

## El deseo según Deleuze (Maite Larrauri)

(de Maite Larrauri, Editorial Tándem.

*Un comentario: estos textos de "introducción a la filosofía" de esta editorial son muy fáciles y "divertidos" de leer en la edición original, con sus dibujos y demás, están algo así como orientados para "todos todos los públicos".)*

### 1. - Un huracán avanza alegremente.

Gilles Deleuze era un magnífico profesor. Daba clases en París, en la Universidad de Vincennes, famosa por su protagonismo en la revuelta estudiantil de mayo de 1968. Algunos años más tarde, esa misma Universidad se trasladó a un barrio obrero de la periferia de París. Allí, en un barracón prefabricado, con suelo de tierra pisada y sin calefacción, se hacinaban cientos de estudiantes venidos de todos los rincones del mundo para escucharle. Estudiantes matriculados había bien pocos, algunos eran discípulos que acudían, año tras año, a seguir sus lecciones, otros llegaban por primera vez atraídos por la fama internacional de sus escritos, algunos jovencísimos alumnos de instituto se pelaban las clases para escucharlo, los japoneses colocaban complicados dispositivos para sostener los micrófonos de sus grabadoras, a las personas de edad avanzada se les cedían las pocas sillas que cabían en el aula (las mesas ya habían sido retiradas para aumentar el espacio disponible); había igualmente profesionales de diversos campos, artistas, trabajadores.

En medio de aquel público variopinto, que en su inmensa mayoría no estaba formado por filósofos, ni siquiera por estudiantes de filosofía, y que se deleitaba escuchándole pero sin tomar notas, Gilles Deleuze era lo más parecido a Sócrates que se pueda imaginar. Como Sócrates, se dirigía a todo aquel que quisiera escucharlo e interpelaba a los asistentes con sus preguntas asombrosas. Y, como Sócrates, sabía que cada cual tiene que aprender a pensar por sí mismo y que, por lo tanto, enseñar no es comunicar, ni informar, sino discurrir, dejar que el discurso discurra ante los oyentes para que sea el propio oyente el que decida en qué momento entra en la corriente del pensamiento: algunos jóvenes estudiantes de bachillerato se sentaban al fondo de la sala, encendían un porro y cerraban los ojos, quizá dormían; a Deleuze no parecía importarle, pensaba que siempre se despertarían a tiempo, en el momento preciso en el que se dijera algo que les conviniera.

Sus clases estaban muy preparadas. Concebía su preparación como un ensayo continuo, como hace un actor para meterse en la cabeza lo que tiene que decir, de manera que cuando lo despliega ante el público se apasiona con lo que dice. Sólo así es posible la inspiración, esos máximos diez minutos de inspiración que justifican todo el trabajo previo de ensayo. Y los que tuvieron la suerte de escuchar alguna de las clases de Deleuze saben que aquellos diez minutos de inspiración estaban asegurados.

Deleuze creó una filosofía contemporánea y a través de ella volvió sobre los textos de la filosofía clásica. Tenía la capacidad de ofrecer una puerta de entrada a textos intrincados y que quizá hubieran permanecido opacos sin su mirada (como es el caso de la Ética de Spinoza, por poner un ejemplo). No pensaba que la filosofía hubiera sido escrita para filósofos.

La idea de que la filosofía es para los entendidos en filosofía es semejante a la de creer que los pintores sólo pintan para ser admirados por otros pintores o los músicos sólo componen para ser celebrados por otros músicos. Sin ser conocedores, expertos, se puede acceder a la emoción de un cuadro, de una melodía. Y lo mismo puede decirse de los textos filosóficos, a condición, claro está, de considerar que la filosofía tiene mucho en común con el arte.

La filosofía no es contemplación, tampoco es comunicación, es una creación, de la misma manera que el arte lo es. Lo que el arte crea son nuevas relaciones con el mundo. Los grandes creadores son como buceadores: se meten en la vida, bucean hasta lo más profundo y salen a la superficie con los ojos rojos y casi sin aire en los pulmones. Arriesgan su propia salud en aras de establecer otros vínculos con la realidad. La pintura, por ejemplo, nos ofrece nuevas percepciones, nuevas perspectivas, colores, formas, composiciones hasta ese momento desconocidas. La música, por ejemplo, inventa nuevas formas de ser afectados por movimientos y ritmos. Pues bien, también la filosofía - nos dice Deleuze - crea relaciones nuevas con el mundo y trata de expresarlas. Y así como la pintura crea "perceptos" y la música "afectos", la filosofía inventa "conceptos".

Los conceptos de la filosofía pueden parecer extraños y, en muchas ocasiones, disuaden a quien se

le acerca con curiosidad. La propia filosofía de Deleuze es un buen ejemplo de esas expresiones que dejan perplejo al recién llegado. A veces puede parecer que la filosofía está escrita en una lengua extranjera, en una extraña lengua extranjera de la que conocemos las palabras pero de la que, sin embargo, se nos escapa el sentido.

No debemos desanimarnos. Nos encontramos ante un filósofo que nos explica cómo proceder: hay que acercarse a la filosofía como nos acercamos al arte. ¿Qué buscamos cuando vamos a una exposición o a un concierto? Esperamos que suceda un encuentro, que lo que vemos u oímos nos presente un mundo que deseamos capturar y hacerlo nuestro. Anhelamos poder decir ante un cuadro o un ritmo hasta entonces desconocidos: “¡esto es para mí, es mío!”. Y la vida se amplía y se hace más hermosa, porque gracias al arte resistimos frente a las opiniones corrientes, escapamos a la vulgaridad y al aburrimiento.

Así hay que hacer cuando abrimos un libro de filosofía. No hay nada que entender, sólo hay que observar si se produce el encuentro, si nos contagiamos con sus conceptos, si gracias a esos conceptos nuestro pensamiento se mueve y nos permite acceder a una vida más intensa, más elevada. Y del mismo modo que no todos nos sentimos emocionados por los mismos perceptos, tampoco nos dejaremos atraer por los mismos conceptos. Buscaremos aquellos que se combinen con nosotros, que establezcan un encuentro positivo con nuestras fuerzas vitales.

Al igual que sucede en el terreno del arte, un experto podrá entender además de contagiarse, pero el entendimiento no mediatiza el acceso al arte. Tampoco a la filosofía. La filosofía es fundamentalmente para profanos. Deleuze propone que entremos a la filosofía dispuestos a encontrar lo que convenga a nuestras vidas. A la filosofía así concebida la llama “filosofía pop” y establece entre ella y la filosofía académica la misma relación que existe entre la música pop y la clásica. Hoy en día, en un concierto de música clásica se exige de los espectadores un comportamiento eminente pasivo: la atención se manifiesta en forma de silencio extremo y máxima quietud. Sería del todo reprobable que la gente oyerá a Vivaldi, por ejemplo, siguiendo el ritmo con el pie. Pero este mismo comportamiento, trasladado a un concierto de música rock, determinaría su fracaso. La filosofía tiene que ser capaz de contagiar su propio movimiento, hacer que las ideas y las mentes se muevan, como los cuerpos se agitan al ritmo de la música popular que los invade.

