

Theatrum Philosophicum



Michel
Foucault

Theatrum Philosophicum

Michel Foucault

Traducido por Francisco Monge
En Michel Foucault y Gilles Deleuze,
*Theatrum Philosophicum seguido
de Repetición y diferencia.*
Anagrama, Barcelona, 1995

Título original:
Theatrum Philosophicum
Critique, núm. 282, noviembre 1970

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa.

letra e

[7]

Es preciso que hable de dos libros que considero grandes entre los grandes: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*¹. Tan grandes que sin duda es difícil hablar de ellos y muy pocos así lo han hecho. Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossovski, otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuziano.

Una tras otra, me gustaría probar varias vías de acceso al corazón de esta obra temible. La metáfora no vale nada, Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia —de un exceso y un defecto. Hay que abandonar el círculo, mal principio de [8] retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y laberíntica. Fibrillas y bifurcación (sería recomendable analizar deleuzemente las series maravillosas de Leiris).

* * *

Invertir el platonismo: ¿qué filosofía no lo ha intentado? ¿Y si definiésemos, en última instancia, como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo? Entonces, la filosofía empezaría con Aristóteles y no con Platón, empezaría desde este final del Sofista

¹ *Différence et répétition*, P.U.F., 1969. *Logique du sens*, Ed. de Minuit, 1969. Trad. cast. *Lógica del sentido*, Barral Editores.

donde ya no es posible distinguir a Sócrates del astuto imitador; desde los propios sofistas que producían un gran alboroto alrededor del naciente platonismo, y a base de juegos de palabras se burlaban de su gran futuro.

Todas las filosofías, ¿pertenecientes al género «antiplatónico»? ¿Empezaría cada una articulando en ella el gran rechazo? ¿Se dispondrían todas alrededor de este centro deseado–detestable? Digamos, más bien, que la filosofía de un discurso es su diferencial platónico. ¿Un elemento que está ausente en Platón, pero presente en él? Todavía no es esto, sino un elemento cuyo efecto de ausencia está inducido en la serie platónica por la existencia de esta nueva serie divergente (y entonces desempeña, en el discurso platónico, el papel de un significante que a la vez excede y falta a su lugar). Un elemento cuya serie platónica produce la circulación libre, flotante, excedentaria en este [9] otro discurso. Platón, padre excesivo y claudicante. No tratarás, pues, de especificar una filosofía por el carácter de su antiplatonismo (como una planta por sus órganos de reproducción); sino que distinguirás una filosofía algo así como se distingue un fantasma por el efecto de ausencia tal como se distribuye en las dos series que lo forman, «lo arcaico» y «lo actual»; y soñarás con una historia general de la filosofía que sería una fantasmática platónica, y no una arquitectura de los sistemas.

De todos modos, he aquí a Deleuze². Su «platonismo invertido» consiste en desplazarse en la serie platónica y provocar en ella la

² *Différence et répétition*, pp. 82–85 y pp. 165–168; *Logique du sens*, pp. 292–300.

aparición de un punto relevante: la división. Platón no divide de modo imperfecto —como dicen los aristotélicos— el género «cazador», «cocinero» o «político»; no quiere saber lo que caracteriza propiamente a la especie «pescador» o «cazador de lazo»; quiere saber quién es el verdadero cazador. *¿Quién es?* y no *¿qué es?* Quiere buscar lo auténtico, el oro puro. En vez de subdividir, seleccionar y seguir el buen filón; escoger entre los pretendientes sin distribuirlos según sus propiedades catastrales; someterlos a la prueba del arco tenso, que los eliminará a todos salvo a uno (y precisamente, el sin nombre, el nómada). Ahora bien, ¿cómo distinguir entre todos estos falsos (estos simuladores, estos aparentes) el verdadero (el sin mezcla, el puro)? No es descubriendo una ley de lo verdadero y lo falso (la verdad no se opone aquí al error, sino a la falsa apariencia) que lo lograremos, sino [10] mirando por encima de todos ellos el modelo. Modelo tan puro que la pureza de lo puro se le parece, se le aproxima, y puede compararse con él; existiendo, además, con tal fuerza que la vanidad simuladora de lo falso se encontrará, de golpe, desgarrada como no ser. Surgiendo Ulises, eterno marido, los pretendientes se disipan. *Exeunt* los simulacros.

Se dice que Platón opuso esencia y apariencia, mundo de arriba y mundo de abajo, sol de la verdad y sombras de la caverna (y es a nosotros a quienes concierne conducir las esencias a la tierra, glorificar nuestro mundo y colocar en el hombre el sol de la verdad...). Pero Deleuze señala la singularidad de Platón en esta selección detallada, en esta fina operación, anterior al descubrimiento de la esencia ya que aquélla la reclama, y separa, del pueblo de la apariencia, los malos

simulacros. Para invertir el platonismo sería inútil, pues, restituir los derechos de la apariencia, devolverle solidez y sentido; sería inútil acercarle formas esenciales que le proporcionen como vértebra el concepto; no animemos a la tímida a que se mantenga erguida. No tratemos, tampoco, de recobrar el gran gesto solemne que estableció de una vez por todas la Idea inaccesible. Abramos más bien la puerta a todos estos astutos que simulan y chismean en la puerta. Y entonces, sumergiendo la apariencia, rompiendo sus noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento; expulsando la pesadez de la materia, entrará lo incorpóreo; rompiendo el círculo que imita la eternidad, la insistencia intemporal; purificándose de todas las mezclas con la pureza, la singularidad impenetra-^[11]ble; ayudando a la falsedad de la falsa apariencia, la apariencia misma del simulacro. El sofista salta, desafiando a Sócrates a que demuestre que es un pretendiente usurpador.

Invertir, con Deleuze, el platonismo, es desplazarse insidiosamente por él, bajar un peldaño, llegar hasta este pequeño gesto —discreto, pero moral— que excluye el simulacro; es también desfasarse ligeramente con respecto a él, abrir la puerta, a derecha o a izquierda, para el chismorreo al sesgo; es instaurar otra serie desatada y divergente; es constituir, merced a ese pequeño salto lateral, un paraplatonismo descoronado. Convertir el platonismo (trabajo de lo serio) es inclinarlo a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo. Subvertir el platonismo es tomarlo desde arriba (distancia vertical de la ironía) y retomarlo en su origen. Pervertir el platonismo es apurarlo hasta su último detalle, es bajar (de acuerdo con la gravitación propia del humor) hasta este cabello, esta mugre de debajo de la uña, que no

merecen en lo más mínimo el honor de una idea; es descubrir el descentramiento que ha operado para volverse a centrar alrededor del Modelo, de lo Idéntico y de lo Mismo; es descentrarse con respecto a él para representar (como en toda perversión) superficies. La ironía se eleva y subvierte; el humor se deja caer y pervierte³. Pervertir a Platón es desplazarse hacia la maldad de los sofistas, hacia los gestos mal educados de [12] los cínicos, hacia los argumentos de los estoicos, hacia las quimeras revoloteantes de Epicuro. Leamos a Diógenes Laercio.

