

Julien Canavera

PENSAR
PROBLEMÀTICAMENTE
ENSAYO SOBRE
GILLES DELEUZE



institutió
alfons el magnànim
centre valencià
d'estudis i d'investigació
VALÈNCIA 2018

© Julien Canavera, 2018

© De esta edición Institució Alfons el Magnànim-CVEI
Diputació de València, 2018

Diseño cubierta: Espai Paco Bascuñán

ISBN: 978-84-7822-742-6

Depósito legal: V. 3378-2017

Imprime:  IMPREMTA
DIPUTACIÓ DE VALÈNCIA

INTRODUCCIÓN

El *Kafka. Por una literatura menor* (1975) se abre con una pregunta que todo lector de Deleuze, ya sea neófito o asiduo, habrá sido llevado a plantearse tras haber iniciado su travesía por los senderos harto sinuosos que componen la obra del filósofo francés. Esa pregunta, en apariencia inocua, incluso trivial y anodina, —pues se la podría hacer *de bon droit* todo aquel que decida adentrarse por vez primera en una obra nueva (sea literaria, filosófica, etcétera)—, deja de serlo y adquiere repentinamente mayor calado cuando uno experimenta, al hilo de la lectura, ese sentimiento de profundo desamparo o desconcierto en el que la obra lo sume. Y cabe señalar que, con Deleuze, ese sentimiento suele ser tenaz y duradero. En el citado ensayo Deleuze pregunta, pues, «cómo entrar en la obra de Kafka», y añade a modo de advertencia que la obra del escritor checo se presenta bajo la forma de «un rizoma», de «una madriguera» (*KLM*, 11).¹ Creemos que

¹ Algunas obras, que pertenecen innegablemente a la producción filosófica de Deleuze, llevan, señala Mengue, «una doble firma: Gilles Deleuze y Félix Guattari». Pero lejos de querer determinar la parte del tarea cumplida que se supone debe asignarse a Guattari, —intento que, por lo demás, resultaría laborioso por cuanto se trataría de «discernir lo indiscernible» (*C*, 15)—, hemos decidido enfocar dicha colaboración como un componente inherente a la propia obra de Deleuze, y, una vez señalado este punto, no citar más que el nombre de Deleuze por comodidad de lenguaje.

dichas consideraciones son plenamente válidas en el caso que nos ocupa aquí: pues la obra de Deleuze consta, al igual que la kafkiana, de «múltiples entradas», trazos y otros pasadizos por los que entrar y transitar, configurando así un «sistema abierto» cuya peculiar lógica —una «lógica de las multiplicidades» (C, 233)— satisface la visión marcadamente empirista o pluralista que el filósofo francés tiene del mundo: la de «un mundo de exterioridad, [de] un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera, [de] un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas travesías externas, [de] un mundo en donde la conjunción “y” destrona la interioridad del verbo “ser”, mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizables en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores» (ID, 214). Pero este sistema, dotado de entradas múltiples, conlleva a su vez un riesgo correlativo, que es el de perder de vista ese hilo de Ariadna que permitirá al lector salir de lo que se presenta incontestablemente como un auténtico laberinto conceptual. He aquí la razón de por qué, en última instancia, la tarea más ardua que atañe al lector no sea quizás la de entrar en Deleuze, sino más bien la de salir «íleso» del viaje que éste decide emprender a través de un pensamiento, desde todos los puntos de vista, original a la vez que desconcertante. Y ese riesgo, el lector lo percibirá rápidamente como algo tanto más inminente cuanto que se percate de que «los mismos motivos lógicos, a menudo los mismos conceptos, vuelven de un libro a otro, [pero] cada vez variados, desplazados; la obra siempre en curso [apareciendo] como un juego de ecos o de resonancias».²

Sentado esto, no es cierto que ese «nomadismo» del pensamiento haga peligrar la coherencia de la obra: pues ésta posee, como se mostrará, suficiente unidad y fuerza problematizante

² François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 13.