Una puerta de entrada a la filosofía de Deleuze consiste en entenderla como una filosofía vitalista. Pero no basta pensar que un vitalista es alguien que ama la vida; es demasiado ambiguo, incluso trivial y anodino: a primera vista todos los humanos parecen amar la vida, puesto que se aferran a ella. Así que tomaremos prestada una idea de Nietzsche y definiremos a los vitalistas como aquellos que aman la vida no porque están acostumbrados a vivir, sino porque están acostumbrados a amar. Estar acostumbrado a vivir significa que la vida es algo ya conocido, que sus presencias o sus gestos o sus desarrollos se repiten y ya no sorprenden. Amar la vida porque estamos acostumbrados a vivir es un querer lo ya vivido. En cambio amar la vida porque estamos acostumbrados a amar no nos remite a una vida repetitiva. Lo que se repite es el impulso por el que nos unimos a las ideas, a las cosas y a las personas; no podemos vivir sin amar, sin desear, sin dejarnos arrastrar por el movimiento mismo de la vida. Amar la vida es aquí amar el cambio, la corriente, el perpetuo movimiento. El vitalista no ha domesticado la vida con sus hábitos, porque sabe que la vida es algo mucho más fuerte que uno mismo.

La vida es aquello en lo que nos encontramos metidos, lo que nos empuja. Es más fuerte que cualquiera, porque nace más acá de nosotros y nos lleva más allá de nosotros. Un flujo, una corriente, un viento. La vida, así vivida, es una vida gozosa, es una vida que se mueve por deseos y por alegría. Una alegría del crecimiento, no edificada sobre el resentimiento, ni sobre el odio, ni sobre las desgracias ajenas; una alegría que no necesita la tristeza de los otros para existir. La imagen de la vida como un viento, como un huracán, sirve para entenderla. Siguiendo esta imagen –nos dice Deleuze- se podría afirmar que “un huracán avanza alegremente”. Su alegría proviene del mismo avance, de su propio movimiento y no de la destrucción de las casas a su paso. El huracán contento de causar muerte y destrucción a su paso es el huracán resentido, el huracán contento de su movimiento es el huracán gozoso.

Ahora bien, ¿son muchos los seres humanos vitalistas?, ¿son muchos aquellos cuyas vidas son

como un huracán gozoso? Para tantos y en tantas ocasiones más bien parece que no estamos a la altura de vivir esa gran vida, ese gran movimiento, ese viento que nos arrastra. Le ponemos obstáculos y nuestras vidas acaban siendo pequeñas, mediocres y vulgares.

Aprisionamos la vida. Por miedo y por pereza, sin duda, y esos son elementos individuales, pero también porque vivimos en el interior de una cultura que nos ha acostumbrado a ello. ¿Cuáles son esos obstáculos que pone nuestra cultura al desarrollo de la vida? ¿Cómo mantenemos la vida aprisionada?

## **2.- Los hombres son hierba.**

“Nada fácil percibir las cosas por el medio y no de arriba abajo o al revés, de izquierda a derecha o al revés: intentadlo y veréis cómo cambia todo. No es fácil ver la hierba en las cosas y las palabras”

Lo que impide que la vida discurra y crezca es el lenguaje y el juicio moral.

El lenguaje de nuestra cultura divide el mundo en sujetos y predicados. Los sujetos existen como soportes de los predicados. Gramaticalmente consideramos que los predicados suceden a los sujetos, y suceden porque existen los sujetos (los seres humanos, los animales, las plantas, los lugares, los objetos) de los cuales se predica. Nuestra lógica, la lógica que utilizamos para nuestro razonamiento está basada en dicha dicotomía.

Tomemos como ejemplo un silogismo de la lógica tal como fue establecida por Aristóteles. Se trata de un silogismo famoso y simple, que expresa una de las argumentaciones de nuestro sentido común:

Todos los hombres son mortales Sócrates es un hombre Sócrates es mortal

Este es un silogismo que se apoya en la existencia de sujetos para poder ser enunciado. Requiere en primer lugar un sujeto universal (“todos los hombres”) y un sujeto particular, elemento del universal (“Sócrates”). En primer lugar, el predicado “ser mortal” se asigna al universal; en segundo lugar, se afirma la pertenencia del sujeto particular “Sócrates” al sujeto universal “todos los hombres”; y, como consecuencia, el predicado “ser mortal”, que se afirmaba en el sujeto universal “todos los hombres”, también podrá afirmarse del sujeto “Sócrates”.

Deleuze se apoya en la obra del pensador Gregory Bateson para pensar según una lógica diferente. Bateson inventó “el silogismo de la hierba”, como réplica al famoso silogismo aristotélico. El silogismo de la hierba se formula de la siguiente manera:

La hierba es mortal Los hombres son mortales Los hombres son hierba

Este silogismo nos hace reír, lo consideramos una locura, es como si nos hiciera saltar de una afirmación a otra por el lugar inadecuado. Comienza afirmando el predicado “ser mortal” de un particular “la hierba”. Prosigue afirmando el mismo predicado “ser mortal” esta vez del sujeto universal “los hombres”. Y concluye, por último, estableciendo una relación loca, una identificación sin sentido en el plano de la lógica, entre el sujeto universal “los hombres” y el sujeto particular “la hierba”.

La lógica de Bateson no se apoya en los sujetos sino en los predicados. Es una lógica de las relaciones. Son ellas lo que hay de importante en la vida: no los sujetos sino las acciones. Obligados como estamos a pensar en nuestro lenguaje, es como si “ser mortal” se convirtiera en esta lógica en el auténtico sujeto. Es de eso de lo que hablamos en el silogismo de la hierba, es la mortalidad la que transita y deja a su paso hombres y hierba.

Expresar las relaciones es difícil porque tenemos que hacerlo en el interior de un lenguaje de sujetos, donde los sujetos son antes que la acción, antes que el predicado, antes que la relación. Menos mal que existe el arte –nos repite Deleuze-, de lo contrario estaríamos condenados a la vulgaridad del sentido común al que nos obliga nuestro lenguaje. El arte expresa relaciones y para ello crea lenguaje más allá del ya existente como instrumento de comunicación entre nosotros.

Efectivamente, nosotros entendemos que “los hombres son hierba” es una metáfora. De acuerdo, lo es, pero la vida se expresa mejor a través de la metáfora que no a través de los silogismos aristotélicos. O dicho de otra manera, la vida es un predicado, es una relación, no es algo que está en los sujetos, sino que es algo que pasa a través de los sujetos: no está en este, ni en aquel, ni en esta

planta, ni en este animal. La vida es lo que está entre, entre los seres humanos y las plantas y los animales, existió sin sujetos (sin el lenguaje de los sujetos) desde hace millones de años y se multiplicó y avanzó por los caminos que indica la metáfora “los hombres son hierba”.

Ver así las cosas y las personas no es nada fácil. Nuestro lenguaje es el del ser, la identidad, el lenguaje de los contornos fijos, el que dice que uno es hombre, blanco, occidental. El particular se inserta dentro de estos universales como Sócrates en la totalidad de los hombres. “Hombre”, “blanco”, “occidental” son los rótulos por los que captamos el mundo, son los elementos de identificación de un sujeto. Y sin embargo, nos dice Deleuze, no es ahí donde está lo importante, porque lo importante es lo que pasa, lo que atraviesa, lo que cambia. La lógica de la vida no es una lógica del ser sino del devenir.

Captar el devenir a partir de un lenguaje del ser es una tarea ardua. Cuando decimos que “un niño deviene adulto”, tendemos a entender ese movimiento dentro de la lógica del ser. Colocamos los dos extremos “niño” y “adulto” y el “devenir” en medio: vuelven a ser importantes en esta frase los dos polos de contornos fijos “niño” y “adulto” y lo que pasa en medio queda de nuevo desdibujado, no es sino el tránsito de un punto fijo a otro punto fijo. Sabemos lo que es un niño y lo que es un adulto, pero poco o nada sabemos del movimiento por el que se pasa de niño a adulto. Empujados por esa misma lógica deseamos que los pasajes sean rápidos, porque en los términos de partida y de llegada está lo fundamental.