* * *

Prestemos atención, en los epicúreos, a todos estos efectos de superficie donde se desarrolla su placer⁴; ondas que provienen de la profundidad de los cuerpos, y que se elevan como jirones de niebla —fantasmas del interior rápidamente reabsorbidos en otra profundidad por el olfato, la boca, el apetito; películas extraordinariamente delgadas que se desprenden de la superficie de los objetos y vienen a imponer en el fondo de nuestros ojos colores y perfiles (epidermis flotantes, ídolos de la mirada); fantasmas del miedo y del deseo (dioses de nubes, bello rostro adorado, «miserable esperanza llevada por el viento»). Hoy es preciso pensar toda esta abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma que no esté, mediante la percepción o la imagen, en el orden de unos datos originarios, pero que le

³ Sobre la ironía que se eleva y la inmersión del humor, v. *Différence et répétition*, p. 12 y *Logique du sens*, pp. 159–166.

⁴ *Logique du sens*, pp. 307–321.

permita tener valor entre las superficies con las que se relaciona, en el retorno que hace pasar todo lo interior afuera y todo lo exterior adentro, en la oscilación temporal que siempre le hace precederse y seguirse, en suma, en lo que Deleuze puede que no permitiría llamar su «materialidad incorporeal».

En cualquier caso, es inútil ir a buscar detrás del fantasma una verdad más cierta que él mismo [13] y que sería como el signo confuso (inútil es, pues, el «sintomatologizarlo»); inútil es también anudarlo según figuras estables y constituir núcleos sólidos de convergencia a los que podríamos aportar, como a objetos idénticos a sí mismos, todos estos ángulos, destellos, películas, vapores (nada de «fenomenologización»). Es necesario dejarlos desarrollarse en el límite de los cuerpos: contra ellos, porque allí se pegan y se proyectan, pero también porque los tocan, los cortan, los seccionan, los particularizan, y multiplican las superficies; fuera de ellos también, ya que juegan entre sí, siguiendo leyes de vecindad, de torsión, de distancia variable que no conocen en absoluto. Los fantasmas no prolongan los organismos en lo imaginario; topologizan la materialidad del cuerpo. Es preciso, pues, liberarlos del dilema verdadero-falso, ser-no ser (que no es más que la diferencia simulacro-copia reflejada una vez por todas), y dejarlas que realicen sus danzas, que hagan sus mimos, como «extra-seres».

Lógica del sentido puede leerse como el libro más alejado que pueda concebirse de la *Fenomenología de la percepción*: en ella el cuerpo-organismo estaba unido al mundo por una red de significaciones originarias que la percepción de las mismas cosas tejía. En Deleuze, el fantasma forma la incorporeal e impenetrable superficie del cuerpo; y es

a partir de todo ese trabajo a la vez topológico y cruel que se constituye algo que se pretende organismo centrado, distribuyendo a su alrededor el progresivo alejamiento de las cosas. Pero *Lógica del sentido* debe ser leído especialmente como el más audaz, el más insolente, de los [14] tratados de metafísica —con la simple condición de que en lugar de denunciar una vez más la metafísica como olvido del ser, la encargamos esta vez de hablar del extra-ser. Física: discurso sobre la estructura ideal de los cuerpos, de las mezclas, de las reacciones, de los mecanismos de lo interior y de lo exterior; metafísica: discurso acerca de la materialidad de los incorpóreos, —de los fantasmas, de los ídolos y de los simulacros.

En verdad, la ilusión es la desventura de la metafísica, no porque esté por sí misma volcada a la ilusión, sino porque, durante demasiado tiempo, ha estado hechizada por ella, y porque el miedo al simulacro la ha colocado en el camino de lo ilusorio. La metafísica no es un ilusorio, como una especie dentro de un género; es la ilusión la que es una metafísica, el producto de una cierta metafísica que ha marcado su cesura entre el simulacro, por un lado, y el original y la buena copia, por el otro. Hubo una crítica cuya función consistía en designar la ilusión metafísica y fundamentar su necesidad; la metafísica de Deleuze emprende la crítica necesaria para desilusionar los fantasmas. Desde ese momento, el camino está libre para que continúe, en su singular zigzag, la serie epicúrea y materialista. No lleva consigo, a su pesar, una metafísica vergonzosa; alegremente conduce a una metafísica; una metafísica liberada tanto de la profundidad originaria como del ente supremo, pero capaz de pensar el fantasma fuera de todo modelo y en

el juego de las superficies; una metafísica en la que no se trata de lo Uno Bueno, sino de la ausencia de Dios, y de los juegos epidérmicos de la perversidad. El Dios muerto y [15] la sodomía como focos de la nueva elipse metafísica. Si la teología natural implicaba la ilusión metafísica y si ésta se asemejaba siempre más o menos a la teología natural, la metafísica del fantasma gira en torno al ateísmo y a la transgresión. Sade y Bataille, y, un poco más allá, la otra cara, en un ofrecido gesto de defensa, Roberte.

Añadamos que esta serie del simulacro liberado se efectúa o se mima en dos escenas privilegiadas: el psicoanálisis, que tiene relación con fantasmas, deberá un día ser entendido como práctica metafísica; y el teatro, el teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar) danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos. Y en cada una de estas dos nuevas series divergentes (ingenuidad en el sentido extraordinario de los que han creído «reconciliarlos», arrojarlos uno sobre otro, y fabricar el irrisorio «psicodrama»), Freud y Artaud se ignoran y resuenan entre sí. La filosofía de la representación, de lo original, de la primera vez, de la semejanza, de la imitación, de la fidelidad, se disipa. La flecha del simulacro epicúreo dirigiéndose hacia nosotros, hace nacer, renacer, una «fantasmofísica».

* * *

En el otro lado del platonismo, los estoicos. Viendo a Deleuze poner en escena uno tras otro a Epicúreo y Zenón, o Lucrecio y Crisipo,

no puedo dejar de pensar que su actividad es rigurosamente [16] freudiana. No se dirige, con redoble de tambores, hacia el gran Rechazado de la filosofía occidental; subraya, como de pasada, las negligencias. Señala las interrupciones, las lagunas, los detalles no demasiado importantes que son los dejados a cuenta del discurso filosófico. Manifiesta con cuidado las omisiones apenas perceptibles, sabiendo que allí se desenvuelve el olvido desmesurado. Tanta pedagogía nos había habituado a considerar inservibles y algo pueriles los simulacros epicúreos. En cuanto a esa famosa batalla del estoicismo, la misma que tuvo lugar la velada y tendrá lugar mañana, fue juego indefinido para las escuelas. Me parece bien que Deleuze haya retomado todos esos hilos firmes, que a su vez haya jugado con toda esa red de discursos, de argumentos, de réplicas, de paradojas, que durante siglos han circulado a través del Mediterráneo. En vez de maldecir la confusión helenística, o desdeñar la simpleza romana, escuchemos en la gran superficie del imperio todo lo que se dice; acechemos lo que sucede: en mil puntos dispersos, desde todas partes, fulguran las batallas, los generales asesinados, las trirremes ardiendo, las reinas con veneno, la victoria que causa estragos al día siguiente, la *Actium* indefinidamente ejemplar, eterno acontecimiento.

Pensar el acontecimiento puro es proveerle, en primer lugar, de su metafísica⁵. Todavía es preciso ponerse de acuerdo sobre lo que debe ser: no es metafísica de una substancia que pueda fundamentar todos sus accidentes; no es metafísica de una coherencia que los situaría en un *nexus* [17] embrollado de causas y efectos. El acontecimiento —la

⁵ V. *Logique du sens*, pp. 13–21.

herida, la victoria–derrota, la muerte— es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por cuerpos que se entrechocan, se mezclan o se separan; pero este efecto no pertenece nunca al orden de los cuerpos: impalpable, inaccesible batalla que gira y se repite mil veces alrededor de Fabricio, por encima del príncipe Andrés herido. Las armas que desgarran los cuerpos forman sin cesar el combate incorporal. La física concierne a las causas; pero los acontecimientos, que son sus efectos, ya no le pertenecen. Imaginemos una causalidad acodada; los cuerpos, al chocar, al mezclarse, al sufrir, causan en su superficie acontecimientos que no tienen espesor, ni mezcla, ni pasión, y ya no pueden ser por tanto causas: forman entre sí otra trama en la que las uniones manifiestan una cuasi–física de los incorporales, señalan una metafísica.