como para imponerse por sí misma como una filosofía. Pero no por ello significa esto que el pensamiento deleuziano consista en una «síntesis» (en el sentido clásico del término). Pues para que haya síntesis, es necesario que se satisfagan las dos condiciones de la «universalidad “mirando hacia lo uno-idéntico”» y de la «fijeza de los referentes»;³ pilares sin duda esenciales a ojos de la tradición filosófica, pero que el propio Deleuze rehúsa intencionadamente hacer suyos, en la medida en que impiden que el pensamiento pueda, según el célebre *leitmotiv* bergsoniano, abrazar el movimiento real de la vida. Pues bien, entre las múltiples puertas de entrada a la filosofía de Deleuze, una de ellas consiste precisamente en entenderla como una filosofía de la vida, una filosofía «vitalista». Como él mismo afirma: «No hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines»; y agrega enseguida: «Todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista» (C, 228). Inversamente, Deleuze es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos que más ha aborrecido la neurosis y la muerte, a las que no hace concesión alguna: «[Es] Edipo, tierra cenagosa, [quien] desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte» y «convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida (...)». Pero es preciso, en nombre de una horrible Ananké, la Ananké de los débiles y de los deprimidos, la Ananké contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí». Deleuze cita entonces a Miller: «No hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida» (AE, 344-345). No obstante, conviene subrayar que el vitalismo por el que aboga Deleuze dista mucho de agotarse en la idea comúnmente aceptada según la cual el vitalista es quien ama la vida. Pues «amar la vida» es una noción demasiado ambigua, cuando no abstracta: a simple vista todos los hombres parecen amar la vida, ya que se aferran a ella. Para comprender el significado del vitalismo deleuziano, resulta de interés

³ Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée*, Paris, Belin, 1999, p. 6.

tomar prestada una idea de Nietzsche: el vitalista es aquel que ama la vida no porque está acostumbrado a vivir, sino porque está acostumbrado a amar. Estar acostumbrado a vivir significa que la vida es algo ya conocido, algo cuyos momentos, gestos y desarrollos han, por su repetición bruta y mecánica, dejado de sorprender —en suma, amar la vida porque se está acostumbrado a vivir no es sino un querer lo ya vivido. Por el contrario, el vitalista (en sentido nietzscheano y deleuziano) es quien ama la vida porque está acostumbrado a amar. Detrás de esa aparente redundancia despunta, pues, la idea de que «el vitalista es quien no ha domesticado la vida con sus hábitos (de sentir, de percibir y de pensar)», porque sabe que la vida, por su carácter móvil y cambiante, consiste en «algo más fuerte que uno mismo».⁴

El que la vida sea algo más fuerte que uno mismo, algo que nazca más acá de nosotros y nos empuje más allá de nosotros, no quiere decir, sin embargo, que apunte a un valor trascendente, independiente de la experiencia y de las formas concretas en las que se inventa —y, entre ellas, las de pensar, por cuanto le es imposible al hombre vivir sin pensar. Lo que aparece es, siguiendo una vez más a Nietzsche, una «unidad compleja del pensamiento y de la vida»; esto es: un movimiento de vaivén o de co-implicación a raíz del que «los modos de vida inspiran maneras de pensar, [y] los modos de pensamiento crean maneras de vivir» (*N*, 24). Razón de por qué el pensamiento no es nunca para Deleuze una cuestión puramente teórica, siempre trata de «problemas vitales». Y si entrecomillamos la palabra «problema» es porque, en nuestra opinión, esa noción posee una importancia capital dentro del sistema deleuziano, y especialmente, en lo que atañe a su carácter vitalista. Deleuze rehúsa entender la vida —o el «deseo», que es otro nombre de la vida— en términos negativos, y asignarle correlativamente un valor de falta o de carencia. La vida se perfila de

⁴ Cf. Maite Larrauri, *El deseo según Gilles Deleuze*, València, Tàndem Edicions, 2014.