Para expresar la vida, para no aprisionarla, habría que pensar cambiando la frase “el niño deviene adulto” por “el devenir adulto de un niño”, en la que hacemos sujeto a un predicado, o inventar un verbo que expresara dicha relación, como por ejemplo el verbo “adultear”. No se puede hablar así, pero quizás sí se puede empezar a pensar así, en pensar en un mundo en el que no hay árboles y casas y adultos y niños y hombres y mujeres y políticos y profesores, sino donde se “arbolea”, se “casea”, se “adultea”, se “niñea”, se “hombrea”, se “mujerea”, se “politiquea”, se “profesorea”. Lo importante es lo que está pasando. Ver siempre, siempre las cosas por el medio, por donde transitan, porque lo que transita es la vida, algo más fuerte que cualquiera de nosotros, más fuerte que los sujetos que somos. Lo importante no es si soy una mujer sino si “mujereo” porque el movimiento de “mujerear” es uno de los movimientos vitales que puede avanzar a través de mí.

Y aún aquí reside otra dificultad vinculada a nuestra manera de entender el devenir. Incluso pensando en los términos antedichos –“el devenir adulto de un niño”–, concebimos el devenir como un movimiento de imitación, el niño para devenir adulto debe hacer como el adulto: restituimos, de esta manera, la primacía a “ser niño” y “ser adulto”. Sigue siendo para nosotros fundamental la pregunta “¿en qué te estás convirtiendo?” y, así dicha, esta pregunta se convierte en otra forma de la pregunta de siempre: “¿qué eres?”. Seguimos en la lógica del ser.

Para salir de esa lógica hay que pensar el devenir no en términos de “hacer como” sino de “dejar hacer”. No imitar, sino dejarse contagiar. En la imitación no hay cambio ni movimiento, hay niños y hay adultos. En el contagio hay fusión y la posibilidad de que surja algo nuevo. El devenir “adultear” cambiará al pasar por ese niño, al combinarse en él con otros movimientos. Si yo “mujereo”, ese devenir me cambia a mí y cambia a las mujeres. Devenir, dice Deleuze, es como una boda entre dos reinos.

### **3.- “Adiós, me voy y siempre llevaré en mi corazón...”**

“Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –si no, serás un depravado. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado – si no, serás un desviado. Serás sujeto, y fijado como tal... – si no, serás un vagabundo. Al conjunto de los estratos, el cuerpo sin órganos opone la desarticulación (o las n articulaciones) como propiedad del plano de consistencia, la experimentación como operación en ese plano (¡nada de significativo, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso en el sitio, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, desubjetivación)”.

También el juicio moral aprisiona la vida. Deleuze repite a menudo una frase de Antonin Artaud: “hay que terminar de una vez por todas con el juicio de Dios”. El juicio de Dios es el juicio trascendente, aquel que en virtud de otra vida más perfecta juzga esta vida nuestra terrenal. La trascendencia consiste en creer en una realidad superior según la cual se puede creer en una realidad superior

según la cual se puede establecer lo que está bien y lo que está mal. Poca importancia tiene que esa realidad superior la situemos en los cielos, en las ideas, en el futuro, en la promesa política de un mundo mejor, en el más allá del socialismo o en lo que sea. Lo que tienen en común todas las trascendencias es la voluntad de juzgar la vida desde el exterior.

¿No hay, entonces, que juzgar en modo alguno?, ¿no es posible orientarse?, ¿sólo vivir, y vivir sin más, lo que sea y lo que venga? No es eso. Se trata de liberar la vida y de no abandonar el juicio. Para ello la vida debe ser juzgada de manera inmanente. Un juicio inmanente de la vida es un juicio realizado desde dentro mismo de la vida, sin tener en cuenta nada más que la propia vida, un juicio terrenal, hecho a base de valores estrictamente terrenales.

Empecemos por poblar el universo de seres vivos diferentes, de cuerpos particulares, y pensémoslos sin el lenguaje del ser. Dicho de otra manera, no tomar en cuenta el lenguaje del ser significa no definir un cuerpo por la especie a la que pertenece, sino por los afectos de los que es capaz: definir cada planta, cada animal, cada hombre y cada mujer de manera particular, con arreglo a aquello de lo que son capaces, es decir, con arreglo a su potencia.

La “potencia” no quiere decir aquí lo que potencialmente podría hacer un individuo por el hecho de pertenecer a una especie concreta, sino que “potencia” significa lo que realmente puede este individuo, y lo que realmente puede es lo que hace. Tomemos como ejemplo una garrapata. El mundo es inmenso y no todas las cosas afectan a todos los cuerpos vivos de la misma manera. Una garrapata se siente afectada por la luz, y por eso trepa a lo alto de un arbusto; se siente afectada por el olor, y por ello se inmoviliza en una rama y espera hasta que un cuerpo caliente pasa por debajo; y, en tercer lugar, se siente afectada por el tacto y busca la zona del cuerpo en la que incrustarse. Así pues, del conjunto del mundo, las garrapatas sólo se ven afectadas por la luz, el olor de un cuerpo caliente y el tacto de una zona del cuerpo. Pero estos afectos pertenecen a la definición de lo que es una garrapata. En cuanto nos vemos enfrentados a juzgar la vida de una particular garrapata, ésta dependerá de los encuentros con arbustos y animales de sangre caliente que el azar le depare. Y la vida de dicha garrapata será el conjunto de afectos de los que haya sido realmente capaz, esto es, su potencia no es lo que podría haber hecho, sino lo que realmente ha hecho.

La especie no nos dice lo que es un individuo, sino lo que debería de ser porque es como una esencia universal, válida para todos los individuos comprendidos en ella: tomando como ejemplo esta vez un individuo del reino vegetal, juzgo según la esencia si digo “este arbusto es un viburnum y, como tal, debe crecer hasta llegar a esta altura”. Pero si no considero la especie a la que pertenece este arbusto, sino sólo su potencia particular, no condenaré un comportamiento que no se atenga al que esperaba según la especie: quizá no arranque de un seto este viburnum sólo porque es más pequeño que los demás. (Los jardines de quienes piensan con el lenguaje del ser y juzgan con un criterio trascendente se parecen bien poco a los jardines de quienes se esfuerzan por pensar en las potencias particulares de cada planta y cada árbol).

El mundo sin esencias o, lo que sería lo mismo, sólo con esencias particulares, permite agrupaciones de otro estilo. Un caballo de tiro está más cerca de un buey que de un caballo de carreras porque la potencia de un caballo de tiro –los afectos de los que es capaz- es similar a la potencia de un buey. De nuevo aquí es cuestión de percepción, de ver la vida por el medio, por donde se mueve y transita.

Influenciado por conceptos que provienen del mundo animal y vegetal, Deleuze emplea la palabra “territorio” para referirse a la potencia particular de cada individuo. En efecto, podemos inmediatamente entender qué es el territorio de una garrapata, de un arbusto, de un caballo, de un hombre o de una mujer: es el espacio que ocupa un cuerpo vivo mediante los afectos de los que es capaz.

La potencia busca crecer y anexionarse más territorio. Los seres humanos, los animales, las plantas, poseen un territorio que no se delimita por contornos fijos, sino que está en continuo movimiento porque está determinado por la fuerza vital de cada cual. Un territorio no se delimita desde fuera, no es una propiedad privada. Cuando no actúa la violencia de los otros, el territorio crece hasta el límite de sus propias fuerzas.

Así pues, el territorio no es algo cerrado, es más bien un vector que se mueve, por lo que

continuamente hay en él movimientos de desterritorialización y reterritorialización. O mejor aún, el territorio es un vector de salida del territorio. El territorio es devenir, se deja invadir o invade, se puebla, se desertiza.

