos casi desde el primer momento. Respecto a esto último, puede decirse que es condición general del pensamiento filosófico funcionar así, y que de hecho resulta poco deseable el consenso uniforme en los temas que dicho pensamiento se pone enfrente. Sin embargo, los aspectos prácticos de la vida, los problemas que tienen que ver con cuestiones éticas o políticas involucran a los seres humanos de una manera distinta: alguien puede encontrarse bastante comprometido con lo que se sostiene desde una teoría ontológica o desde una serie de proposiciones epistemológicas, pero nunca pretender que su propio proyecto existencial o el de los otros dependa con exclusividad de este tipo de conocimientos, a menos que se efectúe la mediación práctica correspondiente. En sentido contrario, quien escribe sobre las formas que asumen la moral y la organización social y las que deberían asumir difícilmente podría sostener algo como “propongo esto, pero no creo en ello y no pienso orientar mi propia vida de acuerdo a estos principios”. Puede ocurrir que, en los hechos, este teórico no realice acciones acordes con su teoría... pero no puede afirmar que no se la toma en serio. Su propia subjetividad está implicada desde el inicio. Y sin embargo, se dirá que no sostendría lo que sostiene —que el objetivo de todo

ser humano es encontrar la felicidad, que debe buscar el máximo beneficio para la mayoría, que es necesario cumplir con el imperativo categórico— si no partiera de un fundamento ontológico y de algunas condiciones epistemológicas que le sirvieran como un transfondo o una base para el pensamiento orientado a la práctica. Así que de cualquier modo volvemos al primer dilema: no puede formularse una ética o una política sin recurrir a algún tipo de fundamento general, pero la asunción de un fundamento de este tipo vuelve especialmente problemático el campo, ya que éste parece ostentar como condición más notoria el grado en el cual implica las existencias de los agentes que se pronuncian en torno a él o que asumen una u otra postura en su interior.

La pretensión de este artículo es grande: asociar el nombre de Gilles Deleuze con el terreno de la filosofía práctica. Existe una justificación para ello, y tiene que ver con lo mencionado hasta aquí. Deleuze (1925-1995) elaboró un proyecto filosófico orientado sistemáticamente a prescindir de la noción de “fundamento”, como puede observarse ya con toda claridad en *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). Sin embargo, esta voluntad de supresión de un fundamento no se confunde con la ausencia absoluta de un “punto de partida” para el pensamiento filosófico, e incluye nociones que ya en *El Anti-Edipo* (1972) y sobre todo en *Mil mesetas* (1980) —obras escritas en colaboración con Félix Guattari— apuntan definitivamente hacia la práctica ética y política. En pocas palabras, la obra deleuziana establece una separación entre “fundamento” y “punto de partida” donde esta última noción lleva aparejadas una ontología y una epistemología que rehuyen las fijaciones conceptuales de los grandes sistemas sin por ello evitar la búsqueda de una validez que rebasaría los límites de la mera especulación para aterrizar —de manera inevitable— en una serie de prácticas. En este sentido, Deleuze estaría lejos de ser el irracionalista o relativista con el que tantas veces se le confunde; ocurre más bien que en su obra encontramos una radicalidad tal vez ausente en otros autores. Como dice John Rajchman en un artículo relativo al libro de 1969: “la lógica del sentido no es un ‘otro’ de la razón, es otra manera de concebir a la razón y sus devenires”¹

La diferencia como punto de partida: ser y conocimiento

La paradoja consiste en la posibilidad de elegir un punto de partida para el pensamiento que no corra el destino inmovilista de las fundamentaciones más ontológicamente “sólidas”. Las implicaciones en términos de una teoría del conocimiento y de una filosofía práctica vendrán a la luz siempre en función de ese “origen” que busca no serlo. Leemos en el “Apéndice I” de la *Lógica del sentido*:

Consideremos las dos fórmulas: “sólo lo que se parece difiere”, “sólo las diferencias se parecen”. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo...²

El apéndice del cual se extrae la cita versa sobre “Platón y el simulacro”. Es necesario iniciar la labor en el punto mismo donde comienza la historia de la filosofía occidental. Contra una versión un tanto vulgar de lo que significa la invitación nietzscheana para “invertir al platonismo”, Deleuze aclara que no basta con reivindicar los derechos —primacía ontológica, evidencia epistemológica— del mundo de lo sensible frente al lugar celestial de las Formas. La tentativa debe apuntar, para que la inversión sea auténtica, al esquema lógico mismo que permite la separación entre ambos planos de lo real. Y este esquema debe buscarse en aquéllos de los *Diálogos* que permitan localizar con mayor claridad la motivación platónica, ese “estado de salud o enfermedad” al cual Nietzsche tanto gustaba de aludir y que constituiría el estrato más hondo del filósofo, el fondo vital mismo que obliga a alguien al asombro y al pensamiento. Puede aquí aventurarse una tesis: la distinción entre Verdad y simulacro es el eje de toda la obra de Platón, y esta distinción se personifica en Sócrates y el sofista. El motivo principal para el fundador de la Academia tiene que ver con el testimonio socrático, ya que importa establecer correctamente la separación entre el amigo de la sabiduría y el simulador que ofrece supuestos conocimientos al gusto del público; esta separación indicará a su vez el camino que conduce a lo Verdadero, lo Bello y lo Justo, distinguiéndolo de las veredas que señalan los engañadores que afirman, por ejemplo, al

hombre como medida de todas las cosas. El *Protágoras* —diálogo de juventud— muestra en forma bastante transparente tal motivación, que en las obras posteriores constituirá una especie de telón de fondo: el “verdadero amante” del *Banquete* y el “verdadero rey” de *República* serían los avatares del verdadero filósofo.

La teoría del conocimiento en Platón adquiere entonces otro cariz, o mejor aún, su aspecto más conocido revela una profundidad menos explorada. La doctrina de las Ideas surge como garante para establecer la identidad del filósofo y evitar la confusión con el sofista simulador. Pero entonces la ontología queda en un papel que podría llamarse “subsidiario” respecto a la lógica seguida por el ateniense. ¿Y en qué consiste dicha lógica? Deleuze dice al respecto:

El proyecto platónico sólo aparece verdaderamente si nos remitimos al método de la división. Porque este método no es un procedimiento dialéctico entre otros. Concentra toda la potencia de la dialéctica para fundirla con otra potencia, y así representa al sistema entero... La finalidad de la división no es... dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico...³