ahora en adelante como una instancia que rebasa ese marco que suele definirse mediante la categoría tradicional de la necesidad (orgánica); marco de «lo viviente» fuera del que la vida no puede existir, pero en el que no por ello se agota sin más. De Platón a Freud pasando por Hegel, la tradición filosófica nos ha acostumbrado, adosada como estaba en una «lógica idealista de la adquisición» (cf. *AE*, 32), a enfocar la vida bajo el punto de vista de la necesidad, pero de una necesidad llevada a su más extremo límite: pues tradicionalmente «la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que (...) se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una “incurable insuficiencia de ser”, una “carencia-de-ser que es la vida”. De donde, la presentación del deseo como *apoyado* sobre las necesidades» (*AE*, 33). Frente a esa concepción nihilista o idealista, Deleuze se propone, pues, en un gesto radicalmente materialista, restituir a la vida la positividad –y, asimismo, la «productividad»– que le corresponde. La vida habrá de ser definida como la instancia capaz por antonomasia «de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema» (*B*, 13), o sea, como «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”, que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción» (*DR*, 168 – cf. también *B*, 109, nota 15). Retomando asimismo el esquema nietzscheano de una relación de «implicación» (o de «inclusión») recíproca entre la vida y el pensamiento, podemos afirmar que, para Deleuze, la vida, situada como está más acá del pensamiento, plantea en diversos ámbitos o «medios» (personal, conyugal, social, cultural, político, económico, etcétera) una serie de problemas que el pensamiento está llamado a solventar, pero de tal manera que se vea obligado a ir más allá de sí mismo. Pues, para «crear nuevas posibilidades de vida» es preciso romper con la conciencia dóxica y los correspondientes «clichés» que esa vehiculiza –y, en suma, «pensar de otro modo» (como diría Foucault).

Capítulo I

Pensamiento y vida: una unidad precaria

Cuando hablamos de vitalismo en Deleuze, señala Zourabichvili, hace falta evitar dos contrasentidos principales acerca de dicha noción. El primero sería entender por vitalismo «una suerte de mística que escapa como tal a todo esfuerzo auténtico de explicación», al postular la existencia de un «principio vital»; ilusión en la que, de hecho, caerán las ciencias naturales en el siglo XVIII. El segundo error acerca del vitalismo deleuziano consiste en identificarlo con lo que se podría denominar un «culto a la vitalidad», como si se tratase de invocar un genio de la raza, del pueblo o del individuo, a imagen de aquel culto que se propagará en Europa a finales del siglo XIX, y que terminará calando, entre otras cosas, en la aparición y el auge del fascismo.

1. 1. EL MOVIMIENTO VITAL

Una vez hechas esas aclaraciones, conviene tener muy presente que en Deleuze no existe nada que se asemeje a un concepto de vida o de vitalidad en general. Es, pues, otra manera de decir, tal como adelantábamos líneas atrás, que la vida jamás remite para el filósofo francés a un universal trascendente exterior: la vida, como tendremos ocasión de ver, nunca trasciende el

ámbito de la experiencia hasta el punto de desprenderse e independizarse de ella; antes bien, le es estrictamente inmanente (lo que no significa, como se mostrará, que le sea idéntica). En otras palabras, la vida, lejos de preexistir o de anteceder a las formas concretas en las que se inventa y se reproduce, les es paradójicamente *coexistente*. Pero dicha coexistencia no vierte una inmanencia de la vida *en algo otro*, sino una inmanencia inmanente *a sí misma*, una inmanencia *en sí misma* o una «inmanencia de la inmanencia». Pues «la inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en algo*, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. (...) La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis» (*DRL*, 348). Pero, por otra parte, que la vida deje de referirse a una instancia superior e independiente de la experiencia concreta (= universal trascendente exterior) no quiere decir por ello que apunte a un absoluto indiferenciado, como aquella «nada negra», aquel «animal indeterminado» de *Diferencia y repetición* (1968) «en el cual todo está disuelto» (*DR*, 61), diseminado o caotizado. Pues la vida, además de ser un valor puramente inmanente, goza de una plena consistencia que le permite situarse a raya de lo que la tradición filosófica concibe como única alternativa cuando se abandona toda referencia a lo trascendente, a saber: el caos. El *quid* de la cuestión será determinar, pues, de qué tipo de consistencia se trata. No obstante, hace falta señalar de antemano que la noción clásica de «caos», según considera Deleuze, «no existe», que «es una abstracción», en la medida en que «es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)» (*PLB*, 101). Pero, ¿cuál será esa criba sino el propio plano de inmanencia? Frente al caos, que caotiza y deshace en lo infinito toda consistencia, «el problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge» (*QF*, 26).