El acontecimiento precisa de una lógica más compleja⁶. El acontecimiento no es un estado de cosas que pueda servir de referente a una proposición (el hecho de estar muerto es un estado de cosas en relación a la que una aserción pueda ser verdadera o falsa; morir es un puro acontecimiento que nunca verifica nada). Es preciso sustituir la lógica ternaria, tradicionalmente centrada en el referente, por un juego de cuatro términos. «Marco Antonio está muerto» designa un estado de cosas; expresa una opinión o una creencia que yo tengo; significa una afirmación; y, además, tiene un *sentido*: el «morir». Sentido impalpable del [18] que una cara está girada hacia las cosas puesto que «morir» sucede como acontecimiento, a Antonio, y la otra está girada hacia la proposición puesto que morir es lo que se dice de Antonio en un enunciado. Morir: dimensión de la proposición, efecto incorporal que

⁶ V. *Logique du sens*, pp. 22–35.

produce la espada, sentido y acontecimiento, punto sin espesor ni cuerpo que es esto de lo que se habla y que corre en la superficie de las cosas. En vez de encerrar el sentido en un núcleo noemático que forma una especie de corazón del objeto conocible, dejémosle flotar en el límite de las cosas y de las palabras como lo que se dice de la cosa (no lo que le es atribuido, no la cosa misma) y como lo que sucede (no el proceso, no el estado). De una forma ejemplar, la muerte es el acontecimiento de todos los acontecimientos, el sentido en estado puro: su lugar radica en el cabrilleo anónimo del discurso; ella es esto de lo que se habla, siempre ya acaecida e indefinidamente futura, y sin embargo acaece en el punto extremo de la singularidad. El sentido–acontecimiento es neutro como la muerte: «no es el término, sino lo interminable, no es la propia muerte, sino una muerte cualquiera, no es la muerte verdadera, sino, como dice Kafka, la risa burlona de su error capital»⁷.

Este acontecimiento–sentido precisa, en una palabra, de una gramática centrada de otra forma⁸, pues no se localiza en la proposición bajo la forma del atributo (estar *muerto*, estar *vivo*, estar [19] *rojo*), sino que está prendido por el verbo (morir, vivir, enrojecer). Ahora bien, el verbo concebido de esta manera posee dos formas relevantes alrededor de las que se distribuyen las otras: el presente que dice el acontecimiento, y el infinitivo que introduce el sentido en el lenguaje y lo hace circular al igual que este neutro que, en el discurso, es esto de

⁷ BLANCHOT, *L'espace littéraire*, citado en *Différence et répétition*, p. 149. Véase también *Logique du sens*, pp. 175–179.

⁸ V. *Logique du sens*, pp. 212–216.

lo que se habla. No es preciso buscar la gramática del acontecimiento en el lado de las flexiones temporales; ni la gramática del sentido en un análisis ficticio del tipo: «vivir = estar vivo»; la gramática del sentido–acontecimiento gira alrededor de dos polos disimétricos y cojeantes: modo infinitivo–tiempo presente. El sentido–acontecimiento es siempre tanto la punta desplazada del presente como la eterna repetición del infinitivo. Morir nunca se localiza en el espesor de algún momento, sino que su punta móvil divide infinitamente el más breve instante; morir es mucho más pequeño que el momento de pensarlo; y, de una parte a otra de esta hendidura sin espesor, morir se repite indefinidamente. ¿Eterno presente? Con la condición de pensar el presente sin plenitud y lo eterno sin unidad: Eternidad (múltiple) del presente (desplazado).

Resumamos: en el límite de los cuerpos profundos, el acontecimiento es un incorporeal (superficie metafísica); en la superficie de las cosas y de las palabras, el incorporeal acontecimiento es el sentido de la proposición (dimensión lógica); en el hilo del discurso, el incorporeal sentido–acontecimiento está prendido por el verbo (punto infinitivo del presente). Creo que ha habido, más o menos recientemente, tres grandes tentativas para pensar el acontecimiento: el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia. Pero el neopositivismo falló en el propio nivel del acontecimiento, habiéndolo confundido lógicamente con el estado de las cosas, se vio obligado a hundirlo en el espesor de los cuerpos, a convertirlo en un proceso material y a vincularse, de forma más o menos explícita, a un fisicalismo («esquizoidemente» bajaba la superficie a la profundidad); y en el campo de la

gramática, desplazaba el acontecimiento por el lado del atributo. La fenomenología desplazó el acontecimiento con relación al sentido: o bien colocaba delante y aparte el acontecimiento bruto —peñasco de la facticidad, inercia muda de lo que sucede—, y luego lo entregaba al ágil trabajo del sentido que ahueca y elabora; o bien suponía una significación previa que alrededor del yo habría dispuesto el mundo, trazando vías y lugares privilegiados, indicando de antemano dónde podría producirse el acontecimiento, y qué aspecto tomaría. O bien el gato que, con buen sentido, precede a la sonrisa; o bien el sentido común de la sonrisa, que anticipa al gato. O bien Sartre, o bien Merleau-Ponty. El sentido, para ambos, no estaba nunca a la hora del acontecimiento. De ahí proviene, en cualquier caso, una lógica de la significación, una gramática de la primera persona, una metafísica de la conciencia. En cuanto a la filosofía de la historia, encierra el acontecimiento en el ciclo del tiempo; su error es gramatical; convierte el presente en una figura encuadrada por el futuro y el pasado; el presente es el anterior futuro que ya se dibujaba en su forma misma, y es el [21] pasado por llegar que conserva la identidad de su contenido. Precisa, pues, por una parte de una lógica de la esencia (que la fundamenta en memoria) y del concepto (que la establezca como saber del futuro), y por la otra parte, de una metafísica del cosmos coherente y coronado, del mundo en jerarquía.

Tres filosofías, pues, que pierden el acontecimiento. La primera, bajo el pretexto de que no se puede decir nada, de lo que está «fuera» del mundo, rechaza la pura superficie del acontecimiento, y quiere encerrarlo a la fuerza —como un referente— en la plenitud esférica del

mundo. La segunda, con el pretexto de que sólo hay significación para la conciencia, coloca el acontecimiento fuera y delante, o dentro y después, situándolo siempre en relación con el círculo del yo. La tercera, con el pretexto de que sólo hay acontecimiento en el tiempo, lo dibuja en su identidad y lo somete a un orden bien centrado. El mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento. Una metafísica del acontecimiento incorpóral (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado), he aquí lo que Deleuze, me parece, nos propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido.

* * *

[22]

Es preciso que ahora entre en resonancia la serie del acontecimiento con la del fantasma. De lo incorpóral y de lo impalpable. De la batalla, de la muerte que subsisten e insisten, y del ídolo deseable que revolotea: más allá del choque de las armas, no en el fondo del corazón de los hombres, sino por encima de su cabeza, la suerte y el deseo. No es que converjan en un punto que les sería común, en algún acontecimiento fantasmático, o en el origen primero de un simulacro. El acontecimiento es lo que siempre falta a la serie del fantasma —falta o indica su repetición sin original, fuera de toda imitación y libre de las coacciones de la similitud. Disfraz de la repetición, máscaras siempre

singulares que no recubren nada, simulacros sin disimulación, oropeles dispares sobre ninguna desnudez, pura diferencia.