No es la división el “silogismo ilegítimo” que Aristóteles vería en ella. Es la potencia del conocimiento puro, general y abstracto fundida —como indicará Deleuze líneas adelante— con la potencia arcaica y vital del mito, que pretende dar cuenta de lo que ocurre en el mundo más tangible y —paradójicamente— más escurridizo del devenir. Podría decirse que la división ostenta una doble cara, uno de cuyos lados apunta hacia lo universal y abstracto —la Verdad— y otro hacia lo singular y concreto —el verdadero amigo de la sabiduría. Pero lo que cuenta para la lectura deleuziana de Platón es rastrear todavía más allá: la división, operación del pensamiento, surge como respuesta ante la diferencia, elemento de lo real. Sócrates es diferente de Protágoras, y por ello conviene establecer la división entre ambos. Pero, ¿acaso esta diferencia implica que Sócrates sea *mejor* que Protágoras? Es en este punto donde puede encontrarse finalmente la radicalidad del proyecto de la inversión del platonismo: sólo el filósofo cuenta con la posibilidad de ser el “pretendiente legítimo” para la Verdad, como Ulises lo es ante Penélope. Pero si las Ideas

son retiradas de la escena, si se omite mencionarlas, si se pretende aplicar la lógica de la división sin apoyarse en el mito de la caverna del libro VII de *República*. . . ¿cómo saber quién es el filósofo y quién el sofista? Y la paradoja se cierra: si el mundo de las Ideas nace como garantía para distinguir a lo verdadero de su simulacro, la ausencia del mito —el énfasis en el polo dialéctico del método de la división— marca una diferencia entre Sócrates y los malos imitadores que desafía al pensamiento íntegro de Platón. Deleuze menciona al respecto uno de los pocos diálogos donde el maestro ateniense parece evitar de manera sistemática el recurso al relato mítico:

Sucede que, en *El Sofista*, el método de división se emplea paradójicamente, no para evaluar a los justos pretendientes sino, por el contrario, para acorralar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro. El propio sofista es el ser del simulacro, el sátiro o el centauro, el Proteo que se inmiscuye e insinúa por todas partes. Pero, en este sentido, puede que el final de *El Sofista* contenga la aventura más extraordinaria del platonismo: a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia. . . y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguir del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves. ¿No era preciso llevar la ironía hasta ahí? ¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?⁴

El mundo de las Formas era la instancia que permitía distinguir entre el filósofo auténtico y su simulacro, instancia construida sobre lo real, por encima de lo dado, para evitar que la diferencia —que está ahí, entre los verdaderos y los falsos pretendientes— sea por sí misma. El proyecto platónico es en buena medida un pronunciamiento, un dictamen que privilegia a Parménides y la permanencia e identidad de lo que es frente a Heráclito y la realidad del ser de lo que deviene; este diagnóstico se consigue a costa de hacer de la diferencia un elemento que debe estar subordinado a lo Idéntico, a lo Mismo, a lo que no cambia. Sócrates resulta un legítimo pretendiente para la amistad con la sabiduría porque su vida entera es una “copia” de lo que permanece (ya no el ente parmenídeo, pero sí las Ideas de lo Verdadero, lo Bello, lo Justo), mientras que el sofista es el simulador, el titiritero que engaña a los incautos con las sombras

en el interior de la caverna. La mayor parte de la obra de Platón se sitúa, entonces, en la afirmación de la proposición que reza: “sólo lo que se parece difiere”. Pero el análisis de Deleuze nos muestra que, al prescindir el pensador ateniense de la base firme que le ofrece su propia ontología dualista (tal vez en un ejercicio autocrítico sobre el que valdría la pena detenerse más), la diferencia entre lo verdadero y el simulacro, entre Sócrates y Protágoras, no resulta tan evidente. O mejor aún: que una filosofía que renuncia al fundamento — en este caso las Formas— debería admitir como válida más bien la proposición “sólo las diferencias se parecen”. En su corporalidad, en lo concreto de sus vidas, en sus historias, el amigo de la sabiduría y el amigo del simulacro son diferentes; lo que ya no queda claro es el lado del cual queda aquello que se entiende por “Verdad” o por “simulación”. En el principio, antes que la Idea, la Esencia o el Concepto está la diferencia.

Se encuentra entonces en este “Apéndice I” de *Lógica del sentido* una “inversión del platonismo” que termina por convertirse en una inversión de la ontología mayoritariamente aceptada en nuestra historia de la filosofía. Otra obra de Deleuze indica que la subordinación de la diferencia a la imagen abstracta de lo Mismo, efectuada por Platón tal vez con el objeto de salir de las aporías que planteaba la discusión entre Heráclito y Parménides, desemboca en una condición general para los problemas del conocimiento y el ser: la “imagen del pensamiento”. En *Diferencia y repetición*, Deleuze parte una vez más de un texto platónico (en esta ocasión, *República*, libro VII) para indicar lo que cabe entender por dicha imagen:

“Hay en las percepciones ciertas cosas que no invitan al pensamiento a un examen, porque la percepción basta para determinarlos, y hay otras que lo comprometen de lleno en este examen, en tanto que la percepción no da nada sano -Hablas evidentemente de cosas que aparecen a lo lejos y de las pinturas con perspectiva -No has captado en absoluto lo que quiero decir...” (*República*, 523 b). Este texto distingue, pues, dos clases de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que *fuerzan* a pensar. Las primeras son los objetos de reconocimiento. El pensamiento y todas sus facultades pueden hallar en ello su pleno empleo; el pensamiento puede afanarse en ello, por más que afán y empleo en este caso poco tengan que ver con el pensamiento. El pensamiento no aparece aquí lleno de otra cosa que una imagen de sí mismo, donde se reconoce tanto mejor cuanto mejor reconoce a las cosas: se trata de un dedo, de una mesa, buenos días

Teeteto. De ahí la pregunta del interlocutor de Sócrates: ¿es cuando se reconoce mal, o no se reconoce, cuando verdaderamente se piensa? El interlocutor parece ya cartesiano. Pero es evidente que lo dudoso no nos hace salir del punto de vista del reconocimiento. Tampoco inspira más que un escepticismo local, o bien un método generalizado, a condición de que el pensamiento tenga ya la voluntad de reconocer lo que distingue esencialmente a la certidumbre y a la duda. Hay en ello cosas dudosas tanto como ciertas: presuponen la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento, concebidos como ideales de reconocimiento, la afinidad pretendida para lo verdadero, esa *filía* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de filosofía...⁵

La cita es extensa, pero se justifica porque alude a demasiados elementos que deben tomarse en cuenta para lo que sigue. En primer lugar, el término “reconocer” está cargado de sentido en el contexto platónico: se re-conoce lo que ya se conocía antes, como las Ideas que el esclavo de Menón evoca para resolver el célebre problema que le es planteado por Sócrates en otro pasaje. Pero la duda ante lo que no se está seguro de reconocer adecuadamente entra en el mismo juego: se duda porque hay algo que no estaba previsto, porque hay un componente de lo sensible que no encuentra —¿aún?— su justo sitio en el esquema de lo que debe esperarse de la realidad. Así que no ocurre algo demasiado distinto entre la certeza y la dubitación: se trata de la misma operación de reconocimiento de las cosas que se conocen, solamente con mayor o menor grado de éxito. Pero en este juego el pensamiento que re-conoce se refleja a sí mismo: “pensar es ser capaz de reconocer”. Se encuentra, en palabras de Deleuze, “lleno de una imagen de sí mismo”. Es decir, el esquema que aparece en el “Apéndice I” de *Lógica del sentido* estaba ya presente en la obra previa de *Diferencia y repetición*: el platonismo como un tipo de pensamiento que se caracteriza por subordinar lo que aparece a lo ya conocido, lo ya aceptado como Verdadero. Esta es la cara epistemológica de la ontología que subordina la diferencia de lo que se ofrece a la sensibilidad a la abstracción de lo Mismo, el ser de lo que difiere al Ser de lo que se asemeja a la Idea.