A modo de primera aproximación, diríase que la vida, según Deleuze, consiste en una «multiplicidad de planos heterogéneos

de existencia».⁵ Esta «multiplicidad», –categoría, como se mostrará, que Deleuze emplea a guisa de sustantivo con vistas a superar la dialéctica infructífera de lo Uno y de lo múltiple, y cuyo cometido estriba en desligar la vida y sus correspondientes invenciones de una totalidad de origen tanto como de una totalidad de destino (cf. *AE*, 47)–, se caracteriza por el hecho de atravesar a los individuos, a los seres y a las cosas, instaurando entre ellos «relaciones transversales (no jerarquizadas)» (*DRL*, 345). En otras palabras, la vida, en tanto que «multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad» (*AE*, 47), salta por encima de –o, mejor dicho, pasa *entre*– las demarcaciones, dicotomías y otras taxonomías preestablecidas, que apuntan siempre a categorías ideales de la inteligencia cuya función primordial consiste en ordenar lo real, para establecer entre individuos *a priori* no destinados a encontrarse una comunicación de tipo «aberrante»: pues la vida, como señalábamos líneas atrás, y según una noción forjada por Guattari, los hace comunicar «transversalmente», es decir, los relaciona más allá o más acá de los reinos (minerales, vegetales, animales, humanos), de tal suerte que lo primero que existe en el orden de lo real es animal-vegetal, vegetal-humano, etcétera. El concepto deleuziano de vida conlleva, pues, la definición de un nuevo tipo de comunicación (pero también, como se mostrará a continuación, un nuevo sentido de las nociones de jerarquía y de reparto). No se trata ya de una comunicación que tenga lugar en una dimensión que esté comprendida en las dimensiones de las cosas comunicadas, sino de una «comunicación aberrante» (*DRL*, 58): pues se realiza en el juego de los «pliegues» y de sus encuentros aleatorios; «mínimos» mundanos, constitutivos de la trama más profunda y segura de lo real, que fundan las operaciones normativas y las sostienen, ya que se prolongan incesantemente en todas las demás formas; pues, como dice Deleuze, «lo que hace

⁵ François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 85.

que se mantengan unidas todas las componentes son las *transversales*, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización» (*MM*, 341). Asimismo, dan lugar a redes, conjuntos multilineales o «diagramas», que se entrelazan los unos con los otros más acá de las particiones «ficticias» existentes entre los reinos. Este tipo de comunicación consiste en una «comunicación con...», y ya no en una «comunicación de...»,⁶ en el sentido en que implica una ruptura con el reparto fijo, sedentario y jerarquizado de los seres y de las cosas (= organización siempre advenida, pero no por ello menos real) y abre correlativamente los individuos a relaciones, que por ser inicialmente «no localizables» (*DRL*, 42), es decir móviles y no jerarquizadas, eran hasta entonces imperceptibles y/o impensables. Si Deleuze rechaza, en consecuencia, toda unidad de tipo orgánico o lógico para preferirle una «forma “moderna” de unidad», es ante todo porque esta última —lo veníamos explicando— tiene por resorte una dimensión de transversalidad. Como tal, la transversalidad no apunta a una dimensión suplementaria o trascendente respecto de las n dimensiones de lo dado, ni remite tampoco a un sustituto por defecto; antes bien, «la transversalidad siempre viene y se dispone *al lado*, siempre se encuentra en una posición *adyacente* con respecto a los elementos o términos que relaciona, atravesándolos a su manera» (Mengue); o, mejor dicho, volviéndolos «transversables» entre ellos. Al añadirselos, la transversalidad no cancela, pues, su fragmentación, más bien la confirma. Por ello, se dirá de ese tipo de unidad que «no opera ni como un correctivo ni como una instancia desbordante», sino que, por el contrario, surge como un nuevo pedazo compuesto aparte, de tal modo que el Todo continúa siendo él mismo «una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, y cuya función consiste en hacerlas resonar o comunicar entre ellas» (Mengue).