En cuanto al fantasma, está «demasiado» en la singularidad del acontecimiento; pero, este «demasiado» no designa un suplemento imaginario que vendría a engancharse a la realidad desnuda del hecho; ni constituye tampoco una especie de generalidad embrionaria de donde nazca poco a poco toda la organización del concepto. La muerte o la batalla como fantasma no es la vieja imagen de la muerte dominando el estúpido accidente, ni es el futuro concepto de batalla que ya administra de bajo mano todo este tumulto desordenado; es la batalla fulgurante de un golpe a otro, la muerte que repite indefinidamente este golpe que ella da y que sucede una vez por todas. El fantasma como juego del acontecimiento (ausente) y de su repetición no debe recibir la individualidad como forma (forma inferior al concepto y por tanto infor-[23]mal), ni la realidad como medida (una realidad que imitaría una imagen); se dice como la universal singularidad: morir, batirse, vencer, ser vencido.

Lógica del sentido nos dice cómo pensar el acontecimiento y el fantasma, su doble afirmación disyunta, su disyunción afirmada. Determinar el acontecimiento a partir del concepto, suprimiendo toda pertinencia a la repetición, es lo que tal vez podríamos llamar conocer, medir el fantasma con la realidad, yendo a buscar su origen; es juzgar. La filosofía quiso hacer esto y aquello, soñándose como ciencia, produciéndose como crítica. Pensar, en cambio, sería efectuar el fantasma en el mimo que por una vez lo produce; sería volver indefinido el acontecimiento para que se repita como el singular universal.

Pensar absolutamente sería, pues, pensar el acontecimiento y el fantasma. Todavía no basta con decir: pues si el pensamiento tiene como papel el producir teatralmente el fantasma, y repetir en su punta extrema y singular el universal acontecimiento, ¿qué es este pensamiento mismo, sino el acontecimiento que sucede al fantasma, y la fantasmática repetición del acontecimiento ausente? Fantasma y acontecimiento afirmados en disyunción son *lo pensado* y *el pensamiento*; sitúan en la superficie de los cuerpos el extra-ser que sólo el pensamiento puede pensar; y dibujan el acontecimiento topológico donde se forma el propio pensamiento. El pensamiento tiene que pensar lo que le forma, y se forma con lo que piensa. La dualidad crítica-conocimiento se vuelve perfectamente inútil: el pensamiento dice lo que él es. [24]

Esta fórmula es, sin embargo, peligrosa. Connota la adecuación y permite imaginar una vez más el objeto idéntico al sujeto. No es nada de esto. Que lo pensado forme el pensamiento implica, al contrario, una doble disociación: la de un sujeto central y fundador al que sucederían, de una vez para siempre, acontecimientos, mientras que desplegaría a su alrededor significaciones; y la de un objeto que sería el foco y el lugar de convergencia de las formas reconocidas y de los atributos afirmados. Es preciso concebir la línea indefinida y recta que, en vez de llevar los acontecimientos como un hilo sus nudos, corta todo instante y lo vuelve a cortar tantas veces que todo acontecimiento surge a la vez incorporal e indefinidamente múltiple: es preciso concebir, no el Sujeto sintetizante-sintetizado, sino esta insuperable fisura; además, es preciso concebir la serie sin sujeción originaria de los

simulacros, de los ídolos, de los fantasmas, que en la dualidad temporal en la que se constituyen están siempre en una parte y otra de la fisura, desde donde se comunican con signos y existen en tanto que signos. Fisura del Yo y serie de los puntos significantes no forman la unidad que permitiría que el pensamiento fuese a la vez sujeto y objeto; sino que son ellos mismos el acontecimiento del pensamiento y lo incorporal de lo pensado, lo pensado como problema (multiplicidad de puntos dispersos) y el pensamiento como mimo (repetición sin modelo).

En *Lógica del sentido* recorre la pregunta: ¿qué es pensar? Pregunta que Deleuze siempre escribe dos veces a lo largo de su libro: en el texto de una lógica estoica de lo incorporal y en el texto del análisis freudiano del fantasma. ¿Qué es pensar? Escuchemos a los estoicos que nos dicen como puede haber pensamiento de lo *pensado*; leamos a Freud que nos dice como el pensamiento puede pensar. Tal vez, consigamos aquí por vez primera una teoría del pensamiento que esté enteramente liberada del sujeto y del objeto. Pensamiento–acontecimiento tan singular como un golpe de azar; pensamiento–fantasma que no busca lo verdadero, sino que repite el pensamiento.

En cualquier caso, comprendemos por qué surge sin cesar, de la primera a la última página de *Lógica del sentido*, la boca. Boca por la que Zenón sabía que pasaban tanto las carretadas de alimentos como los carros del sentido («Si dices carro, un carro pasa por tu boca»). Boca, orificio, canal donde el niño entona los simulacros. Los miembros fragmentados, los cuerpos sin voz; boca en la que se articulan las profundidades y las superficies. Boca donde cae la voz del otro, hacien-

do revolotear por encima del niño los altos ídolos y formando el super-
yo. Boca donde los gritos se recortan en fonemas, morfemas, semante-
mas: boca donde la profundidad de un cuerpo oral se separa del
sentido incorporal. En esta boca abierta, en esta voz alimenticia, la
génesis del lenguaje, la formación del sentido y la chispa del pensa-
miento hacen pasar sus series divergentes⁹. Me gustaría hablar del
riguroso fonocentrismo de Deleuze si no se tratase de un perpetuo
fonodescentramiento. [26] Que reciba Deleuze el homenaje del gramá-
tico fantástico, del sombrío precursor que perfectamente anotó los
puntos relevantes de este descentramiento:

Les dents, la bouche

Les dents la bouchent

L'aidant la bouche

Laides en la bouche

Lait dans la bouche, etc.¹⁰

Lógica del sentido nos da a pensar lo que durante tantos siglos la
filosofía había dejado en suspenso: el acontecimiento (asimilado en el
concepto, del que en vano más tarde se intentaba sonsacarlo bajo las
formas del hecho, verificando una proposición, de lo *vivido*, modalidad
del sujeto, de lo concreto, contenido empírico de la historia), y el
fantasma (reducido en nombre de lo real, y colocado en el extremo

⁹ Sobre este tema leer particularmente *Logique du sens*, pp. 217–267. Lo que yo digo
apenas es una alusión a estos análisis espléndidos.

¹⁰ Los dientes, la boca / Los dientes la interceptan / Ayudándole la boca / Feas por la
boca / Leche en la boca, etc. (N. del T.).

final, hacia el polo patológico de una secuencia normativa: percepción–imagen–recuerdo–ilusión). Después de todo, en este siglo veinte, ¿existe algo por pensar más importante que el acontecimiento y el fantasma?

Agradecemos a Deleuze el que no haya repetido el slogan que nos harta: Freud con Marx, Marx con Freud, y ambos, si le parece, con nosotros. Deleuze ha analizado claramente lo que era necesario para pensar el fantasma y el acontecimiento. No ha intentado reconciliarlos (ensanchar la punta extrema del acontecimiento con toda la espesor imaginaria del fantasma; o lastrar la flotación del fantasma con un grano de historia real). Ha descubierto la filosofía que permite afirmarlos, uno y otro, disyuntivamente. Deleuze había formulado esta filosofía, incluso antes de *Lógica del sentido*, con una audacia sin parangón, en *Diferencia y repetición*. Hacia este libro es preciso que nos dirijamos ahora.