Cada uno busca su propio territorio hasta cuando entra en una habitación nueva: busca el lugar en el que estará mejor. La música es siempre la expresión del territorio entendido como vector de movimiento. Deleuze nos invita a recordar en qué momentos cantamos, cuándo canturreamos, cuándo repetimos una cierta musiquilla, un estribillo como si se tratara de un ritornell. En primer lugar, lo hago cuando le doy la vuelta a mi territorio: estoy limpiando mi casa, se oye una radio al fondo, tralaralarita... En segundo lugar, cuando no estoy en mi casa, estoy fuera de mi territorio, intento volver a casa, reterritorialización, cae la noche y quiero darme ánimos. En tercer lugar, me separo de un territorio y canto “adiós, me voy y siempre llevaré en mi corazón...”, desterritorialización. La música dice lo que no se deja decir de otra manera, la vida misma cuando se mueve, cuando deviene, cuando arbolea, pajarea, gusanea. Si la potencia de los seres vivos, su capacidad de ser afectados se expresara, tararearía, cantarí la canción de su territorio, haría oír sus ritornelos.

Podemos, pues, terminar de una vez por todas con los juicios trascendentes. Si prescindimos de la especie, hacemos saltar por los aires lo que está bien y lo que está mal para todos los individuos de una especie: lo que está bien para un caballo de carreras no es lo que está bien para un caballo de tiro. Es más, si tratamos a un caballo de carreras como si fuera un caballo de labranza –suponiendo que pensáramos que eso es lo que conviene a todos los caballos- quizá lograríamos al final obtener que el comportamiento del caballo de carreras fuera como el del caballo de labranza, pero habríamos obtenido un caballo de labranza triste, encerrado en un territorio que no es el suyo, con escasa capacidad vital. Por el contrario, realizar aquí un juicio inmanente es entender qué es el bien y el mal para un caballo de carreras, cuáles son las cosas que le convienen, el tipo de vida que hará que se ensanche su potencia, su territorio.

Juzgar inmanentemente es establecer qué es lo que conviene a cada potencia, qué la hace crecer, expansionarse. No existe el bien y el mal general. Pero sí que existe lo bueno(lo que conviene) y lo malo (lo que no conviene) para este o ese cuerpo. Cada cuerpo busca ampliar su territorio mediante sus devenires, a través de encuentros con aquello que le conviene. El encuentro con una persona, con un libro, con una música que me conviene es un devenir esa persona, ese libro, esa música cuando no los imito, sino que dejo que me invadan y que mi territorio se amplíe.

Es más fácil de decir que de hacer, porque es fácil decir que hay que vivir encontrando a las personas, las cosas, las ciudades, los libros que a una le convienen, que los encuentros convenientes harán crecer la potencia de vida y por tanto la alegría. Lo difícil es saber cuáles son esas cosas que me convienen y cómo encontrarlas. ¿Existe un método?

#### **4.- ¿Qué hacía la Pantera Rosa?**

“Se ha señalado a menudo que la tela de araña implicaba en el código de este animal secuencias del código mismo de la mosca; se diría que la araña tiene una mosca en la cabeza, un “motivo” de mosca, un “ritornelo” de mosca”.

Liberar la vida no es algo abstracto. Deleuze piensa que la literatura libera la vida gracias a la creación de personajes. El capitán Ahab, Martín Edén, Robinson Crusoe, Alicia, Medea, Fedra, por citar unos cuantos. Estos personajes no han sido creados sacándolos de la vida real, sino que son fruto de la invención de los escritores, son fantásticas potencias de vida, gigantes de la vida: su misma existencia es ya resistencia frente a la imbecilidad y la vulgaridad.

La filosofía también tiene la función de resistir frente a la imbecilidad y la vulgaridad. La propuesta de Deleuze para liberar la vida del lenguaje del ser y de los juicios trascendentes se podría expresar en forma de tres acciones: borrarse, experimentar, hacer rizoma.

Borrarse quiere decir difuminar en nosotros el universal o la especie a la que pertenecemos: “hombre”, “blanco”, “occidental”. Nuestra identidad está formada por los contornos fijos, las líneas duras del ser. Para que la vida circule y devenga hay que poner el movimiento el territorio, emprender líneas de fuga, desterritorializarse. Convertirse en nómada. Pero el nómada no es el exiliado, no es

aquel que debe abandonar su territorio, sino que es aquel que está continuamente moviéndose porque justamente lo que no quiere es abandonar su territorio.

Se trata de buscar otros trocitos de tierra favorables, porque los estratos de los que estamos formados no agotan la materia. Ser nómada es emprender movimientos de desterritorialización y reterritorialización, es salir fuera de los estratos de nuestra identidad como personas, fuera de la lógica binaria por la que somos hombre o mujer, niño o adulto, profesor o alumno, humano o animal. Deshacer o borrar estos estratos de contornos fijos no es matarse, sino permitir conexiones, circuitos, tránsitos y devenires. Es combatir el uno de nuestra identidad y hacernos múltiples.

Borrarse –nos dice Deleuze- es hacer como la Pantera Rosa (el dibujo animado de las películas de Blake Edwards). ¿Qué hacía la Pantera Rosa? Pues pintaba la pared que había detrás de ella de color rosa y, de esta manera, pasaba inadvertida. Hacer que el mundo devenga rosa para devenir imperceptible, indiscernible, impersonal, devenir mundo.

Es de nuevo otra imagen de cómo emprender líneas de fuga. No se trata de huir del mundo sino de hacer que el mundo huya. El mundo huye (el mundo de la clasificación de la lógica binaria, el mundo en el que nuestra identidad se recorta, negro sobre blanco) cuando dejamos de hacernos de notar, porque somos mundo, porque somos como todo el mundo. Pero ser como todo el mundo es difícil, es un asunto de devenir, es hacer del mundo un devenir: no todo el mundo, ni mucho menos, hace de todo el mundo un devenir.

No es un juego de palabras. Hacer como la Pantera Rosa es hacer como la hierba: hacer del mundo un mundo comunicante, eliminando lo que nos impide estar entre las cosas y crecer en medio de las cosas. Se consigue a fuerza de eliminar, es cuestión de ascesis y de sobriedad. Mi territorio queda así fuera del alcance del lenguaje del ser, no porque sea imaginario, sino porque estoy continuamente trazándolo, como el nómada.

El resultado, cuando el mundo deviene rosa, cuando hemos devenido mundo, es que ya no tenemos nada que esconder (lo que se esconde es siempre lo mismo, cuestiones de amor y de sexualidad). Y no teniendo ya nada que ocultar, no podemos ser atrapados, el mundo huye, somos imperceptibles (deshacemos la lógica del amor, que es una lógica narcisista, porque habla fundamentalmente del yo, para devenir capaces de amar).

##### **5.- Como la orquídea y la avispa.**

“El nómada tiene un territorio, sigue trayectos acostumbrados, va de un punto a otro, no ignora los puntos (punto de agua, de habitación, de asamblea, etc.) Pero la cuestión es lo que es principio o sólo consecuencia en la vida nómada. En primer lugar, incluso si los puntos determinan los trayectos, están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, lo contrario de lo que sucede con el sedentario. El punto de agua no está más que para ser dejado, y todo punto es una parada y sólo existe como parada. Un trayecto es siempre entre dos puntos, para el entre-dos ha tomado toda la consistencia y goza de una autonomía como de una dirección propia. La vida del nómada es intermezzo. Incluso los elementos de su habitat están concebidos en función del trayecto que no deja de movilizarlos”.

“Nadie sabe lo que puede un cuerpo” es la frase de Spinoza que Deleuze repite en sus escritos. Si un cuerpo no se define por su pertenencia a una especie, sino por los afectos de los que es capaz, por el grado de su potencia, por los límites móviles de su territorio, entonces no se puede saber lo que puede un cuerpo antes de la experiencia. Por supuesto que hay algunos encuentros de los que podemos afirmar, con toda seguridad, que serán fatales (la ingestión de determinadas sustancias, el choque con determinados cuerpos), pero para el resto de posibilidades que el azar nos ofrece no podemos saber qué pasará.