⁶ Arnaud Villani, *op. cit.*, p. 20.

La vida no es lo viviente. La razón de ser de esta irreductibilidad podría expresarse, a modo de primera aproximación, en una fórmula lapidaria que así reza: «Los organismos mueren, pero no la vida» (C, 228). Pero acto seguido, diríase, con el fin de valorar y especificar mejor el alcance de dicha irreductibilidad, que lo viviente, según Deleuze, consiste en el proceso de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas, mientras que la vida como tal se define por la «insistencia» o «persistencia» de aquello que no está dado en dichas formas actuales y diferenciadas, sin por ello llegar a convertirse en un valor trascendente. En otras palabras, si lo viviente designa aquel movimiento por el que se realizan la clausura y la reproducción de la vida en «estratos» (principalmente materiales, orgánicos, psíquicos y sociales), la vida apunta por su parte a ese movimiento primordial de apertura y producción (de novedad) que persiste en aquellos estratos. Asimismo, diríase que lo viviente *existe*, mientras que la vida *insiste* (problemáticamente) en lo que existe; o, en otro registro querido por Deleuze: que la vida no está fuera de lo viviente, *es más bien su «afuera»*. La vida, así definida, remite a la naturaleza en sentido productivo: se trata de la naturaleza en tanto que «productividad» o «proceso de producción» de lo real; y lo viviente, a aquel efecto residual que se desprende del proceso de creación vital, pero no sin por ello dejar de ser reinjertado en él (conforme a la cláusula inmanentista en la que nos detendremos a continuación: la vida, en tanto que causa eficiente o «próxima», permanece en sí para producir, pero de tal suerte que lo viviente, como efecto o producto, permanece en la causa). Pues como dice Deleuze, utilizando otra terminología: «No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce» (AE, 34); de modo que «[es] la carencia [la que] remite a una positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia» (D, 103). Esa distinción que Deleuze establece entre la vida (como causa productiva de lo real) y lo viviente (como

efecto residual o contraproducto en lo real producido) retoma *mutatis mutandis* el célebre esquema de una «Naturaleza llamada naturante» (*Natura naturans*) y de una «Naturaleza llamada naturada» (*Natura naturata*) que asienta Spinoza en la *Ética*. La primera «como sustancia y causa» y la segunda «como efecto y modo» están, pues, entrelazadas «en vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa» (*SFP*, 108). De ello se colige que el proceso vital se desdobra, en cada momento, en dos movimientos distintos, pero imbricados uno dentro del otro bajo una modalidad de co-implicación: por un lado, la vida insiste o persiste en lo viviente producido; por el otro, lo viviente existe –y no hace más que existir local y circunstancialmente– en esa vida que lo produce. Lo que asimismo se fragua no es sino un juego inmanente de recíproca explicación-implicación, a raíz del que la vida se explica en lo viviente (en el sentido dinámico de desarrollo, de despliegue), a la vez que lo viviente explica la vida que en él está implicada (en el sentido de enrollamiento, de envolvimiento). Pues todo en el *élan vital* «se compone de la coexistencia de estos dos movimientos»; él mismo «es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones» (*SFP*, 93).

Si la vida es creación de formas y de relaciones nuevas, y lo viviente, clausura y reproducción de lo creado –sea bajo la forma de un estrato material, orgánico, subjetivo o social–, entonces aparece que el *élan vital*, por decirlo según la terminología de Bergson, y proseguir con lo que veníamos explicando, se disocia en cada instante en dos movimientos: uno por el que la vida se actualiza y se diferencia en formas o estratos concretos; otro –denominado «cristalización»– por el que esa primera tendencia, que equivale paradójicamente a una «detención del movimiento», a un «giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo» (*B*, 109), es retomado como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones. Por ello –ya lo decíamos– hay que

dejar de enfocar la vida (o la vitalidad) desde el punto de vista del organismo, de la necesidad orgánica. Ahora «ya no se cierra el todo [de la vida] a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo al modo de este todo virtual» (*B*, 111). Lo que se esboza asimismo en Deleuze –y ello, bajo la influencia asumida, aunque revisitada, de Bergson– es una peculiar articulación de dos dinámicas inversas y no obstante complementarias de la existencia; o, por decirlo con una fórmula sintética, un «movimiento de dos movimientos». ⁷ Pues a la dinámica de actualización de la vida en formas concretas habrá necesariamente de responder una evolución –o, mejor dicho, una «involución»– por la que el mundo viviente se ve arrastrado hacia un juego de redistribuciones incesantes. Y esta co-implicación, solidaridad o coexistencia no puede, bajo ningún concepto, ser eludida, ya que hacen falta ambas tendencias –pese a su «diferencia de naturaleza»– para que haya mundo. Tal es la «metafísica a dos cabezas» que firma Deleuze. ⁸ Así como la estratificación (material, orgánica, psíquica, social, etcétera) resulta imprescindible para la vida, ya que le confiere «asideros» a los que arrimarse (cf. *D*, 156), asimismo resulta no menos imperiosa la necesidad de «no circunscribir la vida en los límites de lo viviente formado» y, por tanto, de no definir la vida por la organización. Por esa misma razón, jamás puede haber en Deleuze –y lo mismo vale decir de Bergson– una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible; antes bien, la única distinción que establece nuestro autor es una distinción «entre dos movimientos, o incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado» (*ID*, 33).

⁷ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

⁸ Arnaud Villani, *op. cit.*, p. 47.

Una vez sentado esto, y retomando la definición positiva de la vida como instancia problemática (de lo cual se colige, por razón inversa, que los problemas consisten en «ramificaciones» o «propagaciones» de la misma), vislumbramos que lo viviente formado se presenta irremisiblemente como el resultado o producto de un proceso de resolución. En términos generales, toda actualización (de la vida) *hic et nunc* (en formas concretas) designa efectivamente para Deleuze un proceso de resolución, siempre local, de un virtual (de un problema entendido como ramificación regional de la vida): así es como puede decirse, por ejemplo, de «la construcción de un ojo», que «es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz» (B, 109). Y de igual modo que un problema —ya lo veremos— no se agota nunca en sus casos de solución, jamás se deja el movimiento vital circunscribir en los estratos concretos de lo viviente formado, puesto que se da al mismo tiempo y en una coexistencia aberrante —conforme a ese esquema de un «movimiento de dos movimientos» que venimos manejando— esa otra dinámica de cristalización por la que las formas actualizadas de la vida se abren de nuevo a las virtualidades que encierran. Si «lo virtual y lo actual forman, pues, los dos polos solidarios [y en tensión] de un [mismo] movimiento vital»,⁹ resulta a su vez que les corresponde a cada uno una tendencia propia, cuando no un riesgo o «un peligro que les es inherente» (D, 159): en la tendencia de lo actual, que consiste en «reificar» o «estratificar», siempre late el riesgo de aprisionar y ahogar la vida en la rigidez de los estratos formados (materiales, orgánicos, psíquicos, sociales, etcétera), mientras que lo virtual, cuya tendencia es la de «caotizar» o reintroducir aleatoriedad en el sistema, conlleva por su parte el peligro de hacer estallar los estratos, convirtiendo así las líneas de vida

⁹ Anne Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 138.

«en líneas de abolición, de destrucción». Ésa es la razón de por qué la articulación de ambas dinámicas –articulación que, en última instancia, remite al proceso vital o deseante (como producción de lo real)– es por definición frágil y precaria: «(...) el deseo es productor (...) de realidad», pero esto no quita que «siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, [que] se las adhiere y las sigue, [que] no sobrevive a ellas, [que] se desplaza con ellas»; por ello –agrega Deleuze– «es tan fácilmente deseo de morir» (*AE*, 33-34). Esa tensión precaria, ese equilibrio dinámico y metaestable, a raíz del que lo viviente (como producto) se encuentra constantemente reinjertado en la vida (como producir) y *viceversa*, marca en Deleuze el entrelazamiento de un vitalismo y de un naturalismo redefinidos, donde la «lógica materialista de la producción», en tanto que resorte último de la naturaleza, libera el sentido verdadero y positivo de la misma como «vida», o como «potencia vital». Tal es la perspectiva spinozista, que Deleuze hace suya, y que permite una caracterización positiva de la naturaleza en su significación profunda. «Lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos» (*SFP*, 11). Es otra manera de decir, pues, que el naturalismo, según Deleuze, es inseparable de un vitalismo para el cual la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presenta desde la negatividad de la falta o de la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida «en sí misma», positivamente. Esa productividad intrínseca –lo veníamos explicando– marca la imposibilidad de confinar la vida en los límites de lo viviente formado y, correlativamente, la imposibilidad de definirla por la organización, ya sea a modo de estrato material, de forma orgánica o de subjetividad constituida.

Ahora bien, el hecho de que el movimiento vital —esto es, «el deseo y sus agenciamientos»¹⁰ siempre desborde sus producciones, sin por ello sobrevivir fuera de ellas, permite pensar, pues, esa tendencia evolutiva o creadora, que atraviesa lo viviente, como estando situada más allá de la alternativa tradicional entre el mecanicismo y el finalismo (cf. *B*, 110-111). Por una parte, la empresa de revitalización, a la que Deleuze somete la naturaleza, posibilita una superación del mecanicismo en la medida en que la vida, al dejar de ser definida por la organización, se entiende de ahora en adelante —y ello, desde una perspectiva materialista revisitada— como «un flujo o una hylè no personal» (*AE*, 50) dotada de virtualidad, es decir, capaz de creación. Para ser más preciso, diríase que Deleuze, lejos de concebir la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, la identifica por el contrario con la actividad creadora y anónima de la materia, y que, para ello, se ve obligado, siguiendo esta vez a Leibniz, a «cuestiona[r] la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si [ésta] ha de tomarse como algo substancial y primario»: ¹¹ nótese que la reducción cartesiana de la materia a la extensión, en la medida en que supone una desrealización de la misma, aboca irremisiblemente a una materia inerte, privada de virtualidad o de potencia interna. No obstante, si «la extensión», tal y como subrayaría Leibniz, «es ya dis-tensión de algo previamente tensado, de una intensión o comprensión previa de lo físico», ¹² entonces se sigue de ello que la materia, en su significación más profunda, apunta antes bien a una «magnitud intensiva» (dinamismo) que a una cantidad extensiva (mecanicismo). Ahora bien, ese tránsito o desplazamiento de una materia «ya repartida en la extensión» a

¹⁰ Cf. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003, p. 75.

¹¹ José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 39.

¹² *Id.*

una materia «no organizada» e «intensa» apela a su vez un nuevo tipo de causalidad, de tal forma que la «causalidad necesitante», por naturaleza afin a la visión mecanicista y desrealizante del mundo material, deja paso a lo que Deleuze denomina una «cuasi-causalidad»; esto es, a un «conjunto de correspondencias no causales», cuyo «sistema de ecos, de arranques y resonancias» (*LS*, 216) permite dar cuenta –y ello, de una manera mucho más fidedigna que la causalidad bruta– de las variaciones continuas a las que la materia de lo real se encuentra, en su centro vivo, sometida. Por otra parte, conviene tener presente que ese dinamismo o virtualidad de la vida no está relacionada con ningún tipo de finalidad (ya sea exterior y trascendente como una Idea platónica, ya sea intrínseca e inmanente como la «potencia» aristotélica). En todo caso, el finalismo –ya advertía Spinoza– sólo consiste en una «ilusión» de la conciencia; instancia cuya «naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas», y que al no obtener más que efectos, «[remedia pues] su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas» (*SFP*, 29-30). Contra esa «ficción» antropomórfica, cabe señalar que la vida (concebida como naturaleza productiva) designa ante todo un «proceso», y que un proceso (en sentido deleuziano) nada tiene que ver con un «tender-hacia»; antes bien, un proceso, que siempre lo es de creación, arremete de entrada contra todo tipo de «preformismo», a la vez que «se aliena» necesariamente en las formas concretas de lo viviente que le sirven de actualización, puesto que jamás puede ser más ancho o amplio que aquello que produce. Por eso –subraya Deleuze– «no hay que tomarlo [el proceso] por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito. El fin del proceso, o su continuación hasta el infinito, (...) es estrictamente lo mismo que su detención brutal y prematura» (*AE*, 14). El proceso vital, que recorre el plano de naturaleza (o de inmanencia) a la vez que lo traza, es asimismo inseparable de un fondo energético, de una carga caótica o de una reserva

de potenciales a partir de que algo nuevo e imprevisible puede emerger bajo las más diversas formas y a cualquier nivel (físico, biológico, técnico, social, político, etcétera). Nunca hay que entenderlo en el sentido finalista de un «proyecto» o de un «programa» (como podría serlo el «plan escondido» de la naturaleza en Kant, por cuanto designa la intención que la naturaleza persigue en la historia a espaldas de los hombres); antes bien, hay que concebirlo en el sentido geométrico de un «diagrama» o de una «sección», donde el camino-dirección que lleva de un punto del plan(o) a otro no precede jamás su recorrido. Como bien resume Deleuze, valiéndose de una idea bergsoniana que parece contradecir a primera vista lo que venimos exponiendo, diríase que, en el plano de naturaleza (o de inmanencia), «hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay un “fin”, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas “al par” del acto que las recorre» (B, 112). En resumidas cuentas, nótese que existe un «error común del mecanicismo y del finalismo», y que ese error consiste, esencialmente, en creer que todo —el Todo— está dado por anticipado. Conforme a esa creencia compartida, «el primero [el mecanicismo] supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo [el finalismo], que todo es determinable en función de un programa» (B, 110). Pero esa ficción —ya lo veremos— no tendría razón de ser si no fuera porque, en última instancia, hunde sus raíces en una tosca maniobra de la inteligencia (en el sentido bergsoniano del término), que es la de asimilar el tiempo al espacio; o, lo que viene a ser lo mismo, la de *espacializarlo*.

Por último, es preciso señalar que nada está más alejado del vitalismo deleuziano que la idea de «espontaneísmo». Si Deleuze describe la actividad innovadora de la vida como el «trabajo de un plano maquínico»,¹³ es en primer lugar porque el deseo,

¹³ Arnaud Villani, *op. cit.*, p. 71.

que es otro nombre del impulso vital, se caracteriza por instaurar (en sentido «constructivista») un plano no preexistente, en el que hace coexistir –conforme a la comunicación de tipo aberrante o transversal arriba aludida– varios niveles de realidad; y, en segundo lugar, porque dichos elementos heterogéneos, que proceden de reinos cuya naturaleza respectiva no les predispone *a priori* a encontrarse, sólo se acoplan y coexisten –esto es, se «agencian»– bajo una condición o cláusula de corte inmanentista, a saber: aquella según la cual las «unidades de producción» de ese peculiar maquinismo vital –las llamadas «máquinas deseantes»– «no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar» (*AE*, 17). En efecto, cuando decíamos que la vida –es decir, el deseo y sus agenciamientos– se adhiere a las condiciones de existencia objetiva, que se desplaza con ellas y que no les sobrevive, lo que queríamos señalar era, en última instancia, el hecho de que la vida, según Deleuze, remite a un «principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina» (*NF*, 74). En otras palabras, diríase que el deseo deleuziano, al igual que la Voluntad de Poder nietzscheana –de la que, de hecho, pretende ser *mutatis mutandis* la traducción (cf. *D*, 103)–, no se presenta nunca bajo la forma de una «condición condicionante», de un principio que sería más ancho que lo que determina y que, por tanto, le sería exterior e indiferente (cf. las condiciones de posibilidad kantianas); antes bien, apunta estrictamente a una «condición condicionada y cambiante», que al no ser más amplia que lo que condiciona, no produce lo real sin a su vez «reprimirse», «torcerse» o «congelarse» en los contraproducidos de lo real producido (conforme a esa dinámica doble del impulso vital a la que hemos pasado revista).