* * *

Antes que denunciar el gran olvido que el Occidente inauguró, Deleuze, con una paciencia de genealogista nietzscheano, señala toda una multitud de pequeñas impurezas, de mezquinos compromisos¹¹. Acosa las minúsculas, las repetitivas cobardías, todos estos lineamentos de tontería, de vanidad, de complacencia, que no cesan de alimentar, día a día, el champiñón filosófico. «Ridículas raicillas», diría Leiris. Todos

¹¹ Todo este párrafo recorre, en un orden diferente al del propio texto, algunos de los temas que se cruzan en *Différence et répétition*. Soy consciente de haber desplazado sin duda los acentos, y haber descuidado sobre todo inagotables riquezas. He reconstruido uno de los modelos posibles. Por ello no indicaré referencias precisas.

nosotros somos sensatos; cada cual puede equivocarse, pero ninguno es tonto (desde luego, ninguno de nosotros); sin buena voluntad no hay pensamiento; todo problema verdadero debe tener una solución, pues estamos en la escuela de un maestro que no interroga [28] más que a partir de respuestas ya escritas en su cuaderno; el mundo es nuestra clase. Ínfimas creencias... Sin embargo, ¿qué?, la tiranía de una buena voluntad, la obligación de pensar «en común» con los otros, la dominación del modelo pedagógico, y sobre todo la exclusión de la tontería, forman toda una ruina moral del pensamiento, cuyo papel en nuestra sociedad sin duda sería fácil de descifrar. Es preciso que nos liberemos de ella. Ahora bien, al pervertir esta moral, desplazamos toda la filosofía.

Sea la diferencia. Generalmente se la analiza como la diferencia de algo o en algo; detrás de ella, más allá, pero para soportarla, facilitarle un lugar, delimitarla, y por tanto dominarla, se coloca, con el concepto, la unidad de un género que debe fraccionar en especies (dominación orgánica del concepto aristotélico); la diferencia se convierte entonces en lo que debe ser especificado en el interior del concepto, sin desbordarlo ni ir más allá de él. Y sin embargo, por encima de las especies hay todo el hormigueo de los individuos: esta diversidad sin medida que escapa a toda especificación y cae fuera del concepto, ¿qué es si no el rebote de la repetición? Por debajo de las especies ovinas sólo se puede contar con los corderos. He ahí pues la primera figura de la sujeción: la diferencia como especificación (en el concepto), la repetición como indiferencia de los individuos (fuera del concepto). Pero, ¿sujeción a qué? Al sentido común, que, abandonando el devenir loco y la anárqui-

ca diferencia, sabe, en todo lugar y de la misma forma en todos, reconocer lo que es idéntico; el sentido común recorta la generalidad en el objeto, en el mismo momento en que, por un pacto de buena voluntad, establece la universalidad del sujeto que conoce. ¿Pero si, precisamente, dejásemos actuar la mala voluntad? ¿Si él pensamiento se liberase del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? ¿Si, en vez de admitir con complacencia su ciudadanía en la *doxa*, practicase con maldad el sesgo de la paradoja? ¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia? Esta ya no sería un carácter relativamente general que trabaja la generalidad del concepto, sería —pensamiento diferente y pensamiento de la diferencia— un puro acontecimiento; y en cuanto a la repetición ya no sería triste cabrilleo de lo idéntico, sino diferencia desplazada. Librado de la buena voluntad y de la administración de un sentido común que divide y caracteriza, el pensamiento ya no construye el concepto, sino que produce un sentido–acontecimiento que repite un fantasma. La voluntad moralmente buena de pensar dentro del sentido común tenía en el fondo como papel el proteger al pensamiento de su «genialidad» singular.

Volvamos, sin embargo, al funcionamiento del concepto. Para que el concepto pueda dominar la diferencia, es preciso que la percepción, en el propio centro de lo que se llama lo diverso, aprehenda semejanzas globales (que a continuación serán descompuestas en diferencias e identidades parciales); es preciso que cada nueva representación venga acompañada de representaciones que exponen todas las semejanzas; y en este espacio de la [30] representación (sensación–imagen–recuerdo)

se colocará lo semejante a la prueba de la igualdad cuantitativa y al examen de las cantidades graduadas; se constituirá, en suma, el gran cuadro de las diferencias medibles. Y en aquel rincón del cuadro donde, en abscisas, la más pequeña desviación de las cantidades se reúne con la más pequeña variación cualitativa, en el punto cero, tenemos la semejanza perfecta, la exacta repetición. La repetición que, en el concepto, no era más que la vibración impertinente de lo idéntico, se convierte, en la representación, en el principio de ordenación de lo semejante. Pero, ¿quién reconoce lo semejante, lo exactamente semejante, y luego lo menos semejante —lo mayor y lo menor, lo más claro y lo más sombrío? El buen sentido. Él es quien reconoce, quien establece las equivalencias, quien aprecia las desviaciones, quien mide las distancias, quien asimila y reparte. El buen sentido es la cosa del mundo mejor repartida, él es quien reina sobre la filosofía de la representación. Pervirtamos el buen sentido, y desarrollemos el pensamiento fuera del cuadro ordenado de las semejanzas. Entonces, el pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues la intensidad, mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma una pura diferencia: diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones. Es preciso pensar el pensamiento como irregularidad intensiva. Disolución del yo. Todavía por un instante dejemos que permanezca el cuadro de la representación. En el origen de los ejes, la semejanza perfecta; luego, escalonándose, las diferencias, como otras tantas semejanzas menores, identidades señaladas; la diferencia se establece cuando la representación ya no presenta por completo lo que había

estado presente, y cuando la prueba del reconocimiento fracasa. Para ser diferente, es preciso primero no ser el mismo, y sobre este fondo negativo, por encima de esta parte umbrosa que delimita lo mismo, se articulan a continuación los predicados opuestos. En la filosofía de la representación, el juego de los dos predicados como rojo/verde no es más que el nivel más elevado de una compleja construcción: en lo más profundo reina la *contradicción* entre rojo–no rojo (sobre el modelo ser–no ser); encima, la no identidad de lo rojo y de lo verde (a partir de la prueba *negativa del reconocimiento*); por último, la posición exclusiva de lo rojo y de lo verde (en el cuadro donde se *especifica* el *género* color). Así por tercera vez, pero aún más radicalmente, la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de la oposición, de lo negativo y de lo contradictorio. Para que se produzca la diferencia, ha sido preciso que lo mismo sea dividido por la contradicción; ha sido preciso que su identidad infinita esté limitada por el no ser; ha sido preciso que su positividad sin determinación sea trabajada por lo negativo. La diferencia no llega a la primacía de lo mismo más que por estas mediaciones. En cuanto a lo repetitivo, se produce justamente allí donde la mediación apenas esbozada cae sobre sí misma; cuando en lugar de decir no, pronuncia dos veces el [32] mismo sí, y cuando en lugar de repartir las oposiciones en un sistema acabado, vuelve indefinidamente a la misma posición. La repetición traiciona la debilidad de lo mismo en el momento en que ya no es capaz de negarse en el otro y de volverse a encontrar en él. La repetición que había sido pura exterioridad, pura figura de origen, se convierte ahora en debilidad interna, defecto de la finitud, especie de tartamudeo de lo negativo: la neurosis

de la dialéctica. Así pues, la filosofía de la representación conduce a la dialéctica.