Nuestra única orientación ha de ser una preparación a la experimentación. Y esta preparación consiste en no ser imitativos, en no juzgar, en no interpretar mediante las categorías generales de lo que está bien o mal; esto es, se trata de no reducir la experiencia a lo que se nos da socialmente como ya conocido. Puesto que no sabemos qué puede nuestro cuerpo, de qué afectos es capaz, hasta dónde puede llegar nuestro territorio, hay que probar.

Probar consiste en no juzgar a los existentes sino en sentir si nos convienen o no, si nos aportan fuerzas vitales que ampliarán nuestra potencia o, por el contrario, si nos llevan a la miseria y a la pobreza. Lo que nos conviene puede ser reconocido por dos características: crecimiento y alegría. Ambas son indisolubles. Un crecimiento que no conduce a la alegría puede ocultar la imposición de un territorio que no es el nuestro (como el caballo de carreras convertido en caballo de labranza), Una alegría que no produce crecimiento puede estar larvada de triste resentimiento (la alegría del envidioso cuando ve que le van mal las cosas a aquel al que envidia).

Cuestión de amor y de odio, no de juicio. En el amor hay composición de un cuerpo con otro, hay devenir. El devenir es algo que sucede entre dos cosas que se encuentran, y eso que sucede no es del orden del reconocimiento ni del juicio, sino de la captura o el robo. A partir de lo que se es, del propio territorio se extraen partículas en contacto con lo que se deviene: el devenir es un proceso de deseo. En nuestros amores tenemos que ser como la orquídea y la avispa, nos dice Deleuze. La orquídea se ha dejado contagiar por la avispa, adoptando sus colores y sus formas, ha devenido avispa, no porque la orquídea quiera ser como la avispa, sino porque ha incorporado el movimiento de la avispa al suyo propio, de manera que ese devenir constituya el modo de atraer a la avispa, de formar una composición orquídea-avispa. A su vez la avispa se siente capturada por la orquídea, deviene orquídea, no porque la imita, sino porque se deja atrapar en su movimiento.

En la amistad, en el amor, tenemos algo en común con alguien. Pero no se trata de ideas comunes, sino más bien de signos prelingüísticos comunes, por lo que el acercamiento está impulsado por una cierta percepción de esos signos. A veces el otro hace un gesto con la mano al hablar, o se sienta a la mesa de una determinada manera, o sonríe de una forma particular: percibimos el gesto lleno de gracia infinita, como si estuviera tocando el centro mismo de la vida. Otras veces se trata de frases absolutamente insignificantes –como la manera de decir que se encuentra mal o la forma de referirse a sus familiares- y que, sin embargo, nos parecen llenas de encanto. En algunas ocasiones el encanto se percibe en los momentos en que una persona pierde un tornillo y nos muestra su vena particular, su locura. En todos esos momentos se percibe algo que nos conviene, que nos revela algo, que nos enseña algo. Y así nace la amistad, el amor, que nos hace exclamar “quiero que esta persona sea mía y yo espero ser suya”. Como la orquídea y la avispa.

Cada uno de nosotros es una combinación única, una jugada de dados particular, un modo en el que la vida se presenta: nuestras esencias son particulares. La vida que hay en cada uno de nosotros es un grado de potencia, no es algo fijo y dado de una vez por todas, sino algo en continuo devenir, crecimiento y disminución. Sin embargo, cuando asumimos una identidad, sujetamos el desarrollo de nuestra potencia de vida a los deseos y las formas propias de esa identidad que se nos incorpora. Las identidades siempre son mayoritarias: “hombre”, “blanco”, “occidental”... El yo personal se nutre de esos deseos, ideas y formas, y no deja que en él prolifere nada que no sea acorde con esa identidad. Aprisionamos la vida. Devenir comienza cuando rompemos las líneas duras del ser. Todos los devenires son minoritarios, ya no están guiados por las identidades. Cada individuo desarrollará entonces la vida en un modo particular pero no personal: las ideas, los deseos, los modos de vida que le invaden y de los que se contagia nacen y se mueven desde más acá o más allá de él mismo, de su yo. Lo individual y particular no es personal, es impersonal, cósmico, mundano.

La vulgaridad y la fealdad están del lado del ser. Pero hay que entender que los peligros y los riesgos están del lado del devenir. La experimentación, la destrucción de la identidad personal, las líneas de fuga nos hacen bordear lo desconocido. Hay que desarrollar una gran prudencia, ser nómada sin acabar siendo exiliado. Hay que aprender a conocerse a sí mismo, experimentar pero encontrando aquello que nos conviene. Y todo ello sin morir en el intento.

## **6.- “Él no planta patatas, él no planta algodón”.**

“Ningún arte es imitativo, no puede ser imitativo o figurativo: supongamos que un pintor “representa” un pájaro; de hecho, es un devenir-pájaro, que sólo puede hacerlo en la medida en que el pájaro esté deviniendo otra cosa, pura línea y puro color. De manera que la imitación se destruye a sí misma, en la medida en que el que imita entra sin saberlo en un devenir, que se conjuga con el devenir sin el saber de lo que imita. Sólo se imita si se fracasa, cuando se fracasa. El pintor o el músico no son los que imitan a un animal, son los que devienen-animal. Al mismo tiempo que el animal deviene lo que



querían, en lo más profundo de su alianza con la Naturaleza”.

Hay plantas que crecen horizontalmente, como la hierba. Se las llama rizomas. En realidad, para ser más precisos, deberíamos observar que la totalidad de la vida vegetal tiene un crecimiento horizontal, se conecta subterráneamente o por el aire. Pero nos sirve la imagen de oposición del crecimiento vertical del árbol y del crecimiento horizontal de las plantas rizomáticas. La cultura arborescente es la cultura del ser, la de que hace de las raíces un impedimento al movimiento, y del territorio un terreno vallado y fijo. La cultura rizomática multiplica las relaciones colaterales, crece y se amplía hasta donde llega su propia fuerza; su territorio no conoce las vallas porque se delimita por la potencia con la que es capaz en cada momento de ocupar el espacio.

Borrarse y experimentar se resumen en hacer rizoma: no echar raíces en nuestra identidad, hacernos mundo buscando las conexiones que nos convienen. Lo dice la canción del viejo hombre río (Old man river), nos recuerda Deleuze:

Él no planta patatas Él no planta algodón Lo que planta lo olvida pronto Pero el viejo hombre río sigue rodando

No plantar, o plantar y olvidar, y seguir rodando. Es así como circula la vida, y es así como se mueve el deseo. Siempre mediante empujes exteriores y conexiones productivas. El rizoma es una multiplicidad que cambia a medida que aumentan sus conexiones.

El viaje, el movimiento, la desterritorialización adquieren, gracias a la imagen del rizoma, una dimensión más precisa. No son más vitales los individuos que hoy en día se desplazan de un lado para otro casi sin parar, por trabajo o como turistas, ni los que cambian de domicilio o de amante continuamente. El rizoma no abandona un territorio para ocupar otro, sino que conecta nuevos territorios y los invade con su color, con sus formas, con su perfume, que van cambiando y fusionándose con los colores formas y perfumes de lo invadido. Se puede ser un sedentario, o un amigo y amante fiel y moverse entre las cosas, estar siempre en el medio, no dejar de hacer mundo. Y, por el contrario, se puede ser viajero empedernido, que cambia de lugares y amores y, sin embargo, siempre estar en el mismo sitio.

Si el territorio es un vector de movimiento, eso quiere decir que cuando hacemos algo, hay que tratar al mismo tiempo de salir de eso que hacemos. No se trata de hacer algo diferente, de multiplicar las actividades –este sería el caso, por ejemplo, del silósofo que además pinta o escribe novelas-, sino que se trata de salir permaneciendo, salir de lo que uno hace mediante lo que uno hace, para encontrar ampliaciones posibles del territorio –en este caso el filósofo encuentra otras conexiones posibles para la filosofía: la literatura, la pintura, la música. Como el rizoma, que permanece y sale al mismo tiempo.

Frente a los viajes de trabajo o de placer que no son más que aparentes rupturas y desterritorializaciones baratas, Deleuze opone el buen viaje, aquel en el que se intenta verificar algo, como ir a buscar un color con el que se ha soñado, o un aroma del que no se conoce más que la descripción. (En cualquier caso, Gilles Deleuze no fue un gran viajero: afirmaba que leer y escuchar música le hacían pasar por estados y emociones que un viaje no le darían, por lo que sus libros, sus discos eran para él sus tierras extranjeras).

El árbol, en nuestra cultura, sirve para expresar una genealogía. Una cierta medicina insiste en subrayar las enfermedades hereditarias, las que están inscritas en el genoma que pertenece a nuestro árbol familiar; también el psicoanálisis, por su parte, afirma que yendo hacia atrás, hacia nuestra familia, es como encontramos la raíz de lo que somos, de nuestros sentimientos, de nuestras repulsiones y atracciones. El rizoma es antigenealógico: enfermamos y morimos de nuestras gripes y de nuestras pasiones rizomáticas.

### **7.- “Dilo o te doy una bofetada”.**

“Somos como la hierba: hemos hecho del mundo, de todo el mundo, un devenir, porque hemos hecho un mundo necesariamente comunicante, porque hemos suprimido de nosotros mismos todo lo que nos impedía deslizarnos entre las cosas. Hemos combinado el “todo”, el artículo indefinido, el infinitivo-devenir y el nombre propio al que estamos reducidos. Saturar, eliminar, ponerlo todo”.

Gilles Deleuze y Félix Guattari escribieron conjuntamente un libro titulado el Anti-Edipo. Pero es una simplificación afirmar sin más que Deleuze es un enemigo del psicoanálisis. Cualquiera que haya seguido hasta aquí estas páginas podrá entender que el discurso del psicoanálisis, los libros de Freud, o de Lacan, este o aquel psicoanalista, pueden constituir –como por otra parte todas las cosas de este mundo- un buen o un mal encuentro y pueden resultar, según para quien, algo conveniente o no. El psicoanálisis no puede ser considerado, desde los mismos presupuestos de Deleuze, como algo malo para todos. Así pues, cabe preguntarse cuál es el origen de la animadversión que Deleuze tiene respecto del psicoanálisis.

Fundamentalmente Deleuze rechaza la pretensión del psicoanálisis a ser discurso único. Se puede decir del psicoanálisis lo mismo que Nietzsche afirma de la psicología, a saber, que es un asunto de curas. El discurso implícito del psicoanálisis es “fuera de mí no hay salvación”. Sin duda Deleuze había observado con cuanta facilidad los psicoanalistas y los psicoanalizados reaccionan a la menor duda acerca de los beneficios del psicoanálisis o con cuanta ferocidad defienden la teoría psicoanalítica frente a un escéptico. Es curioso que no se muestren tranquilamente felices y contentos por las ventajas que dicen obtener. “Ya lo verás, acabarás mal, de hecho ya estás mal y no te das ni cuenta y por eso te resistes al psicoanálisis”: es una música triste la de quien espera el desfallecimiento del otro (que seguramente acaecerá, ya que desfallecimientos siempre los hay, por causa de una mal encuentro o por la enfermedad o por la vejez) para mostrarse finalmente vencedor, dueño de una razón única.

El psicoanálisis puede ser una opción de vida. Pero quienes se dedican a ello o quienes han buscado ayuda y la han encontrado allí no tienen por qué revestirse de la máscara del cura: si se la quitaran, el motivo del combate de Deleuze desaparecería. El psicoanálisis es sólo un modo de vida posible, puede hacer que la vida crezca, pero no es para todos, no es la única manera que tenemos de establecer relaciones con el mundo, ni es la única teoría que nos permite relacionarnos con nosotros mismos, concernos a nosotros mismos.

Por otra parte, la teoría psicoanalítica pertenece a la cultura arborescente. Está edificada sobre el árbol de la familia. El que se acerca al psicoanálisis busca en las hojas, ramas y raíces del propio pasado familiar, saber quién es y cómo es. Y el árbol familiar le repite a uno: “lo que eres es lo que eres”. Es difícil encontrar alegría y felicidad en ese saber por regresión, en ese saber por adelantado. El rizoma es un modelo mucho más gozoso porque no pretende saber lo que uno es de una vez por todas.

Deleuze celebra el descubrimiento del inconsciente, que pensadores como Freud, Jung y Adler llevaron a cabo. Un hallazgo sorprendente, aunque –apostilla Deleuze-, como en el caso de la revolución rusa, no sabemos muy bien cuándo empezó a ir mal. Sí que se puede afirmar, sin embargo, que la idea de que el inconsciente es un teatro en el que estamos siempre representando la misma tragedia –el complejo de Edipo- encierra este gran descubrimiento en unos límites demasiado estrechos.

Veamos el ejemplo que Deleuze extrae de un análisis realizado por la psicoanalista Mélanie Klein. La psicoanalista tiene ante sí a un niño que juega a los trenes. Ella le da a un tren el nombre de “tren papá” y a otro el nombre del niño, “tren Dick”. Cuando el niño empuja el “tren Dick” hasta el lugar que designa como “estación”, la psicoanalista le explica que la estación es mamá. Y ya tenemos nuestro triángulo edípico: el niño que rivaliza con el padre y quiere entrar en el cuerpo de mamá. Es como si el juego de los trenes no pudiera hacer más referencia que a papá y mamá, como si no pudiera pertenecer a una historia más amplia. (Todos nosotros sin embargo, si prestamos atención, podemos oír otros relatos, como este, el de un niño al que su tío –“el tío Pepe-tren”, así es como lo llama el niño- lo lleva todos los jueves, a la salida del colegio, a la pasarela por debajo de la cual circulan los trenes, y el niño queda fascinado por el ruido y por el humo, por los trenes que se alejan, y sueña con esos viajes, con esas tierras desconocidas las que ahora no puede ir, pero que ya son una promesa, porque ahí están esos trenes que no dejan de pasar por debajo de sus pies...). Sin embargo, Mélanie Klein parece que le diga al niño Dick: “es papá, mamá y tú; dilo o te doy una bofetada”.

Un niño se relaciona con muchas cosas y no sólo con su familia: existe para él la calle, y los animales, y otras personas, y cuando se pone a delirar no sólo delira con papá y mamá, sino que

delira también con los trenes y los viajes, y con el tío que lo coge de la mano, y con el estrépito y las nubes y lo que hay al final de los raíles. El rizoma se extiende conectándose sin más límites que su propia potencia.

Delirar es, en cierto modo, desear.

### **8.- “C’est toujours avec des mondes que l’on fait l’amour”**

“Es el lobo mismo, o el caballo, o el niño los que dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en disposiciones que sólo se separan en por una hora, una estación, una atmósfera, un aire, una vida. La calle se compone con el caballo, como la rata que agoniza se compone con el aire, y el animal y la luna llena se componen ambos... El clima, el viento, la estación, la hora no son de una naturaleza distinta de las cosas, de los animales o de las personas que los pueblan, los isguen, en los que duermen o se despiertan. Hay que leer de un tirón: el animal-caza-a-las-cinco. Devenir-tarde, devenir-noche de un animal, bodas de sangre. ¡Las cinco es ese animal! ¡Ese animal es ese lugar! “El perro flaco corre por la calle, ese perro flaco es la calle”, grita Virginia Woolf. Hay que sentir así. Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades.”

A través de su crítica al psicoanálisis, Deleuze y Guattari tienen la pretensión de establecer un nuevo concepto de deseo, de inventar un concepto que sea como un personaje de la literatura, un gigante de la vida.

Como nuevo personaje que es, entra en liza con la idea preexistente, la que sostiene nuestro lenguaje y nuestra cultura, según la cual el deseo es un movimiento hacia algo que no tenemos: el deseo se manifiesta ante una falta, una carencia, y la satisfacción del deseo reside en la posesión de aquello que nos falta. Por lo tanto pensamos que lo satisfactorio es no desear, que es más feliz quien no desea porque eso significa que no le falta nada.

Una concepción del deseo como carencia de algo siempre vincula el deseo al objeto: deseo esto o esto otro, deseo a tal persona, deseo estudiar esa carrera... Y como concebimos al mismo tiempo que existen objetos malos y objetos buenos, juzgaremos que un deseo es bueno o malo según la naturaleza buena o mala de su objeto. Así pues, el objeto es trascendente al deseo, es lo que permite desde fuera del propio deseo juzgar su bondad o su maldad.

El concepto de deseo de Deleuze no se define por la carencia, ni por el juicio trascendente.

Para empezar, Deleuze dice que el inconsciente es una fábrica y que el deseo es producción. Esta idea podría expresarse diciendo que no es cierto que se desee un objeto, sino que siempre que se desea se desea un conjunto. Hablamos de manera abstracta cuando decimos que deseamos este o aquel objeto, porque nuestro deseo siempre es concreto, siempre es el deseo de un conjunto espacial, geográfico, temporal, territorial, concreto. Refiriéndose a las novelas de Marcel Proust, Deleuze afirma que, por ejemplo, no se desea a una mujer sino a esa mujer y todos los paisajes, todos los encuentros, todos los libros, todas las ciudades que se dan en ella, que están enrollados en ella: amarla es desear desenrollar, desarrollar lo enrollado.

También podemos aplicar este concepto de deseo a un deseo más fugaz. Vas por la calle, ves una falda, un rayo de luz, una calle particular. La falda, el rayo de luz, forman un conjunto y tú deseas ese conjunto, deseas ese mundo en el que se cruzan un cuerpo, un paisaje particular, una hora determinada, el movimiento ondulante de una falda.

Producimos, fabricamos un conjunto, cuando deseamos. Deleuze lo resume así: “c’est toujours avec des mondes que l’on fait l’amour”, esto es, “con mundos es con lo que siempre hacemos el amor”. (La publicidad a través de imágenes lo sabe y presenta sus productos dentro de una combinación de cosas –el momento, el lugar, la compañía, la luz, la música- que hacen del conjunto algo deseable. Pero engaña cuando pretende vendernos el objeto abstracto, aislado).

Si el deseo es producción, hay que concluir que no es algo espontáneo. Si partimos de considerar que es el objeto lo que deseamos, efectivamente el deseo parece el movimiento espontáneo que nace ante un objeto deseable. Pero si entendemos con Deleuze que el deseo es siempre deseo de

un conjunto, entonces es el propio sujeto del deseo el que dispone los elementos, los coloca unos al lado de otros, los concatena (esto es justamente lo que hace la publicidad, construye el deseo, lo propone ya hecho a los espectadores, y estos, cuando lo adoptan, desean esa construcción: sin embargo, acaban igualmente creyendo que poseerán la construcción entera con la mera compra del producto).

El deseo es una disposición, es el acto de disponer, de colocar, de construir una disposición concatenada de elementos que forman un conjunto. Esta es la fórmula de Deleuze: el deseo discurre dentro de una disposición o concatenación. Si uno desea comprarse aquel coche, no es sólo el coche lo que desea, sino también los lugares a los que se desplazará, y las personas con las que viajará, y la música o las conversaciones que le acompañarán: el coche está asociado a un mundo, es ese mundo lo que se desea, ese mundo dispuesto en sus elementos por el sujeto del deseo, que los conecta rizomáticamente porque ese justamente es su delirio. (Por eso es tan importante distinguir en los delirios o deseos de cada cual si es él el que delira o bien otros están delirando por él).

Cuando se habla de los deseos es igualmente un lugar común el afirmar que siempre es difícil conseguir lo que se desea. Sin embargo, Deleuze da la vuelta a esta afirmación: lo difícil no es conseguir lo que se desea, sino que lo difícil es desear.

Parece tan fácil desear, basta decir "quiero esto y lo otro". Pero ¡qué cerca se está de la impostura cuando se anuncia lo que se quiere! No sólo cuando deliramos los delirios de las imágenes producidas por la publicidad, sino también cuando asumimos una identidad y, con ella, los deseos propios de esa identidad. La impostura aprisiona la vida, porque hace asumir deseos que no nacen de la propia potencia de ampliar el territorio: como el caballo de carreras que se siente ante todo caballo y acaba creyendo que la vida de un caballo de tiro es una vida deseable; este caballo de carreras, que no sabe que lo es, porque sólo sabe que es caballo, debería dejar de considerarse caballo y empezar a experimentar con su potencia; y lo que conviene a su potencia, recordémoslo, es lo que, al mismo tiempo, hace que crezca su territorio y le produce alegría.

Lo verdaderamente difícil es desear, porque desear implica la construcción misma del deseo: formular qué disposición se desea, qué mundo se desea, para que sea el mundo que te conviene, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el cual tu deseo discurre. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear, es un resultado, es en sí mismo virtuoso. Y así ha conseguido Deleuze anular del todo la necesidad de un juicio exterior a la vida y al deseo: lo que está bien es desear, el deseo lleva en sí su propio juicio, su juicio inmanente.

Tan difícil es desear que incluso resulta fácil conseguir lo que se quiere. Desde esta concepción el deseo es como una plenitud, como una alegría, como una potencia de crecimiento, si algo falta, sin duda se conquista.

## **9.- Y...y...y...**

"Cuando se admira a alguien, no se selecciona, se puede preferir tal libro a tal otro, pero nos quedamos de todos modos con la totalidad, porque percibimos que lo que puede parecer un tiempo menos fuerte es un momento absolutamente necesario para ese otro que prosigue su experimentación, su alquimia, y que no llegaría a la revelación nueva que nos deslumbra, si no hubiera pasado por ese camino del que no hemos entendido inmediatamente su necesidad de dar este o ese rodeo. No me gusta la gente que dice de una obra: "hasta ahí, vale, pero después es malo, aunque vuelve a ser interesante más tarde...". Hay que tomar la obra entera, seguirla y no juzgarla, captar las bifurcaciones, los atascos, los avances, las brechas, aceptarla, recibirla entera. De lo contrario, no se entiende nada".

El lenguaje del ser bis ofrece los universales con los que identificarnos. Los juicios trascendentes nos presentan lo que está bien y mal para todos. El delirio de una sociedad nos muestra los sueños que adoptamos. Es así como nos convertimos en cuerpos organizados, cuerpos que saben lo que son, lo que está bien y mal, lo que desean, esto es, cuerpos en los que la vida está bloqueada por lo que dicen que son, por lo que se permiten vivir, por lo que aceptan desear: todo ello hecho al margen de la combinación alegría-crecimiento. Liberar la vida, hacerla crecer gozosamente significa desorganizar el cuerpo, obtener –según la fórmula de Deleuze– un cuerpo sin órganos.

Un cuerpo sin órganos es un cuerpo no organizado, como lo sería el cuerpo de un bebé, pura vitalidad poderosa que busca ampliar sus propias fuerzas: un cuerpo hecho de afectos, de intensidades, en el que se pueden encontrar umbrales, zonas, polos. Un cuerpo como voluntad de potencia.