Pero todo esto no pasaría de ser una lectura crítica —aguda, si se quiere— de Platón si no fuera porque los elementos más esenciales de la filosofía del autor de los *Diálogos* —no la separación de la realidad en un plano inteligible y otro sensible, sino la lógica interna que permite establecer dicha separación— se han convertido en la imagen que el pensamiento de esto que suele

llamarse “Occidente” tiene de sí mismo. Habría una “buena naturaleza” del pensar y una “buena voluntad” por parte del pensador que se asumen como requisitos para la Verdad de aquello que se piensa. La diferencia, planteada en un principio entre el filósofo y el sofista, se descubre como un elemento que cunde por la realidad entera, y que al igual que el falso pretendiente a la sabiduría debe conjurarse para que aparezca sólo en el sitio que le sea permitido: lo que difiere al interior de lo Mismo, de lo Ya Conocido, de lo Ya Aceptado, y no lo que obliga a pensar en las diferencias que hay. De lo contrario, los pensadores corren el riesgo de caer en el error o en la falsedad. Sobra decir que los criterios de “verdadero” y “falso”, “correcto” y “erróneo” se encuentran determinados por esa imagen que el pensamiento tiene de sí, y funcionan de manera tal que lo que aparece como diferente debe ser tamizado por ellos para encontrar un sitio “legítimo” en el interior de dicha imagen. Con base en este análisis, Deleuze procede a la reconstrucción de la historia de la filosofía a partir del concepto de “representación”, dado que la diferencia que se presenta ante el pensamiento debe ser “re-presentada” para ajustarse a la Imagen previamente establecida: Aristóteles nos muestra cómo proceder en vista de una “representación orgánica” de lo real a partir de los predicables esenciales (género y diferencia específica, nunca diferencia pura); Hegel y Leibniz intentan conceptualizar lo “demasiado grande” y lo “demasiado pequeño” en términos de una “representación orgánica” que intenta incluir el movimiento dialéctico que culmina en el Absoluto o bien la multiplicidad de combinaciones entre las mónadas en razón del “mejor de los mundos posibles”, figuras ambas de lo Mismo que subordina a lo que difiere...⁶ En todo caso, re-presentación de la diferencia que se presenta antes de que el pensamiento pueda, en sentido estricto, comenzar a ejercerse: Sócrates y el sofista ya eran diferentes antes de que Platón decidiera quién era el “verdadero filósofo” y quién no.

Tendiendo una línea hacia Descartes, Deleuze asocia la Imagen del pensamiento con el tipo de subjetividad que se ejerce a través de ella: el *Cogito*, en un sentido amplio:

El Yo pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de los elementos, y la unidad de todas las facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, y me acuerdo, y percibo; como las cuatro ramas del Cogito. Y, precisamente, sobre esas cuatro ramas aparece crucificada la diferencia. Cuádruple argolla donde

sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, semejante, análogo u opuesto; *es siempre por relación a una identidad concebida, a una identidad juzgada, a una oposición imaginada y a una semejanza percibida como la diferencia se convierte en objeto de representación.* Se otorga a la diferencia una razón suficiente como *principium comparationis* bajo estas cuatro figuras a la vez. De ahí que el mundo de la representación se caracterice por su impotencia para pensar la diferencia como tal; y, al mismo tiempo, para pensar la diferencia para-sí, puesto que a ésta sólo se la capta a través del reconocimiento, la partición, la reproducción y la semejanza, en tanto que las cuatro por igual alienan al prefijo RE en las simples generalidades de la representación. El postulado del reconocimiento era, pues, el primer paso hacia un postulado de la representación mucho más general (cursivas de G. D.)...⁷

Puede a estas alturas adelantarse algo en relación a las implicaciones que esta obra tiene para una filosofía práctica. Un sujeto que conoce lo real de acuerdo a los parámetros de la representación, tal como han sido enunciados, es un sujeto que en el momento de asumirse como agente de acciones morales o políticas requiere —precisamente— de un fundamento bastante sólido para orientar sus acciones en el mundo. El componente nietzscheano del análisis filosófico de Deleuze es aquí bastante claro: una cierta moralidad se encuentra presente en el pensamiento desde el momento en que hay una voluntad de seleccionar la diferencia que se presenta, de hacerla caer forzosamente del lado de lo verdadero o de lo falso, de lo aceptable o de lo que tiene que ser rechazado. Lo que difiere se subordina siempre a una Imagen cuyo eje rector es la identidad consigo misma. Y entonces el pensamiento práctico se convierte en realidad en una especie de “no-pensamiento”, de mera reproducción de la Imagen respecto a sí misma, ya que en todo cuanto se le ofrezca no será capaz de ver sino su propio reflejo. El sujeto de conocimiento se re-presenta lo que difiere, y entonces no es capaz de encontrar sino identidades, semejanzas, analogías u oposiciones respecto a lo ya conocido, a lo ya establecido. Nunca se enfrenta a lo que en sí mismo se le pone adelante, a esa diferencia que obliga en verdad a pensar, y por lo tanto actúa como si en el mundo estuviera todo decidido de antemano.

Lógica del sentido y Diferencia y repetición son dos obras que contienen una serie de aspectos críticos como los hasta aquí relatados, aspectos que buscan principalmente despejar el camino hacia una posibilidad distinta para la actividad del pensamiento, y de los agentes que por él deciden sus pasos en la

práctica. Por ahora es necesario resumir esta línea de crítica a la tradición occidental con el dilema planteado por Deleuze desde el inicio: “sólo lo que se parece difiere” y “sólo las semejanzas se parecen” como proposiciones que marcan puntos de partida para una ontología, una teoría del conocimiento y una práctica. Una de ellas, la primera, parece conducir inevitablemente a la constitución de un fundamento destinado a solidificar, a fijar al pensar mismo en una Imagen que no puede encontrarse con lo que difiere en el mundo porque ya desde siempre se lo re-presenta en términos de una identidad, una semejanza, una analogía o una oposición. ¿Qué ocurre con la segunda vía? Hacer del pensamiento un encuentro con la diferencia que, por su parte, siempre es desemejante respecto a sí misma implica concebir a la realidad como una serie de puntos que se conectan y se relacionan entre sí, a condición de no asumir nunca que tales puntos se encuentran conectados de antemano, de acuerdo a un plan preestablecido que puede ser el del mundo de las Ideas o cualquier otro. Pero también implica entender al pensamiento mismo como otra serie de puntos, o mejor aún, como singularidades que en su actividad se relacionan con esa realidad que se ha vuelto móvil e inestable, que exige ser planteada a cada momento. El panorama se vuelve entonces poco tranquilizador, claro está; sin embargo, cabe preguntarse si la estabilidad y la tranquilidad son en verdad deseables cuando el precio a pagar por ellas es la instauración de una Imagen excesivamente fija que no permite mirar más allá de ella, cuando los sujetos que piensan y actúan según lo que la Imagen permite no hacen sino reproducir lo que los siglos y la cultura en el sentido más amplio han decidido en lugar de ellos.

Deleuze —en compañía de Guattari— presenta su versión de una concepción del ser y del conocimiento a través de la noción del “rizoma”, que aparece enunciada en *Mil Mesetas* y que puede interpretarse como la línea que continúa el postulado inicial: “solo las diferencias se parecen”.

Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc.

No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ($n + 1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre estas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza. Pero no hay que confundir tales líneas, o lineamientos, con las filiaciones de tipo arborescente, que tan sólo son uniones localizables entre puntos y posiciones. Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección... Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de “devenires”...⁸

La realidad íntegra, y el pensamiento en relación con ella, al interior de ella, puede ser entendida como una estructura arborescente con su correspondiente raíz, que para establecer el vínculo con lo afirmado en obras anteriores sería la raíz del principio de representación. O bien, puede intentarse una concepción rizomática del mundo y de los agentes en él, una especie de plano —el célebre “plano de inmanencia”— poblado por elementos ontológicos cuya nota esencial es la paradoja de carecer de una esencia predeterminada: las diferencias que se conectan entre sí libremente, que pululan de lo sensible al pensamiento y viceversa, del conocimiento a la práctica. El “fundamento” en este modelo es en realidad un no-fundamento, ya que no se pretende detener la proliferación de diferencias a partir de los postulados de una Imagen. Habría, para establecer una relación con lo mencionado al inicio del artículo, un punto de partida que no corre el riesgo de asentarse en una configuración predeterminada don-

de Sócrates es la auténtica copia de lo Verdadero y el sofista una mala imitación, sino que ambos —y con ellos el resto de las cosas— son diferencias que se mantienen como tales y que exigen ser pensadas en cuanto tales. El punto de partida es, acaso, más una decisión ética que una constatación ontológica, o en todo caso es una forma de pensar al ser que se asume desde el respeto a su naturaleza más íntima, la que lo convierte en diferencia.

El pensamiento nómada y la práctica desde la filosofía

Puede decirse entonces que la obra de Deleuze es una invitación a convertir al pensamiento en una actividad móvil, “nómada”, para utilizar un término característico del autor. Es evidente que las exigencias de una filosofía que pretende encontrarse constantemente “desterritorializada” son muy grandes, especialmente si se asume que la tradición mayoritaria tendería —como se ha insinuado— más bien a efectuar el movimiento contrario, el que tiene que ver con la determinación de lo que la realidad es en términos de una Imagen caracterizada por una voluntad de Verdad que intenta asumir cuanto difiere en los parámetros de lo semejante, de lo ya establecido y dado. Si la realidad —y nosotros, sujetos y agentes al interior de ella— se comporta más como un rizoma que como un árbol nos acecha una sensación de orfandad y de desamparo, pero también el reto irrecusable de desplazarnos, de trazar nuevos mapas, de caminar al encuentro de lo que difiere y que se presenta ante nosotros. Puede leerse en *Diferencia y repetición*:

Hay en el mundo algo que obliga a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, o el templo, o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas, admiración, amor, odio, dolor, etc. Pero, en su carácter primero, y bajo la tonalidad que sea, no puede ser más que sentido. Es en este sentido como se opone al reconocimiento. Pues lo sensible en el reconocimiento no es en modo alguno lo que no puede ser más que sentido, sino lo que se relaciona de manera inmediata con los sentidos en un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido. Lo sensible no solamente es referido a un objeto que puede ser más que sentido, sino que puede ser a su vez encarado por otras facultades. Presupone, pues, el ejercicio de los sentidos, y el ejercicio de las otras facultades en el sentido común. El objeto

del encuentro, por el contrario, hace nacer realmente la sensibilidad en el sentido... No una cualidad, sino un signo. No un ser sensible, sino un ser *de lo sensible* (cursivas de G.D.)...⁹

Entonces el mundo estaría poblado de signos que salen a nuestro encuentro y exigen ser pensados. Si los códigos propios de la Imagen a la cual se aludía en el apartado anterior son hechos a un lado, ¿cómo descifrar entonces aquello que se presenta ante nuestras facultades? La *Lógica del sentido* nos recuerda los tipos de relaciones que suelen establecerse entre las proposiciones de nuestro lenguaje y las cosas de las cuales pretenden dar cuenta: designación, manifestación y significación.¹⁰ En el caso de la primera, se trata de la relación de una proposición con el estado de cosas al que se refiere, y su criterio es el de lo “verdadero” y lo “falso”; en el caso de la manifestación, la relación que cuenta es la que corre entre la proposición y el sujeto que la emite, y su criterio es la “veracidad” o el “engaño” de quien habla; la significación, por su parte, es “la relación de la palabra con conceptos *universales* o *generales* y de las relaciones sintácticas con implicaciones de concepto”¹¹ y su criterio es la condición de verdad, no ya la mera veracidad, ya que si un enunciado carece de significación es considerado absurdo. Ahora bien, es necesario este rodeo por la teoría del lenguaje porque es esta actividad la que presumiblemente permite establecer la relación entre un sujeto y la realidad. Si nos mantenemos solamente en las tres dimensiones de la proposición generalmente aceptadas a las cuales alude Deleuze, resultará que no podremos encontrar nunca cuál es fundamento de cuál: la designación requiere de la manifestación de un sujeto veraz y de una significación con una condición de verdad preestablecida, pero a su vez un sujeto requiere de significados y de un criterio de verdad y falsedad para manifestarse adecuadamente... ¿y la significación en cuanto tal? No podría funcionar por sí misma, a menos que se aceptara un vínculo directo entre palabras y cosas del cual se carece como no se construya precisamente a partir de la designación y la manifestación. Parece entonces que las proposiciones de nuestro lenguaje, signos que son emitidos para dar cuenta de los signos que salen a nuestro encuentro en el mundo, se encierran en una especie de circularidad viciosa que terminará por aislar a los sujetos lingüísticos del mundo acerca del cual pretenden hablar. Es obvio que entre una situación tal y las mónadas leibnizianas no hay demasiada distancia. Ante esta aparente clausura

en la posibilidad del encuentro con la diferencia desde el lenguaje —y desde el pensamiento que se expresa en proposiciones en general— Deleuze afirma:

La cuestión de saber si debemos contentarnos con estas tres dimensiones, o si es preciso añadir *una cuarta que sería la del sentido*, es una cuestión económica o estratégica. No es que debamos construir un modelo *a posteriori* que corresponda a unas dimensiones previas; sino porque el modelo mismo debe ser apto para funcionar *a priori* desde el interior, debe introducir una dimensión suplementaria que no habría podido ser reconocida, a causa de su evanescencia, desde el exterior de la experiencia (cursivas de G.D.)...¹²

Esta cuarta dimensión de la proposición, que da nombre a la obra a la cual se alude, tendría la peculiaridad de no confundirse ni con el estado de cosas que se designa ni con las palabras que la expresan. El sentido es el vínculo entre la proposición y el mundo, es la dimensión de la realidad que conecta al lenguaje con los sucesos de los cuales pretende dar cuenta. No es ya el círculo vicioso de la significación, la manifestación y la designación,

es más bien la coexistencia de dos caras sin espesor, de modo que se pasa de la una a la otra siguiendo su longitud. De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es “acontecimiento” en este sentido: *la condición de no confundir el acontecimiento con su efectación espacio-temporal en un estado de cosas*. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo (cursivas de G.D.)...¹³

El lugar del encuentro, del vínculo entre las cosas del mundo que son diferencias y las diferencias que a la vez constituyen el pensar, es el sentido que da cuenta de los acontecimientos. Un acontecimiento tiene lugar cuando las singularidades que conforman a un sujeto se anudan, “forman rizoma” con las singularidades de un exterior, de algo que ocurre en la realidad más allá del lenguaje y del pensamiento mismo. El rodeo que Deleuze realiza por el análisis lingüístico, y que este artículo se ve obligado a efectuar siguiendo al autor francés, encuentra entonces el sitio que le corresponde en el tema que interesa:

la cuestión ahora es, dado que no hay pensamiento de la diferencia sin acontecimiento y sin su sentido, determinar qué es lo que conviene hacer ante la realidad del “pasar de las cosas que pasan”, al cual alude Miguel Morey en el título del prólogo en español de *Lógica del sentido*. Hay sin duda, y el lector que conozca la obra deleuziana habrá reparado ya en ello, un cierto aire de eterno retorno, de sustancia spinozista, de cosmología estoica en todo esto. ¿Debe hablarse entonces de un determinismo, de una inevitabilidad de los acontecimientos que dejan a los sujetos-agentes a merced de fuerzas que de cualquier manera escapan a su control? Esta pregunta solamente puede formularse cuando se sigue concibiendo al sujeto como esa unidad demasiado sólida del *Cogito* cartesiano, resultado a su vez de la Imagen del pensamiento que es precisamente lo que hay que intentar dejar a un lado para una comprensión adecuada de lo que se propone. No es que ahora se tenga que prescindir de cualquier clase de sujeto; en todo caso, debe procederse con serenidad para aceptar que las diferencias constituyen el “nosotros mismos” que somos y para establecer las conexiones con las diferencias exteriores brindadas al sujeto en el acontecimiento.

La respuesta de Deleuze tiene que ver, efectivamente, con los estoicos, mas no con las nociones vulgares que respecto al estoicismo existen. El acontecimiento no es algo que adviene desde el absurdo del ser hacia un individuo que lo espera pasivamente; se construye en el encuentro mismo entre esta serie de singularidades que pueblan a un individuo y la serie de singularidades de un estado de cosas. Así que definitivamente hay un papel para el sujeto-agente: ser “digno” del acontecimiento, a la manera estoica, pero siempre y cuando esta “manera” no se confunda con una mera resignación pasiva:

El actor efectúa pues el acontecimiento, pero de un modo completamente diferente a como se efectúa el acontecimiento en la profundidad de las cosas. O, más bien, dobla esta efectuación cósmica, física, con otra a su modo, singularmente superficial, tanto más neta, cortante y por ello pura, cuanto que viene a delimitar la primera, destaca de ella una línea abstracta y no conserva del acontecimiento sino el contorno o el esplendor: convertirse en el comediante de sus propios acontecimientos, *contra-efectuación* (cursivas de G. D.)... ¹⁴

Es necesario analizar un poco lo anterior. Un mundo poblado de diferencias que no tienen por qué corresponder a lo que en cierta forma “se espera de

ellas” —tal como ocurre en la Imagen del pensamiento denunciada— no tiene por qué ser un mundo irracional; en todo caso, es un lugar que exige del pensamiento el esfuerzo constante de volverse a efectuar sobre lo que ocurre, sobre los acontecimientos que brotan a cada instante como un fulgor. Por lo tanto, un sujeto humano que se entiende a sí mismo como lugar de una multiplicidad de diferencias tampoco tiene por qué aguardar pasivamente a que los acontecimientos le sobrevengan: su tarea es, en sentido más o menos nietzscheano, “seleccionar” el sentido de los acontecimientos, mediante el vínculo que ha de establecer entre las diferencias que lo conforman y las que provienen del exterior. Si el acontecimiento se efectúa desde y en la profundidad de los estados de cosas, el agente práctico puede “contra-efectuar” el acontecimiento, orientando su sentido, a condición siempre de no perder de vista el horizonte de la diferencia para evitar la neutralización de las situaciones morales o políticas a partir de una serie de concepciones acerca de lo que “moral” y “política” deben ser. Y una vez más es posible ahora relacionar lo que se sostiene en *Lógica del sentido* con la obra posterior. Las consecuencias que en la filosofía de Deleuze tienen el más genuino perfil de una invitación a la práctica son las que encontramos en *Mil mesetas*. Ya desde la “Introducción: Rizoma”, Deleuze y Guattari construyen un marco conceptual que a primera vista puede resultar chocante: “las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos, los cuerpos sin órganos y su construcción, su selección, el plan de consistencia, las unidades de medida en cada caso...”¹⁵ En realidad, la sensación de extrañeza puede aminorarse si se toma en cuenta lo que el autor francés ha escrito antes: el pensamiento de la diferencia exige también toda una terminología concebida para pensar el devenir mejor que la estabilidad, el movimiento mejor que el viejo árbol con sus raíces hechas de representación. La tarea no resultaría simple. Pero tal vez el hablar de líneas y segmentos provoque esa necesaria “violencia” propia de los acontecimientos puros que se busca suscitar entre el lector y el libro. Manteniendo este tenor, conviene remitirse a la “meseta” número nueve, titulada “Micropolítica y segmentaridad”. Las proposiciones ontológicas y epistemológicas propias de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* dan paso ahora a contundentes afirmaciones que no pueden entenderse sino como elementos que apuntan ya hacia los dominios de la práctica:

Estamos segmentarizados por todas partes y en todas las direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentaridad es una característica específica de todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentarizada según el destino de sus habitaciones; las calles, según el orden de la ciudad; la fábrica, según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. Estamos segmentarizados *binariamente*, según grandes oposiciones duales: las clases sociales, pero también los hombres y las mujeres, los adultos y los niños, etc. Estamos segmentarizados *circularmente*, en círculos cada vez más amplios, discos o coronas cada vez más anchos, como en la “carta” de Joyce: mis asuntos, los asuntos de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo... Estamos segmentarizados *linealmente*, en una línea recta, líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un “proceso”: apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, “Ya no estás en familia”, el ejército dice, “Ya no estás en la escuela”... Unas veces los segmentos diferentes remiten a individuos o grupos diferentes, otras es el mismo individuo o grupo el que pasa de un segmento a otro (cursivas de G. D. y F. G.)... ¹⁶

Las diferencias que van constituyendo las existencias de los seres humanos en sus diferentes estratos —desde la corporalidad individual hasta la organización más compleja de las sociedades, así como la geopolítica y la historia mismas— se distribuyen en segmentos, separados por intersticios que las conjugan o las alejan. La pregunta aquí es: ¿a qué obedece dicha distribución? ¿Por qué las líneas de los hombres y mujeres cuentan con tales segmentos y no con tales otros? ¿Quién o qué decide dónde cortar, dónde establecer las separaciones? No se trata de apelar, por supuesto, a alguna instancia trascendente: no es un “sentido de la historia”, ni una especie de Dios convertido en el Gran Hermano que decide cómo jugar con sus líneas. Es la multiplicidad de las diferencias la que se distribuye de tal o cual manera, la que determina que tal orden en los segmentos predomine en cierta situación de un individuo o un grupo. Pero a partir de lo señalado líneas arriba, cuando se aludía a las características del sentido y el acontecimiento, debe mencionarse que estos movimientos no quedan, al menos no solamente, a merced del caos. El “actor” deleuziano que contra-efectúa los acontecimientos es él mismo un elemento del plano de las diferencias, y puede orientar la distribución de éstas en el plano de inmanencia, aunque sea parcialmente, aunque sea como una pequeña resistencia ante lo que puede semejar un orden inalterable. La posibilidad

de tales contra-efectuaciones en términos de la cartografía filosófica que los autores proponen en *Mil Mesetas* requiere, para su análisis, de una profundización en las características de las líneas que atraviesan individuos y grupos:

Ahora estamos en condiciones para dibujar un mapa. Si volvemos a dar a la palabra “línea” un sentido muy general, vemos, en efecto, que no sólo hay dos líneas, sino tres: 1) Una línea relativamente flexible de códigos y territorialidades entretrejidos; por eso partíamos de una segmentaridad llamada *primitiva*, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) Una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concentricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un *aparato de Estado*. Es un sistema distinto de sistema primitivo, precisamente porque la sobrecodificación no es un código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado); 3) Una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización (siempre hay algo como una *máquina de guerra* que funciona en estas líneas) (cursivas de G. D. y F. G.)... ¹⁷

Las líneas indican distribuciones de los elementos de lo real que van adquiriendo tal o cual forma en la vida de un agente o en una sociedad, en un momento de la historia, en una creación artística... La capacidad explicativa de la linearidad sugerida por Deleuze y Guattari se extiende desde los dominios más diminutos de la naturaleza hasta las realizaciones humanas de mayor complejidad, y más allá. En todos los casos, multitud de fuerzas —también expresables como líneas— van determinando las maneras en que las diferencias constituyen un diagrama, una especie de mapa inestable porque siempre habrá nuevas fuerzas que provocarán nuevas distribuciones en términos de una “desterritorialización” o bien de una “reterritorialización”. *Mil Mesetas* está poblado de ejemplos de aplicación de esta peculiar “rizomática”. La línea “flexible” o molecular opera en función de códigos y territorios que no pretenden demarcar fragmentos de las cosas o de los seres humanos con tanta claridad y distinción como la línea “dura” o molar; por ello puede denominarse “primitiva” en una especie de alusión a los estudios antropológicos: tal vez una de las marcas más claras de la modernidad occidental consista precisamente en la tendencia a la construcción de separaciones cada vez más nítidas: o esto o lo

otro, la escuela o la familia, el ejército o la escuela... La civilización o la barbarie, el progreso o el atraso, el bien o el mal. Pero si se asume que la diferencia siempre precede al pensamiento que de ella se puede realizar, aun cuando se trate de este tipo de pensamiento “nómada”, es comprensible que se necesite hablar todavía de un tercer tipo de línea, la “línea de fuga” que se constituye a partir de elementos de la realidad que en un momento determinado y bajo ciertas condiciones experimentan un tipo de aceleración que los fuerza a desterritorializarse y a escapar del mapa para buscar nuevas constituciones, nuevas regiones que cartografiar, nuevas formas de práctica que ejercer en la vida personal o en la pública, así como en la naturaleza en general.

Es comprensible entonces que los autores mencionen que en la segmentaridad de tipo rígido se encuentre una especie de “aparato de Estado”: lo que se persigue es una territorialización más estable, menos sometida al devenir de la diferencia que escapa. Por el contrario, la línea de fuga correrá siempre en el sentido de lo inesperado, de la transformación radical que implica la destrucción parcial o completa de un cierto orden de cosas (por ello puede decirse que sobre tal línea corre algo como una “máquina de guerra”). La línea molecular de segmentos flexibles, la “línea primitiva”, en cierto sentido sirve como soporte para las otras dos, pues constituye una suerte de distribución de los elementos de lo real que todavía no alcanza ni la dureza de las particiones binarias ni la aceleración propia de lo que escapa, aunque este orden no sea sino meramente lógico, mejor que cronológico. En los hechos, es más razonable suponer que los tres tipos de líneas coexisten sin que importe demasiado cuál estuvo ahí primero y cuál llegó después, como no sea a efectos de detectar las condiciones que han permitido una cierta territorialización o que anuncian ya una desterritorialización, los factores que en tal o cual circunstancia determinan un orden más estable o que señalan ya la decadencia de dicho orden. Puede intentarse esta vez una relación entre la terminología de *Mil Mesetas* y la de las obras anteriores, a las cuales este artículo se ha referido en el primer apartado: si esta “rizomática” se aplica a los terrenos de la filosofía, tal vez sea correcto decir que la Imagen del pensamiento corresponde precisamente al territorio marcado por segmentos rígidos como ocurría ya en la división platónica, “o Sócrates o el sofista, alguno es el verdadero amigo de la sabiduría”; la línea de fuga, por su parte, ostenta el fulgor mismo del acontecimiento que se convierte en el signo de la diferencia que escapa a las determi-

naciones preestablecidas. Tal vez tampoco resulte aventurado señalar que la Imagen del pensamiento, ese territorio rígido que determina lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto en el ejercicio del pensar, ostente como una de sus facetas una cierta “Imagen de la práctica”, que en su rigidez sea la que exija un fundamento como criterio para lo conveniente y lo no conveniente en términos de la moral y de la política.

Pueden ensayarse algunos ejemplos. En el texto de “Micropolítica y segmentaridad” se alude, por ejemplo, al fenómeno de la revuelta estudiantil que sacudió a Francia en mayo de 1968. Los políticos profesionales, incluidas las dirigencias de los sindicatos y del Partido Comunista, no supieron interpretar lo que pasaba e insistían en que no podía darse un movimiento revolucionario porque “no estaban dadas las condiciones” que exigían los manuales; es un hombre conservador, el general De Gaulle, todavía tan sostenido en las viejas ideas acerca del lugar de los galos entre las naciones, quien comprende mejor el hecho de que los estudiantes y sus aliados obreros representan más que una serie de disturbios: hay algo que se escapa, o que quiere escapar del orden de una sociedad tal vez demasiado rígida especialmente en los terrenos de lo que debía entenderse por “política” y lo que no. Y es De Gaulle, como relata la historia, quien sabe conjurar el peligro invocando los pequeños miedos —tal vez “moleculares”— de los padres de familia y de la clase media en general para que fueran ellos los que invitaran a los muchachos a retornar a sus hogares. Otro ejemplo de Deleuze y Guattari: el juego de los partidos políticos (liberales contra conservadores, liberales y conservadores contra socialistas, etcétera) se convierte en varios países en el código que todos los protagonistas aceptan, con el apartado concerniente a los comicios como única vía legítima de acceso al poder y el principio de representatividad como indicador para mostrar quiénes detentan legalmente la palabra en el dominio de los asuntos públicos... y de repente, “un palestino, pero también un vasco, un corso” en el horizonte, reclamando un lugar que el sistema democrático-liberal no tiene previsto para ellos y por lo tanto generando la inestabilidad que podría ser el anuncio, precisamente, de una desterritorialización ¹⁸. Los códigos de cada forma política, especialmente los de aquéllas que son herederas de la modernidad —dictadura del proletariado o bien democracia de partidos— marcan con toda claridad las reglas del juego; puede decirse que “segmentan” el terreno de la práctica en los asuntos públicos y tal vez siempre de manera binaria:

un partido conservador contra uno de izquierda, un “ala moderada” contra un “ala radical” al interior de cada partido, el discurso que puede pronunciarse y el que resulta “políticamente incorrecto”... Y, siempre en el trasfondo, una distinción originaria que no deja de ofrecer resonancias platónicas: quién es el político y quién no, quién puede participar en el juego y quién solamente debe votar cada cuatro o seis años y después limitarse a observar a sus representantes, quién es el embustero advenedizo y quién es la legítima “voz del pueblo”.

Y así sucesivamente, podemos encontrar las regiones en las cuales es una especie de reglamento menos rígido el que prevalece: los acuerdos privados entre partidos que para el público son antagónicos, la participación menos oficial pero siempre eficaz de los representantes de un sector determinado de la sociedad —los periodistas, los empresarios— en las decisiones de los gobernantes, lo que cada uno hace o deja de hacer a favor de su partido preferido en la época de elecciones. Y por otra parte, lo que escapa, lo que parece amenazar el sistema: un movimiento no controlado, una migración que rebasa los parámetros previstos, tal vez cierto tipo de guerrilla o de huelga que no responde a lo que se supone que una guerrilla o una huelga debe ser. Las tres líneas de la “rizomática” que dan cuenta de las diversas distribuciones de las diferencias en un grupo social dado. Y esto mismo puede decirse de las vidas individuales: sujetos-agentes que se acomodan al interior de determinados códigos de moralidad que indican lo permitido y lo deleznable; pequeñas estrategias cotidianas para convertir en casuística prudencial lo que pudiera semejar una serie de imperativos demasiado rígidos (“no matarás”, pero un anciano ya no soporta su enfermedad y pide la eutanasia, por ejemplo); acontecimientos que brotan de pronto y obligan al agente a desplazarse de sus seguridades cotidianas para asumir un comportamiento que nadie esperaba (“no matarás”, pero el suicidio es la única alternativa, por ejemplo).

Debe evitarse el error de suponer que necesariamente las llamadas “líneas de segmentos rígidos” marcan los aspectos desagradables o condenables de la existencia, mientras que las “líneas de fuga” son siempre amables y consoladoras. Los autores de *Mil Mesetas* apuntan más bien a una especie de neutralidad de las líneas —y de las distribuciones de diferencias al interior de un grupo social o de un individuo— en cuanto tales, y de hecho mencionan que el fascismo suele presentarse, por así decirlo, en la “máquina de guerra” de una

línea de fuga social, y se orienta a un movimiento de desterritorialización y reterritorialización que, por sus consecuencias, solamente puede entenderse como un movimiento que va de lo malo a lo peor.¹⁹ Un totalitarismo político o moral puede concebirse la mayor parte de las veces como el resultado de una solidificación de las líneas y de los segmentos que determinan, pero también pueden darse totalitarismos fascistas cuyo fin no es la preservación de un estado de cosas, sino la destrucción del mismo, una carrera enloquecida hacia el suicidio (Alemania en 1945, pero también los pequeños grupos e incluso agentes individuales que no buscan sino la aniquilación, de sí mismos y de quien se halle a su alcance). La filosofía de Deleuze, en este aspecto, propone un tipo de análisis que se encuentra “más allá del bien y del mal”. Pero esto no implica que las consecuencias para la práctica asuman un carácter de neutralidad que no puede considerarse deseable cuando la ética o la acción política, en los hechos, necesitan orientarse de acuerdo a lo que mejor conviene.

Lo importante es evitar la instauración de algún tipo de fundamento abstracto, similar a la Imagen del pensamiento y sus determinaciones. Queda el punto de partida, la diferencia que antecede a los conceptos que sobre lo real puedan elaborarse. Una cierta “ética del encuentro” puede elucidarse a partir de todo lo dicho hasta ahora, precisamente porque se requiere que las facultades del pensamiento no codifiquen a la diferencia de antemano, sino que sean capaces de seguirla en sus propios devenires: este sería el sentido de la propuesta de un “pensamiento nómada”, mantener a la diferencia que viene al encuentro como aquello que siempre obliga a pensar, y no convertirla en objeto de re-presentación, en un elemento de lo “ya previsto”. Ahora bien, una actitud tal, predominantemente epistemológica, se vuelve ya ética en el momento en que implica por parte de los agentes la disposición para poner en juego las propias diferencias que los constituyen a nivel cognitivo, pero también en lo que concierne a sus afectos: está claro que tal manera de entender a la filosofía no deja intacto al sujeto, lo convierte en una serie de puntos que buscarán conectarse con los puntos que provienen del exterior, de aquello que la realidad que le rodea le ofrece: otros agentes, otras situaciones, otras formas de vida. Una especie de “ética del conocimiento” que evite sistemáticamente las trampas que un reconocimiento demasiado apresurado depara, y que se traducen en neutralizar la potencia creadora de la diferencia siempre al interior de representaciones que ya estaban elaboradas y que impiden alternativas ra-

zonables a los problemas que van surgiendo en las relaciones entre individuos, entre colectividades e incluso a nivel planetario.

Vale la pena mencionar, aunque sea de manera superficial, dos posibles campos de aplicación de este primer postulado ético que paradójicamente debe asumirse como “nómada”. Las mujeres en lo que se ha dado en llamar “Occidente” casi siempre han sido representadas al interior de una Imagen que las concibe, en el mejor de los casos, como la alteridad complementaria de lo masculino; en el peor, simple y sencillamente no existen. Si una mujer es diferencia, hay que considerar que es ella la que viene al encuentro —de otra mujer, del varón, del sistema político— y por lo tanto la expresión que pueda llegar a tener necesita ser considerada como algo que todavía no ha sido pensado, que obliga a pensar para elaborar nuevas prácticas que, al menos, no la excluyan sistemáticamente de lo que puede decirse o hacerse y que no excluyan, en primer lugar, lo que ella misma pueda decir o hacer. Las culturas distintas a la Occidental son otra diferencia o, mejor aún, otro campo de diferencias que no puede pensarse solamente al interior de una Imagen preconcebida sin correr el riesgo de desnaturalizarlas, de convertirlas en algún tipo de abstracción que poco corresponda a sus necesidades y demandas reales, víctimas como históricamente han sido del orden capitalista global: un lema como “en la democracia liberal hay un lugar para todos, también para los indígenas” no tiene sentido a menos que la entidad comprendida bajo el concepto “democracia liberal” se someta ella misma, también a nivel epistemológico, a una profunda transformación, un tipo de desterritorialización que tal vez atemorice un poco en el presente porque apuntaría a una transfiguración tan radical que más de algún teórico o algún político podría no reconocerla después. Pero el problema empezaba, precisamente, con la noción de “re-conocimiento”.

La actitud ética respecto al encuentro con lo que difiere implica una aceptación de cierta ontología que permanecería ajena a las sobredeterminaciones que la Imagen del pensamiento traza sobre lo real antes incluso de que éste pueda ser siquiera pensado. Así, las concepciones acerca del ser y del conocimiento que pueden rastrearse en la filosofía deleuziana llevan aparejado un tipo de compromiso que apunta hacia una práctica por parte de quien conjuga su propia identidad con este ser aceptado como lugar de las diferencias y el tipo de epistemología que una entidad así exige. Pero la “ética del encuentro” puede entenderse también como un primer momento para la filosofía práctica

propiamente dicha; en este terreno, la pregunta que marca el punto de partida es —según la *Lógica del sentido*— una pregunta general acerca de la ética misma en sentido amplio: “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien esto es lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indignos de lo que nos sucede”.²⁰ Es decir, no eludir el imperativo de la contra-efectuación, de la actuación de los propios acontecimientos, de la transformación del sentido del cual un agente —individuo o grupo— forma parte en cuanto diferencia que se conjuga con otras diferencias. La “indignidad” aquí puede tener la forma de quien asume como una fatalidad las cosas que pasan, las territorializaciones y desterritorializaciones de la realidad en la que se encuentra inserto; pero hay otra forma de ser indignos del acontecimiento, y es la que se encuentra determinada por la ignorancia del mismo, la que actúa solamente en función de los límites de lo ya previsto, lo ya dado, lo que de todas maneras no se mueve... el mal actor que solamente repite el papel que la Imagen del pensamiento y de la práctica han asignado para él.

Contra-efectuar los acontecimientos es la tarea práctica. No se entiende por esto un tipo de acciones que tengan que realizarse al margen de la razón; lo que cuenta es no hacer de la razón una mera re-presentación de una realidad vuelta abstracta sobre los trazos de las preconcepciones del pensamiento, trazos puestos ahí para evitar que la diferencia surja como lo inesperado, lo que siempre obliga a seguir pensando. Los acontecimientos son las diferencias mismas que rompen con los territorios de lo asumido previamente, de lo preconcebido como norma teórica o práctica o como legalidad en general, como patrones de lo que se entiende por lo Verdadero, lo Justo y lo Bello del pensamiento y que cancela otras posibilidades. Pero no debe olvidarse que hay desterritorializaciones que destruyen —como los fascismos, dirían Deleuze y Guattari— y que también exigen una contra — efectuación: la solución a los problemas éticos y políticos no consiste siempre en montarse en la “máquina de guerra” de una línea de fuga. El primer postulado de la “ética del encuentro” tiene como contraparte la necesidad de asegurar que las diferencias puedan tener un espacio donde manifestarse. Y tal vez algunas acciones y prácticas tengan como consecuencia, en el mediano o largo plazo, precisamente la cancelación de dicha posibilidad. El ejemplo recurrente de *Mil Mesetas* es uno de los más dramáticos de la historia: la línea de fuga de los nazis condujo a la sociedad alemana a la aniquilación, no sin pasar antes por el asesinato de mu-

chos otros diferentes: judíos, gitanos, homosexuales... ¿Quién puede asegurarnos que no volverá a ocurrir? ¿Qué se precisa para contra-efectuar un acontecimiento de signo tan ominoso?

Todo lo anterior anuncia un tipo de filosofía de la alteridad. Pero a condición de comprender qué tipo de sujetos-agentes son los que se requieren para evitar la trampa de la sobredeterminación, la celada de la Imagen del pensamiento. El Otro no se puede considerar fundamento de una filosofía práctica, o mejor aún, es preferible salir al encuentro del Otro, de los otros y otras, sin fijarlos en la representación que haría de ellos fundamentos abstractos, versiones invertidas pero al final de cuentas especulares del cielo platónico. Los otros y otras son campos de diferencias que pueden llegar a conectarse con las diferencias que un sujeto-agente es ya. Aceptar esto es la ética de los nómadas, el principio práctico que evita constantemente convertirse en un Principio esclerotizado para no detener jamás la potencia del pensamiento, una potencia creadora que tiene la capacidad de buscar y construir nuevos territorios para los individuos y las sociedades. Y nunca se insistirá lo suficiente en lo que sigue: la razón no queda al margen de este tipo de práctica, tan sólo se trata de encontrar esa “otra manera de concebir a la razón y sus devenires...”

Notas

1. John Rajchman, “Logique du sens, éthique de l'événement”, en *Magazine Littéraire*, París, Minuit, abril de 1988, p. 39.
2. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 255.
4. *Ibid.*, p. 257.
5. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, pp. 234-235.
6. Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, capítulo I.
7. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 234.
8. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 25-26.
9. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 236.
10. Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 35 ss.
11. *Ibid.*, p. 36.
12. *Ibid.*, p. 39.
13. *Ibid.*, p. 44.
14. *Ibid.*, p. 159.

15. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 12.
16. *Ibid.*, p. 214.
17. *Ibid.*, p. 226.
18. *Cfr.* Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 220.
19. *Cfr. Ibid.*, pp. 224-225.
20. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 157.