Y sin embargo, ¿cómo no reconocer en Hegel al filósofo de las mayores diferencias, frente a Leibniz, pensador de las menores diferencias? A decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico. ¿Es preciso recordar el origen constantemente instructor de la dialéctica? Lo que sin cesar la vuelve a lanzar, produciendo el renacimiento indefinido de la aporía del ser y del no ser, es la humilde interrogación escolar, el diálogo ficticio del alumno: «Esto es rojo; aquello no es rojo. — ¿Es de día, en este momento? No, en este momento, es de noche.» En el crepúsculo de la noche de octubre, el pájaro de Minerva no vuela muy alto: «Escribid, escribid», grazna, «mañana por la mañana, ya no será de noche». Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple —de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo; un pensamiento que no obedece al modelo escolar (que falsifica la respuesta ya hecha), pero que se dirige a problemas insolubles, es decir, a una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que insiste, subsiste, en un juego

de repeticiones. En vez de ser la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la Idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya obscuridad siempre insiste más, y en la cual la pregunta no cesa de moverse. ¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema. ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión. El problema escapa a la lógica del tercero excluido, puesto que es una multiplicidad dispersa: no se resolverá mediante la claridad de distinción de la idea cartesiana, puesto que es una idea distinta-oscura; desobedece lo serio de lo negativo hegeliano, puesto que es una afirmación múltiple; no está sometido a la contradicción ser-no ser, es ser. En vez de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente.

Las condiciones para pensar diferencia y repetición toman, como vemos, cada vez mayor amplitud. Era preciso abandonar, con Aristóteles, la identidad del concepto; era preciso renunciar [34] a la semejanza en la percepción, liberándose, de golpe, de toda filosofía de la representación; y ahora ya es preciso desprenderse de Hegel, de la oposición de los predicados, de la contradicción, de la negación, de toda la dialéctica. Sin embargo, ya se traza la cuarta condición, todavía más temible. La sujeción más tenaz de la diferencia es sin duda la de las categorías, pues permiten —al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer en cierta manera su esquema de distribución a los entes— preservar, en la cima más alta, su quietud sin diferencia. Las categorías regentan el juego de las afirmaciones y las negaciones, fundamentan en

teoría las semejanzas de la representación, garantizan la objetividad del concepto y de su trabajo; reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben la tarea de especificación que tienen que realizar entre los seres. Por un lado, podemos leer las categorías como las formas *a priori* del conocimiento; pero, desde el otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia. Por tanto, para liberar la diferencia, es preciso inventar un pensamiento acategorístico. Inventar, sin embargo, no es la palabra adecuada, ya que ha habido, por lo menos dos veces en la historia de la filosofía, formulaciones radicales de la univocidad del ser: Duns Scotto y Spinoza. Sin embargo, Duns Scotto pensaba que el ser era neutro y Spinoza pensaba que era substancia; tanto para uno como para otro, la evicción de las categorías, la afirmación que el ser [35] se dice de la misma manera de todas las cosas no tenía sin duda otro fin que mantener, en cada instancia, la unidad del ser. Imaginemos, por el contrario, una ontología en la que el ser se diga, de la misma manera, de todas las diferencias, pero que sólo se diga de las diferencias; entonces las cosas ya no estarían recubiertas, como en Duns Scotto, por la gran abstracción monocolor del ser, y los modos espinozistas no girarían alrededor de la unidad substancial; las diferencias girarían alrededor de sí mismas, diciéndose el ser, de la misma manera, de todas ellas, y el ser no sería la unidad que las guíe y las distribuya, sino su repetición como diferencias. En Deleuze, el carácter unívoco no categorial del ser no une directamente lo múltiple con la unidad misma (neutralidad universal del ser o fuerza expresiva de la substancia); sino que hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia; el ser es el volver de la diferencia, sin que

haya diferencia en la manera de decir el ser. Éste no se distribuye en regiones: lo real no se subordina a lo posible; lo contingente no se opone a lo necesario. De todas las maneras, tanto si la batalla de *Actium* y la muerte de Antonio han sido o no necesarias, de estos puros acontecimientos —pelearse, morir— el ser se dice de la misma manera; al igual como se dice de esta castración fantasmática que sucedió y no sucedió. La supresión de las categorías, la afirmación del carácter unívoco del ser, la revolución repetitiva del ser alrededor de la diferencia, son finalmente la condición para pensar el fantasma y el acontecimiento. [36]

* * *

¿Finalmente? No del todo. Será preciso volver a este «volver». Pero antes, un momento de descanso.

¿Podemos decir que Bouvard y Pécuchet se equivocan? ¿Podemos decir que cometen errores desde el momento en que se les presenta la primera ocasión? Si se equivocaban es que había en ello una ley de su fracaso y que, bajo determinadas condiciones definibles, hubieran podido triunfar. Ahora bien, de todos modos fracasan, por más que hagan, tanto si han sabido como si no, tanto si han aplicado o no las reglas, o que el libro consultado haya sido bueno o malo. Para su empresa no importa que desde luego llegue el error, sino el incendio, la helada, la tontería y la maldad de los hombres, el furor de un perro. No era falso, era fallar. Estar en lo falso es tomar una causa por otra; es no prever los accidentes; es desconocer las substancias, es confundir lo eventual con lo necesario; uno se equivoca cuando, distraído en el uso

de las categorías, las aplica en el momento inadecuado. Fallar, fallar en todo, es algo por completo distinto; es dejar escapar todo el armazón de las categorías (y no sólo su punto de aplicación). Si Bouvard y Pécuchet toman por cierto lo que es poco probable, no es que se equivoquen en el uso distintivo de lo posible, es que confunden todo lo real con todo lo posible (por ello lo más improbable sucede a la más natural de sus previsiones); mezclan, o mejor mezclan en sí mismos lo necesario de su saber y la contingencia de las estaciones, la existencia de las cosas y todas [37] estas sombras que pueblan los libros: el accidente en ellos posee la obstinación de una sustancia y las sustancias saltan directamente a su cuello en alambicados accidentes. Esta es su gran y patética estupidez, incomparable con la pequeña tontería de los que les rodean, que se equivocan y a los que con razón desprecian. Dentro las categorías fallamos, fuera de ellas, por encima de ellas, más allá, somos majaderos. Bouvard y Pécuchet son seres acategóricos.

Esto permite anotar un uso poco aparente de las categorías; al crear un espacio de lo verdadero y de lo falso, al dar lugar al libre suplemento del error, rechazan silenciosamente la estupidez. En voz alta, las categorías nos dicen cómo conocer, y avisan solemnemente sobre las posibilidades de equivocarse; pero en voz baja, nos garantizan que somos inteligentes; forman el a priori de la estupidez excluida. Es, por tanto, peligroso querer librarse de las categorías; apenas uno se escapa de ellas cuando se enfrenta al magma de la estupidez y se arriesga, una vez abolidos estos principios de distribución, a ver subir alrededor de sí, no la multiplicidad maravillosa de las diferencias, sino lo equivalente, lo confuso, el «todo que vuelve a lo mismo», la nivela-

ción uniforme y el termo-dinamismo de todos los esfuerzos fracasados. Pensar bajo la forma de las categorías es conocer lo verdadero para distinguirlo de lo falso; pensar un pensamiento «acategorico» es hacer frente a la negra estupidez, y, como un relámpago, distinguirse de ella. La estupidez se contempla: hundimos en ella la mirada, nos dejamos fascinar, ella nos conduce con dulzura, la mimamos [38] al abandonarnos a ella; sobre su fluidez sin forma tomamos apoyo; acechamos el primer sobresalto de la imperceptible diferencia, y, la mirada vacía, espiamos sin febrilidad el retorno de la luz. Decimos no al error y lo tachamos; decimos si a la estupidez, la vemos, la respetamos y, dulcemente, apelamos a la total inmersión.