El cuerpo sin órganos no es algo dado, es más bien un límite que tenemos que alcanzar, si queremos que la vida y el deseo fluyan. Hay que hacer que salten algunas cosas a través de las líneas de fuga, mediante procesos de desterritorialización. En algunos casos harán falta aliados para lograrlo. Por todo ello, porque es un proceso que se hace y se deshace, porque es un camino en el que también pueden surgir malos encuentros, sólo pacientemente y con infinita prudencia podemos emprenderlo. El cuerpo sin órganos designa un uso del cuerpo.

¿Qué son los aliados? Son sustancias, pero también afectos, pero también movimientos, que en contacto con un cuerpo organizado proceden a romper las líneas duras de la identidad. El alcohol, las sustancias alucinógenas, la música, una pasión, las euforias, las revoluciones, todo aquello que nos puede poner en otra onda, que por algunos momentos nos hace perder la brújula (o perder un tornillo), a condición de que no nos encamine hacia algo que reproduzca una y otra vez planos cerrados de la existencia, en los que la vida en lugar de ser liberada recaiga en otra prisión. Lo ideal, piensa Deleuze, es drogarse con un vaso de agua: que pueda pasar de todo sin que en ello nos dejemos la piel, que se aumenten nuestras posibilidades de acción, de trabajo, de crear mundo, que obtengamos una gran salud en la que sólo hayamos tenido que empeñar algo de nuestra propia salud.

Un cuerpo sin órganos no está siempre interrogándose acerca de quién es: la pregunta así formulada lleva hacia donde las doctrinas psicológicas y psicoanalíticas quieren llevarnos, hacia atrás, hacia las raíces del árbol, hacia la infancia, rebuscando allí los vericuetos de nuestro auténtico deseo. Deleuze propone romper la lógica del ser (del “est”, el “es” en español) y pasar a la lógica rizomática de la conjunción (del “et”, el “y” en español). No buscar quiénes somos, sino todo aquello que podemos sumar gracias al “y”, sustituir el movimiento vertical del “es” por el movimiento horizontal del “y”... “y”... “y” ....

El deseo que discurre por un cuerpo sin órganos es contagioso. A este propósito Deleuze narra una anécdota de su vida: cuando tenía catorce años, era completamente idiota –al decir del propio Deleuze–, hacía la serie de tonterías que otra mucha gente de catorce años hacía, era una nulidad en clase, un estudiante más bien mediocre. Y entonces se produjo un encuentro con un profesor de literatura que estaba loco perdido. Tenía un aspecto alucinado, llevaba los pelos de punta, la cara casi de color azul, bizco. Iban juntos hasta el borde del mar y allí, a voz en grito, el profesor leía a Gide, a Baudelaire (sus pasiones, sus amores). Deleuze dice que se transformó, dejó a a partir de ese momento de ser idiota. La enseñanza es un lugar privilegiado de contagio del deseo. (Muchos podemos contar historias similares en las que el encuentro con un profesor ha sido una revelación, ha marcado un antes y un después: de repente hemos entendido, hemos comprendido que el mundo era nuestro, que el mundo nos hablaba, se dirigía a nosotros, que nosotros éramos los interlocutores. Y basta con que un profesor abra la puerta para que todo lo demás pueda suceder, sea cual sea la asignatura que ese profesor imparta). Un profesor especial, atípico, se convierte en un viento que barre toda la tontería.

El deseo que discurre por un cuerpo sin órganos es victorioso. Como las revoluciones, todas ellas victoriosas. Deleuze se separa de algunos de los lugares comunes en los que actualmente se mueve el discurso político. Por un lado considera que subrayar el fracaso del futuro de las revoluciones significa confundir el porvenir con el devenir de una revolución. Efectivamente las revoluciones no tienen porvenir. No se puede juzgar una revolución por la consecución de algo que perdura más allá de lo que duran las relaciones concretas que la situación revolucionaria crea. Una revolución es un movimiento que conecta puntos distantes, que crece desbordando los marcos de la vida normal, que transforma a aquellos que se dejan atravesar por ella. Para quienes viven esas nuevas relaciones, para quienes las aprovechan haciendo con ellas un cuerpo sin órganos, la revolución es victoriosa.

Por otra parte, la invasión de la política por el discurso de los derechos humanos constituye una muestra de la debilidad y de la pobreza del momento en el que nos encontramos. Deleuze rechaza la

pretensión del discurso de los derechos humanos a ser el discurso por el que combatir, como si la explicación de la participación en las revoluciones estuviera toda ella explícita en el ideal de justicia que desarrollan los derechos humanos. La política que sale de los organismos internacionales, y de sus comentarios en la prensa diaria, no es capaz de entusiasmar a nadie, porque sólo la participación en el deseo, en el movimiento, consigue arrastrar, empujar. El discurso de los derechos humanos dice: "hay que desearlo porque es bueno y es justo"; el discurso de la revolución dice: "es bueno porque lo deseo". Y es otra cosa, es una creación lo que de ahí surge, y una creación victoriosa, al margen de que no tenga porvenir. Devenir revolucionario es inventar el derecho, no reclamar su falta.

Un cuerpo sin órganos sabe que el combate está tanto en el exterior como en el interior. Por ejemplo –dice Deleuze–, se equivocan todos los que piensan que la conyugalidad es sólo una institución social o es sólo una relación privada: la conyugalidad es al mismo tiempo una institución y una secreción interna. Imaginemos el siguiente diálogo de pareja:

-¿Por qué estás de mal humor? -Yo no estoy de mal humor, estoy seria. ¿Por qué piensas que estoy de mal humor? -Si no estuvieras de mal humor, no me contestarías así. -Eres tú el que me `pone de mal humor diciendo esas cosas. -Pero, ¿cómo puedes pensar que yo disfruto poniéndote de mal humor? Cuando hablamos así, la interpretación y la interpretación de la interpretación no tienen fin, cada vez nos enfangamos más y más en esa especie de ciénaga de explicaciones interminables de las que está hecha la conyugalidad. Sólo se sale de ahí acabando con la organización del cuerpo: no utilizar la lengua para hablar, ni el cerebro para pensar. Quizá introducir el silencio y los gestos. Y llegar de esta manera al cuerpo sin órganos: poder hablar literalmente de cualquier cosa, de la hierba del jardín o de la revolución, sin que nada en lo que decimos esté en lugar de otra cosa.

La gran salud: hablar literalmente, pero también percibir literalmente, vivir literalmente.

"Los drogados no dejan de recaer en aquello de lo que querían huir: una segmentación más dura a fuerza de ser marginal, una territorialización aún más artificial, puesto que se hace a partir de sustancias químicas, formas alucinatorias y subjetividades fantasmáticas. Los drogados pueden ser considerados como precursores o experimentadores que rehacen incansablemente un nuevo camino de vida; pero ni siquiera su prudencia tiene las condiciones de la prudencia. Entonces, o bien recaen en la cohorte de los falsos héroes que siguen el camino conformista de una pequeña muerte y de una larga fatiga. O bien, lo que es peor, sólo habrán servido para lanzar un intento que no puede ser retomado y que sólo puede servir para los que no se drogan, o ya no se drogan, que rectifican secundariamente el plano siempre abortado de la droga y descubren gracias a la droga lo que le falta a la droga para construir un plano de consistencia. ¿La equivocación de los drogados consiste en que cada vez vuelven a partir de cero, o para tomar droga o para abandonarla, mientras que habría que darse un respiro, echar por la calle de en medio, bifurcar por el medio? Llegar a emborracharse pero con el agua del grifo(Henry Miller)"