Grandeza de Warhol con sus latas de conserva, sus accidentes estúpidos y sus series de sonrisas publicitarias: equivalencia oral y nutritiva de estos labios entreabiertos, de estos dientes, de estas salsas de tomate, de esta higiene de detergente; equivalencia de una muerte en el hueco de un coche reventado, en el final de un hilo telefónico en lo alto de un poste, entre los brazos centelleantes y azulados de la caja eléctrica. «Esto vale», dice la estupidez, zozobrando en sí misma, y prolongando hasta e) infinito lo que ella es mediante lo que ella dice de sí misma; «Aquí o en cualquier otro lugar, siempre lo mismo; qué importan algunos colores variados, y claridades más o menos grandes; ¡qué estúpida es la vida, la mujer, la muerte! ¡Qué estúpida es la estupidez!» Pero al contemplar de frente esta monotonía sin límite, de súbito se ilumina la propia multiplicidad —sin nada en el centro, ni en la cima, ni más allá—, crepitación de luz que corre aún más aprisa que la mirada e ilumina cada vez estas etiquetas móviles, estas instantáneas

cautivas que en lo sucesivo, para siempre, sin formular nada, se emiten señales: de repente, sobre el fondo de la vieja inercia equivalente, el rayado del acontecimiento desgarrar la oscuridad, y el fantasma eterno se dice en esta lata, este rostro singular, sin espesor. [39]

La inteligencia no responde a la estupidez: es la estupidez ya vencida, el arte categorial de evitar el error. El sabio es inteligente. Sin embargo, es el pensamiento quien se enfrenta a la estupidez, y es el filósofo quien la mira. Durante largo tiempo están frente a frente, su mirada hundida en este cráneo hueco. Es su cabeza de muerte, su tentación, tal vez su deseo, su teatro catatónico. En última instancia pensar sería contemplar de cerca, con extremada atención, e incluso hasta perderse en ella, la estupidez; y el cansancio, la inmovilidad, una gran fatiga, un cierto mutismo terco, la inercia forman la otra cara del pensamiento —o más bien su acompañamiento, el ejercicio cotidiano e ingrato que lo prepara y de súbito lo disipa. El filósofo debe tener bastante mala voluntad para no jugar correctamente el juego de la verdad y el error: esta mala voluntad que se efectúa en la paradoja le permite escapar de las categorías. Pero además, debe estar de bastante «mal humor» para permanecer enfrente de la estupidez, para contemplarla sin gesticular hasta la estupefacción, para acercarse a ella y mimarla, para dejar que lentamente suba sobre uno (tal vez esto es lo que se traduce cortésmente por «estar absorbido por los propios pensamientos»), y esperar, en el fin nunca fijado de esta cuidadosa preparación, el choque de la diferencia: la catatonía desempeña el teatro del pensamiento, una vez que la paradoja ha trastornado por completo el cuadro de la representación.

Con facilidad vemos como el L.S.D. invierte las relaciones del mal humor, la estupidez y el pensamiento: todavía no ha puesto fuera de circula-[40]ción la soberanía de las categorías cuando ya arranca el fondo a su indiferencia y reduce a nada la triste mímica de la estupidez; y a toda esta masa unívoca y acategorica la presenta no sólo como abigarrada, móvil, asimétrica, descentrada, espiraloide, resonante, sino que la hace hormiguar a cada instante con acontecimientos-fantasmas; deslizándose sobre esta superficie puntual e inmensamente vibratoria, el pensamiento, libre de su crisálida catatónica, contempla desde siempre la indefinida equivalencia convertida en acontecimiento agudo y repetición suntuosamente engalanada. El opio induce a otros efectos: gracias a él, el pensamiento recoge en su extremo la única diferencia, rechazando el fondo a lo más lejano, y suprimiendo en la inmovilidad la tarea de contemplar y apelar a la estupidez; el opio asegura una inmovilidad sin peso, un estupor de mariposa fuera de la rigidez catatónica; y muy lejos por debajo de esta rigidez, despliega el fondo, un fondo que ya no absorbe estúpidamente todas las diferencias, sino que las deja surgir y centellear como otros tantos acontecimientos ínfimos, distanciados, sonrientes y eternos. La droga —si al menos pudiésemos emplear razonablemente esta palabra en singular— no concierne en modo alguno a lo verdadero y lo falso; sólo a los cartománticos abre un mundo «más verdadero que lo real». De hecho desplaza, uno en relación al otro, al pensamiento y a la estupidez, levanta la vieja necesidad del teatro de lo inmóvil. Pero tal vez, si el pensamiento tiene que mirar de frente a la estupidez, la droga que moviliza a esta última, la colorea, la agita, la surca, la disipa, la puebla de [41] diferencias y sustituye el raro relámpago por la fosforescencia

continua, tal vez la droga sólo dé lugar a un cuasi pensamiento. Tal vez¹². Durante el destete el pensamiento, por lo menos tiene dos cuernos: uno se llama mala voluntad (para desbaratar las categorías), el otro mal humor (para apuntar hacia la estupidez y clavarse en ella). Estamos lejos del viejo sabio que con tanta buena voluntad intenta alcanzar lo verdadero y que acoge con el mismo humor la diversidad indiferente de la fortuna y de las cosas; estamos lejos del mal carácter de Schopenhauer que se irrita cuando las cosas no vuelven por sí mismas a su indiferencia; pero también estamos lejos de la «melancolía» que se vuelve indiferente ante el mundo, y cuya inmovilidad señala, al lado de la esfera y de los libros, la profundidad de los pensamientos y la diversidad del saber. Jugando con su mala voluntad y su mal humor, con este ejercicio perverso y este teatro, el pensamiento espera la salida: la brusca indiferencia del caleidoscopio, los signos que por un instante se iluminan, la cara de los dados echados, la suerte de otro juego. Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar. [42]

* * *

Que el ser sea unívoco, que sólo pueda decirse de una única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la

¹² “¿Qué se va a pensar de nosotros?” (Nota de Gilles Deleuze).

identidad no domine a la diferencia, y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de antemano por las categorías, ya que no se reparten en un diverso siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros. El ser es lo que se dice siempre de la diferencia, es el *Volver* de la diferencia¹³.

Esta palabra evita tanto las palabras *Devenir* como *Retorno*. Pues las diferencias no son los elementos, incluso fragmentarios, incluso mezclados, o incluso monstruosamente confundidos, de un gran Devenir que las llevaría consigo en su carrera, produciendo a veces su reaparición, enmascarados o desnudos. Por más que la síntesis del Devenir sea débil, mantiene sin embargo la unidad; no sólo, y no tanto la de un continente infinito, como la del fragmento, del instante que pasa y vuelve a pasar, y la de la conciencia flotante que lo reconoce. Desconfianza con respecto a Dionisos y sus bacantes, incluso si están ebrios. En cuanto al Retorno, ¿debe ser el círculo perfecto, la rueda bien engrasada que gira alrededor [43] de su eje y trae de nuevo a la hora fijada las cosas, las figuras y los hombres? ¿Es preciso que haya un centro y que los acontecimientos se reproduzcan en la periferia? El propio Zaratustra no podía soportar esta idea: «Toda verdad es curva, el propio tiempo es un círculo, murmuró el enano con un tono despreciativo. Espíritu de la pesadez, dije con cólera, no tomes las cosas tan a la ligera»; y convaleciente, gemirá: «¡Ay! el hombre volverá eternamen-

¹³ Respecto a estos temas véase *Différence et répétition*, pp. 52–61; pp. 376–384. *Logique du sens*, pp. 190–197; pp. 208–211.

te, el hombre mezquino volverá eternamente.» Quizás, lo que anuncia Zaratustra no es el círculo; o quizás la imagen insoportable del círculo es el último signo de un pensamiento más alto; quizás sea preciso romper esta astucia circular como el joven pastor, como el propio Zaratustra cortando la cabeza de la serpiente para al punto volverla a escupir.

Cronos es el tiempo del devenir y del nuevo comienzo. Cronos avalla pedazo por pedazo lo que ha hecho nacer y lo hace renacer en su tiempo. El devenir monstruoso y sin ley, la gran devoración de cada instante, el engullimiento de toda vida, la dispersión de sus miembros, están vinculados a la exactitud del nuevo comienzo: el Devenir nos hace entrar en ese gran laberinto que apenas es diferente en su naturaleza del monstruo que lo habita; pero del mismo fondo de esta arquitectura, por completo retorcida y vuelta sobre sí misma, un sólido hilo permite volver a encontrar la huella de sus pasos anteriores y permite volver a ver el mismo día. Dionisos con Ariana: tú eres mi laberinto. Sin embargo, Aión es el propio *volver*, la línea recta del tiempo, esta grieta más rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante, [44] que de una parte a otra de su saeta indefinidamente cortante, hace surgir este mismo presente como si hubiese sido ya indefinidamente presente e indefinidamente futuro. Es importante comprender que no se trata de una sucesión de presentes, ofrecidos por un flujo continuo que en su plenitud dejaría transparentar tanto el espesor de un pasado como dibujar el horizonte del futuro del que serán a su vez el pasado. Se trata de la línea recta del futuro, que corta el menor espesor de presente, lo recorta indefinidamente a partir de sí

misma: por lejos que vayamos para seguir esta cesura, nunca encontraremos el átomo indivisible que por fin podríamos pensar como la unidad minúsculamente presente del tiempo (el tiempo es siempre más fino que el pensamiento); nos encontraremos siempre en los dos bordes de la herida que ya está producida (y que ya estaba producida, y que ya está producida como ya estaba producida), y que de nuevo se producirá (y que se producirá aunque se produzca de nuevo): es más fibrilación indefinida que corte; el tiempo es lo que se repite; y el presente —fisurado por esta saeta del futuro que lo contiene deportándolo de una parte a otra— el presente no cesa de volver. Pero, de volver como singular diferencia; lo que no vuelve es lo análogo, lo semejante, lo idéntico. La diferencia vuelve; y el ser, que se dice de la misma manera de la diferencia, no es el flujo universal del Devenir, ni es tampoco el ciclo bien centrado de lo Idéntico; el ser es el Retorno liberado de la curvatura del círculo, es el Volver. Tres muertes: la del Devenir, Padre devorador — madre parturienta; la del círculo, mediante el cual el don de vivir, en cada primavera, [45] ha pasado a las flores; la del volver: fibrilación repetitiva del presente, eterna y azarosa grieta presentada de una vez, y en un solo golpe afirmada de una vez por todas.

En su fractura, en su repetición, el presente es un golpe de azar (un echar los dados). No es que forme la parte de un juego en el interior del que introduciría algo de contingencia, un grano de incertidumbre. Es a la vez el azar en el juego, y el propio juego como azar; de una vez se echan tanto los dados como las reglas. De tal modo que el azar no está fragmentado y repartido por aquí o por allá; sino afirmado enteramen-

te de una vez. El presente como volver de la diferencia, como repetición que se dice de la diferencia, afirma en una vez el todo del azar. La univocidad del ser en Duns Scoto reenviaba a la inmovilidad de una abstracción; en Spinoza a la necesidad de la sustancia y a su eternidad; aquí, el único golpe de azar en la grieta del presente. Si el ser se dice siempre de la misma forma, no es porque el ser es uno, sino porque en el único golpe de azar (de dados) del presente, el todo del azar está afirmado.

¿Podemos decir entonces que, en la historia, la univocidad del ser ha sido pensada cada vez tres veces: por Duns Scoto, por Spinoza, y, por último, por Nietzsche que sería el primero en haberla planteado como retorno y no como abstracción o como sustancia? Digamos, más bien, que Nietzsche ha sido hasta pensar el eterno Retorno; o mejor, que lo ha indicado como lo que era insoportable pensar. Insoportable puesto que, apenas entrevisto a través de sus primeros signos, se fija en esta imagen del círculo que lleva consigo la ame-[46]naza fatal del retorno de cada cosa —reiteración de la araña; sin embargo, se trata de pensar este insoportable pues todavía no es más que un signo vacío, una poterna que franquear, esta voz sin forma del abismo, cuyo acercamiento, indisociablemente, es felicidad y disgusto, disgusto. Zaratustra, en relación con el Retorno, es el «Fürsprecher», el que habla por..., en el lugar de..., señalando el lugar donde falta. Zaratustra no es la imagen, sino el signo de Nietzsche. El signo (que hay que distinguir del síntoma) de la ruptura: el signo más próximo a la insoportabilidad del pensamiento del retorno. Nietzsche ha dejado de pensar el retorno eterno. Desde hace cerca de un siglo, la mayor empresa de la filosofía

ha radicado en pensar este retorno. ¿Pero, quién tuvo el suficiente descaro para decir que lo había pensado? ¿Debía ser el Retorno, como el fin de la Historia en el siglo XIX, lo que no podía merodear a nuestro alrededor más que como una fantasmagoría del último día? ¿Era preciso que a este signo vacío e impuesto por Nietzsche como en *exceso* prestásemos cada vez contenidos míticos que lo desarmen y lo reduzcan? ¿Era preciso, por el contrario, tratar de pulirlo para que pudiese tomar lugar y pudiera figurar sin vergüenza en el hilo de un discurso? ¿O bien era preciso relevar este signo excedentario, siempre desplazado, faltando indefinidamente a su lugar, y en vez de encontrarle el significado arbitrario que le corresponde, en vez de construir con él una palabra, hacerlo entrar en resonancia con el gran significado que el pensamiento de hoy lleva como una flotación incierta y sumisa; hacer resonar el volver con la diferencia? No es preciso comprender que [47] el retorno es la forma de un contenido que sería la diferencia. Basta con comprender que de una diferencia siempre nómada, siempre anárquica, con el signo siempre en exceso, siempre desplazado del volver, se ha producido una fulguración que llevará el nombre de Deleuze: un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible.

No es un pensamiento por venir, prometido en el más lejano de los recomienzos. Está ahí, en los textos de Deleuze, saltarán, danzante ante nosotros, entre nosotros; pensamiento genital, pensamiento intensivo, pensamiento afirmativo, pensamiento acategorico —todos los rostros que no conocemos, máscaras que nunca habíamos visto; diferencia que no dejaba prever nada y que sin embargo hace volver como máscaras

de sus máscaras a Platón, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, todos los filósofos. La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras que la substancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia «yo fisurado/yo disuelto»; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el *Pierrot lunar*. En la garita de Luxembourg, Duns Scoto pasa la cabeza por el antejo circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossovski.