

*gilles
deleuze*

DERRAMES

**EXTRA
CAPITALISMO Y LA
ESQUIZOFRENIA**

Cactus
Serie CLASES



GILLES DELEUZE
Derrames
entre el capitalismo
y la esquizofrenia



Deleuze, Gilles
Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.
- 1ª ed. - Buenos Aires : Cactus, 2005.
384 p. ; 18x13 cm.- (Clases, 2)
ISBN 987-21000-2-0
1. Título - 1. Filosofía

Título:

«Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia»

Autor:

Gilles Deleuze

Traducción y notas

Equipo Editorial Cactus

Diseño de interior y tapa: manuloop

Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

ISBN: 987-21000-2-0

1ra. edición - Buenos Aires, Mayo de 2005

1ra. reimpresión - Buenos Aires, Diciembre de 2006

2da. reimpresión - Buenos Aires, Junio de 2010

www.editorialcactus.com.ar

editorialcactus@yahoo.com.ar

Editorial Cactus
Serie «Clases»



DERRAMES entre el capitalismo y la esquizofrenia

Índice

PRÓLOGO. Leer, escuchar, escribir (8)
Advertencia . Acerca de esta edición(14)

Parte 1

CAPITALISMO, PSICOANÁLISIS ESQUITZOANÁLISIS. (17)

Clase I. Capitalismo y esquizofrenia. Introducción al esquizoanálisis.	
Clase II. Los flujos: codificación y decodificación	
Clase III. La reducción edípica. Capitalismo y flujos diferenci	
Clase IV. Tareas del esquizoanálisis.	
Clase V. Economía política y psicoanálisis. Inconsciente maquínico e intensidades.	83
Clase VI. Estado de los flujos en el capitalismo: axiomática	97
Clase VII. Diferencia entre Código y Axiomática	117
Clase VIII. Economía política y psicoanálisis. Más allá del paralelismo	139
Anexos a la Parte 1.	151

Parte 2
DESEO Y PRODUCCIÓN DE ENUNCIADOS. (163)

Clase IX. Masa, manada, edipo y contra-edipo sobre el cuerpo sin órganos.	165
Clase X. Sobre la producción de enunciados y la concepción del deseo. El cogito.	179
Clase XI. Estratos y desestratificación sobre el cuerpo sin órganos.	199
Clase XII. Deseo, producción de enunciados e intercambio. Sobre Baudrillard.	
Clase XIII. Flujos y relaciones. Sobre Faye.	

Parte 3
**ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA MATERIALISTA
DE LAS INTENSIDADES (271)**

Clase XIV. Los afectos y la operación psicoanalítica en el caso del pequeño Hans.	273
Clase XV. La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza.	281
Clase XVI. Tres direcciones de búsqueda en torno al carácter intensivo de los agenciamientos maquínicos.	293
Clase XVII. Elementos para una cartografía. Longitud y latitud de un cuerpo.	303

Parte 4
MÚSICA (317)

Clase XVIII. El plano de consistencia sonoro.	
Clase XIX. Tiempo pulsado y tiempo no pulsado.	
Clase XX. Música y metalurgia.	

Prólogo

Leer, escuchar, escribir

Hay en la música Antigua una yuxtaposición constante de variaciones separadas por cadencias que no conduce hacia ninguna parte. Siempre se dice lo mismo, pero no tanto. Como voces humanas en un diálogo de locos.

Suceden muchas cosas, siempre suceden. Una erosión, un polvo que vuela, se golpea, erosiona, rebota y forma un montículo. O dos, o tres... Contra un zócalo, sobre un ramita en el piso, en un agujerito de la pared. No sale en los diarios ni en la tele ni lo discuten los gobernantes. Unos tres acá, cinco allá, doscientos que se juntaron, un gran quilombo de miles, y entre esos miles cuatro o cinco otra vez armaron algo extraño que no sale en los diarios ni en la tele. Minusculidad erosiva/amontonativa. Así funciona.

¿Cómo se lee esto? Hay que hacer una experimentación e ir obteniendo un método. «Siempre se trata de flujos», dice Deleuze. ¿Qué hacer con ese enunciado para que no se vuelva de sujeto a sujeto? Una especie de retroactiva, de rebote inmediato, de líquido que reviente contra el punto después de la palabra «flujos» y retorne como una ola sobre el enunciado manteniéndolo líquido. No es tan fácil leer. No es preguntarse quién lo dice, cuál

su sentido, qué significará ese concepto. No es tan fácil leer un experimento de escritura. Se requiere un experimento de lectura, que es una cosa mucho más rara.

Lo cierto es que desde la música se hace mucho más sencillo pensar en un flujo no representativo, no figurativo, no significativo. El sonido es una vibración, una cantidad de vibraciones por segundo. Pero eso no interesa, lo que importa es que la definición de la física coincide con la experiencia inmediata del tipo que se sentó a escuchar música. Claro que hay una infinidad de formas de figurarla, y que no hacerlo es un trabajo. Este es el índice de que no es la esencia de su materialidad lo que importa, sino más bien la configuración social y el régimen de los órganos en los que se inscribe.

De todos modos, el punto de partida para cualquier experimento tiene que ser no represivo.

Primera proposición de lógica infalible generacional, es decir, felizmente infantil: si la derecha es ultrademócrata, entonces el poder es inmanente. Y su verificación empírica: la derecha es ultrademócrata, luego cualquier poder sólo puede anudarse antes que nada en la obediencia a sí mismo, en la unidad y la escisión subjetiva. Q. E. D.

De sujeto a sujeto, la música también ha sido dividida, organizada. Pero a veces se nos escurre. A veces no se puede abrir los brazos extensísimos, abrazar todo el aire y mandarlo derecho al pecho, al centro de la mismidad. Es el anti - Kate Winslet en Titanic. A veces no se puede sentir tomando y se siente dejando correr. En lugar de abrazarla, la vibración gorea masivamente el cuerpo. Se llueve. ¿O acaso se cree que la música se escucha? Para que se derrame hay que ahuecarse. La música hará huecos.

Si no queda hoy ningún pastor, querer destruirlo es darle vida. Ningún pastor, un único rebaño, y en cada una de las dos orejas de todos, un eco: ¿qué hago? ¿qué quiero? ¿quién soy? No hay que contestar los llamados, ni siquiera los del lector, ni siquiera los propios. Orejas pequeñas, orejas musicales.

Como si el órgano-oído tuviera alguna ventaja respecto del órgano-ojo. Como si el órgano-ojo fuera casi una función significante, como una función busca-formas, y el órgano-oído por momentos no. Habrá órganos-ojos más vivos que los nuestros. Esto no importa. Lo importante es indagar en

una experiencia, en sus elementos y mecanismos: si el conocimiento no comunica, cómo hacer una experiencia de comunicación. Indagar sobre la experiencia musical para obtener un método.

Como parado y girando sin cuerpo en el medio del aire el oído corta cada nota y anexa, luego de que es cortada, la que sigue: corte de nota – anexión (que supone un corte). El método es extensible, pero opera siempre produciendo una mónada y una anexión.

Ya no vamos a dar una clase sobre epocalidad. Intentamos ser tan escuetos como nos es posible. Para el anterior ciclo de luchas, la cuestión del deseo era cómo ponerlo a funcionar más allá del individuo. Para el presente, parece ser cómo evitar que el deseo colectivo o individual funcione en una posición de sujeto.

La cuestión no es quién soy, qué hago, qué quiero. En la totalidad no hay nadie. La cuestión es cómo componer: cómo y qué bloqueo, cómo y qué corto, cómo y qué anexo. ¿Cómo y qué máquina hago funcionar? ¿Cómo funcionar como pieza de una máquina que bloquee, corte, anexe el enunciado de tal modo que este permanezca en el terreno de su propia afirmación sin sujeto?

Sucedan muchas cosas. Un montón acá, otro allá, cinco o veinte, mucho se ha hecho en el terreno de las búsquedas llamadas autónomas y múltiples. Con variedad de desarrollos y resultados, hay en ese terreno toda una brecha abierta, un funcionamiento efectivo y un pensamiento: infinidad de organizaciones, grupos y grupúsculos experimentan en nuevas relaciones de existencia colectiva. Minusculidad erosiva/amontonativa. Así funciona.

Pero cuando se trata de la producción de enunciados, parece haber una inadecuación importante. Todas las relaciones parecen registrarse en el modo de la asamblea, la entrevista, la declaración, el diálogo, el manifiesto, la investigación, el ensayo o... el maldito prólogo. Es sólo una intuición. No hay –o no vemos: órgano-ojo moderno - prácticas de experimentación en el terreno de la producción de enunciados.

Un experimento es siempre doble y no permite duplicidades: se experimenta sobre la reacción de una materia y su funcionamiento, pero se experimenta el propio método de experimentación sobre ella.

poesía incoherente, grosera, impertinente y el público abuchea, la obra no es la poesía, es toda la escena. ¿Qué pasa si...? Si hay "arte experimental", tendría que operar así. Sin realización prodigiosa ni ojos visionarios: hay algo del azar y del orden de la probabilidad que funciona más allá del público y del artista.

Con la mayor seriedad en el registro y en el método, hay que hacer experimentaciones enunciativas. Un experimento no es una investigación más abierta. Un experimento no es una investigación porque se hace bajo la forma «¿Qué pasa si...?». No tiene más objetivo que poner a andar el hueco de una indeterminación. La investigación es posterior al experimento, registra qué paso. Es necesaria, pero hay que someterla a él.

La música hará huecos. Lo molar, formal y musicológicamente hablando, está en fuga: la música se organiza en capas no subordinadas releyendo la microforma melódica del ornamento molecular. Si se quiere, hay incluso un paso en el medio: la idea de la "no conducción". Hay en la música Antigua una yuxtaposición constante de variaciones (ornamentos moleculares) separadas por cadencias que no conduce hacia ninguna parte (nota técnica: de allí el llamado "fraseo corto"). Siempre se dice lo mismo, pero no tanto. Como voces humanas en un diálogo de locos.

Hablamos de producción, de modos de producción, no de innovaciones. Y por eso la tradición en esta tarea, que cupo al arte durante tanto tiempo, pesa más en contra que a favor del artista contemporáneo. Porque en la «experimentación estética», el «estético» le gana a la «experimentación», la resitúa fuera de la producción y la conduce otra vez y bajo distintas formas al espectador manos a la espalda parado frente al cuadro con su conciencia o su inconsciente afectado (que para el caso da igual, pues un inconsciente no deja de ser un sujeto).

Hoy primero están las letras, una canción se subordina a su letra, se convierte en su letra, o acompaña a la letra y a su título. Es la operación menos violenta y más escandalosa, como una invasión del signo, una anexión territorial. Un añadido que se añade sobre sí el conjunto de las vibraciones y produce el fondo milagroso de toda canción: el sentido (sensible del artista). La letra no tiene la culpa, pero habría que empezar a experimentar con una música sin letra. O empezar por morderse la lengua.

¿Cómo se lee esto? De sujeto a sujeto no se entiende nada o no ha sido escrito para ser entendido. Nada es más cierto. Si el conocimiento no comunica, es probablemente porque ocurre como con la música: cuando la serie dispone de la pieza-oido para que cuelgue en ella cada nota, lo que queda es el sentido subjetivo de la obra y del escucha. «Siempre se trata de flujos», dice Deleuze, pero si se cuelga ese enunciado a alguna serie, ya está todo perdido, sólo queda el sentido subjetivo de la obra y del que lee. No se entiende nada o nada ha sido escrito para ser entendido.

Más allá de la lírica, está la figuración serial misma de la canción: intro - estrofa - estribillo - estrofa - estrofa - estribillo - estribillo - cadencia o estribillo al palo. El sentido es una cosa bastante hija de puta, mucho más de lo que suele pensarse. No es sólo la conexión de un sonido a una imagen-significado, a una imagen nombrada. Hay todo un terreno de lo no-nombrado que pertenece al campo del sentido, como la serie básica de una canción. Para señalar esto es que existe el arte no figurativo.

Se han organizado fiestas, asados, brindis y kermeses: el sólido moderno deviene fluido en derrame. Cada vez que se solidifica suena a mentira. Pero cada vez que se fluidifica también. La tendencia epocal no es a la fluidez sin más, es a la fluidez impotente. Se olvida siempre que la impotencia tiene dos extremos: o se fija el movimiento o se lo aparenta. No somos canguros: saltar de un punto a otro no es moverse, cada salto construye dos puntos fijos. La naturaleza no anda a los saltos, no anda sucesivamente fija. Por eso en plástica como en música las figuras más jodidas son las no figurativas.

Nunca habló Cactus. Todo grupúsculo sabe cómo hacerlo: un miembro o dos a quienes los demás corrigen alguna cosa, una reunión en la que se acordó una serie de puntos que decir y opiniones que dar. Pero fundamentalmente hoy no habla Cactus, y esto pretende ser positivo. La cuestión no es lo múltiple, la cuestión es qué producir en lo múltiple.

En el paso musical del Barroco al Clásico suceden cosas extrañas. El fondo único de variaciones infinitas deviene en la sonata una disyunción exclusiva que organiza la serie: Tema A/Tema B/Tema A. Entre la oposición que determina las posibles combinatorias sin variación y la serie, se tragan el infinito y se cierra la obra. Ya no digamos canciones, para cada sonido una referencia y se tiene para cada posible la serie transversal a la que pertenece, de modo que cada nota no vale en rela-

ción al añadido, sino a la que organiza la serie de añadiduras. Si la tonalidad organiza la serie transversal, la armonía hace lo propio con la vertical: órgano oreja moderna. Es la posición de sujeto en la música, es lo que se llama «oído absolutista». Todo empieza cuando la armonía dice: «La Musique c'est moi». Eso es el clasicismo.

La posición de sujeto no es una entelequia trascendente. La Unidad no es una entelequia trascendente. No vengán con que uno parece el Estado y la otra la Iglesia. Son un conjunto de operaciones precisas y bien simples que hay que conocer e intentar trabar.

El punto de partida de todo experimento tiene que ser no represivo. El último gesto del que se ahoga en su propio mar es informar a los naufragos de la miseria reinante. El maldito clama por represión, por que lo liberen. El problema con la represión no es el dolor, es lo que de él se fija. El poder actúa por desplazamiento, nunca se fija lo que se reprime. Es bastante cotidiano: cada vez que puteamos contra una prohibición, lo que se fija es nuestra producción de enunciados. Doblemente jodidos.

¿Qué pasa si... se sustituyen unas operaciones por otras en un texto?
¿Qué pasa con el sujeto de la enunciación si se produce desde la dispersión a partir de anexiones no lineales bloqueando la serialización y la reconducción circular al origen?

A nivel de la producción de enunciados, una posición de sujeto requiere en primer lugar de operaciones de señalización: producir series enunciativas, cortar pequeñas unidades que actúen por diferencia (párrafos, capítulos, temas, épocas, conceptos, momentos, géneros, tipos, etc., etc., etc). En segundo lugar un alineamiento de las series: operación física y externa que pone las series en línea, como un batallón frente al general. No hay nada en cada serie que determine una relación lineal con otra, sólo la linealidad como el efecto más probable. Por último, la circularidad: doblar la línea hasta que toque su punto de inicio, operación de cierre. Eso es la Unidad, eso es un sujeto de la enunciación: un conjunto de operaciones precisas.

Hay en la música Antigua una yuxtaposición constante de variaciones separadas por cadencias que no conduce hacia ninguna parte. Siempre se dice lo mismo, pero no tanto. Como voces humanas en un diálogo de locos.

Advertencia

Acerca de esta edición

Las clases de Gilles Deleuze, que se presentan en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* en su primera edición castellana, fueron dictadas en la Universidad de Vincennes y abordan los problemas, los conceptos y las tesis que constituyen la serie *Capitalismo y Esquizofrenia (El Anti-Edipo y Mil Mesetas)*.

Las clases seleccionadas recogen aproximadamente el período que va desde la primera edición francesa de *El Anti-Edipo* (1972) y llegan hasta el año anterior a la primera edición francesa de *Mil Mesetas* (1980).

La presente edición ha sido preparada en base a las grabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido realizadas íntegramente por Cactus.

Se han modificado contenidos sólo en los pocos casos en que encontramos nombres de autores, conceptos o palabras mal escritas o que contradecían el argumento y que por su pronunciación en francés hacían evidente un error en la grabación.

Los tres primeros Anexos a la primera parte conformaban una clase única fechada el 25/1/72, en la que Deleuze se dedica a responder distintas preguntas sobre diversos asuntos, razón por la cual ésta no presenta una unidad precisa. Decidimos por ello repararla por temas. El cuarto y último Anexo a la primera parte fue extraído del final de la clase fechada el 18/4/72 con el fin de favorecer su continuidad argumental.

Por lo demás, sólo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Las notas a la traducción se han hecho a pie de página. Las palabras de difícil traducción al castellano aparecen también en el idioma original en cursiva y entre corchetes.

Agradecemos por su colaboración durante la producción de este libro a: Santiago Deymonnar, Matías, Bicho, Diego y Vera, Laureano, Andrés, Anabel, Fernanda, Roberto, Petu, Caro Puente, Duplus, Nibia y ¡¡por supuesto!- Vera.

Gilles Deleuze

DERRAMES
entre el capitalismo
y la esquizofrenia

Parte 1

CAPITALISMO,
PSICOANÁLISIS
ESQUIZOANÁLISIS.

Clase I.
Capitalismo y esquizofrenia.
Introducción al esquizoanálisis.
16 de Septiembre de 1971

¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo.

El cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado. La persona, en tanto que lleva su cabello, se presenta típicamente como interceptora en relación a flujos de cabello que la exceden, que van más allá de su caso. Esos flujos de cabello están codificados de diferentes formas: código de la viuda, código de la joven, código de la mujer casada, etc.

Finalmente este es el problema esencial de la codificación y de la territorialización: siempre codificar los flujos. Y como medio fundamental marcar a las personas, pues ellas existen en la intersección, en los puntos de corte de los flujos. Entonces, marcar a las personas es el medio aparente para la más profunda de las funciones.

Una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio. No le teme al vacío. No le teme a la penuria ni a la escasez. Sobre ella, sobre su cuerpo social, algo chorrea y no se sabe qué es, no está codificado y aparece como no codificable en relación a esa sociedad. Algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama. Encontramos algo que se derrumba y no sabemos qué es. No responde a ningún código, sino que huye por debajo de ellos.

Todo esto es verdad también para el capitalismo, que cree desde hace mucho tiempo haber asegurado símil-códigos. Se trata de la famosa potencia de recuperación en el capitalismo: cada vez que algo parece escapársele, pasar por debajo de esos símil-códigos, vuelve a taponar todo, añade un axioma de más y la máquina vuelve a partir.

Piensen en el capitalismo del siglo XIX. Ve correr un flujo que es concretamente el flujo de trabajadores, del proletariado. ¿Qué es lo que fluye, lo que chorrea desagradablemente y arrastra nuestra tierra? ¿A dónde va? Los pensadores del siglo XIX tienen una reacción muy rara, principalmente la escuela histórica francesa. Es la primera en haber pensado al siglo XIX en términos de clases. Inventan la noción teórica de clases precisamente como una pieza esencial del código capitalista: la legitimidad del capitalismo viene de la victoria de la burguesía como clase contra la aristocracia.

El sistema que aparece en Saint-Simon, A. Thierry, E. Quinet es la toma de conciencia radical de la burguesía como clase. Ellos interpretan toda la historia como lucha de clases. No es Marx el que inventa esta interpretación, es la escuela histórica burguesa del siglo XIX: «Sí, 1789 es la lucha de clases». Quedan impresionados cuando ven correr en la superficie actual del cuerpo social ese curioso flujo que no conocen, el flujo del proletariado. La idea de que eso sea una clase no es posible en ese momento. El día en que el capitalismo ya no pudo negar que el proletariado fuera una clase coincidió con que encontrara, en su cabeza, la ocasión para recodificarlo enteramente.

¿Qué es eso que llamamos la potencia de recuperación del capitalismo? Es el hecho de que dispone de una especie de axiomática. Y esta es, en última instancia –y tal como sucede con todas las axiomáticas– no saturable, está siempre lista para añadir un axioma de más que hace que todo vuelva a funcionar. El capitalismo dispone entonces de algo nuevo que no se conocía.

El momento en que el capitalismo ya no puede negar que el proletariado es una clase, el momento en que llega a reconocer una especie de bipolaridad de clase –bajo la influencia de las luchas obreras del siglo XIX y bajo la influencia de la revolución– es extraordinariamente ambiguo. Es un momento importante en la lucha revolucionaria, pero también es un momento esencial en la recuperación capitalista: «Les elaboro un axioma adicional, les hago los axiomas para la clase obrera y para la potencia sindical que la representa». La máquina capitalista vuelve a partir rechinando. Ha colmado la brecha.

En otros términos, para todos los cuerpos de una sociedad lo esencial es impedir que sobre ella, sobre sus espaldas, corran flujos que no pueda codificar y a los cuales no pueda asignar una territorialidad.

Una sociedad puede codificar la pobreza, la penuria, el hambre. Lo que no puede codificar es aquella cosa de la cual se pregunta al momento en que aparece: «¿Qué son esos tipos ahí?». En un primer momento se agita entonces el aparato represivo, se intenta aniquilarlos. En un segundo momento, se intenta encontrar nuevos axiomas que permitan, bien o mal, recodificarlos.

Un cuerpo social se define así: perpetuamente los flujos chorreando sobre él, corriendo de un polo a otro, y siendo perpetuamente codificados. Hay a la vez flujos que escapan a los códigos y un esfuerzo social para recuperarlos, para axiomatizarlos, para ajustar un poco el código a fin de darle un lugar a flujos tan peligrosos. Hay por ejemplo gente joven que no responde a los códigos: empiezan a tener un flujo de cabello que no estaba previsto. ¿Qué se hará con ellos? ¿Se los recodifica añadiendo un axioma, se los recupera o hay algo más allá que persiste no dejándose codificar?

El acto fundamental de la sociedad es codificar los flujos y tratar como enemigo a aquello que en relación a ella se presente como un flujo no codificable que pone en cuestión toda la tierra, todo el cuerpo de esa sociedad.

Diría esto de todas las sociedades, salvo quizás de la nuestra, del capitalismo. Acabo de hablar del capitalismo como si, a la manera de todas las otras sociedades, codificara los flujos y no tuviera otros problemas. Pero quizá he ido demasiado rápido. La paradoja fundamental del capitalismo como formación social es que se ha constituido históricamente sobre algo increíble, sobre lo que era el terror de las otras sociedades: la existencia y la realidad de flujos descodificados.

Si fuera verdad, esto explicaría que el capitalismo es lo universal de toda sociedad en un sentido muy preciso, en un sentido negativo: sería lo que

todas las sociedades han temido por encima de todo. Tenemos la impresión de que, históricamente, el capitalismo es lo que de cierta manera toda formación social constantemente intenta conjurar, intenta evitar. ¿Por qué? Porque sería la ruina de todas las otras formaciones sociales.

La paradoja del capitalismo es que se trata de una formación social que está constituida sobre la base de lo que era lo negativo de todas las otras. Eso quiere decir que el capitalismo no ha podido constituirse más que por una conjunción, un encuentro entre flujos descodificados de todo tipo. Lo más temido por todas las formaciones sociales sería la base de una formación social que debía engullirse a todas las demás. Aquello que era lo negativo de todas las formaciones ha devenido la positividad misma de nuestra formación. Esto es estremecedor.

¿En qué sentido el capitalismo se ha constituido sobre la conjunción de flujos descodificados? Ha tenido necesidad de encuentros extraordinarios al término de procesos de descodificación de todo tipo que se han formado en el ocaso de la feudalidad. Descodificaciones de flujos de propiedad territorial bajo la forma de grandes propiedades privadas, descodificación de flujos monetarios bajo la forma del desarrollo de la fortuna mercantil, descodificación de un flujo de trabajadores bajo la forma de la expropiación, de la desterritorialización de siervos y pequeños campesinos.

Pero esto no es suficiente, pues si tomamos el ejemplo de la descodificación en la Roma decadente, vemos que aparece plenamente la descodificación de los flujos de propiedad bajo la forma de las grandes propiedades privadas, la descodificación de los flujos monetarios bajo la forma de las grandes fortunas privadas y la descodificación de los trabajadores con la formación de un sub-proletariado urbano. Ahí está todo. O casi todo: los elementos del capitalismo se encuentran reunidos, pero no está el encuentro.

¿Qué es lo que falta para que se realice el encuentro entre los flujos descodificados del capital o del dinero y los flujos descodificados, desterritorializados de los trabajadores? La manera en que el dinero se descodifica para devenir capital-dinero y la manera en que el trabajador es arrancado de la tierra para devenir propietario de su sola fuerza de trabajo son dos procesos completamente independientes el uno del otro. Es necesario que haya un encuentro entre los dos. El proceso de descodificación del dinero para formar un capital se hace a través de las formas embrionarias del capital comercial y del capital bancario. El flujo de trabajo se produce a

través de otra línea que es la de la desterritorialización del trabajador al final de la feudalidad. Estos procesos muy bien habrían podido no encontrarse.

La base del capitalismo es una conjunción de flujos descodificados y desterritorializados. El capitalismo se ha constituido sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales preexistentes. ¿Qué significa todo esto? Que la máquina capitalista es propiamente demente. No es que otras sociedades no hayan concebido esta idea, pero la han concebido bajo la forma del pánico. Se trataba de lo que había que impedir pues era la inversión de todos los códigos sociales conocidos hasta ese momento.

¿Cómo puede funcionar una sociedad que se constituye sobre el negativo de todas las sociedades preexistentes? ¿Bajo qué forma puede funcionar una sociedad en la que lo propio es descodificar y desterritorializar todos los flujos? ¿Quizá el capitalismo tiene otros procedimientos diferentes a la codificación para funcionar. Tal vez es completamente diferente.

Lo que he buscado hasta ahora es refundamentar, a cierto nivel, el problema de la relación capitalismo/esquizofrenia. El fundamento de su relación se encuentra en algo común a ambos. Es la comunidad –y quizá es una comunidad que nunca se realiza, que no toma una figura concreta– en torno a un principio todavía abstracto: constantemente ambos hacen pasar, emiten, interceptan, concentran flujos descodificados y desterritorializados. Esta es su profunda identidad.

Es que el capitalismo no nos vuelve esquizos al nivel de un modo de vida, sino al nivel del proceso económico. Funciona por un sistema de conjunción. El capitalismo funciona como –usamos esta palabra a condición de aceptar que implica una verdadera diferencia de naturaleza con los códigos– una axiomática. Una axiomática de los flujos descodificados. Todas las otras formaciones sociales han funcionado sobre la base de un código y de una territorialización de los flujos. Entre la máquina capitalista que hace una axiomática de los flujos descodificados o desterritorializados y las otras formaciones sociales, hay verdaderamente una diferencia de naturaleza que hace que el capitalismo sea el negativo de las otras sociedades.

Ahora bien, el esquizo, con su andar a tropezones, hace a su manera lo mismo: descodifica, desterritorializa los flujos. Ahí se anuda la especie de identidad de naturaleza entre el capitalismo y el esquizo. Pero en un sentido es más capitalista que el capitalista y más *proleta* que el *proleta*, va más lejos. En este sentido la esquizofrenia es el negativo de la formación capitalista.

El capitalismo funciona sobre una conjunción de flujos descodificados. Pero al mismo tiempo que descodifica perpetuamente los flujos de dinero, los flujos de trabajo, etc. introduce un nuevo tipo de máquina. Al mismo tiempo —no después— construye una máquina que ya no es de codificación: una máquina axiomática. Así es como llegará a ser un sistema coherente. El esquizo, en cambio, siempre da más. Ya no se deja axiomatizar, va siempre más lejos con los flujos descodificados. De ser necesario sin flujos, antes que dejarse codificar; sin tierra, antes que dejarse territorializar.

Hay que estudiar más de cerca la relación capitalismo/esquizofrenia, dándole la mayor importancia. ¿En qué relación están? ¿Es verdad que y en qué sentido puede definirse el capitalismo como una máquina que funciona a base de flujos descodificados, de flujos desterritorializados? ¿En qué sentido es el negativo de todas las formaciones sociales? ¿En qué sentido la esquizofrenia es el negativo del capitalismo y va aún más lejos en la descodificación y la desterritorialización? ¿Hasta dónde va y adónde conduce: hacia una nueva tierra, hacia nada de tierra, hacia el diluvio?

El punto de partida es que hay algo en común entre el capitalismo como estructura social y la esquizofrenia como proceso. Algo en común hace que el esquizo sea producido como el negativo del capitalismo —a su vez él mismo negativo de todo el resto—. Podemos ahora comprender esa relación considerando los términos codificación de flujos, flujos descodificados y desterritorializados, axiomática de flujos descodificados, etc.

Nos falta ver en qué punto el problema psicoanalítico y psiquiátrico continúa preocupándonos.

Y es necesario volver a leer tres textos de Marx. En el libro I de *El Capital* «la producción de la plusvalía», en el último libro el capítulo sobre «la baja tendencial», y finalmente el capítulo sobre «la automatización» en los *Grundrisse*.

Más adelante definiremos el flujo en los términos de la economía política. Su importancia me es confirmada por los economistas actuales. Por el momento, digamos que el flujo es algo que en una sociedad se desliza de un polo a otro y que pasa por las personas sólo en la medida en que ellas son interceptores.

Creo que en una sociedad hay dos cosas que refieren a su ocaso, a su muerte. Hay siempre dos momentos que coexisten. Toda muerte, de cierta manera, asciende del adentro —es el gran principio de Tanatos— y a su vez

toda muerte viene del afuera. Quiero decir que en toda sociedad hay amenaza interna, y que esta amenaza está representada por el peligro de flujos que se descodifican.

Nunca hay primero un flujo y después un código que viene sobre él. Los dos coexisten. Los estudios ya antiguos de Levi-Strauss sobre el matrimonio nos dicen que lo esencial en una sociedad es la circulación y el intercambio. En el matrimonio, en la alianza, lo importante es que algo circula y se intercambia. Hay entonces un flujo de mujeres. Me parece que elevar algo al coeficiente de flujo es una operación social: la operación social flujo. Al nivel de la sociedad no hay mujeres, hay un flujo de mujeres. Y ese flujo remite a un código —código de cosas, de edades, de clanes, de tribus—. Nunca hay un flujo de mujeres y después, en segundo lugar, un código. El código y el flujo se conforman uno frente al otro.

¿Cuál es entonces el problema en una sociedad primitiva al nivel del matrimonio? El problema es que en relación a los flujos de mujeres y en virtud del código hay algo que debe pasar. Se trata de formar una especie de sistema. De ningún modo una combinatoria lógica como sugiere Levi-Strauss, sino un sistema físico con territorialidades: algo entra, algo sale. Vemos cómo, relacionadas con el sistema físico matrimonio, las mujeres se presentan bajo la forma de ese flujo. El código social quiere decir que algo del flujo debe pasar, correr; algo no debe pasar; y en tercer lugar algo debe hacer pasar o bloquear. Estos serían los tres términos fundamentales de un código. En una sociedad así no tiene lugar un esquizo. Él nos pertenece.

Hay un caso muy bello estudiado por Pierre Clastres: un tipo que no sabe con quién debe casarse intenta el viaje de desterritorialización, ir muy lejos a ver al brujo. Hay un gran etnólogo inglés que se llama Leach cuya tesis es que las cosas no funcionan como dice Levi-Strauss. Nadie sabe a quién desposar. Leach hace un descubrimiento fundamental, lo que él llama los grupos locales. Los grupos locales son pequeños grupos que maquinan los matrimonios, las alianzas; ellos no las deducen de las filitaciones. La alianza es una especie de estrategia que responde a datos políticos. Los grupos locales son, literalmente, un grupo perverso. Especialistas en codificación, determinan para cada casta qué puede pasar, qué no puede pasar, qué debe estar bloqueado, qué puede fluir.¹

¹ Cf. E.R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966 (Trad. Cast.: Seix Barral, 1971)

¿Qué está bloqueado en un sistema matrilineal? Lo que está bloqueado es lo que cae bajo las reglas de prohibición del incesto. En el flujo de mujeres algo está bloqueado. En vistas al matrimonio hay ciertas personas que, en relación a tales otras, son eliminadas del flujo de mujeres. Aquello que pasa son los primeros incestos permitidos, los primeros incestos legales bajo la forma del matrimonio preferencial. Pero todo el mundo sabe que los primeros incestos permitidos de hecho no son practicados, están aún demasiado próximos a lo que está bloqueado. Vemos entonces el flujo disyunto, algo del flujo está bloqueado y algo pasa; y luego hay grandes perversos que maquinan los matrimonios, que bloquean o hacen pasar. En la historia del tío uterino la tía está bloqueada como imagen del incesto prohibido bajo la forma de la pariente agradable. El sobrino tiene con su tía una relación muy jovial y con su tío una relación de robo. Pero el robo, las injurias, están codificadas. (Ver Malinowski).

Pregunta: ¿Esos grupos locales tienen poderes mágicos?

Deleuze: Tienen un poder abiertamente político. Recurren a la brujería pero no son grupos de brujería, son grupos políticos que definen la estategia de una aldea en relación a otra y de un clan en relación a otro.

Todo código en relación a un flujo implica que algo de este sea bloqueado. Se impedirá y se dejará pasar algo. Habrá personas que tendrán una posición clave como interceptores, impidiendo el paso o haciendo pasar. Cuando se percibe además que a esos personajes les retornan ciertos beneficios según el código, se comprende mejor cómo funciona todo el sistema.

En todas las sociedades, el problema siempre ha sido codificar los flujos y recodificar aquellos que tendían a escapar. ¿Cuándo vacilan los códigos en las sociedades llamadas primitivas? Fundamentalmente con la colonización. En ese momento el código desaparece bajo la presión del capitalismo. Basta ver lo que ha representado en una sociedad codificada la introducción del dinero. Es la catástrofe. Hace saltar por los aires todo su circuito de flujos. (Ver lo que Jaulin analiza como el etnocidio: dinero, complejo de Edipo)

En las sociedades primitivas se distinguen esencialmente tres tipos de flujos: los de producción a consumir, los de objetos de prestigio y los de mujeres. Ellos intentan en un principio relacionar el dinero con sus códigos

gos. Como tal el dinero sólo puede ser un bien de prestigio, no es un bien de producción o de consumo ni es una mujer. Pero con el dinero los jóvenes de la tribu, que comprenden más rápido que los ancianos, aprovechan para apoderarse del circuito de los bienes de consumo, circuito que tradicionalmente en ciertas tribus era sostenido por las mujeres.

El dinero, por medio del cual los jóvenes se apoderan del circuito del consumo, no puede ser codificado en un marco preciso. Se empieza con dinero y se termina con dinero: D-M-D. No hay manera de codificar esto, porque los flujos cualitativos son reemplazados por un flujo de cantidad abstracta del que lo propio es la reproducción infinita del tipo D-M-D. Ningún código puede soportar este tipo de reproducción. Lo formidable en las sociedades primitivas es que existe la deuda, pero bajo la forma de bloque finito. La deuda es finita.

Ahora bien, los flujos huyen todo el tiempo, lo que no quita que haya códigos correlativos que los codifiquen. Y al que no se deje codificar se le dirá «loco». Se le codificará «el loco de la aldea», se hará un código de código. Igualmente, esto se escapa por todos lados.

La originalidad del capitalismo es que ya no cuenta con ningún código. Hay residuos de código, pero ya nadie cree, ya no creemos en nada. El último código que ha sabido producir el capitalismo ha sido el fascismo: un esfuerzo para recodificar y reterritorializar todo, aún a nivel económico, a nivel del funcionamiento del mercado. Vemos ahí un esfuerzo extremo por resucitar una especie de código que habría funcionado como código del capitalismo. Eso sólo podía durar bajo la forma en que duró.

El capitalismo es incapaz de proporcionar un código que cuadricule el conjunto del campo social. Porque sus problemas ya no se plantean en términos de código, consisten en hacer una mecánica de los flujos descodificados como tales. Únicamente en ese sentido opongo el capitalismo como formación social a todas las otras formaciones sociales conocidas.

¿Podemos decir que entre una codificación de flujo correspondiente a las formaciones precapitalistas y una axiomática descodificada existe una diferencia de naturaleza? ¿O se trata de una simple variación? Hay una diferencia radical de naturaleza. El capitalismo no puede proporcionar ningún código.

Ahora bien, no podemos decir que la lucha contra un sistema sea totalmente independiente de la manera en que ese sistema es caracterizado. Así, no podemos considerar que la lucha del socialismo contra el capitalismo en

el siglo XIX haya sido independiente de la teoría de la plusvalía en tanto esta designaba lo característico del capitalismo.

Supongamos que el capitalismo pueda definirse como una máquina económica excluyendo los códigos y haciendo funcionar los flujos descodificados tomados en una axiomática. Esto nos permite comparar la situación capitalista y la situación esquizofrénica. El análisis de las mecánicas monetarias —los economistas neocapitalistas son esquizofrénicos— tiene una influencia práctica cuando se ve cómo funciona al nivel concreto no sólo la teoría sino la práctica monetaria del capitalismo, cuando se ve su carácter esquizoide. ¿Dirían que esto es totalmente indiferente para la práctica revolucionaria?

¿A qué remite todo lo que se ha hecho en psicoanálisis y psiquiatría? El deseo —o el inconsciente— no es imaginario o simbólico, es únicamente maquínico. Y hasta tanto ustedes no alcancen la región de la máquina del deseo, mientras permanezcan en lo imaginario, en lo estructural o en lo simbólico, no habrán verdaderamente captado el inconsciente. El inconsciente son máquinas que, como toda máquina, se confirman por su funcionamiento.

Primera confirmación: el pintor Lindner atormentado por «los niños con máquinas». Enormes niños en primer plano sosteniendo una extraña máquina —especie de pequeño cometa— y detrás una gran máquina técnico-social. La pequeña máquina está empalmada sobre la gran máquina. Esto es lo que he intentado llamar el inconsciente huérfano, el verdadero inconsciente que ya no pasa por papá-mamá; aquel que pasa por las máquinas delirantes, que están a su vez en una determinada relación con las grandes máquinas sociales.

Segunda confirmación: Niederland, un inglés, ha mostrado las máquinas en el caso del padre de Schreber.² Lo que yo reprochaba al texto de Freud era el hecho de que el psicoanálisis actuara como un verdadero molino que trituraba el carácter más profundo del tipo, su carácter socio-histórico. Cuando se lee a Schreber³ se encuentra al gran mongol, a los

² Cf. W. G. Niederland, *Schreber, father and son. Psychoanalytic quarterly*, 1959, T.28, págs. 151-169.

³ Cf. Daniel Paul Schreber, *Memorias de un neurópata (Legado de un enfermo)*

arios, a los judíos, etc. Cuando se lee a Freud⁴ de todo eso no hay ni una palabra. Como si todo el contenido político, político-sexual, político-libidinal fuera el contenido manifiesto e hiciera falta descubrir el contenido latente: el eterno papá-mamá de Edipo. Cuando Schreber padre se imagina ser una pequeña alsaciana que defiende su tierra contra un oficial francés, ahí hay una libido política. A la vez sexual y política. Sabemos que Schreber padre era muy conocido por haber inventado un sistema de educación, los Jardines de Schreber. Había hecho un sistema de pedagogía universal.

El esquizoanálisis procederá a la inversa del psicoanálisis. Cada vez que el sujeto cuente algo que se relacione de cerca o de lejos con Edipo o la castración, el esquizoanálisis dirá: «¡Váyase a la mierda!». Lo que verá como importante es que Schreber padre inventa un sistema pedagógico de valor universal que no gravita sobre su pequeño, sino mundialmente: el Pan-gimnasticón. Si se suprime del delirio del hijo la dimensión político-mundial del sistema pedagógico paterno, ya no se puede comprender nada. El padre no aporta una función estructural, sino un sistema político. Y la libido pasa por ese sistema, no por papá y mamá.

En el Pan-gimnasticón hay máquinas. No hay sistema sin máquinas. Un sistema es en rigor una unidad estructural de máquinas, aún si hay que hacerlo estallar para llegar hasta ellas. ¿Qué son las máquinas de Schreber? Son máquinas sádico-paranoicas, un tipo de máquinas delirantes. Son sádico-paranoicas en el sentido en que se aplican a los niños, preferentemente a las niñas pequeñas. Con esas máquinas los niños permanecen tranquilos.

En ese delirio la dimensión pedagógica universal aparece claramente: no es un delirio sobre su hijo, es un delirio sobre la formación de una raza mejor. Schreber padre actúa sobre su hijo no como padre, sino como promotor libidinal de un investimento delirante del campo social. Seguramente que el padre está ahí para hacer pasar algo del delirio. Pero ya no se trata de la función paterna. El padre actúa aquí como agente de transmisión en relación a un campo que ya no es el familiar, es un campo político e histórico. Los nombres de la historia y no el nombre del padre.

(su nervios), Petrel, Bs. As., 1978.

⁴ Sigmund Freud, *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoidea) descrito autobiográficamente*, Obras Completas Volumen II, Amorrortu, Bs. As.

El sistema de Schreber padre, sus cinturones de buenos modales, tenían una proyección mundial. Era una gran máquina social que estaba llena, al mismo tiempo, de pequeñas máquinas delirantes sado-paranoicas sembradas en ella. Entonces en el delirio del hijo seguramente está el papá, pero ¿a qué título interviene? Interviene como agente de transmisión en un investimento libidinal de un cierto tipo de formación social.

El drama del psicoanálisis, en cambio, es el eterno familiarismo que consiste en referir la libido –y con ella toda la sexualidad– a la máquina familiar. Y será en vano estructuralizarlos, no cambiará nada. Permaneceremos en el estrecho círculo de: castración simbólica, función familiar estructurante, personajes parentales. Continuamos aplastando todo el afuera.

Blanchot plantea «un nuevo tipo de relación con el afuera»⁵ Ahora bien, y este es el drama, el psicoanálisis tiende a suprimir toda relación de sí mismo y del sujeto que viene a hacerse analizar con el afuera. Pretende reterritorializarnos sólo en él, sobre la territorialidad o la tierra más mediocre, la más mezquina: la territorialidad edípica. O peor: sobre el diván.

Vemos entonces la relación del psicoanálisis y el capitalismo. Si es verdad que en el capitalismo los flujos se decodifican, se desterritorializan constantemente, es decir que el capitalismo produce al esquizo como produce dinero, toda la tentativa capitalista consiste en reinventar territorialidades artificiales para inscribir a las personas, para volver vagamente a recodificarlas. Se inventa cualquier cosa: HLM⁶, casa, etc. Luego está la territorialización familiar. La familia es a pesar de todo la célula social, se reterritorializará al buen hombre en familia (psiquiatría comunitaria). Y ahí donde todas las territorialidades son flotantes, se procede por reterritorialización artificial, residual, imaginaria.

El psicoanálisis –el psicoanálisis clásico– produce la reterritorialización familiar haciendo saltar todo lo que es efectivo en el delirio, todo lo que en él es agresivo, el hecho de que el delirio es un sistema de investimentos político-social. Es la libido que se engancha en las determinaciones político-sociales. Schreber no sueña con el momento en que hace el amor a su mamá,

⁵ Para profundizar sobre el tema véase el libro de Michel Foucault sobre Blanchot, *El pensamiento del afuera*, en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁶ *Habitation à loyer modéré* (viviendas de renta limitada).

tivo de una mutación sociológica cuyo motor puede ser situado psicoanalíticamente a nivel de la institución familiar⁸. La familia está desgastada. El inconsciente protesta y ya no funciona haciéndose triangular. Afortunadamente el analista está listo para tomar el relevo.

La familia ya no asegura la custodia y el ocultamiento de un real demasiado potente. Uno se dice: «¡Uf! Al fin vamos a tener relación con el real extra-familiar». «¡Ah, no! —dice Leclaire— pues lo que releva a la familia, lo que deviene el guardián, lo que vela develando ese real potente es el gabinete del analista».

Ya no te haces triangular, edipizar en tu familia, eso ya no funciona. Para eso vendrás al diván. En efecto, añade Leclaire: (...) *el diván psicoanalítico se ha convertido en el lugar donde se desarrolla la confrontación con lo real (...)*⁹. La confrontación con lo real no se hace sobre la tierra, en el movimiento de la territorialización/reterritorialización, en el de la desterritorialización; se hace sobre esta tierra podrida que es el diván del analista.

Que la escena edípica no tenga referente en el exterior del gabinete, que la castración no tenga referente fuera del gabinete del analista, sólo significa que tanto el psicoanálisis como el capitalismo eligen, al encontrarse frente a flujos descodificados del deseo, frente al fenómeno esquizofrénico de la descodificación y de la desterritorialización, construir para ellos una pequeña axiomática. El diván, tierra última del hombre europeo de hoy. Su pequeña tierra en sí mismo.

Esta posición del psicoanálisis tiende a introducir una axiomática excluyendo todo referente, toda relación con el afuera. Este movimiento de la interioridad se presenta como catastrófico en lo que hace a la comprensión de los verdaderos investimentos del deseo. El afuera está perdido desde el principio, desde el momento en que se separa el deseo de su doble dimensión. Llamo doble dimensión libidinal del deseo a su relación, por una parte con las máquinas deseantes funcionales —irreducibles a toda dimensión simbólica o estructural— y por otra parte, con los investimentos sociales-políticos-cósmicos.

Hacer esquizoanálisis implica tres operaciones. Una tarea destructiva: hacer saltar las estructuras edípicas y castradoras para llegar a una región del

⁸ Serge Leclaire, *Desenmascarar lo Real: el objeto en psicoanálisis*, Pái As., 1991, pág. 23.

⁹ *Ibidem*, pág. 24.

inconsciente donde no hay nada de eso. Y no hay nada de eso porque las máquinas deseantes lo ignoran. Luego una tarea positiva: hay que ver y analizar funcionalmente, no hay nada que interpretar. Una máquina no se interpreta, se capta su funcionamiento o sus fallos, el por qué de sus fallos. La picota edípica, la picota psicoanalítica del diván es la que introduce fallos en las máquinas deseantes. Tercera tarea: las máquinas deseantes sólo funcionan invistiendo a las máquinas sociales. Se trata de investimentos libidinales distintos a los investimentos preconscientes de interés. Esos investimentos sexuales –a través de todos los seres que amamos, de todos nuestros amores– son un complejo de desterritorialización y de reterritorialización. Lo que amamos es siempre un movimiento de territorialización y desterritorialización. No es la territorialidad magra e histórica del diván. A través de cada ser que amamos, lo que invertimos es un campo social, son las dimensiones de ese campo social. Y los parientes son agentes de transmisión en el campo social.

En la carta de Jackson¹⁰, por ejemplo, la clásica madre negra que dice a su hijo: «Basta de disparates, haz un buen matrimonio, gana dinero», obra como madre y como objeto del deseo edípico, u obra en tanto que trasmite un cierto tipo de investimento libidinal del campo social: el tipo que produce un buen matrimonio? Y luego está la otra madre de Jackson que dice: «Toma tu fusil». Va de suyo que ambas actúan como agentes de transmisión en un cierto tipo de investimento social-histórico. De uno a otro, el polo de sus investimentos ha cambiado singularmente: en un caso se podría decir que son investimentos reaccionarios –en última instancia fascistas–, en el otro caso se trata de un investimento libidinal revolucionario.

Aquello con lo que –inconscientemente y a través de su mujer– uno hace el amor, dicho esto en el sentido más estricto del término, es un cierto número de procesos económicos, políticos, sociales. El amor ha sido siempre el medio por el cual la libido alcanza otra cosa que la persona amada, a

¹⁰ George Jackson (1941-1971): Activista afro-americano. Fue encarcelado a los 16 años, acusado de robar 71 dólares. A partir de allí, pasó el resto de su vida en prisión, donde fue asesinado en un supuesto intento de fuga. Desde la cárcel escribió textos claves para el movimiento Panteras Negras (*Letters from Prison* y *Soleidad Brothers*) y su caso fue conocido mundialmente. En su momento fue considerado el sucesor de Malcolm X.

saber: todo un corte del campo social-histórico. Finalmente siempre se hace el amor con los nombres de la historia.

Nuestros amores son como los conductos y las vías de esos investimentos que no son de naturaleza familiar, sino que son de naturaleza histórico-política. El último problema del esquizoanálisis no es sólo el estudio positivo de las máquinas deseantes, sino el estudio positivo de la manera en que las máquinas deseantes proceden al investimento de las máquinas sociales, sea formando investimentos de libido de tipo revolucionario, sea formando investimentos de libido de tipo reaccionario.

El dominio del esquizoanálisis se distingue en este momento del dominio de la política. Los investimentos políticos preconscientes son investimentos de intereses de clase que son determinables por ciertos tipos de estudios, pero que no nos dicen nada aún sobre el otro tipo de investimentos: los investimentos propiamente libidinales o investimentos de deseo. A tal punto que un investimento preconsciente revolucionario puede estar doblado por un investimento libidinal de tipo fascista.

Un delirio tiene fundamentalmente dos polos. Lo decía muy bien Artaud: *El misterio de todo es Heliogábalo el anarquista*.¹¹ No se trata solamente de una contradicción, es la contradicción humana fundamental: el polo del investimento inconsciente de tipo fascista y el investimento inconsciente de tipo revolucionario. Lo que me fascina en un delirio es la ausencia radical de papá-mamá. Sólo tienen un rol como agentes de transmisión, como agentes de intersección.

La tarea del esquizoanálisis es abrir paso en un delirio a las dimensiones inconscientes del investimento fascista y del revolucionario. En un determinado punto eso se escabulle, oscila. En la territorialidad más reaccionaria, en la más folklórica puede surgir—nunca se sabe—un fermento revolucionario, algo esquizo, algo loco, una desterritorialización. El problema vasco, por ejemplo, está muy impregnado de fascismo, pero en otras condiciones—no digo que ocurra por azar—esas mismas minorías pueden estar determinadas a afirmar un rol revolucionario. Esto es extremadamente ambiguo al nivel del análisis del inconsciente, aún cuando no lo es al nivel del análisis político.

¹¹ Cf. Antonin Artaud, *Heliogábalo o el anarquista coronado*, Argonauta, Buenos Aires, 1972.

Si la antipsiquiatría tiene un sentido, si el esquizoanálisis tiene un sentido es el de hacer oscilar –al nivel de un análisis del inconsciente y por duro y lento que sea– el delirio de su polo fascista reaccionario siempre presente, hacia el polo revolucionario.

Richard: ¿Por qué únicamente dos polos?

Deleuze: Pueden ser muchos, pero fundamentalmente hay dos grandes tipos de investimentos, dos polos.

Si ustedes dijeran que sobre el diván del analista aquello que circula son todavía flujos, estaría de acuerdo. Pero el problema que yo plantearía ahí es que hay tipos de flujos que se escurren bajo la puerta. Es lo que los psicoanalistas llaman la viscosidad de la libido, una libido demasiado viscosa que no se deja atrapar en el código del psicoanálisis. Ahí sí hay desterritorialización, pero a eso el psicoanálisis responde «contraindicación».

Lo que me fastidia en el psicoanálisis del lado de Lacan es el culto a la castración. La familia es un sistema de transmisión de los investimentos sociales de una generación a otra. Creo que no es necesario que el investimento social sea producido, porque de todas maneras siempre hay máquinas deseantes que constituyen por sí mismas investimentos libidinales de las grandes máquinas sociales.

Si ustedes dicen que el loco es alguien que se queda con sus máquinas deseantes y no procede a investimentos sociales, no estoy de acuerdo. En toda locura veo un tipo particular e intenso de investimento de un campo histórico, político, social. También en las personas catatónicas. Eso vale tanto para el adulto como para el niño, es desde la más tierna infancia que las máquinas deseantes están enganchadas sobre el campo social.

Tomadas en relación al movimiento de desterritorialización, todas las territorialidades son equivalentes. Pero hay como una especie de esquizoanálisis de las territorialidades, de sus tipos de funcionamiento. Aún si las máquinas deseantes están del lado de la gran desterritorialización, es decir del camino del deseo más allá de las territorialidades, aún si desear es desterritorializarse, es necesario decir también que cada tipo de territorialidad es apta para soportar determinado género de índice maquínico. El índice maquínico es aquello que, en una territorialidad, sería apto para

hacerla huir en el sentido de una desterritorialización. En los índices que corresponden a cada territorialidad se puede evaluar la fuerza de desterritorialización posible en ella, es decir lo que soporta del flujo que huye. Huir, y huyendo hacer huir algo del sistema, un cabo. Un índice maquínico en una territorialidad es lo que mide en ella la potencia del huir haciendo huir los flujos. Desde este punto de vista, no todas las territorialidades son equivalentes.

Clase II

Los flujos: codificación y descodificación

14 de diciembre de 1971

Quisiera plantear el problema de la economía de los flujos. Me han pedido una definición de los flujos más precisa que decir: «Es algo que fluye sobre el *socius*». Llamo *socius* no a la sociedad sino a una instancia muy particular que juega el rol de cuerpo lleno. Toda sociedad se presenta como un *socius* o cuerpo lleno sobre el cual chorrean flujos de toda naturaleza, los cuales son cortados. El investimento social del deseo es la operación fundamental del corte-flujo a la cual se puede dar el cómodo nombre de *stock*. Todavía no importa para nosotros tener una definición real de los flujos pero sí, como punto de partida, tener una definición nominal que nos proporcione un primer sistema de conceptos. Para ello tomo un estudio reciente de un especialista en flujos en economía política: *Flux et stocks* de Daniel Antier.¹

Stocks y flujo son dos nociones fundamentales de la economía política moderna. Han sido señaladas por Keynes en la primera gran teoría de los flujos que encontramos en su *Teoría general del empleo y del interés*.

¹ Daniel Antier, *L'étude des flux et stocks*, SEDES, Paris, 1967.

Antier nos dice: *Desde el punto de vista económico se puede llamar flujo al valor de las cantidades de bienes de servicio o de moneda que son transmitidos de un polo a otro.* El concepto de polo es el primer concepto a relacionar con el de flujo. El flujo en tanto que chorrea sobre el *socius* entra por un polo y sale por otro.

La vez pasada intenté mostrar que los flujos implicaban códigos. En ese sentido un flujo podría ser llamado económico en la medida en que algo pasaba y algo era bloqueado; algo lo bloqueaba o lo hacía pasar. El ejemplo que se tomaba era el de las reglas de alianza en las sociedades llamadas primitivas. En ellas las prohibiciones representan un bloqueo en el flujo del matrimonio posible. Los primeros matrimonios permitidos—o sea los primeros incestos permitidos, que se llaman uniones preferenciales y que, de hecho, nunca son realizadas—representan algo así como los primeros modos de paso.

Algo es bloqueado: son las prohibiciones de incesto. Algo pasa: son las uniones preferenciales. Algo bloquea y hace pasar: el tío uterino, por ejemplo. Entonces, de cualquier manera, hay determinación de un flujo de entrada y de salida. La noción de polo implica o está implicada en el movimiento de los flujos. Ella nos remite a la idea de que algo corre, de que algo está bloqueado, algo hace correr, algo bloquea.

Antier continúa: *Se llamará polo a un individuo o una empresa, o bien a un conjunto de individuos o de empresas, o aún de fracciones de empresas (...)* Allí están definidos los interceptores de flujo (...). *Al mismo tiempo las operaciones efectuadas por aquellos (los interceptores de los flujos) pueden ser descritas en un sistema contable coherente (...)* Correlativa a la noción de flujo aparece entonces la noción de sistema contable, cuando las operaciones efectuadas—el paso del flujo de un polo a otro—pueden ser descritas en un sistema coherente. Esto está evidentemente expresado en términos del capitalismo. Quiero decir que es en ese contexto, en el marco del capitalismo y a nivel de las cantidades abstractas, que aparece el último residuo de aquello que tiene otra amplitud en las sociedades precapitalistas, es decir, lo que en ellas se presenta como verdaderos códigos. Cuando una sociedad está completamente descodificada, los flujos se deslizan a un sistema contable, a una axiomática de las cantidades abstractas, en lugar de remitir a los códigos calificados. El sistema contable en el capitalismo es el residuo de cantidades abstraído de la codificación de los flujos. El capitalismo funciona a base de flujos descodificados que son retomados en un sistema de base contable.

Continúa Antier: (...) Podemos considerar como constituyentes de un mismo flujo a todos los bienes que llegaran a una misma fase de transformación material o jurídica (he aquí una tercera noción correlativa: transformación material o jurídica) y si hablamos de flujos intercambiados entre sectores industriales hará falta precisar la noción de sector—se trata de determinar exactamente los flujos de producción, los flujos de rentas, los flujos de consumo. Habrá que definir estos términos cuidadosamente. Tomemos por ejemplo el flujo de renta monetaria. Ha constituido para el total de las ganancias en moneda (...) ¿A qué se hace referencia con todos los bienes en moneda? Es lo que los economistas llaman salarios nominales, cubre tanto la renta salarial como los salarios de la dirección y los dividendos. Tomemos el ejemplo del flujo de rentas monetarias. Está determinado por el total de todos los bienes en moneda puestos a disposición de todos los individuos que componen la colectividad. La renta de un gran número de individuos puede ser evaluada con precisión porque es pagada por otras personas —empresarios— y está netamente determinada. Pero para otros bienes de renta cuya importancia no debe soslayarse no se puede dar una definición exacta. Vaya, vaya, ¿hay una esfera de indeterminación en el sector? Esto sin duda está ligado a algo muy profundo de lo que, veremos, es el sistema contable.

En relación al concepto de flujo tenemos ya cinco nociones correlativas: por una parte los flujos remiten a polos, por otra parte a códigos o sistemas contables, por otra a fases de transformaciones, por otra a sectores y finalmente a *stocks*.

Desde el punto de vista económico se llamará *stock* de bienes y de moneda a los bienes y a la moneda retenidos por un solo polo. Entonces el flujo es lo que corre de un polo a otro y el *stock* es aquello que está referido a la posesión material y jurídica de uno de los dos polos considerados. Vemos el carácter correlativo de las dos nociones. La utilidad de los *stocks* es variable según el caso, pero está ligada de una manera o de otra, en un momento o en otro, a la existencia de flujos. Sin embargo se tiene la impresión muy clara de que flujo y *stock* son la misma cosa, siendo la una el paso de un polo a otro, y la otra la atribución a uno de los dos polos. Como si fueran dos unidades de medida diferentes de una sola y misma cosa. Mientras que los flujos permiten liberar movimientos de valores entre polos diferentes, los *stocks* representan una suma de valores a disposición de un polo. No hay bienes que en un momento dado figuren en el *stock* y no figuren en un flujo. Esta es una de las bases de la contabilidad puesto que

la entrada y la salida de un *stock* constituye a los flujos. Sólo el estudio de los flujos permite dar cuenta del rol de las entradas y las salidas, sobre las variaciones de *stocks*.

Acabamos de ver la correlación de la noción de flujo con cinco nociones: polo, código o sistema contable, fase de transformaciones, sector y *stock*. Creo que la noción de corte-flujo, de la que partía la vez pasada, reúne esas cinco referencias.

La noción de corte-flujo debe entenderse en una correlación del flujo mismo y del código y si hablamos ya del capitalismo, el sistema contable simplemente ha tomado el lugar de los códigos.

La estricta correlación del flujo y del código implica que en una sociedad, en apariencia –y es nuestro punto de partida– no podemos tomar los flujos más que en y por la operación que los codifica. Un flujo no codificado es, propiamente hablando, la cosa o lo innombrable. Eso es lo que intentamos decir la última vez. El terror de una sociedad es el diluvio: el diluvio es el flujo que rompe la barrera de los códigos. Si las sociedades no tienen tal temor es porque todo está codificado: la familia, la muerte. Aquello que trae pánico es que algo se desplome sobre los códigos haciéndolos crujir.

Un flujo sólo es reconocible como flujo económico y social en y por el código que lo codifica. Ahora bien, esta operación de codificación implica dos cortes simultáneos y es esta simultaneidad la que permite definir la noción de corte-flujo.

En una operación de codificación de los flujos se produce, gracias al código, una extracción sobre el flujo. Es esta extracción la que define sus polos: entra en tal sitio y sale en tal otro, entre los dos se ha hecho el corte-extracción. Al mismo tiempo, el código remite a un corte de otro tipo, estrictamente simultáneo. No hay extracción de un flujo que no se acompañe de una separación sobre o en el código que codifica ese flujo. Es esta simultaneidad de la extracción de flujo y de la separación de un segmento de código la que permite definir el flujo en referencia a polos, sectores, fases, *stocks*. Entonces, la noción de corte-flujo se presenta doble puesto que es a la vez corte-extracción sobre el flujo y corte-separación sobre el código.

Reconocemos en esta operación de doble esquizia (*schize*) el mecanismo del delirio. La esquizia consiste en operar simultáneamente las extracciones de flujo en función de las separaciones de código e inversamente.

Tomo entonces una definición nominal como punto de partida: la cosa que resbala sobre el *socius*. A este nivel un flujo indeterminado sólo puede aparecer socialmente como flujo en la correlación codificada, o al menos en el sistema contable. El flujo es calificado en función del código y en la correlación de ambos se opera un corte-extracción. Al mismo tiempo, por reacción, el código experimenta o es el asiento de un corte-separación, correlativo a una extracción de flujo. Esta es una descripción formal.

Un loco, a primera vista, es un tipo que hace pasar lo innumerable, es alguien que arrastra los flujos descodificados: «Un dios me habla, pero no es vuestro dios». Los griegos tenían sus dioses y demonios, y estaban bien repartidos. Todo estaba bien cuadrulado, tenían sus potencias y espacios. De cierta manera se habían asentado, eran sedentarios, tenían su territorio y en ellos los demonios operaban su codificación. El sistema religioso no debe ser tomado a nivel ideológico sino a nivel de su pertenencia al código social. Los demonios eran ante todo potencias que no respetaban los códigos. En *Edipo*, hay algo que se traduce mal: *«qué demonio ha hecho el salto más largo?»*. Texto saltarín que franquea los límites, era una potencia innumerable, era la desmesura, y no forzamos las cosas al traducir esta descodificación. En Grecia, entonces, un demonio habla de tal manera que el loco recibe flujos descodificados, emite flujos descodificados, fuga por todas partes, revuelve todos los códigos. Es por eso que Edipo corre el riesgo de no cuajar en él. Edipo es, estrictamente hablando, un código ridículo.

Cuando algo funciona mal, siempre hay que remontarse más arriba para ver donde comenzó a echarse a perder—como la URSS—. Y el psicoanálisis ha echado a perder. ¿Por qué y cómo? Derrida ha visto claramente en qué sentido el psicoanálisis, al menos en sus primeras intenciones, se opone al código, es un sistema de descodificación. Pero la descodificación quiere decir: o bien leer un código, penetrar el secreto de un código, o bien descodificar en sentido absoluto, destruir los códigos para hacer pasar flujos en estado bruto. Toda una parte del psicoanálisis se proponía hacer una descodificación absoluta y no relativa de los flujos de deseo, hacer que los flujos traspasaran el muro de los códigos, hacer retroceder los flujos de deseo

¹ Sófocles, *Antígona - Edipo Rey - Electra*, Labor, Barcelona, 1984. Verso I.MD. Coro: *¿Qué demon saltó sobre ti, con brinco mayor que los más largos, para añadirte a tu destino infortunado?*

al estado bruto. Ahí el psicoanálisis estaba muy próximo a la economía deseante y, propiamente hablando, a las máquinas deseantes productoras de flujos de deseo.

Esto lo vemos en textos de Freud como *La interpretación de los sueños*, donde se pregunta qué distingue su método de "la clave de los sueños". La gran diferencia es que la clave de los sueños propone un código del deseo. Freud dice que ellos tienen todo previsto, que proponen un código sistemático. La clave de los sueños procede así: "Esto quiere decir eso". En esta perspectiva, si se descodifica el sueño se lo hace en sentido relativo, es decir se descubre la cifra de su código. Freud dice que el psicoanálisis no tiene nada que ver con eso, que él no traduce.³ Derrida lo muestra muy bien en su artículo sobre Freud en *La escritura de la diferencia*⁴. El psicoanálisis opera una descodificación absoluta, traduce los códigos a flujos en estado bruto. Es en este sentido que el psicoanálisis se opone a los códigos.

Pero al mismo tiempo y desde el comienzo inventan un nuevo código, el código edípico, que es aún más codificado que todos los demás códigos. Y he aquí que los flujos del deseo pasan a la codificación de Edipo, cualquier flujo de deseo es puesto en el grillete edípico. En ese momento el psicoanálisis se revela cada vez menos capaz de comprender la locura, pues el loco es verdaderamente el hombre de los flujos descodificados. Beckett es quien ha mostrado esto de una manera viva y convincente. Sus extrañas criaturas se la pasan descodificando las cosas, hacen pasar flujos no codificados.

La operación social sólo puede captar los flujos en relación con los códigos que operan sobre ellos en aquella simultaneidad: separando los flujos extraídos de cadenas o de códigos. El loco hace pasar flujos sobre los cuales nada puede extraerse. Ya no hay códigos, hay una cadena de flujos descodificados, pero no se los puede cortar. Hay una especie de diluvio o de falla del cuerpo. Quizá esto sea, después de todo, el cuerpo sin órganos: sobre el cuerpo o del cuerpo se derraman, por polos de entrada y de salida, flujos sobre los cuales no se pueden operar extracciones pues ya no hay códigos sobre los que se puedan operar separaciones.

³ Cf. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, 1985, Tomo 1, págs. 147 y 148.

⁴ Jacques Derrida, «Freud y el problema de la escritura», en *La escritura y la Diferencia* Antrophos, España, 1989.

Por ejemplo, el estado de un cuerpo que sale de una operación relativamente grave. Los ojos de un operado son los ojos de alguien que ha estado muy cerca de la muerte, o de la locura. De cierta manera, ha pasado el muro. Lo que llamamos convalencia es una especie de retorno. Ha rozado la muerte. Es una experiencia del cuerpo.

Es muy extraño el psicoanálisis. ¿Por qué Freud insiste tanto en sostener que hay un instinto de muerte? Él dice su secreto en *Inhibición, síntoma y angustia*: hay instinto de muerte porque no hay ni modelo ni experiencia de la muerte. En rigor, él admite que hay un modelo del nacimiento, no un modelo de la muerte. Entonces, razón de más para construir un instinto trascendente.³ Curioso. Quizás el modelo de la muerte sería algo así como el cuerpo sin órganos.

A partir de Edgar Allan Poe los autores de terror han comprendido que la muerte no era el modelo de la catatonía esquizofrénica, sino lo contrario. El catatónico es aquel que hace de su cuerpo un cuerpo sin órganos, un cuerpo descodificado. Sobre un tal cuerpo hay una especie de anulación de los órganos. Los flujos corren en condiciones tales que ya no pueden ser codificados. Se teme a los flujos descodificados, al diluvio, porque cuando los flujos pasan descodificados no se pueden operar las extracciones que los cortan, al igual que no hay códigos sobre los cuales se puedan operar las reparaciones de segmentos que permitan dominarlos, orientarlos, dirigirlos.

La experiencia del operado en relación al cuerpo sin órganos es que, estrictamente hablando, sobre su cuerpo corren flujos no codificables que constituyen la cosa, lo innombrable. En el momento en que respira es una especie de gran confusión de los flujos en un sólo flujo indiviso que no es susceptible de extracciones, ya no se lo puede cortar. Un largo arroyo indomable donde todos los flujos que normalmente están distinguidos por sus códigos se reúnen en un sólo y mismo flujo indiviso, pasando sobre un sólo y mismo cuerpo no diferenciado: el cuerpo sin órganos. Y cada bocanada de respiración que toma el operado loco, lo es al mismo tiempo de baba. El flujo de aire y de saliva tienden a entremezclarse el uno con el otro, de tal manera que ya no hay matices. Aún más, cada vez que respira y babea hay

³ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, 1926, P.U.F., pág. 53. (Trad. Cast.: *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras Completas*, Amorrortu, Bs. As. Volumen XX).

a la vez un ansia vaga de defecación, una vaga erección, el cuerpo sin órganos huye por todos los extremos. Es triste, pero por otra parte, tiene momentos muy alegres, mezclando todos los códigos se tienen grandes momentos. Por eso Beckett es un autor cómico. Aquí es necesario decir y *además... y además...*

Todo esto constituye al loco y su lugar en la sociedad como aquel por el que pasan los flujos descodificados. Es por eso que es tomado como el peligro fundamental. El loco no descodifica porque disponga de un secreto del que la gente normal habría perdido el sentido, descodifica en el sentido de que, en su pequeño rincón, maquina pequeñas máquinas que hacen pasar flujos y hacen saltar los códigos sociales. El proceso esquizofrénico como tal, del que el esquizo no es más que la continuación esquizofrénica, es el potencial propio de la revolución por oposición a los investimentos paranoicos que son fundamentalmente de tipo fascista.

Llegamos a este primer resultado: por un lado la operación económica de codificación de los flujos con el doble corte—corte separación y corte extracción—; por otro, sobre el *socius* de una sociedad, esas extrañas criaturas, los locos, que hacen pasar los flujos descodificados.

La formación del capitalismo es el fenómeno más extraño de la historia mundial. Porque el capitalismo es, de cierta manera, la locura en estado puro y al mismo tiempo su contrario. Es la única formación social que supone, para aparecer, el derrumbamiento de todos los códigos precedentes. En este sentido, los flujos del capitalismo son flujos descodificados. Esto plantea el siguiente problema: ¿cómo una sociedad como esta, con todas sus formaciones represivas bien constituidas, ha podido formarse sobre la base de aquello que constituía el terror de las otras formaciones sociales: la descodificación de los flujos?

La relación íntima entre capitalismo y esquizofrenia es su común instalación, su común fundación sobre flujos descodificados en tanto tales. ¿Cómo ocurre esta descodificación? Habría que tener presentes en el espíritu estas dos exigencias: por un lado comprender la afinidad fundamental de la esquizofrenia y del capitalismo, y por otro, encontrar al mismo tiempo en esa afinidad la razón por la cual en el capitalismo la represión de la locura ocurre de una manera increíblemente más dura y más específica que en las formaciones precapitalistas. Tenemos en un caso una economía política, una economía libidinal. En el otro, una economía de flujos descodificados.

Quisiera mostrar que, históricamente, la formación del capitalismo se produce en un período de tiempo muy largo. Hay máquinas sociales sincrónicas y hay máquinas sociales diacrónicas. Las máquinas despóticas asiáticas son una forma verdaderamente sincrónica. El Estado asiático de Marx surge de golpe: todas las piezas y engranajes del aparato de Estado aparecen sincrónicamente. La formación de la máquina capitalista se extiende por muchos siglos, es una máquina diacrónica y ha necesitado dos grandes momentos.

No es el capitalismo el que descodifica los flujos. Los flujos se descodifican sobre la ruina y decadencia de los grandes imperios, y la feudalidad no es más que una de las formas de la ruina y de la decadencia. El capitalismo no procede a la descodificación de los flujos porque la supone, supone flujos que han perdido sus códigos.

Marx es el autor que ha mostrado la contingencia radical de la formación del capital. Toda filosofía de la historia es, o bien teológica, o bien historia de las contingencias y encuentros imprevistos. El fenómeno originario del capitalismo es la conjunción de esos flujos descodificados. Ahora bien, ¿qué asegura esta conjunción?

La historia puede informarnos tanto sobre los procesos de descodificación de flujos como de aquello que asegura la conjunción de flujos descodificados. Esta historia del capitalismo, que implica una descodificación generalizada de los flujos—aunque al mismo tiempo implique el emplazamiento de un aparato para conjugar los flujos descodificados—es lo que da al capitalismo su apariencia, pura ilusión, de liberalismo. El capitalismo nunca ha sido liberal, siempre ha sido capitalismo de Estado.

Las historias del capitalismo de Estado comienzan en Portugal en el siglo XII. No ha habido un momento en que los flujos se descodificaran y todo estuviera libre, y después una recuperación, siendo ella lo malo. El capitalismo sustituye los viejos códigos derrumbados por máquinas de conjugar, por máquinas axiomáticas infinitamente más crueles que el déspota más cruel, aunque de una crueldad distinta. Que los flujos se descodifiquen y que sean retomados por otra máquina—una máquina de conjugar los flujos descodificados—es algo que ocurre simultáneamente.

De allí su afinidad con la esquizofrenia, porque esta funciona a base de descodificaciones. De allí también su oposición a la esquizofrenia, porque en lugar de hacer pasar los flujos descodificados, los detiene y los fija de otra

manera, los hace entrar en una máquina que opera conjugaciones de flujos descodificados.

Tomemos por ejemplo la historia de la pintura. Es muy extraña la historia de la escuela veneciana. Hasta muy tarde sigue marcada por el tilo llamado bizantino, mientras que Venecia ya ha avanzado en el capitalismo mercantil. Pero ese capitalismo mercantil y bancario permanece completamente en los poros de la antigua sociedad despótica. El cristianismo encuentra en ese momento algo así como su forma pictórica en los agenciamientos estrictamente piramidales, sobre un modo jerárquico que responde a la sobrecodificación despótica. En el cristianismo los códigos están mezclados porque coexisten códigos territoriales y códigos despóticos.

Esos cuadros bizantinos de la escuela veneciana llegan hasta la mitad del siglo XV. Ustedes conocen ese bello estilo bizantino. ¿Qué vemos? El cristianismo sobrecodificado, interpretado en el estilo y la moda del sobre código: el viejo déspota, el padre, Jesús, las tribus de apóstoles. En un cuadro de Delfiolo hay hilos piramidales que están esparcidos en hileras. En el arte bizantino no sólo las personas están codificadas y sobrecodificadas, sus órganos también lo están bajo la gran unidad del déspota, sea este Dios padre o sea el gran bizantino. Se tiene la impresión de que los órganos son el objeto de un investimento colectivo jerarquizado. La mirada bien recta. Sería una locura que una virgen mirara a la derecha mientras que el pequeño Jesús miraba hacia otro lado. Para inventar una cosa así hay que estar loco. Esto no puede hacerse en un régimen donde los órganos están colectivamente investidos, codificados por la colectividad y sobrecodificados. Incluso los colores intervienen en el código pictórico.

Pero si en el museo ustedes cambian de sala descubrirán una cosa completamente distinta: la gran alegría y también la gran angustia. Ellos están descodificando los flujos y esto no coincide con la explosión del capitalismo, están bastante retrasados.

La gran descodificación de los flujos de pintura se hace alrededor de 1450, en pleno siglo XV, y es una especie de corte radical. De un golpe vemos el derrumbamiento de la jerarquía de los sobre códigos y de los códigos territoriales. Los flujos de pintura devienen locos, pasa un flujo estallando todos los códigos. Los pintores hacen cristos completamente «maricás», completamente amanerados. Todo está sexuado. Hacen vírgenes que equivalen a cualquier mujer, pequeños niños que vienen de beber, niños que

han en caca. Verdaderamente juegan esta operación de descodificación de los flujos de colores.

¿Cómo es que lo hacen? Sucede como si por primera vez los personajes representados devinieran poseedores de sus órganos. Es el fin de las codificaciones jerarquizadas de los órganos, de los investimentos sociales de órganos. He aquí que la virgen y cada personaje se disponen, estrictamente hablando, a ocuparse de su propio asunto. El cuadro huye por todos sus extremos: la virgen mira a un costado, hay dos tipos que miran al pequeño Jesús, un tercero mira por ahí como si pasara algo, hay escenas en segundo plano. El cuadro estalla en todas direcciones y cada uno se dispone a poseer sus propios órganos.

Ellos no están locos. Hay un miembro de la escuela veneciana que hace una creación del mundo no creíble.⁶ Generalmente la creación del mundo «la bizantina» se hacía en orden jerárquico: había una especie de cono o de gran pirámide del orden despótico y abajo el resto, los códigos territoriales. La creación del mundo que me interesa es una largada: el Buen Dios está en el aire en una posición de corredor y da la señal de partida, delante de él tiene a los patos y a los pollos que van a toda marcha, y en el mar los peces también corren. Dios empuja todo eso. Es el fin de los códigos.

¿Qué es lo que hacen con el cuerpo de Cristo? El cuerpo de Cristo les sirve de cuerpo sin órganos. Lo maquinan en todos los sentidos: le dan actitudes amorosas, de sufrimiento, de tortura, pero sentimos que se trata de la alegría. La perspectiva no es importante en sí misma, los que pasaron por ella no la necesitaban, sus problemas eran otros. La perspectiva son líneas de fuga, no puede servir más que a una pintura de descodificación, pero es muy secundaria, incluso no cuenta en la organización de un cuadro. Entonces ¿qué es lo que van a hacer con el cuerpo de Cristo? Se le desencajará la cadera, se creará el manierismo. Todos los cuerpos de suplicio sirven

⁶ Se trata del pintor Jacobo Robusti, El Tintoretto (1518-1594). Pintor italiano. Junto con Veronés, la figura más relevante de la Venecia de la generación posterior a la de Tiziano. Sus obras de mayor alcance son las que realizó entre 1565 y 1587 para la Scuola de San Rocco, que se conservan *in situ*. Son una serie de escenas de la vida de Cristo en la planta superior y de la vida de la Virgen en la inferior, interpretadas con un gran sentido decorativo y una viveza cautivadora. Además de estas pinturas, las más apreciadas de su prolífica producción son el *Lavatorio de los pies* y la *Última Cena*.

Desarrollar sobre el capitalismo y la explotación

de cuerpo de Argandoña (con información con sus fuentes en todos los artículos) (una vez más, en este trabajo no el sistema por tanto la perspectiva es más una perspectiva más).

Las desvalorización presentada de los flujos de los sistemas por algo del resto a sus valores. Y en cambio, se no estos valores presentados. Lo que se a través de una estrategia económica presentada de manera en consecuencia que tiene la cantidad más grande, y que se no está una cantidad significativa de trabajo o de productividad, sino en términos de valor, de productividad, de productividad, de desarrollo. Pero una verdadera estrategia económica, para se una de poder en combinación de los de cultura y de trabajo desvalorizado. Y así una verdadera estrategia económica que se a través de los valores desvalorizados.

Clase III
La reducción edípica.
Capitalismo y flujos diferenciales.

21 de diciembre de 1971

¿Quiero saber sobre un punto. Había escuchado decir que la idea producir inversiones sociales. Desde el punto de vista de la *Wahl*. Los padres no están en el flujo que como un agente de producción de un punto con otro punto. El nacimiento genera los flujos. Esta idea de que había un movimiento diferencial, un movimiento del campo social implica que en algún momento los del campo de inversión del campo social: el movimiento preexistente de flujos.

Un punto que me parece olvidado en los textos de Freud es la cuestión que establece una especie de relación inversa entre el movimiento social y el movimiento social. Hay una correspondencia entre el punto Schiller en los que Freud dice que el movimiento social implica una desestabilización. Se trata del movimiento de estabilización. El campo social como tal no es estabilizado más que en el caso de regresión. Y así es como el movimiento social del campo del movimiento Schiller, una inversión que establece la desestabilización. La estabilización original.

Por el contrario, nuestra hipótesis es que el campo social en tanto tal está investido por una libido sexual, y que la actividad fundamental de la libido es justamente esto: alimentar los investimentos inconscientes de deseo del campo social.

¿Por qué esto pasa por la sexualidad del individuo? Hay aquí una hipótesis que se impone y que no corresponde de ningún modo a la relación inversa introducida por Freud: como el campo de la conciencia está enteramente lleno de investimentos preconcientes de interés del campo social, los verdaderos investment libidinales del campo social –que no coinciden forzosamente con los investimentos preconcientes de interés– sólo pueden manifestarse por debajo, en el conjunto de las relaciones sexuales eróticas y en la concepción misma que un individuo y/o grupo se hacen de la sexualidad.

Hay que tomar al pie de la letra la célebre fórmula de Marx según la cual la relación sexual del hombre y de la mujer es como el gradímetro de la relación del hombre con el hombre.¹ El investmento libidinal inconsciente del campo social no aparece más que a través de la serie de amores de un grupo o de alguien, de la serie de sus relaciones sexuales. En este sentido el investmento libidinal o sexual inviste, a través de sus objetos eróticas, todo un campo social. Y no lo hace en absoluto a favor de una desexualización.

A nivel de lo concreto y de los textos, hay una cosa muy curiosa en Freud, completamente acorde a las familias burguesas de las que nos habla: el rol de las criadas. Tomo hechos brutos, sea a través de Freud mismo, sea a través de los cinco psicoanálisis.²

¹ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2001, págs. 137 y 138.

² Con ese nombre se conoce en Francia a los casos Dora, Schreber, «hombre de las ratas», «hombre de los lobos» y pequeño Hans, que fueron publicados juntos por P.U.F precisamente bajo el título *Cinq psychanalyses*. Para ediciones castellanas ver respectivamente: *Fragmento de análisis de un caso de histeria*, Volumen VII; *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Demencia paranoide) descrito autobiográficamente*, Volumen XII; *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, Volumen X; *De la historia de una neurosis infantil*, Volumen XVII; *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*; en Sigmund Freud; *Obras Completas*, op. cit., Volumen X.

Primer trazo bruto: Freud descubre el complejo de Edipo en relación a su propia situación —él mismo lo dice, ver Jones, T1, Cap. —. Es muy curioso pues cuando se discute sobre su niñez se habla siempre de su padre y de su madre, aunque de hecho hay dos personajes claves: una criada que será acusada de robo y un medio-hermano que hará encerrar a la criada, o tal como él lo dice, la hará «encontrar»³. Encontramos que el medio hermano irá a establecerse en Manchester, donde está la parte rica de la familia. Nada de eso bastará igual para hacer estallar las pseudo estructuras edípicas.

Señalo inmediatamente que Freud, siguiendo su costumbre psicoanalítica, no ha dejado de edipizar todo esto desde el principio, de reducirlo a papá-mamá. No dejará de explicar que el medio-hermano era un sustituto del padre y que la criada era una imagen de la madre. Quizá pueda decirse esto, no lo sé. Lo que digo es que la de Freud es una elección torpe. En el momento en que descubría Edipo, se encuentra frente a un contexto donde manifiestamente la libido inviste no simplemente a los personajes familiares, sino a los agentes de producción sociales o a los agentes de enunciación sociales: la criada y el medio-hermano. Esta era una dirección posible: la libido como investimento inconsciente del campo social a partir de los cortes infantiles rico-pobre. Él rechaza esta dirección que presenta, la sublima en provecho de una interpretación familiar, edípica. Ya veremos por qué.

Constantemente las tesis de Freud exhiben alusiones y aún cortas presentaciones directas concernientes al tema del rico y del pobre a nivel del investimento libidinal inconsciente. Por ejemplo en el caso de “el hombre de las ratas”. Lacan, en su bello texto del *Mito individual de la neurosis*, es el primero en mostrar la importancia en dicho caso del tema ya infantil de la elección de la mujer rica y de la mujer pobre a partir de la idea que lo atraviesa: esta especie de circulación de la deuda.⁴ Esta circulación de la deuda, que inviste libidinalmente a través del hombre de las ratas, tiene como polos a la mujer rica y a la mujer pobre.

³ Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud T1*, Anagrama, Barcelona, 1981, pág. 34.

⁴ Jacques Lacan, *El mito individual del neurótico*, en *Intervenciones y textos*, Ediciones Manantial, Bs. As., 2002, págs. 41 a 51 y 58.

El mismo tipo de problema se presenta en «el hombre de los lobos» que también inviste con fuerza a una criada que ha visto de niño fregando el piso de rodillas. Esta posición de mujer pobre suscita en él un investimento muy fuerte que va a determinar una parte de su sexualidad de adulto.⁵

¿Qué dice Freud? Oscila entre dos posiciones, pero sentimos de entrada que ya ha elegido. La primera posición sería afirmar que la libido inviste determinaciones de clase que el niño no aprehende más que bajo una forma empírica: riqueza-pobreza. ¿Qué hace el pequeño-burgués, el hombre de los lobos? Freud nos dice que a partir de esa aprehensión de la criada en el piso, mantiene toda su vida una tendencia al rebajamiento de la mujer, como si la mujer ocurriera fundamentalmente del lado de la mujer pobre. A la vez rebajamiento y amor. Si seguimos en esta dirección —y no es habitual escuchar a Freud hablar así— sólo hay una salida: reconocer que el investimento libidinal o sexual en tanto que sexual no inviste determinaciones familiares, sino que a través de situaciones familiares inviste cortes del campo social.

Pero él no quiere eso, y de esos textos nos dice que la tendencia al rebajamiento de la mujer y a hacerla pasar del lado de la mujer pobre no es más que una racionalización.

Se capta en estado natural el momento en que Freud avanza en una dirección, explora un poco y después ya no, nos dice que lo ha hecho sólo para mostrar que no tenía salida. Dice que la tendencia a rebajar a la mujer en el hombre de los lobos está ligada a otra cosa, ya que en el momento en que las personas que le sirven le testimonian su afecto, el niño se identifica con su madre. Se captan en estado natural los rodeos o las vacilaciones de un gran genio: falla al seguir una dirección y al fin de cuentas la abandona. El niño ha investido a su criada en cuatro patas porque —y aquí vuelve a presentar la famosa tesis que le permite la extraña reducción empírica— él ha sorprendido antes a su madre en la misma posición, pero no limpiando el piso, sino en una escena sexual con el padre. El hecho de que sea la mujer pobre la que limpia el piso no tiene ninguna importancia, es una racionalización secundaria en relación al único investimento libidinal que es el investimento de papá-mamá.

⁵ Sigmund Freud, "L'Homme aux loups", op. cit., págs. 336, 396 y 398. (Trad. Cast.: Freud, Sigmund; *De la historia de una neurosis infantil*, en *Obras Completas*, op. cit., Volumen XVII).

En Freud hay un problema de criadas que se comprende fácilmente en función de la familia burguesa del siglo XIX. ¿Qué nos diría hoy cuando muchas familias hacen cuidar a sus niños por portuguesas que a su vez tienen niños? Yo pregunto primero si este niño, por pequeño que sea, confunde e identifica a su mamá —la portuguesa pobre— con la burguesa para la que ella trabaja. Creo que, aún si el bebé tiene tendencia a confundir, rápidamente será reconducido a la razón del más fuerte. E inversamente, pregunto si el niño, por pequeño que sea, se confunde entre la portuguesa pobre que limpia los pisos frente a él y su mamá haciendo el amor con el papá.

Yo pregunto si no hay desde la infancia investimentos propiamente incestuosas y libidinales que no tienen a la familia o a las determinaciones familiares como objeto, sino como un lugar cualquiera. Investimentos inconsistentes y libidinales en que los padres están tomados en sus relaciones con otros agentes sociales y en absoluto confundidos con ellos, de tal manera que desde la pequeña infancia la libido inviste las determinaciones del campo social histórico. Pero no lo hace, evidentemente, a la manera de un pensador marxista sino sólo vendrá más tarde y al nivel de los investimentos preconciosos de ~~la infancia~~ sino bajo la forma empírica inmediata: el rico, el pobre.

En otros términos y para hablar como Lacan, pero en un sentido que tal como sea lacaniano, el rico y el pobre juegan el rol de lo otro, del gran Otro, se trata de lo no familiar. Lo que es aprehendido a través de la organización familiar y los límites extra-familiares del campo social, y esto es lo que inviste la libido.

En tercer lugar, encontramos toda la famosa historia freudiana de la novela familiar²; se trata siempre del problema de las criadas, y es forzoso que se plantee de ese modo en una familia burguesa. A nivel de la novela familiar reencontramos la oscilación de Freud y su elección: no oscila más que en la medida en que ya ha elegido entre las dos direcciones, ya ha elegido la concepción pueril familiarista. Freud descubrirá la novela familiar como perteneciente a la neurosis. Presentará la novela familiar del neurótico como aquella en la que éste fantasma (*fantasme*) sus orígenes en un ~~momento~~ o en otro. También ahí encontramos el tema libidinal de la riqueza

² La expresión, creada por Freud, designa fantasías mediante las cuales el sujeto modifica imaginariamente sus lazos con sus padres. Estas fantasías tienen su fundamento en el complejo de Edipo. Ver Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontal, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., Pág. 257.

y de la pobreza. El sujeto fantasma sus orígenes, ora bajo la forma «soy de origen inferior, no soy hijo de mamá, soy hijo de la criada», ora bajo la forma «soy de origen superior, soy hijo de un príncipe, mamá me ha tenido con un príncipe».

Un ejemplo famoso del primer tipo de fantasma —conversión hacia el origen pobre— se encuentra en el célebre texto de Sófocles *Edipo Rey*. Recuerdan ustedes la famosa conversación de Edipo con Yocasta en la que él dice: «Es necesario que a cualquier precio sepa mis orígenes». Yocasta, que tiene sobre el complejo de Edipo una comprensión muy profunda, que comprende que eso no es un problema, le responde: «No te ocupes de eso, ¿qué importancia tiene?». Y él está ya tan completamente edipizado que dice: «Tú, tú te burlas del problema del origen porque eres de una familia brillante y rica, mientras yo soy hijo de un pobre pastor, soy hijo de una familia pobre, he triunfado gracias a mi propio mérito». Hace una verdadera novela familiar y se vuelve hacia Yocasta para decirle: «Si tú no quieres conocer mi verdadero origen, es que tienes vergüenza de mi verdadero origen». Entonces fantasma su origen: «Soy hijo de familia pobre, soy hijo de la sirvienta».⁷

En un primer momento, cuando Freud descubre la novela familiar, no lo hace en relación a la neurosis en general, sino en relación a la paranoia. Ahí él aprehende toda la riqueza de un investimento sexual del campo social en tanto que investimento sexual. Ahora bien, es esto lo que él no quería, no dejará de ahogar esta dirección posible al punto que, cuando esto vuelve en una forma deformada a través de Reich, él lo toma muy mal y sostiene que la novela familiar es únicamente una defensa contra el incesto edípico. Es decir que si el neurótico recompone sus orígenes, es para escapar a la presión del deseo incestuoso. Entonces, aunque también aquí está en posición de aprehender los investimentos propiamente libidinales y sexuales del campo social, renuncia y los reduce al triángulo edípico; hace de esos investimentos sociales simples derivados preconscious de los únicos investimentos verdaderamente libidinales, reservados solamente a la situación familiar, incestuosa, edípica.

La presencia del otro tema, aquel perpetuamente ahogado por Freud, subsiste siempre bajo la forma de recuerdo atormentador, ¿qué es sino fi-

⁷ Sófocles, *Antígona - Edipo Rey - Electra*, op. cit.;

nalmente la criada que tiene tan turbado al pequeño Freud? Lo que digo es que un investimento sexual del campo social ocurre a nivel de la infancia. Freud sostiene que se forma en el adulto, que los investimentos del campo social vienen después. Y esto es así porque no quiere que los investimentos del campo social sean propiamente libidinales, sino que presupongan una desexualización de la libido, de manera que esta se conserve en el estrecho marco familiarista.

Por el contrario, nuestra hipótesis es que el rico y el pobre son en efecto la aprehensión empírica de una especie de lucha de clases en tanto que investida no por los intereses preconcientes, sino por el deseo inconsciente. El investimento libidinal del niño pasa por ahí, en tanto que va directamente sobre el campo social. Rico y pobre es el Otro en el sentido de lo no-familiar, que ocurre inmediata y directamente a través de la familia. Creo que no hay investimentos familiares en el niño, son una farsa. Al contrario, a través de las determinaciones familiares—que sirven únicamente de estímulo y en absoluto como organizador— hay un investimento de lo Otro, de lo no familiar, bajo los tipos del rico y del pobre. En este sentido la lucha de clases no pasa simplemente por los investimentos preconcientes—aún cuando su paso por ellos sea completamente determinante— sino por la existencia del deseo, y eso es así desde la infancia.

Sucede como si la libido aún infantil se abriera sobre un campo social-histórico y lo invistiera a su modo pueril o a su modo inconsciente. Se trata de los cortes que determinan una exterioridad con relación a la familia y que no son determinados por ella; la familia es cortada y recortada por esos cortes, que son verdaderas esquizas. ¿Qué es lo que la libido inviste en un tal momento en función de los grandes cortes rico/pobre? Lo investido es el conjunto transfinito del campo social. El campo social no está cerrado, es una especie de conjunto abierto en el que hay cortes, cortes de cortes. Ese conjunto transfinito del campo social implica máquinas, agentes de producción, agentes de antiproducción. La libido sexual inviste todo eso. Y lo que se busca en la sucesión de nuestros amores ulteriores—suponiendo que se busca algo de nuestra infancia— no son seguramente las payasadas familiares, sino algo más profundo: investimentos familiares de lo no familiar desde la infancia.

Los psicoanalistas llegan hasta el bochorno cuando dicen que los desórdenes de un niño o de una mujer que va a psicoanalizarse tienen relación

con el falo. En la terminología de Freud, es el famoso deseo de pene la motivación básica por la que las mujeres se hacen analizar. Es parecido el caso del niño porque ser el falo sin tenerlo es una situación conflictiva. Esta es una reinterpretación de Edipo. Ahora bien, es demasiado evidente que —para hablar como los moralistas— asumir la situación de ser mujer o la de ser niño en esta sociedad capitalista es verdaderamente una cosa imposible. No se trata entonces de evadir esta cuestión por extraños rodeos. No se trata en absoluto de falo o no falo. Lo que hace imposible para un niño o una mujer asumir su situación es la dependencia económica —a la vez política y libidinal— en la que se encuentra. Es esta dependencia económica la que les impide o compromete el libre juego de los investimentos del campo social.

Ahora bien, cuando el libre juego de los investimentos socio-libidinales es impedido por verdaderos atolladeros definidos por ese campo social, forzosamente ocurrirá ese doblamiento [*rabattement*] sobre el campo familiar en el que el niño o la mujer se encontrarán totalmente prisioneros, maniatados. Y de golpe, corren el riesgo de atender complacientemente a quienes les dirán: «Está allí el origen de tus desórdenes». Pero no es el origen del desorden, sino al contrario el efecto y una vía de derivación del desorden.

Se trata además del mejor medio si se quiere reprimir el libre juego de los investimentos sociales a nivel del inconsciente y de la libido. Hay todo un sistema de represión que juega al nivel de los investimentos del campo social por los intereses preconscious, intereses revolucionarios o intereses de clase. Pero los investimentos libidinales del mismo campo social se producen de otro modo. Son necesarias potencias aún más fuertes que las de la represión, son las potencias de rechazo [*refoulement*]⁴, que son también modos, para la sociedad y para las determinaciones sociales, de crear en el campo social verdaderos atolladeros que doblan [*rabattent*] el deseo sobre el campo familiar.

Partimos siempre del conjunto transfinito del campo social investido sexualmente por la libido. No por azar los personajes de la novela familiar se presentan siempre en relación o siendo derivados de personajes históricos. La novela familiar repite: «Sí, mi verdadero padre es Gengis Khan, mi verdadera madre es Catherine de Médicis, la criada, o la proletaria». Esa es

⁴ Traducimos *refoulement* por rechazo, para distinguirlo así del francés *repression*, que traducimos por represión. Seguimos en esto a G. Thénès y A. Lempereur: *Diccionario general de ciencias humanas*, Cátedra, Madrid, 1978.

exactamente la manera en que, a través de cualquier estímulo de la familia, la libido infantil comienza a buscar qué cortes del campo social va a invertir.

La operación de Edipo bajo cualquier nombre –simbólico, imaginario, etc.– es siempre una operación de reducción, para hablar como los matemáticos. Se trata de reducir un conjunto de partida a un conjunto de llegada. El conjunto de partida es el campo social investido por la libido, que es un conjunto transfinito. El conjunto de llegada es un conjunto finito, el conjunto familiar. Se produce la operación de doblamiento, el deseo es capturado en la trampa bajo la forma: «¿Cómo, eso era lo que querías, muchacho?». El papel del psicoanálisis es favorecer o apoyar este doblamiento que ciertamente no ha inventado, pero para el cual ha encontrado nuevos medios.

Esta reducción es como una carrera hacia la muerte. El conjunto familiar de llegada sobre el que todo se dobla es un conjunto finito. Se estrechará más y más hasta que el deseo sea completamente estrangulado y ya sólo sea deseo de hacerse psicoanalizar: 4,3,2,1,0.

4: se nos explica que para que haya Edipo es necesario un cuarto término que es la condición de la triangulación. El cuarto término es el famoso término faltante, el falo, lo que falta a su lugar, etc.

3: Edipo realizado, los tres términos que clásicamente se llaman el padre, la madre y yo. 3 es el emplazamiento sobre el cual todo el campo social, todos los investimentos son doblados. El deseo es reducido a eso en el momento en que comenzaba a trazar una experiencia fantástica, maquiánica, la más bella actividad del hombre: maquinaba cosas. Edipo entra en escena. El cuarto término, que era necesario para este emplazamiento, va a pasearse enseguida entre los otros tres. Es el famoso falo, que ya no valdrá por sí mismo y en relación al cual se definirán los otros tres términos.

(La motivación de parte de aquellos que han sufrido un primer análisis es siempre una motivación económica: el estado de dependencia económica de un sujeto, y no el estado de dependencia con relación a papá y mamá. Por eso las relaciones de dinero están totalmente interiorizadas en el psicoanálisis, no es la primera vez que la monetarización es escondida por los medios de pago. Si el psicoanálisis interioriza completamente la relación del dinero en la relación tratante/tratado, y la justifica bajo los pretextos más hollywoodescos, más cómicos, es porque esta interiorización tiene la ventaja de tender algo, a saber, que es el origen económico de la dependencia el que

define la motivación de hacerse psicoanalizar. No vemos ninguna posibilidad para una mujer de asumir su situación de ser mujer en una sociedad como esta, y con mayor razón para el niño. Desde el punto de vista del deseo, es imposible, y una vez más, no porque el deseo sea deseo de falo).

Retomando, desde que la máquina edípica empieza a funcionar se opera una reducción más, se tratará de reducir a 2. La máquina edípica funciona de tres maneras posibles, cada una corresponde a la exclusión de uno de los tres términos. Primer funcionamiento de la máquina edípica, de la gran trituradora: padre y madre se unen para vaciar al niño. Lo vemos en todo un polo de Edipo: la escena primitiva, el coito parental, la castración del niño. Padre y madre se unen para mantener el orden como orden del secreto. Segundo caso: el niño liquida al padre para unirse a la madre. Es el segundo polo edípico, el del incesto. Tercer caso: la madre se une a uno de los otros dos términos para suprimir al tercero. Es la madre terrible, la llamada pre-edípica, que forma parte integral de Edipo. No hay más que dos términos, un esfuerzo más para alcanzar el resultado buscado: la muerte del deseo. Cuando el deseo aprende que lo que verdaderamente desea es matar al padre, que lo que desea es el amor de la madre, ya se encuentra sobre una pequeña territorialidad: su vida privada.

Pero dos términos es todavía demasiado. De ahí el tercer radio de la máquina edípica. No habría más que un término: el narcisismo. Voy a contarles un secreto: Narciso viene después de Edipo, no antes. Es evidente que el narcisismo es producto de la máquina edípica y no a la inversa. La máquina edípica es la máquina edípico-narcisista.

Y el gran Narciso aún es demasiado. El resultado de este camino hacia la muerte es el 0. 0 es lo que Freud ha identificado bajo el término pulsión de muerte: el deseo sólo puede ser deseo de abolición –tristeza–.

El esquizoanálisis es lo contrario a esta especie de reducción al infinito.

Lo que tanto me impresiona de los libros actuales de ciertos analistas es que llegan a decir que hoy en día hay una especie de descentramiento radical de la operación analítica, que ya no es necesario referirse a la escena familiar, la escena psicoanalítica vale por sí misma (Leclair). Nunca se lo ha dicho mejor: el psicoanálisis ha devenido axiomática. *Verum index sui*: la escena psicoanalítica no tiene necesidad de ningún referente exterior, se nutre de su propia referencia interna, se prueba a sí misma. Incluso la

familia es un referente demasiado extrínseco. El diván deviene la experiencia de la realidad, es la aproximación al término cero. Al final del diván está la abolición.

Una operación de esquizoanálisis debe, al nivel de los análisis individuales, denunciar prácticamente la pulsión de muerte, combatir prácticamente esta tendencia extrema al término cero a la que nos lanza la máquina edípica. Y después romper la prisión familiar a nivel de los investimentos, reencontrar la apertura y –por eso es un esquizoanálisis– conducir al sujeto a delirar sobre el campo social histórico en lugar de conducirlo a neurotizarse sobre papá-mamá.

Debe ser concebido como un análisis militante, puesto que la lucha de clases no pasa solamente a nivel de los intereses preconcientes, sino a nivel de los investimentos libidinales del inconsciente. En la clásica proposición de Freud de que el libido sólo invierte el campo social en la medida en que se desexualiza (ver *El yo y el ello* y el caso Schreber) veo la manera más exacta de decirnos que el deseo nada tiene que ver con el campo social, que el dominio del deseo como deseo inconsciente es Edipo. Por el contrario, la proposición básica del esquizoanálisis sería: el investimento libidinal alcanza el campo social como tal, no implica ninguna desexualización, y las relaciones sexuales de un individuo o de un grupo son los exponentes de estos investimentos de deseo inconsciente del campo social histórico.

Hay que rever los textos de Freud sobre las criadas. El año anterior me di cuenta de que todo ese familiarismo abierto o no confeso, explícito o latente que anima al psicoanálisis es muy grave, porque una vez edipizado el deseo, sólo podemos encontrar sus libres formaciones bajo la forma de una pulsión de muerte. Quiero decir que una vez que se ha edipizado la vida, ya no se puede –para hablar como Nietzsche– encontrar su esencia más que bajo la forma de la vida vuelta contra sí misma, o sea la muerte.

Antes el enfermo no estaba referido a la familia, esto es un descubrimiento de la psiquiatría del siglo XIX, es la gran idea burguesa. Foucault lo ha mostrado perfectamente y tiene razón al decir que el psicoanálisis no se refiere a la psiquiatría del siglo XIX, aún cuando sus medios son completamente nuevos. El psicoanálisis alcanza lo que la psiquiatría del siglo XIX se proponía y no pudo lograr porque no tenía ese formidable medio familiarista que es el diván, tenía el asilo. Freud logra lo que Pinel buscaba. Es necesario ver por dónde hacemos pasar los cortes.

Me duele que las tentativas más a la izquierda, las más audaces, la de los antipsiquiatras no sean más fuertes, pues ellos no salen de esa tontería del familiarismo. Tomemos el libro de Laing y Esterson *El equilibrio mental*. Ellos analizan familias e intentan mostrar en qué son esquizógenas. Cuando vemos lo que describen como familias esquizógenas, se trata de un gran engaño: son de hecho familias típicamente edípicas. Ellos llaman factor esquizógeno a una determinación organizacional de la familia, al famoso *double bind* (la emisión de dos órdenes contradictorias que llevan al sujeto a enloquecer en una situación de doble atolladero)⁹.

Se ha traducido el libro de una paciente de Laing que ha tenido una cura milagrosa. Ella pintaba por todas partes con sus excrementos. En sus discusiones de grupo, algunos enfermos pensaban que se debía dejar que lo hiciera, otros que no porque no era limpio. Un día, mirando un cuadro escatológico, Laing dice: «No está mal, pero le faltan colores». La dama ha intentado ponerle colores y deviene pintora. Ella hace el relato de su vida, la descripción de su familia.

Ahora bien, ¿qué familia no emite *doubles binds*? ¿Qué padre sosteniendo a su chiquillo de una mano no le dice «soy tu mejor amigo» y al mismo tiempo con la otra mano amenaza: «si no eres educado, te abofeteo»? Esa es la definición exacta de *double bind*. Decir que eso es esquizógeno es burlarse de todo el mundo.

En *El Sí y los Otros*, donde Laing lanza los dos conceptos de invalidación y de confirmación, se lee que el esquizo es fundamentalmente alguien que ha sido invalidado o que no ha tenido más que una falsa confirmación bajo el modo del *double bind*¹⁰. Se trata entonces de una etiología familiarista de la esquizofrenia que la devuelve absolutamente a un esquema neurótico, se llama entonces factor esquizógeno a un factor perteneciente normalmente a Edipo, se continúa la vieja empresa de siempre edipizar. Toda la historia de Bateson es la determinación de la neurosis por la familia edípica.

Cuando nos encontramos frente a un esquizo, seguramente tiene problemas familiares. Pero él está en otra parte, es de otro mundo. Su padre, su

⁹ Término acuñado por Gregory Bateson. Cf. *Hacia una teoría de la esquizofrenia*, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohle, Bs. As., 1976.

¹⁰ Ronald Laing, *Soi et les autres*, Gallimard, 1961. (Trad. Cast.: *El yo y los otros*, FCE, México, 1974).

madre... todo eso lo tiene cansado, lo fatiga. Él tiene sus voces, pero no son papá-mamá, son el campo social-histórico.

Me parece que ni la antipsiquiatría ni la psiquiatría institucional salen de ese familiarismo. El estudio de la esquizofrenia sólo puede comenzar a comprender su objeto si rompe con esa pseudo-relación deseo/familia.

Se me dice que soy injusto con Leclaire. Digo que es involuntariamente. Lo que me disgusta en su obra es que hay dos polos: uno que va en el sentido de un más allá de Edipo y otro que tiende a rehacer en el psicoanálisis una especie de axiomática interna. No sé cómo él encuentra posible conciliar estas dos tendencias.

Vamos a pasar al aspecto económico. La hipótesis de partida es que hay una gran afinidad entre la máquina capitalista y la esquizofrenia. En otros términos, el funcionamiento del capitalismo es una especie de funcionamiento esquizo. Pero la hipótesis que quisiera desarrollar es que esa proximidad entre el proceso capitalista y el proceso esquizofrénico debe juzgarse a nivel económico, no a nivel ideológico. Es a nivel de los procesos económicos que se manifiesta la afinidad máquina capitalista/máquina esquizofrénica. Al mismo tiempo son completamente diferentes. Hay afinidad de naturaleza, pero hay una diferencia esencial de régimen. Identidad de naturaleza y diferencia de régimen, este es nuestro objeto.

¿En qué consiste la identidad de naturaleza? El esquizo es el hombre que viene y hace pasar los flujos descodificados, que descodifica todos los flujos. Y el capitalismo, históricamente, está constituido sobre la base de flujos descodificados.

Ahora bien, la descodificación de los flujos es la que vuelve posible el capitalismo como tal, pero no constituye todavía su acto de existencia. Los flujos pueden estar descodificados sin hacer y sin formar una máquina capitalista. Lo vemos en la Roma antigua o en el feudalismo.

El capitalismo se constituye cuando instaura una conjugación de los flujos descodificados, cuando estos entran como tales en una relación determinable. El campo social precapitalista se descodifica por todos lados, huye bajo la forma de series de fugas independientes. Hemos visto cómo el capitalismo surge cuando dos flujos descodificados se conjugan: el flujo descodificado del dinero y el flujo desterritorializado de trabajo. Entonces

se encuentran cara a cara, en el mercado, el poseedor de dinero—que devendrá capital por esta conjugación— y el gran desterritorializado que sólo posee la fuerza de trabajo.

No se puede comprender esa historia si no se ve que esa doble descodificación hace intervenir dos series completamente independientes. Por eso su encuentro habría podido no suceder. Por eso en la Roma antigua se produce en un cierto momento la descodificación sin que se de la conjugación. Hay una contingencia radical.

Ahora bien, ¿bajo qué forma ocurre el encuentro? El poseedor privado del dinero descodificado, con todas las circunstancias históricas que hemos visto—se trata de un momento en el que hay interés por vender las propiedades terratenientes e invertir el dinero en el sector industrial— va a adquirir la fuerza de trabajo del trabajador desterritorializado. En esa operación puede verse que el capital deviene capital industrial.

Antes había capital, pero no en el sentido del capitalismo. Había capital mercantil (comercial) y capital bancario, pero funcionaban únicamente—según la bella fórmula de Marx— en los poros de la antigua formación. ¿Qué quiere decir esto? Estrictamente hablando, quiere decir que funciona como capital de alianza con la antigua formación precapitalista—sea la feudal o la despótica—. Por ejemplo, en el Imperio chino hay todo un capital mercantil y un capital bancario que funcionan en alianza con esa antigua formación precapitalista, con todo lo que ello implica de vigilancia, de poder de Estado, del gran déspota.

Cuando se encuentran las dos series de flujos descodificados se produce una especie de mutación del capital, que deviene capital industrial. Esta mutación es la transformación del capital de alianza en un capital que habría que llamar de filiación. En un bello pasaje del Libro I de *El Capital*, la sección titulada «La fórmula general del capital», Marx muestra esta transformación por la que *el valor (...) se nos presenta súbitamente como una substancia motriz para la cual dinero y mercancía son simples formas*. Es decir que el capital mercantil y el capital bancario, mercancía y dinero han pasado al servicio de esta nueva forma. Y sigue: *Más aún, en lugar de representar relaciones entre mercancías, el valor aparece revistiendo una relación privada consigo mismo, distingue en sí mismo su valor originario y su valor en tanto plusvalía, de la misma manera como Dios distingue en su persona el padre y el hijo.*¹¹

No podemos decirlo mejor: el capital deviene capital filiativo. Es entonces la operación de la plusvalía, que depende de la conjunción de dos flujos decodificados —flujo de dinero y flujo de trabajo—, la que hace del capital un capital filiativo industrial.

Ahora bien, ¿cuál es la fórmula de este capital filiativo? Podemos representarla bajo la forma $x + \Delta x$. Esta es la forma bajo la cual el dinero deviene capital. Y esto ocurre en la medida en que el dinero se lanza en esta operación que Marx llama engendramiento, es decir produce dinero. Misterio insondable: ¿cómo puede el dinero producir dinero?, ¿cómo ocurre ese + Δx ? Sabemos que, según Marx, la plusvalía viene precisamente de ese encuentro y de esa conjunción entre el poseedor del flujo de dinero y el poseedor del flujo de trabajo, ya que este último vende su fuerza de trabajo.

A partir de aquí hay como dos esquemas. Un esquema aritmético que se puede expresar bajo la forma $A' - A = \text{plusvalía}$. Esto correspondería a la plusvalía concebida como aritmética. Es la tendencia de todos los textos de Marx en los que nos dice que la fuerza de trabajo se compra bajo la forma de un salario que corresponde a lo que es necesario para su conservación y reproducción. Supongamos que sea equivalente a 6 horas, entonces 6 horas = lo que es necesario para la conservación y la reproducción de la fuerza de trabajo. Pero el comprador no ha comprado la fuerza de trabajo por 6 horas (si paga por horas—, la ha comprado por la jornada de trabajo, supongamos 12 horas. Entonces hay una diferencia entre lo que el comprador paga de la fuerza de trabajo haciéndola trabajar 12 horas y lo que paga, que corresponde a 6 horas. De ahí que la fórmula de la plusvalía deviene $A' - A$. La diferencia aritmética. Es evidente que una concepción parecida, que ya no es la de Marx, va a animar a los economistas antimarxistas.

Ahora bien, en las mismas páginas dice completamente otra cosa: hay una diferencia entre la fuerza de trabajo considerada en su valor de cambio y la fuerza de trabajo considerada en su valor de uso. En efecto, nos dice que el salario dado por el poseedor del capital-dinero corresponde a un valor de cambio de la fuerza de trabajo, mientras que el trabajo producido por el poseedor de la fuerza de trabajo corresponde a un valor de uso. Ya no hay, entonces, una diferencia aritmética, sino una diferencia relacional. En ese momento, la fórmula de la plusvalía ya no es $A' - A$ (12-

¹¹ Karl Marx, *El Capital*, FCE, México, 2000, T.1 pág. 110.

G = plusvalía de 6), sino dy/dx . Se llama dy a la fluctuación del flujo de trabajo poseído por el poseedor de la fuerza de trabajo y dx a la fluctuación en un momento dado del flujo de capital poseído por el poseedor del capital-dinero. En otros términos, ya no es una diferencia aritmética, sino conforme a la diferencia de naturaleza entre los dos flujos. Es una relación diferencial.

Esta segunda fórmula dy/dx es ventajosa. Vemos enseguida de dónde viene el dx de hace un momento: precisamente porque dy y dx son elementos de una relación diferencial es que hay producción de dx como viniendo a añadirse a x . Aquí, la variación por la cual el capital produce bajo la forma filiativa dx es suministrada por la naturaleza de la relación diferencial dy/dx .

Hay que intentar comprender qué es esta relación diferencial. Quizá toda la economía capitalista funcione sobre este tipo de relaciones. Esto verificaría mi hipótesis de que el capitalismo nunca funciona basado en

compra de la fuerza de trabajo, es decir en capital variable. Entonces no hay duda de que es necesario que la dualidad cualitativa de esos dos flujos volvamos a encontrarla en la moneda. Aún más, que el mecanismo de la moneda nos haga avanzar en el tipo de relaciones que hay entre ellos dos.

La condición de la relación diferencial es que las dos magnitudes consideradas heterogéneas, cualitativamente distintas, no sean de la misma potencia. Es necesario que una sea una potencia y la otra una simple magnitud. Debemos captar la naturaleza de los dos flujos y su relación en la moneda. Quisiera proponer un principio: la moneda, por esencia, juega como sobre dos esquemas cuya coexistencia va a ser la base más general de los mecanismos del capitalismo.

Me apoyaré en dos economistas actuales: Suzanne de Brünhoff (*La moneda en Marx y La oferta de moneda*)¹² y Bernard Schmitt¹³ (*Moneda, salarios y ganancia*). En el segundo caso se trata de un economista neocapitalista muy impetuoso y talentoso que hace, sin quererlo, una teoría económica completamente esquizofrénica, a tal punto que permitiría plantear el siguiente problema: ¿cuál es la diferencia entre un texto de ambición utópica en el dominio de la economía y un texto esquizofrénico, una vez dicho que todo esto se apoya sobre los mecanismos del capitalismo?

Suzanne de Brünhoff, marxista, y Schmitt que no lo es, dicen exactamente lo mismo al nivel que por ahora me interesa, el nivel fenomenológico: hay dos formas de moneda que van a inspirar dos consecuencias diferentes.

La marxista va a proponer la idea de que los mecanismos capitalistas sólo funcionan instaurando una convertibilidad ficticia, particularmente entre los dos tipos de monedas. Esta convertibilidad depende de la conexión con el mundo, depende de la unidad de los mercados, depende de la tasa de interés. De hecho, ella no está hecha para funcionar, sino para —siguiendo a Suzanne de Brünhoff— disimular la operación capitalista. La convertibilidad ficticia, permanente, constante, de una forma a otra de moneda asegura la disimulación del funcionamiento del circuito. Lo que me interesa en el concepto de disimulación es que, al nivel en que ella lo analiza, ya no es un concepto

¹² Suzanne de Brünhoff *L'Offre de monnaie, critique d'un concept*, Maspero 1971; *La Monnaie chez Marx*, ed. Sociales 1977 (Trad.cast.: *La concepción monetaria de Marx*, Ediciones del Siglo, Bs. As., 1973).

¹³ Bernard Schmitt, *Monnaie salaires et profits*, PUF, 1966.

ideológico, sino un concepto operacional, organizacional. El circuito monetario capitalista sólo puede funcionar sobre la base de una disimulación objetiva que es la convertibilidad de una forma de moneda a la otra.

Schmitt dirá algo que conduce a lo mismo. Reconoce plenamente las dos formas de moneda e intenta definir las. Una es un puro flujo creador que se realiza en la creación de moneda. Se percibe que el fenómeno fundamental en el capitalismo es lo que todos los banqueros llaman creación de moneda. La otra forma, completamente diferente, es la moneda-renta, la moneda definida como poder de compra.

El aspecto diabólico de la tesis de Schmitt consiste en decir que es la transformación de la primera forma de moneda - flujo creador de moneda - en la segunda forma - moneda-renta - lo que crea el poder de compra. Se puede sostener esto, pues en efecto, hay una forma moneda que refiere a su creación, que refiere a la famosa monetarización de una economía por creación de moneda, en la que es determinante el rol de los bancos centrales. Hay otra forma que es la moneda vuelta poder de compra, es la moneda-renta. Entonces la mutación del flujo de creación a moneda-renta crea el poder de compra, el poder de compra no preexiste. Consecuencia inmediata: el obrero no es comprado, por tanto no puede robársele, no hay plusvalía. Schmitt dice que Marx se engaña, que para que haya plusvalía sería necesario que la fuerza de trabajo del obrero fuera comprada. Pero la renta-salario no puede consistir en eso porque el poder de compra es creado por la renta, no presupuesto por ella. Entonces, como él dice, el salario no es una forma de compra, es una mutación de una forma moneda a otra.

A ese nivel de Brühhoff y Schmitt dicen más o menos lo mismo: hay formas irreducibles de moneda, hay paso o mutación de una forma a la otra y el sistema capitalista sólo puede funcionar así.

A un nivel puramente descriptivo es evidente que la moneda que recorre una empresa o que sale de un banco es una fuerza de naturaleza prospectiva, son los signos de potencia del capital que, estrictamente hablando, no son realizables aquí y ahora, puesto que implican todo un sistema de relaciones entre coeficientes diferenciales poniendo en juego otras empresas, los bancos que financian, etc. Esto ocurre así, salvo en el caso de que una empresa se declare en quiebra, momento en que pasa de una forma de moneda a otra.

Entonces, por un lado tenemos un sistema de signos de potencia económica, de fuerzas prospectivas no realizables, una especie de corte-separación

En un sistema de signos monetarios del capitalismo. A grosso modo, esos signos de potencia económica se ubicarán bajo el término genérico de estructura de financiamiento. Por una empresa pasa toda una estructura de financiamiento que la liga a los bancos, que va hacia otras empresas relacionadas con otros bancos.

Por otro lado, la moneda que concierne al salario no son signos de potencia económica no realizables aquí y ahora, y que tienen un valor prospectivo; son signos de valor de intercambio que representan, no una estructura de financiamiento, sino un conjunto de medios de pago, pago de su propio trabajo y pago que se va a efectuar comprando bienes. Este sistema de medios de pago y de valor de intercambio es convertible en bienes y en valor de uso, y se encuentra en una especie de relación biunívoca con un abanico impuesta de productos, aquello que se ofrece en el mercado. No se trata esta vez del tipo corte-separación en un conjunto de signos de potencia económica, sino de cortes-extracciones sobre una serie de productos cuya apropiación se funda sobre la posesión que tengo de un cierto número de medios de pago.

Distinguiéndose esos dos aspectos fundamentales de la moneda se verifica nuestra hipótesis de partida, a saber: dy y dx remiten a cantidades que no son de la misma potencia. No es la misma moneda la que entra y sale de una empresa, y la que entra y sale del bolsillo del asalariado. Una vez más, aunque parezca que son convertibles una en la otra —y lo extraño es que efectivamente lo son, aunque eso no cambia en nada su diferencia de naturaleza— no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de impotencia del asalariado. Una define una estructura de financiamiento, la otra define un conjunto de medios de pago. Esto confirma al menos nuestra hipótesis de partida: la necesidad de que al menos una de las dos magnitudes sea una potencia inconmensurable sin relación con la otra, que es una potencia y simple magnitud. Medir la una por la otra es como intentar medir distancias astronómicas con un centímetro. Son aspectos de la moneda que funcionan de manera completamente diferente.

Para terminar añado dos cosas. Si intentamos definir esta dualidad a un nivel más preciso, la primera idea que solemos hacernos es que los medios de pago son un poco lo que se llama la moneda de intercambio y la creación de moneda remitiría más bien a lo que se llama moneda de crédito. Pero de esta

manera no terminamos de interiorizar la relación. Es más bien al interior de la moneda de crédito que se encontrarán esas dos formas, en la distinción que se hace entre crédito bancario y crédito comercial. El crédito comercial remite a los fenómenos de la llamada circulación simple. Las letras de cambio con vencimiento determinado, por ejemplo, son moneda de crédito funcionando como moneda de pago. El crédito bancario es de otra naturaleza, implica una circulación particular que no está en relación con la circulación de mercancías; implica un circuito especial, que es el de la propia circulación de las letras de cambio, a lo largo del cual el crédito toma y pierde su valor de intercambio.

Entonces, la dualidad medios de pago/estructura de financiamiento se encuentra no tanto en el seno de una gran dualidad moneda de intercambio/moneda de crédito, sino más precisamente al interior mismo de la moneda de crédito, en la dualidad entre el crédito comercial y el crédito bancario.

Por último, nuestros dos flujos de partida, flujo de capital-dinero y flujo de trabajo, son transformados en favor de la relación diferencial en la cual entran. Se trata de una relación entre dos flujos de moneda muy diferentes: los flujos de moneda como estructura de financiamiento y los flujos de moneda como medios de pago. Esto nos permite corregir un punto evidentemente falso. Yo decía que el capitalismo sólo existe como tal en tanto que capitalismo industrial. Esto es verdadero y es falso. Es verdad que el capitalismo no habría podido surgir como tal si no hubiese sido capital industrial. Bajo la forma de capital mercantil o bancario habría pactado siempre con otras formaciones sociales. Pero si bien el capitalismo es fundamentalmente industrial, funciona como capital comercial y bancario. Entonces, ese capital comercial y bancario ya no está en alianza con las formaciones precapitalistas, sino que fija sus metas a la producción industrial. Realiza su verdadera alianza que es la alianza con el capital industrial mismo, alianza que implica todo tipo de violencias, toda la presión y todo el poder que el capital bancario tiene sobre la organización de la producción.

He dado dos aproximaciones a las regiones donde aparecen estas formas de moneda. Una es la distinción entre la moneda que atraviesa el circuito banca-empresa y la forma de moneda medios de pago, es decir, lo que entra y sale del bolsillo de un asalariado. La segunda era la distinción de dos regiones en la moneda de crédito: crédito comercial y crédito bancario. Sería interesante añadir otros dominios donde aparece claramente esta distinción.

ejm): Habría que mostrar cómo la banca tiene poder sobre los dos tipos de moneda, es decir cómo emite medios de pago y cómo opera en las estructuras de financiamiento, y en qué eso corresponde a operaciones bancarias teóricamente convertibles, pero realmente distintas.

Clase IV

Tareas del esquizoanálisis.

18 de enero de 1972

Richard Pinhas: Quisiera intervenir sobre un punto, sin que esto aporte a la contradicción. Has hablado todo el tiempo de dos grandes ejes interrogativos. El primero es «código y axiomática» y el segundo trata de la manera en que el deseo inviste el campo social. Respecto de ello te preguntas *cómo*. Yo me pregunto: ¿por qué no has ido más lejos en el sentido de esta cuestión y no has planteado el *por qué*?

Intento aportar, en este sentido, un ejemplo tomado al azar del proceso del fascismo. Hay una relación que permite ver por qué hay una especie de mutación en la conexión deseo/campo social: es el hecho de que el objeto del deseo desaparece completamente, la conexión con el objeto es cortada, disuelta en el aire. Esto lo ilustran muy bien ciertas películas surrealistas de 1940-50 donde se ve la caída de las monedas, la inflación, por ejemplo. Y tenemos un elemento que hace que el objeto del deseo desaparezca completamente. Hay una especie de esencia que va a dar lugar, que va a dejar aparecer el fascismo tal como lo conocemos. Supongo que en un período determinado de mutación hay aproximadamente el mismo proceso, diferente pero similar.

Deleuze: Partís de la necesidad de preguntarse *por qué*. Comprendo lo que decís luego, pero no muy bien la necesidad de esa pregunta y el hecho de que la coloques a continuación de lo que has dicho. Creo que no hay lugar para instalar la pregunta *por qué*, pues todo este sistema de máquina se debe a un funcionalismo. Si planteas el *por qué* nos encontramos con todas las categorías del significante. Es una pregunta pÉrfida. Creo que en la regi3n de las máquinas, que podemos llamar las máquinas de deseo o máquinas deseantes, hay un funcionalismo. La Única pregunta es *c3mo* funciona eso. *C3mo* y no *por qué*. De ahÍ que ciertos etn3logos permanezcan en estrecha relaci3n con los fen3menos del deseo en el campo social al preguntarse a qui3n sirve el psicoanálisis y si les sirve a ellos en su tarea de etn3logos. Responden *sÍ* y no. Dicen que lo que les interesa como etn3logos es ante todo «*c3mo* funciona esto en el campo social», y no «*qué* es lo que esto quiere decir», sea cual sea el modo en que se plantee esta Última pregunta.

Sobre la cuesti3n nos llegan argumentos que conocemos muy bien: nunca la funci3n o el uso de algo explica la producci3n de esa cosa. Por ejemplo, la manera en que funciona un organismo no puede explicar su modo de producci3n o el funcionamiento de una instituci3n nunca puede explicar la formaci3n de la instituci3n misma. Creo que este argumento antifuncionalista es verdadero pero s3lo al nivel de los grandes conjuntos, de los conjuntos molares. AllÍ, en efecto, el uso es siempre segundo en relaci3n a la formaci3n.

Pero si se intenta pensar el inconsciente en t3rminos de máquinas, en t3rminos de f3bricas, de unidades de producci3n, de máquinas deseantes, creo que ya no se trata de grandes máquinas, sino de micro-máquinas. El inconsciente maquÍnico, el inconsciente de las máquinas deseantes, es esencialmente un micro-inconsciente, un inconsciente micro-l3gico, microfísico.

creo que preguntarse qué quiere decir la barra entre el significante y el significado es permanecer todavía en el dominio «qué quiere decir esto». Las máquinas deseantes, estrictamente hablando, no quieren decir nada ni en términos de significado, ni en términos de significante.

Ahora bien, la pregunta del esquizoanálisis es: ¿qué son tus máquinas en ti? Y eso no es fácil de encontrar. Un tipo llega... ¿qué son en él sus máquinas deseantes? No basta con constatar que le gustaría tener un auto, que tiene una heladera, todas esas son relaciones con las máquinas deseantes pero no son las máquinas deseantes mismas. Por otra parte, las máquinas deseantes no son fantasmas, no son objetos imaginarios que doblan a los reales, no es el auto soñado que dobla al auto real. Las máquinas deseantes son formaciones moleculares que existen objetivamente en las grandes máquinas técnicas y en las grandes máquinas sociales.

Por eso me parece que es necesario hacer la crítica de todo lo que es sueño, fantasma. El inconsciente no es un teatro, el inconsciente no sueña, el inconsciente no produce fantasma. Todos estos son productos secundarios de la reflexión, son las territorialidades de Edipo. El sueño siempre es múltiplo. Si los analistas permanecen en el sueño es forzoso que encuentren a Lisipo. En Bergson hay unas bellas páginas en las que dice que no es ambiguo que la materia y la inteligencia se entiendan, que estén talladas la una sobre la otra, puesto que las dos son productos de una diferenciación en un mismo movimiento.¹ Y bien, con el sueño y Edipo es lo mismo: que todos los sueños sean, por naturaleza, edípicos no debe inquietarnos porque es el mismo movimiento el que constituye al sueño y a Edipo.

Las máquinas deseantes nada tienen que ver con eso. Entonces, supongamos que en un esquizoanálisis lo complicado sería encontrar las máquinas deseantes de alguien. ¿Qué son tus máquinas en ti? Evidentemente, esto

¹ Una relación es abordada por Bergson reiteradas veces. Por ejemplo: *Así, el mismo movimiento que lleva al espíritu a determinarse en inteligencia, es decir, en conceptos distintos, hace que la materia se decomponga en objetos netamente exteriores uno a otros. O también: De ese océano de vida en el que estamos inmersos, aspiramos a salir, y sentimos que nuestro ser, o al menos nuestra inteligencia, que es quien lo guía, se ha formado en él por una especie de solidificación local. La filosofía no puede ser más que un esfuerzo para volver a fundirse en el todo.* Henri Bergson, *La filosofía creadora*, Planeta, Barcelona, 1985, págs 172-173 y 175.

plantea un problema: ¿cuál es el criterio para saber que se responde en términos de máquinas, que llegamos a encontrar los elementos maquínicos? ¿Qué es lo que nos permite decir: «Ah, al fin hemos encontrado las máquinas deseantes de alguien»? Creo que hay criterios muy rigurosos, y que tienden a tomar las máquinas deseantes como formaciones moleculares, nunca como conjuntos molares.

Pero tengo la impresión de que no respondo a tu observación. Lo que quiero decirte es que al nivel molecular, y únicamente a este nivel, el funcionalismo es rey. Y esto es así porque el funcionamiento, la producción, la formación, hacen estrictamente uno. Una máquina deseante se define únicamente por su funcionamiento, es decir por su formación, es decir por su producción. A primera vista, yo diría que toda pregunta por el *por qué* ya no se plantea.

Richard Pinhas: Creo que he planteado mal mi pregunta. No pretendía volver a poner en cuestión el hecho de que Ello funciona, ni reintroducir categorías lingüístico-psicoanalíticas, etc. Por ejemplo, el fascismo funciona de una manera en un momento y de otra manera en el mismo momento pero en un país diferente. Entonces, partiendo de la cuestión del *cómo*, quisiera preguntarte *¿cómo y por qué* funciona de otra manera? Pienso que, planteada en estos términos, después de la pregunta *cómo*, puede plantearse la pregunta *por qué*.

Deleuze: Sí, sí, sí, sí, sí. Entonces es un *por qué* muy especial, es un *por qué* que apunta a la naturaleza del campo social que está investido por el deseo y las máquinas deseantes. Es decir, de dónde vienen las características del campo social en tal momento, en tales circunstancias. Esto también es muy complicado.

Habría que mantener algo así como dos principios prácticos al mismo tiempo. Primero que las máquinas deseantes están a lo largo de líneas moleculares. Eso es lo que quisiera llamar línea de fuga. No basta con tocar las líneas de resistencia en el inconsciente. Lo esencial en el inconsciente es que huye, abraza líneas de fuga. Ahora bien, Edipo, los fantasmas, el sueño, todo eso, lejos de ser verdaderas producciones o formaciones del inconsciente, son los torniquetes, los taponamientos de las líneas de fuga del inconsciente. Por eso es necesario hacer saltar todo eso para encontrar la

líneas de fuga que nos precipitan en una especie de inconsciente molecular de las máquinas deseantes, en las formaciones moleculares, las micro-formaciones. Es por esto que hablamos de un inconsciente no figurativo, no simbólico. Es lo que Lacan llama lo real, pero lo real devenido no sólo posible, sino lo real que funciona.

Hay que sostener entonces que existen a la vez dos polos, que afortunadamente se distinguen en un cierto nivel, exactamente como se distinguirían una microfísica y una macrofísica. El primer polo comprendería algo como los investimentos preconcientes de los conjuntos molares. Serían los investimentos del campo social y todo lo que depende de eso, comprendidos los investimentos familiares –la familia es un conjunto molar entre otros, o más precisamente un subconjunto molar–. En el otro polo habría líneas de fuga moleculares.

Como primer principio, el esquizoanálisis trabajaría al nivel de las unidades de producción del micro-inconsciente, de las pequeñas formaciones moleculares. A un primer nivel sería necesario distinguir una vez más los investimentos de conjuntos molares y los investimentos inconscientes de formaciones moleculares, las máquinas deseantes y del otro lado las máquinas sociales y técnicas. Esta sería la definición de una primera actividad práctica del esquizoanálisis. Nada ha comenzado hasta que no se alcanzan las máquinas deseantes del inconsciente de alguien, es decir sus formaciones y funcionamiento moleculares. Si no se alcanzan, no se ha hecho nada, permanecemos en los grandes conjuntos: Edipo, familia, etc.

Para mí el significante es un signo fundamentalmente molar, un signo que estructura los grandes conjuntos molares; nada que ver con las máquinas deseantes. La primera tarea práctica del esquizoanálisis sería alcanzar las líneas de fuga del inconsciente, a partir de las cuales él ya no se expresa; huye y forma sus máquinas deseantes haciéndolas funcionar según sus líneas de fuga. Como dice Platón para amotinar a todos los filósofos de la época, en la proximidad de su contrario ella huye o perece. El inconsciente es o bien perece bajo Edipo, o bien huye según sus líneas de fuga.

A un segundo nivel, que no destruye el primero, habría que decir algo que aparentemente es lo opuesto: todo investimento, sea de la naturaleza que sea, es forzosamente molar o social, es investimento de los grandes conjuntos a través de las formaciones moleculares identificables como máquinas deseantes. Las máquinas deseantes, sus piezas y sus engranajes, invisten

los grandes conjuntos molares. En un primer nivel, dijimos entonces que hay dos polos: por un lado los grandes conjuntos definidos por las máquinas sociales y técnicas, y por otro las líneas de fuga moleculares y las máquinas deseantes. Al segundo nivel decimos que todo investimento es molar y social. Estos dos niveles no son contradictorios.

La segunda tarea del esquizoanálisis sería entonces descubrir en alguien, a nivel del inconsciente, la naturaleza de estos investimentos sociales. Los investimentos sociales tienen dos polos. Por un lado un polo paranoico, que también se puede llamar investimento reaccionario fascista, y que consiste en subordinar las máquinas deseantes a los grandes aparatos represivos, a los grandes aparatos de Estado y al aparato familiar.

Habría que invertir el esquema de vulgarización psicoanalítico: lo primero es la paranoia, lo segundo la neurosis edípica, lo tercero Narciso. Edipo es ante todo una idea de paranoico, solo en segundo lugar es un sentimiento de neurótico. El neurótico es el tipo que se hace tener por el gran paranoico, y es una idea de padre, pero no en relación a su hijo, le importa un carajo su hijo. El paranoico es un tipo que comienza a alucinar el campo social operando una subordinación sádica de todas las máquinas deseantes a los aparatos represivos del campo social.

Las máquinas deseantes están en las máquinas reales, no es que se les parezcan. Por eso es tan tonta la noción de sueño. No se trata de hacer del psicoanálisis una especie de *gadgets*, de estudio de mercado donde se dice cual es el auto soñado detrás del auto real. No se trata de eso. Las máquinas deseantes existen objetivamente, existen en los engranajes y piezas de las máquinas sociales y de las máquinas técnicas. No pueden simplemente extraerse a nivel macroscópico, es necesario un análisis microscópico para liberar las máquinas deseantes de alguien.

El primer paranoico es el padre de Schreber. El paranoico no es alguien que se ocupe de su hijo. Vemos cómo funciona la paranoia y, en este aspecto, hasta qué punto los psiquiatras tienen de ella una concepción reaccionaria. Si no la relacionaran con los acontecimientos familiares estarían obliados a decir la verdad: que la paranoia, precisamente como determinación sin ninguna ligazón con las relaciones familiares, es por naturaleza el investimento reaccionario fascista del campo social.

El paranoico no delira sobre su mujer o su hijo; delira sobre las razas, sobre la educación, sobre la cultura. El esquizo también, pero de otra mane-

14. El nudo del delirio paranoico es «Hagamos una raza pura». El paranoico tiene la impresión de que todo está en decadencia: «Ya no hay arios puros». Solo en segundo lugar, cuando ve a su pequeño, él aplica, se desata como el gran pedagogo, el gran restaurador de las razas. Edipo es siempre una operación de doblamiento, de aplicación. El padre de Schreber ha comenzado en otra dimensión, la deriva del campo social: «Este mundo está perdido, rehagamos la raza pura». ¿Con qué? Con máquinas.

En primer lugar, el paranoico delira el campo social. Me parece que debe ser definido por un cierto tipo de investimento del campo social, en términos absolutamente no edípicos. Es un investimento que subordina completamente el sistema de las máquinas deseantes, subordina las formaciones moleculares a los grandes conjuntos molares. Después aplica su reforma, su raza pura a su familia como subconjunto molar privilegiado y produce un muchacho totalmente edipizado, que es resultado del investimento paranoico primero. En este sentido Edipo es el sentimiento del hijo neurótico que sucede a la gran idea del padre paranoico. Pero la gran idea no es edípica, consiste en el investimento de todo el campo social.

La segunda idea es entonces que todo es investimento social. Pero hay que distinguir dos polos: el primero es el polo paranoico que opera la gran subordinación de las máquinas deseantes a los aparatos de los grandes conjuntos; el segundo es el polo esquizo, el polo esquizofrénico del delirio que opera la subordinación inversa, la subordinación de los grandes conjuntos molares a las formaciones moleculares. Es por eso que no sólo hay líneas de fuga que consisten en producir algo, sino líneas que consisten en hacer huir algo.

En la fuga esquizofrénica, las líneas de fuga moleculares o las máquinas deseantes —es lo mismo— están tan profundamente acopladas al campo social como las grandes integraciones paranoicas. No es que sea más delirante, simplemente es otro delirio, son como dos polos del delirio.

Intervención: En el caso de Schreber, el inicio no lo encontramos en la subordinación del padre. Hay que tomar un tercer punto: la abuela, que también es fenomenal (sueña con tener un «verdadero» hombre). Tenemos la impresión de que es el padre de un paranoico el que debería internarse y no el hijo que delira (lo que es la solución imaginaria a sus fantasmas). Aquel que el motor está perfectamente integrado socialmente, y es en ese senti-

do que delira todo el campo social y lo aplica, después, a su hijo. Está completamente empalmado sobre el campo social, por eso escapa al asilo. En cambio, aquellos que llegan como paranoicos al asilo son los que no han realizado los empalmes necesarios con el latigazo en retorno de los investimentos familiares. Hay una barrera tal que no pueden, en absoluto, delirar el campo social. Se necesitan tres generaciones para hacer un paranoico. ¿Sabes algo de los esquizos?

Deleuze: No estoy de acuerdo con la formulación, pero *esto es secundario*. Si solo hubiese paranoicos, nunca habría habido asilos. El paranoico funciona bien. Son hospitalizados porque son paranoicos verdaderamente muy pobres y entonces se toman por pequeños jefes, o a causa de los elementos esquizoides que se mezclan siempre en una paranoia. Si son hospitalizados no lo son en función de la paranoia, sino en función de lo esquizoide latente bajo la paranoia. Mannoni se equivoca cuando ve en el juicio de Schreber el primer acto de antipsiquiatría.² Schreber ha sido liberado porque los elementos esquizofrénicos no lo han arrastrado.

Pienso en otro caso que sería el anti-Schreber: se trata de Nijinski, el bailarín. Un polo paranoico muy acusado y un polo esquizofrénico aun más pronunciado. Ninguna opción para que el tribunal le devuelva la libertad. Pasa su tiempo vociferando: "Soy el *clown* de Dios", "muerte a la Bolsa", "la Bolsa es la muerte", "el dinero es la muerte"³. Un paranoico rico es formidable, tiene una función social fundamental. El paranoico está muy bien integrado y ninguno será llevado al asilo salvo en los dos casos citados.

El segundo punto es la historia de los tres miembros de la familia, de las tres generaciones que encontramos en los antipsiquiatras más profundos: Gisèle Bankov, Laing, Cooper. Como es evidente que en el psicótico Edipo fracasa, la cuestión ha sido para ellos cómo salvar a Edipo. Así se lo pregunta Rosolato de una manera ingenua: ¿cómo volver a traer al psicótico a los ejes edípicos? Una vez planteado el problema de este modo hay muchas soluciones. Se puede hacer estructuralismo —no es de ningún modo lo que hace

² Maud Mannoni, *Le psychiatre, son fou et la psychanalyse*, Ed. du Seuil, 1970, cap. VII. (Trad. Cast.: *El psiquiatra, su loco y el psicoanálisis*, Siglo XXI, México, 1977).

³ Cf. Nijinski, *Journal*, Gallimard.

La.11) para hacer un Edipo estructural y determinar en la estructura los puntos donde se podría enganchar al psicótico. O bien, y esto no se excluye, se puede extender a Edipo. Ya que no funciona ampliarlo un poco: se invoca a la abuela, al abuelo, se dice que ya no es un Edipo de dos generaciones, sino de tres. Si eso no funciona se incluirán cuatro generaciones.

Cuando invoco el primado del padre o del abuelo no es de ningún modo querer comenzar Edipo por otro extremo. A cierto nivel, yo puedo preguntar qué es primero, el padre o el niño, qué es primero, la gallina o el huevo. Esta pregunta es un sinsentido, pero al mismo tiempo hay que responder que lo primero es el padre o la madre respecto al niño. Si digo que el padre es primero en relación al niño, esto se puede interpretar de dos maneras. De una manera regresiva, la regresión infinita: todo niño tiene un padre. Esta regresión se puede hacer hasta el límite de la presuposición de un primer padre que sería, por ejemplo, el padre de la horda.

Pero esto puede tener un sentido completamente diferente que no se envuelve en una reducción familiarista indefinida. Puede querer decir—y es allí que la pregunta se vuelve un sinsentido—que lo primero, de hecho, es el campo social histórico, y que el padre y el niño están hundidos simultáneamente en él. Cuando se dice que el padre es primero en relación al niño, esto quiere decir que los investimentos sociales son primeros en relación a los investimentos familiares.

Esto implica una concepción del inconsciente como ciclo. Marx dice en una célebre página, siguiendo a Aristóteles en torno al *qué* de la causa del hombre, que sí hay un ciclo, el ciclo por el cual el hombre produce al hombre. El inconsciente de las máquinas descantes es un inconsciente cíclico. El padre es primero con relación al niño, pero no como padre. Esto significa que es el campo social y los investimentos sociales quienes son primeros en relación al padre y al hijo. Las familias esquizógenas descritas no explican en nada la producción del esquizo, se nos presentan como mecanismos esquizógenos los mecanismos familiares más ordinarios.

Haría entonces tres tareas para el esquizoanálisis:

Una tarea destructiva, la gran limpieza del inconsciente.

mente, de las que solo se tienen índices maquínicos—. De ningún modo pueden ser alcanzadas en el sentido del *por qué*, sentido que he denunciado hace un momento, sino en tanto ellas son de otro régimen: son microformaciones que siguen líneas de fuga, o lo que quiere decir lo mismo, líneas de descodificación, de desterritorialización.

El inconsciente no cesa de desterritorializarse, hay líneas sin fin, líneas de fuga, líneas abstractas. Ni simbólicas, ni figurativas, ni imaginarias, ni nada. Las líneas de fuga están jalonadas de índices maquínicos. Por eso la única cosa interesante en un sueño es que está lleno de índices maquínicos. A través de los sueños y el fantasma alcanzamos los índices de máquinas deseantes, y los alcanzamos bajo la forma de máquinas molares. Siempre que aparecen los papás-mamas en los sueños se trata de índices maquínicos, no de una máquina deseante pues ellas no pueden ser soñadas. En los fantasmas aparecen todo el tiempo pequeñas máquinas. Hay que seguir sus vías de fuga para salir del análisis del sueño. Es necesario sumergirse en esas especies de líneas maquínicas para ir más lejos.

Entonces, al mismo tiempo que la labor de limpieza —esa especie de violencia negativa contra las pseudo-formaciones del inconsciente que habría que destruir sin piedad y pisotear— se realiza la primera tarea positiva que es la del descubrimiento de las máquinas deseantes.

La segunda tarea positiva consiste en seguir las líneas de fuga tan lejos como se pueda —los criterios existen— y descubrir cuál es la naturaleza de los investimentos inconscientes del campo social, una vez dicho que no funcionan de la misma manera que los investimentos preconcientes del mismo campo social: se pueden tener investimentos preconcientes realmente revolucionarios en los que anidan investimentos inconscientes de tipo paranoico y reaccionario.

Habría que hacer aquí el equivalente de aquello que ha significado la revolución pictórica del arte abstracto, es decir, alcanzar las regiones del inconsciente que ya no son figurativas, ni simbólicas. Un inconsciente molecular, abstracto, maquínico.

¿Por qué forzosamente descubrimos las pequeñas máquinas deseantes que invisten todo el campo social sólo a través de índices? Porque esas líneas de fuga maquínicas son líneas de desterritorialización, y la desterritorialización es como el envés de movimientos o de contra-movimientos de reterritorialización. Aún los héroes extremos de Beckett no pueden

de Malone, un cubo de basura.⁴ El movimiento de desterritorialización no puede ser captado más que a través de la desdicha y la naturaleza de las reterritorializaciones a las que procede un individuo.

Siempre a través del contra-movimiento de una reterritorialización se evalúa el grado de desterritorialización. Por ejemplo, la neurosis ya ha encontrado una tierra a la cual se agarra: Edipo. El diván del analista es la segunda cosa que no se mueve, la pequeña tierra a la cual hay que engancharse. De otro modo todo vacila.

Es necesario mostrar cómo el capitalismo no cesa de desterritorializar. Y a través de su axiomática, cómo reterritorializa. Por ejemplo, el fascismo ha sido también una especie de procedimiento de reterritorialización de las grandes masas, algo terrible.

No se puede explicar en alguien la desterritorialización y su grado, es decir su terror esquizofrénico, más que a través de los contra-terrores, las reterritorializaciones a las que procede. Por eso el perverso es alguien al que hay que pensar no en términos de pulsiones, sino en términos de tierras. Es un tipo que no quiere la territorialidad de Edipo, ni la del diván. Eso no le importa, inventa tierras artificiales, grupos artificiales, se reterritorializa en él a su manera. Y si nada funciona, en última instancia se reterritorializa bajo la forma de cuerpo sin órganos, es decir la catatonía en el hospital, la tierra más pobre. Él ha rehecho su pequeña tierra.

Lo importante es que el movimiento de desterritorialización no es solamente susceptible de ser retomado en la reterritorialización perversa —sea ella psicoanalítica o perversa propiamente dicha— sino que es tan potente como para, abrazando sus líneas de fuga revolucionarias, crear el mismo un nuevo tipo de tierra. Quizá esto sea lo que Nietzsche quiere decir cuando dice que un día la tierra será un lugar de curación⁵. Puede ser que en lugar de reterritorializarse sobre tierras facticias, el movimiento de desterritorialización pueda, en condiciones determinadas, devenir creador de una tierra nueva. En todo caso eso está bien.

⁴ Deleuze alude aquí a los cuentos de Samuel Beckett, *Malone muere y El final*.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Bs. As., 1995, pág. 122.

Clase V
Economía política
y psicoanálisis.
Inconsciente maquínico
e intensidades.

15 de febrero de 1972

¿Vista catastrófico que yo llegara con una teoría del inconsciente. Para mí el problema es práctico: ¿cómo funciona el inconsciente? Digo que funciona en términos edípicos, en términos de castración o en términos de pulsión de muerte. Y digo que el psicoanálisis es quien nos muestra todo eso. Hay una operación por la cual el psicoanálisis pertenece fundamentalmente al capitalismo y, una vez más, no a nivel ideológico sino a nivel de la pura práctica.

Cuando Marx pregunta qué es lo que está en la base de la economía política Foucault retoma este problema en *Las palabras y las cosas*— su tesis es que ella comienza verdaderamente con Adam Smith y con Ricardo. Antes la esencia de la riqueza se buscaba del lado de lo que podría hacerse el objeto o del lado de la objetividad. En ese momento no había economía política, había otra cosa: el análisis de las riquezas. La esencia de la riqueza estaba unida a las grandes objetividades, por ejemplo a la tierra con los mercantilistas, o al Estado con los mercantilistas.

¿Cuál ha sido la gran revolución de la economía política a finales del siglo XVIII e inicios del XIX con Smith y Ricardo? Marx lo dice muy

bien: con el desarrollo del capitalismo, se vuelve a buscar la esencia de la riqueza, pero ya no del lado de las objetividades sino haciendo una conversión radical, una especie de conversión kantiana a nivel de la economía política: se la vincula al sujeto. ¿Que quiere decir que se la relaciona al sujeto? Smith y Ricardo han hecho, dice Marx, lo que Lutero en el dominio de la religión: en lugar de volver a unir la religiosidad a las grandes objetividades, ha hecho la conversión que la relacionará con el sujeto, con la fe subjetiva.¹

Ricardo encuentra la esencia de la riqueza del lado del sujeto, como acto de producir cualquiera sea. De ahí el bello texto de Marx: «Fue un inmenso progreso cuando Adam Smith designó la esencia de la riqueza como actividad de producir en general, sin ningún privilegio de una producción sobre otra. La producción agrícola ya no tenía privilegios. Y eran necesarias, seguramente, las condiciones del trabajo industrial —es decir el desarrollo del capitalismo— para que la esencia de la riqueza realizara esta conversión y fuera descubierta del lado de la actividad de producir en general. Es a partir de ahí que se funda la economía política».²

Foucault, en *Las palabras y las cosas*, retoma esto bajo otra forma. Se pregunta qué es lo que ha constituido el acta de nacimiento de la economía política, y responde que con Smith y Ricardo se descubre en la actividad subjetiva de producir algo irreductible al dominio de la representación. Esta conversión epistemológica es tan clara que cambia el dominio del saber, tiende hacia un saber sostenido sobre un dominio no representativo: la actividad de producir en tanto que es subyacente, en tanto que pasa a través de la representación.

¿Qué es lo que hace Freud? Antes, el loco estaba relacionado con las grandes objetividades —loco de la tierra, loco del déspota—; al igual que la riqueza estaba vinculado a los cuerpos objetivos. La psiquiatría del siglo XIX hace una conversión de hecho semejante a la de Ricardo en economía política, la locura ya no estará relacionada con las grandes objetividades sino con una actividad subjetiva en general. Esto va a hacer eclosión con Freud. Es por eso que no hay ruptura entre Freud y la psiquiatría del siglo XIX.

¹ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., pág. 131.

² Karl Marx: *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1997, pág. 54.

Freud es el Ricardo, el Smith de la psiquiatría. Freud da el mismo golpe que Ricardo: exactamente del mismo modo que aquel descubre la esencia abstracta de la riqueza—trabajo abstracto—haciendo la gran inversión, es decir relacionando la riqueza ya no con objetividades sino con la actividad de producir en general, no cualificada, Freud descubre la esencia abstracta del deseo ya no del lado de las grandes objetividades—el loco de la tierra o el déspota—, sino en la actividad subjetiva del deseo. A esta actividad subjetiva o esencia abstracta la llama libido. Esta libido tendrá fines, fuentes y sujetos, pero hay que comprender que en Freud la libido va más allá de sus propios fines, fuentes y objetos. Objetos, fuentes y fines son todavía maneras de atar el deseo a las objetividades, a los territorios. Más profundamente, existe la libido como actividad subjetiva del deseo. A este nivel, Freud y Ricardo son lo mismo.

Marx dice que la economía política ha descubierto la esencia de la riqueza en la actividad de producir en general y le ha dado un nombre: el trabajo abstracto. No hay más que calcar para obtener la operación freudiana. Freud descubre la actividad de desear en general y le da un nombre: la libido abstracta. Pero la semejanza no se detiene ahí, va aún más lejos. Freud y Ricardo van a hacer una curiosa operación común. Marx señala muy bien que desde el mismo momento en que Ricardo ha descubierto la esencia de la riqueza en la actividad de producir en general, ya ha estado de realienarla. ¿Qué es lo que Marx quiere decir?

Ya no hay objetividad, eso está asumido, pero esta actividad de producir ya no es realineada. ¿Esto quiere decir que Ricardo restaura las grandes representaciones objetivas y recae en las alienaciones precedentes? No, se trata de un tipo de mistificaciones acorde a lo que ellos acaban de descubrir. Cuando la riqueza y el trabajo estaban alienados en las objetividades, es decir en los estados (en el sentido de estado de cosas), ahora van a realenarse en una forma nueva: la alienación propiamente subjetiva que responde a su descubrimiento de la esencia subjetiva. Ellos van a alienar en acto en lugar de alienar en estado, en lugar de alienar en un estado de cosas objetivo. Van a alienar en un acto subjetivo correspondiente a la esencia subjetiva que han descubierto. Ahora dice lo que será la alienación desde ese momento: ya no estará tomada y realineada en un estado de cosas objetivo, sino que será tomada en su acto mismo. ¿Qué es ese acto mismo? Es la realienación del trabajo como esencia subjetiva de la producción en las condiciones de la propiedad privada.

Freud descubre la libido abstracta. Hace la gran conversión: el deseo ya no debe ser comprendido del lado de sus objetos ni de sus fines, debe ser descubierto como libido. Pero Freud realiena este descubrimiento sobre una nueva base correspondiente al descubrimiento mismo. Esta nueva base es la realienación de la actividad subjetiva del deseo determinada como libido en las condiciones subjetivas de la familia. De esto resulta Edipo.

El psicoanálisis es un subconjunto del conjunto capitalista. Y es por esto que, en ciertos aspectos, todo el conjunto del capitalismo se dobla sobre el psicoanálisis. Ricardo nos dice: «De acuerdo, muchachitos, yo he descubierto la actividad de producir en general, pero atención, la propiedad privada debe ser la medida de esta actividad de producir en general cuya esencia he descubierto del lado del sujeto». Y Freud dice algo semejante: «Esto no saldrá de la familia». ¿Por qué esto es así y no puede ser diferente? ¿Por qué esto pertenece fundamentalmente al psicoanálisis y también al capitalismo?

En el capitalismo existen, perpetuamente, estos dos movimientos. Por un lado la descodificación y la desterritorialización de los flujos, que es el polo descubierto de la actividad subjetiva. Por otro y al mismo tiempo no cesa de reterritorializarse, de neo-territorializar, lo cual no consiste, a pesar de las apariencias, en resucitar el cuerpo de la tierra ni el cuerpo del déspota como objetividades. Se hace despotismo local, pero no se trata de eso. La reterritorialización no es simplemente una resurrección de puros arcaísmos, es decir de objetividades de tiempos antiguos, la reterritorialización debe ser subjetiva. Se hace una primera vez en las condiciones de la propiedad privada, y eso es la economía política. Y una segunda vez en la familia subjetiva moderna, y ese es el momento del psicoanálisis. Ambas son necesarias: es la operación de reterritorialización de la actividad abstracta que se ha descubierto.

En este sentido, el psicoanálisis pertenece al capitalismo no menos que el mercado, no menos que el banquero, no menos que el industrial. Hay un rol extraordinariamente preciso al nivel mismo de la economía capitalista. Hay justificaciones muy curiosas del circuito del dinero en el psicoanálisis, del rol del dinero en el psicoanálisis. Al menos de eso todo el mundo se burla, es formidable porque funciona y a la vez nadie lo cree. Pero no hay necesidad de creer. Es como en el capitalismo, ya no hay necesidad de creer en nada. Los códigos tienen necesidad de la creencia, la axiomática no la necesita en absoluto, le importa un carajo.

El verdadero circuito del dinero, retomado en el psicoanálisis a un nivel más débil, lo hemos visto en el capitalismo. Toda la máquina capitalista funciona con la ayuda de la doble cara del dinero: los flujos de financiamiento y los flujos de renta. Son flujos de naturaleza completamente diferente y el dinero los comprende a ambos. La inconmensurabilidad de esos flujos es una condición del funcionamiento de la máquina capitalista.

En el psicoanálisis hay también un flujo de financiamiento y un flujo de pago, y la máquina analítica funciona finalmente con la ayuda de esos dos flujos, cuya dualidad está escondida. Por ejemplo, una mujer va al análisis. En muchos casos el analista no tendrá dificultad en descubrir los conflictos con su marido. Al mismo tiempo, es el marido quien paga el análisis. En este caso, el flujo de financiamiento tiene como fuente al marido, y el pago va de la mujer al analista. ¿Cómo quieren que ella se salga de esto? El analista tiene una espléndida indiferencia acerca del origen del dinero. Cuando hace la justificación del dinero, nunca se plantea la siguiente pregunta: ¿quién paga? Hay un curioso circuito en el que, estrictamente hablando, se trata también del doble juego de la desterritorialización y la reterritorialización.

Pienso en la actitud del psicoanálisis frente al mito y la tragedia, pues en fin, no es por azar que han ido a buscar a Edipo. ¿El viejo Freud encuentra Kallipos en su auto-análisis, como dice todo el mundo, o lo encuentra en su cultura? Hay una cultura goethiana, él ama a Goethe, lo lee tardamente. ¿Freud encuentra Edipo en Sófocles o en su auto-análisis?

En un régimen capitalista no se le pide a la gente que crea. Nietzsche es quien ha mostrado lo que esto significa para el capitalismo, es igual que para el Imperio Romano. ¿Qué dice al hacer la pintura de los hombres de su tiempo? *Nunca abigarrada de todo lo que alguna vez fue creído.*³ Todo lo que fue objeto de creencias es bueno para reterritorializar. Como los Romanos: «Tu Dios lo llevaremos con nosotros, lo vamos a poner en Roma, así te reterritorializarás en tu Roma». El capitalismo también: «¿Allá está la serpiente emplumada?, ¡bien venga la serpiente emplumada con nosotros».⁴

¿Cuál es la curiosa actitud del psicoanálisis frente al mito? Hay un artículo de Anzieu sobre esto que distingue dos períodos. En un momento todo bien una bien, se analiza y se hace un estudio exhaustivo de los mitos y las

³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., pág. 178.

⁴ Deleuze se refiere a la mítica figura del templo de Kukulcán en Chichén

tragedias. Después, hay un momento en que la moda pasa.⁵ ¿Por qué los psicoanalistas jamás se han comprendido con los etnólogos y con los helenistas? Hay una razón de esta formidable ambigüedad, de esta formidable incompreensión.

Intervención: ¿Y Levi-Strauss? Hay que explicar que el análisis de los mitos es retomado en base a Freud y que todo el análisis del parentesco está fundado sobre el átomo de parentesco como determinante del conjunto del sistema de parentesco posible. Ese átomo de parentesco remite a un cuarto término que es el hermano o la madre, que es retomado por analistas como Ortigues.⁶ Ellos dicen: «Hemos comprendido, el cuarto término es simbólico». Levi-Strauss es quien –y es por eso que Lacan acuerda con él sobre un montón de puntos– hace el análisis de los mitos y los analistas ya no tienen que hacerlo.

Deleuze: Hay que añadir que esto funciona por tres: lo que Ricardo hace en economía, lo que Freud hace en psiquiatría, Levi-Strauss lo ha hecho en etnología. Cuando se liquida a Edipo a nivel de las variaciones imaginarias, guardándolo en una estructura que conserva la trinidad Ley-Prohibición-Transgresión, ¿no estamos conservándolo bajo la forma de una desfiguración abstracta?

Intervención: Levi-Strauss comienza haciendo saltar a Edipo mostrando que ese no es el relato importante. Lo analiza para enseguida generalizar su estructura por el rodeo del átomo de parentesco como estructura.

Itzá (México). Se dice que debido a una ilusión óptica, una serpiente emplumada comienza a descender por los escalones del templo, mientras el sol proyecta su misteriosa sombra, extiende su prodigioso cuerpo y entonces desaparece. Este espectáculo es seguido año a año por miles de entusiastas que se reúnen en Chichén Itzá para vivir la experiencia como una muestra de magia maya.

⁵ Didier Anzieu, *Freud et la mythologie, Incidences de la psychanalyse*, nro. 1, 1970, págs. 126-129.

⁶ Ortigues, Marie-Cécile y Ortigues, Edmond; *Edipo Africano*, Ediciones Noé, Bs. As., 1974.

Deleuze: Descubre lo que para él era la actividad subjetiva fundamental en el dominio de la etnología, la prohibición del incesto, y la realienación reduce en el sistema de parentesco.

Retomando, cuando los etnólogos o los helenistas se encuentran frente a un mito son profundamente funcionalistas, su problema es «cómo funciona este asunto acá». Y cuando explican el sentido de un mito o de una tragedia hacen obra de historiadores: los relacionan con las objetividades a las cuales esos mitos remiten, por ejemplo, la objetividad de la tierra. ¿Qué otra cosa hacer desde el punto de vista del rigor científico—que es el suyo—alno explicar, por ejemplo, el rol de un mito o de un ritual edípico en relación a las objetividades territoriales y a las objetividades despóticas? Por ejemplo, Levi-Strauss nos muestra que Edipo remite a la persistencia de una autoctonía, es decir a la existencia de la objetividad territorial, y a la vez a su fin, es decir al nacimiento de las formaciones despóticas. El mito, la tragedia están vueltos del lado de sus referencias objetivas. Ellos tienen puesto que se trata de tal siglo, de tal ciudad griega, etc. Para ellos, la explicación del mito y de la tragedia es incomprendible si se la independiza de ese sistema de referencia a objetividades históricas.

Los psicoanalistas, desde un comienzo, no van a estar interesados en las objetividades históricas, buscan relacionar los mitos y la tragedia a la libidinal actividad subjetiva. Es aquello que está expresado en la fórmula freudiana de Abraham: «El mito sueño de la humanidad»⁷, el mito como analogo del sueño a escala de la humanidad. Ellos relacionan el mito a la actividad subjetiva de la libido teniendo en cuenta las transformaciones del inconsciente y el trabajo sobre el inconsciente. La actitud del psicoanálisis con los mitos es tan ambigua que hace que en un momento busque y en otro renuncie a buscar. Son los primeros en atar los mitos y la tragedia a la libido como esencia subjetiva abstracta. Pero ¿por qué al mismo tiempo relacionan el mito y la tragedia? Es increíble esta historia: el mito y la trage-

⁷ Abraham Karl: Médico y psicoanalista alemán (1877 - 1925). Trabaja en el hospital psiquiátrico de Zurich. Es allí donde conoce a Jung, quien lo inicia en las ideas de Freud. Funda en 1910 la Asociación Psicoanalítica de Berlín, primera rama de la Asociación Psicoanalítica Internacional, de la que se convierte en presidente en 1925. Cf. *Sueño y mito. Un estudio sobre psicología de los pueblos*, Editorial Lumen, 2000.

inducido a divagar en términos de mito y de tragedia? ¿Qué los ha llevado a medir las unidades del inconsciente en los mitos y la tragedia?

Una vez más, mi cuestión se plantea a nivel clínico, frente a un tipo que sufre de neurosis, o mejor, de psicosis. Schreber llega y Freud dice: «Vean, habla como un mito». Freud no ha encontrado eso en su inconsciente, sino en todas las malas lecturas de las que se nutría. Dice: «¡Pero este tipo habla como Edipo!». Cuando llega un tipo para el que las cosas no andan bien, nos da la impresión de todo un conjunto de máquinas descompuestas, enloquecidas; nos encontramos en un taller, en una fábrica estropeada donde de pronto una llave inglesa ha sido lanzada y «pim, pam, pum» sale disparada en todos los sentidos. Es una fábrica loca, pero del dominio de la fábrica. Freud se vuelve y dice: «Es teatro, es un mito». Hay que hacer semejante cosa...

Una migración celular es, por ejemplo, un grupo de células que franquea un umbral. Los umbrales son líneas de intensidad. Antes de que haya una realidad biológica extensa, hay una materia intensiva. El huevo no fecundado o no activado es verdaderamente la intensidad = 0. No se trata de una metáfora si digo que es el cuerpo catatónico, el huevo catatónico. Desde que es activado hay todo tipo de viajes y de pasos. Seguramente son viajes o pasos en extensión: un grupo celular hace una migración sobre el huevo. Pero bajo esa caminata extensiva, como bajo el paseo del esquizo, hay pasajes y devenires de otra naturaleza, pasajes y devenires en intensidad.

Es por esto que no estoy de acuerdo con todas las corrientes antipsiquiátricas que quieren renunciar a los medicamentos. Los medicamentos tienen dos usos. Pueden tener el uso de «al que nos enmierda, hay que calmarlo», y calmarlo quiere decir llevarlo lo más cerca posible de la intensidad cero; hay casos en que los psiquiatras detienen un flujo de

de un gradiente a otro, de un umbral de intensidad a otro. Y esto es diferente del delirio o la alucinación, es su base. Las alucinaciones y los delirios no hacen más que expresar secundariamente esos pasos intensivos, pasos de una zona a otra.

Estrictamente hablando, ¿qué es lo que quiere decir el Presidente Schreber cuando declara «me nacen verdaderos senos»? No es una alucinación, pero a partir de ahí tendrá alucinaciones. ¿Es delirio? No lo creo, pero a partir de ahí construirá el delirio. Es la matriz común de la alucinación y el delirio. El sujeto femenino está, estrictamente, sobre el cuerpo sin órganos de Schreber. El viaje, hace viajes asombrosos, históricos, geográficos, biológicos, y a este nivel todos los flujos aún se mezclan. Él no deviene mujer más que en una perspectiva histórica, por ejemplo en la necesidad de ser una joven alsaciana que defiende Alsacia contra Francia. Todo está mezclado: el devenir mujer del Presidente se mezcla con un devenir alemán de Alsacia. El devenir mujer físicamente experimentado por el Presidente Schreber es un viaje en intensidad: él ha franqueado sobre el cuerpo sin órganos el gradiente ser mujer. Lo ha franqueado y ha alcanzado otro umbral. Generalmente a esos viajes en intensidad hay que ayudarlos en extensión.

Vuelvo al fascinante problema de las travestis. Son aquellas cuyo viaje es la cosa menos metafórica, son quienes más se arriesgan y se involucran en un viaje sin salida. Y lo saben. Podemos considerarlo en extensión: se viste de mujer, se inyecta hormonas. Pero debajo de eso hay umbrales de intensidad.

Para comprender todos esos fenómenos hay que desorganizar los órganos, deshacerlos, poner entre paréntesis la realidad que conocemos demasiado bien: el organismo. Pues el organismo no son los órganos sobre un sujeto, el organismo es un código o una combinatoria —en el mismo sentido en que se habla de código genético—. Mi cuestión es que los órganos, a través de objetos parciales, tienen con el cuerpo sin órganos una relación muy profunda, pre-orgánica. Esa relación pre-orgánica parece implicar que se relaciona todo punto de vista extensivo. Entonces, los órganos no son territorios teniendo tales formas o tales funcionamientos, son grados de intensidad pura. En esto la embriología está muy avanzada: tal gradiente de un esbozo de un ojo, tal otro gradiente da tal otro esbozo, son las potencias intensivas sobre el cuerpo sin órganos. Ahora bien, la intensidad cero no es lo contrario de las potencias intensivas, es la materia intensiva pura

que ellas vienen a llenar en tal o cual grado. En este sentido digo que cuerpo sin órganos y los órganos son la misma cosa en su lucha contra el organismo.

Artaud ha mostrado maravillosamente que el verdadero enemigo c cuerpo sin órganos es el organismo. Bajo el organismo, y puesto en paréntesis el organismo, se ve muy bien la relación entre los órganos con potenci intensivas que vienen a llenar la materia en tal o cual grado y cuerpo sin órganos. En última instancia, los dos son estrictamente la misma cosa. El viaje esquizofrénico es ese paso de unas zonas a otras, tal que se secundariamente se hace en extensión bajo la forma de paseo o de via. Sólo secundariamente hay delirios y alucinaciones, bajo ellos hay una r dad que es la del «yo siento».

Vuelvo al huevo. Aún antes de que haya órganos fijos, no tenemos simplemente lo indiferenciado. Hay reparticiones de intensidades, y esas zonas de intensidad no se parecen en nada a los órganos que vendrán ocuparlas en extensión. Lo que da el esbozo del ojo es un gradiente. Cuando un grupo celular pasa de una región a otra, algo ocurre, no es de ningún modo lo indiferenciado. Bajo esta migración extensiva hay paso de una intensidad a otra, sin que se distinga todavía ninguna figura de órganos. Después y al final de esas migraciones que se discernirán en extensión los esbozos de órganos y luego los órganos.

Intervención: No basta con decir que hay una diferencia entre el cuerpo sin órganos y el organismo, eso es evidente. Otro punto que es más problemático es que podemos decir que sobre el cuerpo sin órganos hay operaciones que se producen, operaciones de repulsión de tipo paranoico y de tipo esquizofrénico. Pero hay un punto que no has esgrimido: si piensas que hay una vida del inconsciente y que ella equivale al funcionamiento de máquinas deseantes, y añades que *luego* está el cuerpo sin órganos con cuerpo lleno, improductivo y estéril, no queda planteado el punto de producción misma del cuerpo sin órganos, es decir como se hace para que vuelva en un momento de la vida del inconsciente. ¿De dónde viene cuerpo sin órganos? ¿Cuál es el proceso de producción de ese cuerpo lleno? Para Artaud, aún existe un enemigo mayor que el organismo: Dios, Satanás, el gran ladrón. Un delirio y una intensidad quizá funcionen al mismo tiempo. Artaud, por ejemplo, se sentía literalmente aniquilado, desposeído

¿El Dios que le robaba la vida. Al punto que decía: «He operado una inversión hacia el seno materno». Para apartarse de ese robo, Artaud ha comprendido sobre su cuerpo sin órganos esta operación de reversión. ¿Cómo puede producirse un tal cuerpo?

Deleuze: La relación con Dios es muy simple. Lo que Artaud llama Dios es el organizador del organismo. El organismo es el que codifica, el que agarra los flujos, los combina, los axiomatiza. En ese sentido, Dios es el que fabrica con el cuerpo sin órganos un organismo. Para Artaud eso es lo insoportable. Su escritura forma parte de las grandes tentativas por hacer pasar los flujos bajo y a través de las mallas de códigos, cualesquiera que estos sean; es la más grande tentativa para descodificar la escritura. Lo que llama la crueldad es un proceso de descodificación. Y cuando escribe «esta escritura es una porquería» quiere decir que todo código, toda combinatoria termina siempre por transformar un cuerpo en organismo. Pero es la operación de Dios.

Respondiendo a la otra pregunta, es necesario mostrar cómo el cuerpo sin órganos en tanto instancia improductiva es producido en su sitio, en su lugar, en la producción deseante. Tenemos una pauta, ya que en el cuerpo sin órganos se produce un fenómeno equivalente: a partir de las fuerzas productivas se produce una especie de cuerpo lleno social que, por sí mismo, es improductivo y se atribuye las fuerzas productivas.

El problema no es fundamentalmente diferente a nivel de la esquizofrenia donde hay que mostrar cómo, a partir de la producción deseante —en la corriente de esa producción que se conecta en todos los sentidos— se produce una instancia improductiva que es el cuerpo sin órganos. Planteas que es necesario que el cuerpo sin órganos sea el mismo producido en el juego de los órganos-objetos parciales productivos. Habla que explicar cómo.

Guattari: Decís que la vida del inconsciente es la vida de las máquinas deseantes. Si esas máquinas deseantes son exactamente el *pequeño objeto a*, entonces no tienen nada que ver con la vida, son máquinas mortíferas, fundamentalmente mortíferas.

Deleuze: ¿Por qué?

Comtesse: Porque es el *objeto a*. Si las identificamos con el *objeto a*, no pueden ser otra cosa que máquinas mortíferas. Entonces se puede comprender que el funcionamiento mismo de esas máquinas mortíferas pueda producir en cierto momento un cuerpo lleno.

Deleuze: Eso es terrible. Cuando yo dije que las máquinas deseantes eran el *objeto a*, quise decir justamente que, incluso en Lacan, una estructura no puede funcionar más que si se introduce suavemente un elemento maquínico. El *objeto a* es finalmente un elemento maquínico y no estructural. Desde el año anterior he intentado decir que para el inconsciente Edipo no quiere decir absolutamente nada. El primero en decirlo fue Lacan, pero ¡catástrofe!, no ha querido decir lo mismo para la castración. Y yo he dicho lo mismo para la castración. Aún más, he dicho que la castración no existía más que como fundamento de Edipo. El año anterior se me concedió que Edipo era una especie de código catastrófico, fastidioso, que explicaba la gran miseria del psicoanálisis. Para la castración eso ha sido más difícil.

Comtesse: No decís lo que es la castración. De suerte que yo no veo como a partir de ahí se la pueda voltear.

Deleuze: Pero entonces, suponiendo que se me concedieran como justas las cosas hasta Edipo, ya eso me deja helado. También que en líneas generales se me acepten cosas sobre la castración. Hay quienes de esto han dicho: «Sí, sí, pero atención, ya te vamos a agarrar: hay pulsión de muerte y no se creará que vayas a eliminarla». Para mí Edipo, la castración y la pulsión de muerte son las tres formas de la mistificación pura. Si se reintroduce la pulsión de muerte, entonces no hemos hecho nada. Es por eso que lo que dices sobre el carácter mortífero de las máquinas deseantes me llena de espanto, porque nos volvemos a encontrar con Edipo.

Comtesse: No hay culto a la muerte. Eso existe pero para los psicoanalistas que quieren trabajar el descubrimiento del psicoanálisis, es decir lo que en él son operaciones de castración que tienen efectos...

Deleuze: Con lo que decís, te adosás todo lo demás. Por eso nuestro problema es otro: ¿se trata de operaciones del inconsciente o de operaciones

artificiales que el campo social retransmite a través del psicoanálisis haciéndoselas sufrir al inconsciente?

Comtesse: Si no hay más que máquinas deseantes positivas, no vemos cómo podría producirse un cuerpo lleno.

Deleuze: Me decís que nunca podría hacer una génesis del cuerpo sin órganos sin introducir los elementos mortíferos. Pero yo espero que sí. Si el cuerpo sin órganos es una bola mortífera, todo lo que he intentado hacer se desploma.

Los sujetos llegan a hacerse analizar y tienen una cierta demanda. Ellos llevan Edipo y la castración, no es el analista quien se los inyecta. La cuestión es saber si estos efectos, habida cuenta de las transformaciones del trabajo del inconsciente, son adecuados a las formaciones del inconsciente o son mecanismos de otra naturaleza que tienen por fin y por función impedir su funcionamiento. El psicoanálisis no inventa Edipo y la castración, pero toda la operación analítica consiste en eludir la pregunta: ¿eso que el sujeto trae es adecuado a las formaciones del inconsciente?

Para el analista va de suyo que es adecuado: Edipo y la castración son expresiones, unidades expresivas de las formaciones del inconsciente. Si bien el analista no ha inventado a Edipo, en un sentido hace algo peor: lo confirma, pues lo eleva a una potencia analítica. Un tipo lleva a Edipo, el analista hace de ello un Edipo de transferencia, es decir un Edipo de Edipo; o lleva su castración y el analista hace de ello una castración de castración. Exactamente como en los abortos provocados, se nos hace abortar dos veces: una vez con la abortera, otra vez con la medicina especializada en clínica aséptica. El tipo se hace castrar una vez en familia y en sociedad, luego va al diván y se hace recastrar con la fórmula genial de la «castración lograda». Lograremos eso en lo que la abortera había fracasado.

De ningún modo me parece que la frontera separe analistas que se encuentran frente a un material clínico y filósofos que hablan fuera de él. Mi tema ha sido examinar cómo funciona el inconsciente y ver que ignora a Edipo, a la castración, a todas esas proyecciones de la conciencia sobre el inconsciente. En cambio el analista abraza el material que le aporta el sujeto estimando que, habida cuenta del trabajo del inconsciente, es adecuado a las formaciones del inconsciente mismo.

Clase VI

Estado de los flujos en el capitalismo: axiomática.

22 de febrero de 1972

Un gran argumento usado contra los antipsiquiatras consiste en afirmar que son personas que dicen «viva la esquizofrenia». Se pretende que en Laing está la idea de que la esquizofrenia es la verdadera salud. Es una total falsificación. Me permito recordar la tesis fundamental de Laing, que de ningún modo es como pretende un artículo del *Nouvel Observateur*.

La posición de Laing es que la esquizofrenia debe ser comprendida en función de un proceso. Plantea por ello la siguiente pregunta: ¿cómo es producido un esquizofrénico enfermo? Esta pregunta se desarrolla en esta otra: ¿es producido en función de un proceso esquizofrénico o por su contrario, es decir por la interrupción del proceso, la continuación en el vacío, su exasperación? Lejos de ignorar que el esquizofrénico clínico está enfermo y sufre, Laing piensa que es tanto más enfermo y sufriente cuanto que su producción como esquizo-clínico está ligada, ya no al proceso esquizofrénico, sino a la interrupción de dicho proceso.

Pretender que en Laing y otros antipsiquiatras el esquizo como entidad clínica es algo admirable es una deshonestidad tal que esconde una operación de otra naturaleza. El autor del artículo explica que el sufrimiento

legal que tiende a cerrarse sobre los niños un poco desviados, y aún sobre caracteres, de los que se hace una clasificación psiquiátrica. En el artículo se dice ni una palabra de esto.

Tal vez recuerden un detenido en la prisión de Clairvaux llamado Buf que fue llevado a tomar dos rehenes e inducido a matarlos. Poco después distribuyó a los prefectos una nota del Ministerio del Interior cuyo sentido era el siguiente: lo ocurrido debe llevarnos a la mayor vigilancia sobre hospitales abiertos. La campaña actual tiende a querer encerrar en una estructura de internamiento más rígida.

Quisiera volver sobre la estructura y el estado de los flujos en el capitalismo. Nuestro problema es siempre cómo los flujos chorrean sobre el cuerpo lleno de esta sociedad, sobre el cuerpo sin órganos del dinero, puesto que capital-dinero es, estrictamente hablando, el *sovereign* de la sociedad capitalista. Quisiera intentar mostrar que la sociedad capitalista, en su economía real, forma un sistema de inmanencias. La inmanencia capitalista tiene aspectos que es necesario definir a nivel económico. Se trata de saber cómo el libido, en un campo social, inviste los flujos. Ahora bien, si es verdad que el investimento libidinal es un investimento de flujos, el estatuto de flujos en una formación social deberá iluminarnos sobre el carácter de los investimentos sociales, colectivos, de los investimentos inconscientes en el campo social mismo.

Primer aspecto de la inmanencia capitalista: se trata de un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados (primera definición de axiomática). Hemos encontrado esas relaciones a niveles muy diversos.

A un primer nivel, el del capital industrial, hay relación diferencial entre dos flujos de potencia diferente, inconmensurables de modo directo: el flujo de capital y el flujo de trabajo. Esos flujos son inconmensurables tanto en potencia, como en modo, pero a la vez permanecen virtualmente

human independientes el uno del otro, independientes de su determinación recíproca.

A nivel del capital financiero, hemos encontrado también una relación diferencial entre flujos de financiamiento y flujos de renta o de pago. No se trata de dos formas de dinero, sino que el dinero implica esas dos formas, como las dos caras del dinero: sobre una cara de su cuerpo capital-dinero muestra un flujo de financiamiento, y sobre la otra cara chorroa un flujo de renta o de pago.

Finalmente hemos encontrado una tercera forma de relaciones diferenciales a nivel del capital mercantil: la relación entre lo que se podría llamar el flujo de mercado y el flujo de conocimiento o de innovación.

Retomo siempre el célebre texto de Marx sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia. La base de esos textos consiste en decir que, en el capitalismo, a medida que progresa la automatización —vinculada al desarrollo maquínico que le es propio— el trabajo humano deviene cada vez más adyacente a la máquina.¹ Entonces, ¿cómo sostener que el capitalismo reproduce sobre la plusvalía humana extraída del flujo de trabajo humano, cuando parece que en el desarrollo maquínico de al menos ciertas zonas del capitalismo —donde el trabajo humano es cada vez más adyacente a la máquina y esta es cada vez más productora— la plusvalía humana tiende a reducirse cada vez más? Clavel dice a los economistas marxistas, con ese ríspido derecho a la incompetencia que le otorga el no ser economista: "Explíquennme cómo pueden sostener que el capitalismo funciona basado en la plusvalía humana y que, al mismo tiempo, la máquina parece devenir cada vez más productora y el trabajo humano cada vez más adyacente".²

Ahora bien, Marx decía que hay una baja tendencial de la plusvalía relativa, pero que esa tendencia es contrariada por una multiplicidad de factores independientes los unos de los otros. En nuestra tercera relación diferencial hay uno sólo de esos factores. ¿Qué ocurre en las regiones llamadas de innovación (innovación de máquinas y automatización)? Cada uno de nosotros sabe que el capitalismo no invierte esas regiones a la hora indicada desde el punto de vista de la ciencia y la técnica, sino desde el punto de

¹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, siglo XXI, México, 1971. (Capítulo sobre la automatización)

² Maurice Clavel, *Qui est où?*. Flammarion, 1970, págs. 110-124, 320-327.

implican como contracara las regiones donde un material viejo y caduco es mantenido y donde los investimentos maquinicos no se hacen más que en el momento en que ello acarrea una rebaja en los costos de producción. Se pone en juego la relación de la empresa innovadora con las empresas que deben conservar el material y las relaciones de mercado en general. (Ver el libro de Maspero *El capitalismo monopolista*).³

Esa tercera relación diferencial es, como dicen los neo-economistas, la del flujo de conocimiento o el flujo de innovación en el régimen capitalista. El flujo es patentado y pagado —flujo de pago del que hablamos hace un momento a nivel del capital financiero—. El flujo de mercado en el que se inscribe la innovación y en el que encuentra su rentabilidad es de otra naturaleza y de una potencia no conmensurable. Se trata de una relación diferencial típicamente capitalista entre cantidades que no son de la misma potencia: no es la misma forma de dinero la que sirve para pagar la innovación y la que define la rentabilidad de esta innovación.

Tenemos entonces tres formas fundamentales de relaciones diferenciales correspondientes a las tres formas fundamentales del capital. Ese sistema de relaciones diferenciales expresa, en la máquina capitalista, una transformación fundamental en relación con las formaciones no capitalistas.

El fenómeno general de la plusvalía no comienza con el capitalismo, es de hecho un engranaje de toda formación social. Pero es necesario decir que en las formaciones sociales no capitalistas la plusvalía es una plusvalía de código. Por ejemplo, hay una plusvalía feudal y una plusvalía despotica. En las formaciones no capitalistas hay plusvalía en la medida en que hay sobretrabajo, sólo que se trata de una plusvalía de código.

¿Como funciona la plusvalía de código? Es como si una cadena significativa interceptara repentinamente un fragmento de otra cadena significativa. Es raro este fenómeno de interceptación. Quiero decir que, en una sociedad, hay cadenas en todos los sectores, no hay una sola cadena, un significativo mayor. Es como una cinta por donde pasan un montón de

³Al parecer, Deleuze se está refiriendo al libro de Paul Barón y Paul Sweezy: *Le Capitalisme monopoliste*, de la Editorial francesa Maspero.

rosas. Luego un fragmento intercepta a otro. Por ejemplo: hay una orquídea que, en su flor, forma un maravilloso dibujo de avispa, o aun más, forma los dos cuerpos. En la cadena filogenética de la orquídea es captado otro fragmento, una avispa—hay un biólogo que se ocupa de esto y lo llama «evolución paralela»⁴—. He aquí que el código de la avispa y el código de la orquídea repentinamente se chocan. La avispa macho se engaña y va sobre la orquídea creyendo encontrar una avispa hembra. Es un famoso cortocircuito, una famosa interceptación de dos cadenas. Yo diría que aquí hay una plusvalía de código. Se trata de un código animado, de una especie de bio-código que al saltar sobre un fragmento de otro código, se lo apropia.

Suponemos que en las formaciones sociales no capitalistas así es como funciona la plusvalía. Hay saltos a nivel de los códigos—por ejemplo lo que Griaule llama fructificaciones de bienes⁵—que llegan como interceptación de cadenas de los fenómenos de plusvalía.

¿Cuál es la gran alteración introducida por el capitalismo? Con el capitalismo ya no hay plusvalía de código. Hay una especie de conversión de la plusvalía, que deviene plusvalía de flujo. La existencia de la plusvalía no es una de las determinaciones del capitalismo, pues existe antes que él. Si lo es la mutación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. Y la plusvalía de flujo es el resultado de relaciones diferenciales entre esos diferentes tipos de flujo que acabamos de considerar.

Yo diría que la relación diferencial flujo de capital/flujo de trabajo es generadora de una plusvalía que habría que llamar humana puesto que se produce a partir del trabajo humano; la relación diferencial flujo de financiamiento/flujo de rentas es productora de una plusvalía que habría que llamar financiera; y finalmente, la tercera relación flujo de mercado/flujo de innovación es generadora de una plusvalía propiamente maquinica. Estas son las tres formas de la plusvalía de flujo en el sistema capitalista.

⁴ Remy Chauvin, *Entretiens sur la sexualité*, Plon, pág. 205.

⁵ Se trata del acrecentamiento de los bienes del tío uterino cuando el sobrino mayor pasa a habitar su casa, en tanto él ha dejado pasar el primer incesto permitido, la hija de la tía, como sustituto de la tía (término bloqueado). Este análisis pertenece al caso del matrimonio preferencial dogon tal como es analizado por Marcel Griaule. Cf. Gilles Deleuze, *Antidipo*, Paidós, España, 1995, pág. 170.

del dinero, llega a producir algo. Si llamamos x al dinero, ¿cómo a ese x puede añadirse un plus dx , que expresa la fluctuación y la fructificación del dinero? La relación diferencial de los flujos produce la fluctuación misma. Si se escribe capital/plusvalía bajo la forma $x + dx$, hay que saber que dx viene de relaciones diferenciales del tipo dy/dx , tal como las acabamos de ver en los tres casos considerados de la plusvalía humana, la plusvalía financiera y la plusvalía maquinaica.

Quisiera insistir sobre el siguiente punto: ninguno de esos flujos es definible independientemente del otro, puesto que la relación diferencial es una relación de determinación recíproca. No hay flujos de capital si las riquezas no son convertibles en medios de producción, y no lo son más que a partir del momento en que el capitalista encuentra al trabajador que sólo posee su fuerza de trabajo. El capital permanece como capital industrial virtual si el capitalista no encuentra en el mercado un vendedor de su fuerza de trabajo. E inversamente, el trabajador permanece trabajador virtual si no encuentra al capitalista que le compra su fuerza de trabajo. En otros términos, esos flujos son a la vez incommensurables y están presos en relaciones de determinación recíproca, al punto que ninguno es determinable fuera de la relación diferencial que tiene con el otro.

La descodificación y desterritorialización de los flujos y la introducción de una axiomática no son dos operaciones sucesivas, se trata estrictamente de la misma operación. Es por eso que, desde el inicio y como bien saben los historiadores, el capitalismo es capitalismo de Estado. Nunca ha habido la menor oposición entre capitalismo privado y capitalismo de Estado. En una misma operación el capitalismo sustituye los códigos arruinados por una axiomática. Por eso es que las relaciones diferenciales llenan ya la inmanencia de la máquina capitalista, siendo esta inmanencia como la matriz del capital-dinero.

Este segundo aspecto nos lleva a decir que el capitalismo no sólo funciona por y suponiendo flujos descodificados y desterritorializados sino que esa descodificación y esa desterritorialización siempre van más lejos. El capitalismo sólo en apariencia reintroduce los códigos. Hay una axiomática de dinero, a cada instante todo está simultáneamente en la máquina, se descodifica y desterritorializa con todas sus fuerzas. La desterritorialización del trabajador y la descodificación nunca terminan. En este sentido, es

no considerar la acumulación primitiva como lo que pasó al inicio, la acumulación primitiva no termina. El flujo de trabajadores no deja de ser desterritorializado, el flujo de capital no deja de ser descodificado y siempre está demasiado codificado en relación a las exigencias del capitalismo — aunque en otro sentido ha dejado de estarlo desde el principio—. Todo lo que digo a propósito de la descodificación y de la desterritorialización no debe ser considerado como metáfora, son procesos físicos, procesos económicos-físicos.

Todas las otras formaciones sociales no tenían más que este temor: que los flujos se descodifiquen y se desterritorialicen. La plegaria de esas formaciones sociales era: "¡Dios mío, evítanos el Diluvio! ¡Dios mío, haz que no fluyere!" Todo el desco y todos los investimentos libidinales de la sociedad estaban en juego: "¡Haz que ese horror no se produzca!". Que no ocurra lo inabismable, los flujos que corrieran sin códigos o sin tierras. Por el contrario el capitalismo hace de ellos su lecho y delicia.

Hay un dibujo de un inglés que ilustra bien la perversión de toda esta historia: gente en una sala de cine llorando —no sabemos por qué, no vemos la pantalla— y en un rincón hay un viejo que se retuerce, que tiene un aire de vejez ridícula, con sus pequeños ojos redondos. Debe ser una película de vampiros. Todo el mundo llora pero él ríe y se divierte enormemente.

Este es el capitalismo. Es el segundo aspecto de la inmanencia capitalista. Considerado en sí mismo, sin otra calificación, como la cosa inabismable que chorrea sobre el cuerpo del capital-dinero, el flujo capitalista tiene como límite el flujo esquizo. La esquizofrenia es el límite exterior de toda descodificación y de toda desterritorialización. En este sentido el capitalismo tiene la esquizofrenia como límite externo.

Es allí la intimidad de las operaciones económicas capitalistas y los efectos esquizofrénicos. Si se hiciera una especie de topografía de lo que se llama el capital migrante a corto plazo y un mapa de las migraciones de los personajes de Beckett, del gran paseo del esquizo, no habría ninguna diferencia.

Al mismo tiempo, el capitalismo no cesa de contrariar su tendencia, de encontrar su límite bajo una forma que yo propondría como idéntica a la ley de la baja de la plusvalía: tiende hacia un límite que no cesa de producirse. La producción del esquizo es la producción fundamental del capitalismo. Es un producto inabismable. Desde el punto de vista de las

a una escala ampliada.

¿Cómo funciona una axiomática a un nivel más concreto? Podría tomar la palabra en su origen matemático, pero no creo que sea este verdadero sentido. La verdadera axiomática es social y no científica. La axiomática científica es sólo uno de los medios por los cuales los flujos de ciencia, de conocimiento, son conservados y tomados en la máquina capitalista. No es bueno tomar la noción de axiomática como consistente. Los sabios lo hacen porque a través de ella aseguran una especie de consisten

El hecho, es una noción completamente inconsistente, se nos escapa por ambos lados.

Una axiomática consiste en un proceso, pero ella jamás lo digiere. Aún más, el proceso es siempre anti-axiomático: corre y al correr tiende cada vez más hacia un límite, hacia una esquizia. El papel de la axiomática es contrariarlo, compensar el límite, volver las cosas a su lugar, no con un código, sino sustituyéndolo por límites interiores correspondientes a las relaciones diferenciales entre flujos descodificados. Esta sustitución se produce en el proceso mismo de descodificación de los flujos. La axiomática acompaña el proceso de descodificación y sustituye los códigos desfallecientes por una combinatoria, es decir, captura por un extremo lo que pierde por otro. Entonces, afirmar que los límites se reproducen a una escala siempre más amplia significa que cuando algo huye, cuando la axiomática ya no puede, se añade un axioma y ella se rehace, se re-axiomatiza.

Todas las axiomáticas son medios de devolver la ciencia al mercado capitalista. Todas las axiomáticas son edipos abstractos, son operaciones de edipización abstracta que consisten en axiomatizar el Edipo descodificado, operaciones de edipización sin papá-mamá. Ustedes comprenden, hay un Edipo figurativo —el pequeño triángulo papá-mamá-yo— y hay que preguntarse cuál es su relación con el capitalismo. No basta mostrarlo en la familia burguesa, hay que mostrar cómo Edipo pertenece necesariamente a la axiomática económica capitalista. Cuando no funciona el Edipo figurativo hay todo tipo de edipos no figurativos, los edipos abstractos. Por eso se puede hablar, por ejemplo, de una música o de una pintura edípica.

En la música contemporánea hay cierta tendencia hacia una combinatoria axiomática. Una música edípica puede ser genial, pero siempre será edípica y se opondrá a una música esquizo.

En *El amante de Lady Chatterley*, el guardabosques y Lady Chatterley están esperando un hijo. Como es necesario un padre jurídico, que no puede ser el guardabosques, ella piensa en un pintor amigo. Este le dice que acepta pero con la condición de que ella pose para él. Lady Chatterley está molesta, no por la idea de posar frente a un pintor, sino porque no está segura de lo que él hace. Y después hay un encuentro formidable entre el guardabosques y el pintor. Este último es muy agresivo, de hecho perverso, y encuentra al guardabosques inquietante, lo desprecia, le muestra los cuernos con desdén. El pintor odia al guardabosques, el flujo de odio pasa, y el

guardabosques se la devuelve. Mirando el cuadro le dice: *La piedad en mi entrañas es asesinada*. El pintor responde, perverso y ruin: *¿No es vuestra estupidez como vuestro pequeño sentimentalismo pretensioso los que son asesinados?* El guardabosques observa y contesta: *No, no puede ser eso porque lo que veo, esos tubos y esos pompones —esto es insultante para el pintor— me parecen finalmente bastante sentimentales y pretensiosos.*⁶

Amo ese texto porque se ven coexistir los dos edipos. Nadie como Lawrence ha llevado tan lejos una especie de desedipización de la sexualidad, de la naturaleza. Cuanto más se esconde Edipo, cuanto más abstracto; tanto más dura será la purga. La depuración de Edipo figurativo puede hacerse. Pero en los rincones más secretos en que se refugia Edipo, en el arte, pueden sostenerse las cosas más pobres, también las más geniales. Hay que pensar como el guardabosques: en todo el arte moderno hay cosas verdaderamente despreciables, verdaderamente sucias.

En todo caso lo que comenzó siendo glorioso, ha devenido mortífero, ha devenido anal, pues Edipo es anal. La analidad es su fundadora puesto que, como sabemos, Edipo tiene por fundamento la castración, y el castrador evidentemente no es el falo, sino el ano. El ano es la operación de la castración, y sin él el falo no existiría. Es decir, esa trinidad infame falo-Edipo-ano define toda esta dimensión del Edipo.

Digo que lo que comienza siendo glorioso, luego empieza a chorrear suciedad. Lo que se inicia como una especie de canto de vida y que era entonces revolucionario —pues no veo algo que sea revolucionario y no sea un canto de vida—, se torna en una inmundicia cultura de la muerte. Tomo un ejemplo extraño: el inicio del *pop art* fue formidable, en absoluto surrealista, tanto en la música, del lado de John Cage⁷, como en la pintura. Estaban

⁶ David Herbert Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*, Orbis, Bs. As., 1979, pág. 359.

⁷ Cage, John (1912-1992): Compositor estadounidense. Discípulo de Schönberg, Cowell y Varèse. El Zen y otras filosofías orientales le condujeron a profundizar en las posibilidades del *azar* como un elemento más de la creación musical. Los elementos revolucionarios que Cage introdujo en su *modus operandi*, tales como la utilización de cintas magnéticas, los silencios ampliados a largos espacios de tiempo, e incluso las variantes que los «músicos» pueden introducir subjetivamente a la partitura original, han entrado en casi todas las vanguardias de la música contemporánea.

teniendo un gran flujo de vida. Después, muy rápidamente, la corriente del *pop art* devino muerte. Y no sólo porque copia lo que ya se ha hecho, es algo mucho más profundo. Repentinamente, comienza a chorrear fuerosamente: cuerpos suplicados, objetos, tubos. Algo así como una axiomática no figurativa.

A nivel de un esquizoanálisis es preciso buscar los dos niveles de Edipo. Antes de morir, Stravinsky dijo: «Todo lo que hice fue porque mi mamá no me quería y mi papá nunca estaba».⁸ Eso es un Edipo figurativo, es el Edipo del músico. Pero a otro nivel, puede haber una pintura edípica, y Lawrence nos dice algo acerca de ella, de esos tubos, esos pompones, esa pintura abstracta devenida cosa muerta. O del *pop art* devenido una especie de espanto mortal.

Cuando se ha cazado a Edipo en su pequeño rincón familiar, él resurge fuerosamente bajo formas que habrá que atacar de nuevo: formas combinatorias, formas axiomáticas. Por eso se nos enseña que no hay que confundir el Edipo psicoanalítico y el familiar. El Edipo psicoanalítico es un Edipo abstracto, que tiende hacia los edipos no figurativos.

Me parecen muy significativas las palabras que emplea un músico de gusto como Stockhausen⁹, cuando intenta decirnos qué es una combinatoria precisa en la música que él hace: «Mi obra construye una multiplicidad». Pato está muy cerca del movimiento mismo del proceso de los flujos: los flujos que se descodifican y se desterritorializan constituyen una verdadera multiplicidad. Stockhausen emplea una palabra que tenía su origen en la

⁸ Se trata de un recorte de prensa con el que Deleuze contaba, citado también en *Antiedipo*, op. cit., pág. 126.

⁹ Stockhausen, Karlheinz: Músico alemán contemporáneo, creador de un típico lenguaje musical electrónico. Estudió filología, filosofía y musicología. Trabajó con Boulez. Ocupó un relevante puesto en la moderna evolución musical, ensanchando el campo sonoro al crear sintéticamente sonoridades inéditas y vincular después sonidos y ruidos con una técnica original. Creó instrumentos para producir nuevos sonidos, simultaneando lo dodecafónico y lo polifónico. Publicó artículos y textos radiofónicos aclarando, comentando y defendiendo sus teorías. Algunas obras suyas son *Estudios* (1953-54), *Canto de los Jóvenes en el Horno de Fuego* (1956) *Kreuzspiel*, *Hymnen* (1967-71), *Nimmung*, *Prozession* y *Kontakte* (1960), *Mantra* (1970), *Ylem* (1974) y la ópera *Sirius* (1977).

tienden hacia un límite exterior. Resulta, entonces, un proceso dinámico libre, puesto que la multiplicidad crece constantemente. La multiplicidad es proceso, no combinatoria, puesto que es siempre creciente y libre en la medida en que no alcanza límite ni entrevé fin. En efecto, el movimiento, el proceso tiende hacia su límite exterior que siempre es exterior, y se reconstituye a medida que corre el flujo descodificado.

Pero Stockhausen no irá demasiado lejos en esta dirección. Según él, todo crecimiento de la multiplicidad debe ser compensado con una reducción y una convergencia de los elementos formales a interpretar, y por una limitación correspondiente de las leyes de la combinación. Formidable: al principio nos hablaba en términos de proceso, y luego lo hace en términos de combinatoria y de axiomática.

Quisiera que sientan que lo que estamos diciendo de la música de Stockhausen, al nivel en el que nos colocamos, no es en absoluto diferente de lo que acabamos de decir de la economía política monetaria más pura. Si se reemplaza una cualidad de flujo por otra, se trata exactamente de lo mismo.

Soy muy sensible al genio de Stockhausen, pero tener genio no impide hacer todo tipo de compromisos. Nos dice que va a hacer pasar un proceso dinámico libre de multiplicidades crecientes y de descodificación de flujos, pero no quiere exagerar, necesita que el proceso mismo de los flujos —la fluctuación de lo que fluye, el fluir del flujo por acrecentamiento de la

multiplicidad— sea compensado. El dice que *debe* ser compensado. Esto puede tener un sentido legítimo o ilegítimo: o bien nos dice “debe” en el sentido de que él desea que sea así, o bien nos dice “debe” porque está en la naturaleza del proceso de multiplicidades crecientes el hecho de que ese movimiento sea compensado. Perfectamente podemos concebir búsquedas nuevas sobre el proceso sonoro de multiplicidad creciente en las cuales el movimiento de la multiplicidad no *debe* ser compensado. Es la originalidad de Stockhausen que lo sea, pero ¿es forzoso?, ¿pertenece eso a la música? Es posible, pero no forzoso.

¿A qué llama él compensar? El proceso de flujos en multiplicidades crecientes afecta el espacio y el tiempo. Tiene por base el espacio-tiempo o la duración. En un tal proceso espacio-temporal de multiplicidades crecientes hay toda una circulación de flujos y, aún más, hay toda una fluctuación creciente de flujos. Cuando Stockhausen nos dice que eso debe ser compensado, nos está diciendo que la libertad creciente en la multiplicidad espacio-temporal debe ser compensada por una restricción en la combinatoria de los elementos formales—timbres, frecuencias—. En el tema de los 17 períodos, la multiplicidad crece de uno a otro de acuerdo a—tal como él dice— principios de indeterminación gradual de los intervalos de ataque y de su sucesión. Entonces, de un período a otro, esta indeterminación o este indeterminismo musical, que hace uno con el crecimiento de la multiplicidad, se dibuja y se define como multiplicidad espacio-temporal en crecimiento continuo. Es lo que yo llamaría una descodificación y una desterritorialización creciente de flujos. Pero al mismo tiempo, esto va a ser compensado por otra cosa: cuanto más nos aproximamos al 17º período, en que la multiplicidad acrecentada está más próxima a su límite, más va a ser ella y su libertad de flujo compensada por una combinatoria de elementos formales. A tal punto que, como dice Stockhausen a continuación, el 17º período deberá ser el más parecido al primero, en el cual la multiplicidad era mínima. No podemos expresar mejor el hecho de que la combinatoria constituye el límite exterior del proceso por un conjunto de relaciones formales interiores a él.

Al nivel de una combinatoria musical se podrán encontrar los mismos resultados que al nivel de una axiomática económica del dinero. La primera dimensión es de fluctuación y aflujo de flujos que tienden hacia un límite exterior, se aproximan a él sin cesar, tienden a hacer que algo lo

traspase. Existen formas de arte que nada tienen que ver con la esquizofrenia como entidad clínica, y que deberíamos llamar, sin embargo, formas esquizofrénicas del arte. Las artes esquizoides, cualquiera sea su forma, consisten en llevar la desterritorialización, la descodificación hasta el borde, hacer pasar flujos de multiplicidad creciente. Tendremos que volver más tarde sobre esta última noción.

Entonces hay una segunda dimensión, otra ley, que presupone y hace máquina con la descodificación y la desterritorialización: se trata de que el límite exterior como umbral de descodificación absoluto, como franqueamiento del muro y del muro del muro, como realidad de las artes esquizo va a ser reemplazado por otra cosa. El proceso de crecimiento del flujo va a ser axiomatizado, apesado en una combinatoria. En ese momento, en lugar de una relación exterior como límite de flujos descodificados, van a haber relaciones interiores como límite de relaciones diferenciales entre flujos descodificados—lo que Stockhausen llama relaciones entre elementos formales—. Esta es la misma operación del capitalismo: para conjurar esta fluctuación de flujos en multiplicidades libres, para conjurar el límite exterior, se lo sustituye por un sistema de relaciones interiores reproductivas a escala ampliada.

La axiomática oscila entre dos polos. Por un lado da un paso hacia el proceso, y por otro impide que fluya, hace un torniquete, lo recobra por una combinatoria de elementos formales. Se sustituirá el movimiento del proceso que tiende hacia su límite exterior por un sistema de límite interior correspondiente a la relación formal. Esa es la operación propia de la axiomática.

Si se alcanza un lenguaje de flujos, no hay razón para hablar de economía política y de música en forma distinta, pues se trata del siguiente problema: ¿no constituyen todas las axiomáticas, cualesquiera sean, esos edipos abstractos, esos edipos figurativos recobrados?

Me parece que el segundo aspecto de la inmanencia capitalista—si el primer aspecto era un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados—es la sustitución del límite exterior de los flujos descodificados por un sistema o un conjunto de límites interiores correspondientes a las relaciones diferenciales, por un sistema de límites interiores que se reproducen a una escala siempre más amplia.

Una axiomática implica y trabaja sobre flujos descodificados, compensando el libre crecimiento de los flujos a través de una restricción del sistema

de relaciones formales que definen límites interior sistema, lista para reproducir esos límites a una escala cada vez más amplia.

La geometría ha estado ligada por mucho tiempo a signos que se pueden llamar territoriales, ligados a la vez a un conjunto de códigos. Hasta el fin del feudalismo existen códigos, en la medida en que no hay aún máquina capitalista. ¿En que sentido la geometría cartesiana quiebra un conjunto de códigos geométricos pasados? Y ¿en qué sentido sigue siendo un código, con todo un sistema de coordenadas, un sistema de territorialización? La territorialización no es solamente la tierra, es todo doblamiento de los signos sobre aquello que puede servir de territorialidad en relación a ellos. Me parece que las coordenadas cartesianas son una tentativa de reterritorialización en relación con esos signos matemáticos que están descodiéndose.

Pienso que la toma de conciencia de una tarea científica que ya no pasa por los códigos, sino por una axiomática, se hace en primer lugar en matemática y hacia mediados del siglo XIX. Y se hace en relación con el cálculo diferencial, es decir con Weierstrass.¹⁹ Él lanza una interpretación estática del cálculo diferencial en la que la operación de diferenciación no es absoluto interpretada como proceso. Una axiomática de las relaciones diferenciales sólo se encontrará bien formada con el capitalismo del siglo XIX.

Pregunta: Usted ha dicho que en un código cada elemento está determinado en sí mismo, mientras que los flujos en una axiomática están determinados en sus relaciones diferenciales. En el caso del alfabeto Morse – punto, trazo, punto, trazo– cada elemento está determinado por sí mismo, pero cuando nos es dado el conjunto de elementos, ellos están diferenciados unos en relación con otros y vamos a captar una significación.

Deleuze: Evidentemente el alfabeto Morse no es un código. Es sólo una combinatoria en estado puro, una especie de combinatoria residual.

¹⁹Karl Weierstrass (1815-1897). Matemático alemán considerado entre los padres del análisis moderno. Sus obras pertenecen fundamentalmente al terreno de la teoría de funciones. Contribuyó al trabajo sobre series convergentes y a la teoría de funciones periódicas, funciones de variables reales, funciones elípticas, funciones abelianas, productos infinitos convergentes y cálculo de variaciones. La base de su obra es la teoría de las series de potencias y su continuación analítica.

Doy un ejemplo. Se nos dice que una máquina primitiva funciona tres flujos: bienes de consumo, bienes de prestigio y derecho sobre el humano. Esto forma tres circuitos. Esos flujos están calificados en sí mismos. Ellos sólo existen, evidentemente, en sus relaciones los unos con otros, pero esas relaciones son de naturaleza indirecta. En virtud de el

proca, que es primera respecto de su cualidad. De ahí que la axiomática manje siempre lo infinito, su materia es lo infinito. Por el contrario, no hay código de lo infinito.

Cuando nos encontramos frente a un proceso infinito, los códigos desfilan. El capitalismo inventa el infinito al nivel mismo de la economía, al nivel de la producción, del producir para producir en las condiciones del capital. E inventa el capital como segundo infinito bajo la forma $x + dx$ al infinito. El capitalismo hace funcionar la deuda infinita. La producción, el cuerpo social bajo la forma del capital dinero y la deuda devienen procesos infinitos y son axiomatizados. El proceso como proceso infinito, lo que escapa al código, va a ser esta especie de materia o de multiplicidad creciente contra la cual actúa la axiomática. Lo que la axiomática recupera en su propia finitud es siempre una materia infinita. Una axiomática es una operación de finitud que trabaja sobre una materia infinita, es la representación finita de un proceso infinito.

Weierstrass es quien hace saltar todas las interpretaciones del cálculo diferencial de Leibniz a Lagrange, diciendo que no tiene nada que ver con un proceso. Hay un proceso como pura materia, dice, pero no hay que dejarlo así, hay que axiomatizarlo. Es decir encontrar la grilla finita que va a atrapar la infinidad de combinaciones posibles. Weierstrass hace una interpretación del cálculo diferencial e infinitesimal que él mismo llama estática. No hay en ella fluencia hacia un límite, ninguna idea de umbral, sino la idea de un sistema de elección, desde el punto de vista de una interpretación ordinal. Todo el cálculo diferencial es invertido desde el punto de vista del número ordinal. Se trata, entonces, de un orden estático con un sistema de asunción o de elección en un orden ordinal donde las nociones de límite, de umbral, de movimiento-hacia, pierden todo sentido.

En otros términos, el cálculo diferencial introduce una materia infinita que descodifica las matemáticas en relación con su estado precedente. La axiomática se aplica entonces como una red finita sobre esta materia infinita en tanto ella escapa a los códigos.

Por eso los teólogos son, a pesar de ellos mismos, progresistas. Echan a andar el ateísmo y se encuentran frente a la pregunta: ¿es eso codificable? Hablar aquí de ideología es una tontería. No es a nivel de la ideología que hay que pensar la teología de la Edad Media, eso es simplista. La ideología no existe, en el campo ideológico se juega algo más directo, algo de la

organización social está en juego inmediatamente. Los teólogos se encuentran frente a algo que pone en cuestión la formación social misma: ¿es posible codificar lo infinito? Es el problema de su código trinitario, de la herejía. El flujo cristiano es el flujo de la deuda infinita, del proceso infinito que contamina todos los códigos. El código romano vacila, y el problema es cómo salvar al mismo tiempo al imperio romano y al cristianismo. Los teólogos discuten de la Trinidad, pero aquello de lo que hablan no es lo importante. Lo que cuenta es la operación formal que realizan. A través de su teología hacen también economía política. El cristianismo nos ha lanzado al infinito. Esto significa que estamos en un régimen social donde no se termina con nada.

Los códigos hacían circular bloques finitos de alianza y de parentesco. El prisionero se decía: «Bueno, se me matará y eso es todo. Es el fin.» Es lo que dice Nietzsche en la segunda disertación de la moral: la época prehistórica es aquella en que la deuda es finita.¹¹ Hay que tomar el infinito en sentido económico. Son necesarios acontecimientos increíbles para asistir a una economía de la deuda infinita. Nunca ha habido economía del intercambio, el intercambio es la apariencia que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita.

Cuando nos encontramos frente al problema de cómo detener un proceso sin restaurar los códigos, la respuesta es la axiomática: una grilla finita, un número finito de principios que va a dirigir una combinatoria cuyas figuras son infinitas. Así funciona Edipo. El Edipo figurativo, el Edipo imaginario está en un territorio especial, de puro material infinito. Pase lo que pase, siempre será Edipo, ames o no a tu padre, serás perverso, neurótico o psicótico. Es el Edipo figurativo. Todos saben que las combinaciones de Edipo son ilimitadas.

El psicoanálisis es la aplicación de una axiomática social que lo supera, es la aplicación de las coordenadas sociales del capitalismo. Pertenecen a la esencia del capitalismo hacer dos tipos de personas, las sociales y las privadas. Las personas sociales —el capitalista, el banquero, el trabajador— y las personas privadas —las personas familiares— no son del mismo orden. Pertenecen a la esencia del capitalismo doblar un orden sobre el otro.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Bs. As., 1998. Tratado segundo: "Culpa, mala conciencia y similares".

Pero, en su desmesurada ambición, el psicoanálisis se harta de ser como un campo de aplicación de un Edipo preexistente. Nos dice, por ejemplo, que las combinaciones infinitas de Edipo sólo pertenecen a lo imaginario. Con esto nos quiere decir que el material edípico es precisamente el proceso infinito tal como es reducido por el psicoanálisis. Habiéndose cansado de que la aplicación de la axiomática capitalista, el psicoanálisis ha deseado devenir por sí mismo, en sí mismo, una axiomática, encontrar un pequeño número de principios finitos de los que dependerán las combinaciones infinitas del material infinito. Esto es el Edipo estructural, que es el Edipo psicoanalítico. La operación de Edipo estructural es exactamente una axiomatización, a partir del momento en que nos dice que lo infinito de Edipo es de lo imaginario y depende de un pequeño número de principios que definen una estructura y son capaces de engendrar, de producir todas las figuras imaginarias de Edipo.

Pregunta: ¿Se puede decir que los principios estructurales dependen de una axiomática?

Deleuze: Las operaciones contables por un lado y las operaciones bursátiles por otro, no son quizás en sí mismas axiomáticas, pero dependen directamente de axiomáticas económicas. Una axiomática no se define por la constancia de ciertas cantidades, sino por la instauración de relaciones formales entre cantidades fluyentes.

Pregunta: ¿Y el cuerpo sin órganos del capital?

Deleuze: El cuerpo sin órganos del capital no es el conjunto de la máquina capitalista. Es una noción que conviene únicamente al siguiente nivel: el dinero en tanto que dinero es incapaz de producir algo, juega el papel de instancia improductiva estéril. Encontramos aquí una gran paradoja: ese ser improductivo estéril produce, el dinero produce dinero. Es entonces necesario que algo esté enganchado sobre el cuerpo sin órganos del dinero. Pero no se trata de decir que el capitalismo es el dinero como cuerpo sin

pieza de la máquina. Es necesario que algo chorree sobre el cuerpo sin órganos. Son precisamente los flujos en relaciones de determinación recíproca quienes chorrean sobre él.

Pregunta: El esquizofrénico es alguien que vive en un espacio y un tiempo diferente al nuestro. ¿Habría, para el esquizofrénico, una posibilidad de volver a unirse a nuestro espacio-tiempo? ¿Cuál sería la relación del capitalismo con la modificación que aquél hace del continuo espacio-temporal?

Deleuze: Tomo el ejemplo de la señora Pankow, quien termina su relato de una psicoterapia diciendo haber transformado a un bravo esquizofrénico en un ligero paranoico.¹² Entonces, la recodificación del esquizo es su conversión en paranoico. Laing no se propone devolver al esquizo a la realidad del capitalismo tal como funciona en nuestras sociedades. Laing rechaza la idea de que la realidad consista en reconducirlo a un código social dado.

Clase VII

Diferencia entre Código y Axiomática

7 de marzo de 1972

La máquina capitalista puede presentarse como un sistema de i
definiéndose por tres aspectos muy conexos y ligados:

1.- Un sistema complejo de relaciones diferenciales entre flujos descodificados y desterritorializados. Este sistema de relaciones diferenciales no reemplaza un código por otro, las territorialidades desfallecientes por otras. El primer aspecto de la inmanencia capitalista es entonces esta especie de axiomática contable consistente en una instauración de relaciones diferenciales entre flujos descodificados y desterritorializados.

2.- Si es verdad que los flujos descodificados y desterritorializados tienen como tales un límite exterior propiamente esquizofrénico, un límite exterior que es la esquizia, las relaciones diferenciales, por el contrario, conjuran y repelen este límite sustituyéndolo por un conjunto de límites interiores que son reproducidos a una escala siempre ampliada. El segundo aspecto de la inmanencia capitalista es la reproducción a escala siempre mayor de los límites inmanentes del capital.

3.- La expansión general de la antiproducción en el aparato de producción. Al punto que en un sistema tal ninguna actividad productiva puede

ser realizada sin que se disemine en ella su pertenencia a un aparato de antiproducción. Este punto nos permite distinguir, por un lado, las burocracias antiguas de tipo imperial, y por otro, las burocracias modernas que asumen la función de hacer diseminar en todas partes el aparato de la antiproducción en el seno de las actividades productivas.

Si se me aceptan estos tres aspectos de la inmanencia capitalista, seguidamente habría que decir en qué una axiomática se distingue de un código. El capitalismo no restaura códigos; con él aparece una axiomática de los flujos descodificados que sólo restaura códigos muy secundariamente.

Antes digamos algo. No hay que buscar el modelo de la axiomática en la ciencia, aunque la axiomática entraña un cierto estado, una cierta figura de la ciencia. Al contrario, son las axiomáticas científicas o la ciencia las que toman una forma axiomática en un régimen y en una formación social que, por su cuenta, ha reemplazado los códigos por una axiomática social, contable, propia. La axiomática científica es, por naturaleza, la expresión en el dominio científico de un nuevo tipo de registro social.

Propondría cinco diferencias entre axiomática y código:

Primera diferencia. ¿Qué es lo que pasa en todos los regímenes de código? Un código nunca es homogéneo, está hecho de jirones, de pedazos que se van completando poco a poco y que progresivamente cuadriculan un campo social. No hay que pensar en la menor homogeneidad lingüística: un código adopta y moviliza signos de toda naturaleza, hace una mezcla de ellos, y en esa multiplicidad que le es propia se hace un cuadriculado del campo social por conjugación de elementos muy diversos.

Ahora bien, en todos los códigos hay zonas de secreto ligadas a investimentos colectivos de órganos. Quiero decir que la colectividad, el grupo, inviste los órganos. Es lo que muestra Parin en su libro tan fastidioso, tan malo: *Los blancos piensan demasiado*.¹ Dice que si hay una castración en las sociedades llamadas primitivas, ella se hace a través de la boca de los primos. Creo que el investimento colectivo de los órganos es una pieza fundamental de los códigos. El Levi-Strauss de las mitologías muestra muy bien estos investimentos colectivos de órganos y las prohibiciones: «Tú no tienes el derecho, en tales circunstancias y en tales condiciones, de servirte de tales órganos».

¹ Paul Parin y col.,

Esto no implica una barrera o una prohibición en general, sino algo positivo desde el punto de vista de un código. En el investimento colectivo todos los órganos están codificados o sobrecodificados: «No te servirás de tus ojos en tales condiciones, no verás esto, no te servirás de tu nariz». O al contrario, serás nombrado al final de un sistema de iniciación que conlleva la demarcación de los cuerpos.

Se producen fenómenos de desplazamiento y una máscara, la cual no puede ser comprendida como la figuración misma de un investimento colectivo de órganos. Lo que me parece interesante en una máscara es el desplazamiento que existe entre los órganos del portador y los órganos representados sobre ella. Por ejemplo ¿qué significan todas esas máscaras en las cuales quien la porta no ve por el agujero de los ojos sino que debe ver por otro orificio? Es el desajuste entre los órganos privados y los órganos portados como otra potencia en virtud del investimento colectivo.

Todo este régimen de investimentos colectivos de órganos implica forzosamente zonas de secreto: «Tú no estás en estado de servirte del órgano investido colectivamente en tales condiciones». Y es necesario un sistema de iniciación para acceder al estado en el que uno es capaz de servirse del órgano en tal o cual condición —es preciso recordar que en tales investimentos colectivos operan todas las demarcaciones del cuerpo—. Todos los códigos implican zonas secretas cuya función es fundamental. Estrictamente hablando, se puede decir que el secreto actúa siempre sobre puntos singulares, en singularidades de código. Me parece que estas singularidades de código están fundamentalmente ligadas a órganos definidos por su investimento colectivo.

El secreto puede ser el de la sociedad secreta o algún otro que no puede ser confesado sin contradicción o sin acarrear el estallido del sistema. Pero de cierta manera, no hay nada que sea inconfesable. No hay disimulación: los peores crímenes no se disimulan, incluso si pasan por códigos secretos. Se nos dice: «No tienes derecho a saber esto» o «No tienes derecho a participar en esto porque no tienes la disposición o el uso del órgano supuesto para un tal saber o una tal participación». Esto es el secreto.

En un código, los peores crímenes son tratados bajo dos formas. Por un lado, bajo la forma de una sobrecodificación de los órganos que implica, de otro lado, necesario, grandes suplicios: «Tú no has sido lo suficientemente codificado, has hecho esto porque has escapado al código, se te sobrecodificará».

Por otro lado, un movimiento que es el de la expulsión: «¡Fuera, a otra parte!». En las sociedades primitivas se encuentra frecuentemente un tipo que es expulsado de su territorio, de su grupo, y que se va a otra parte. Él tiene un estatuto especial. A veces es integrado en otro lado. Piensen en las ciudades griegas donde la última forma del castigo era el exilio: «Has roto el secreto» o «Has cometido un crimen». Era el movimiento de ser expulsado.

Habría que oponer la categoría del secreto a la categoría de la disimulación objetiva. Quiero decir que en un sistema capitalista todo esto es muy diferente.

¿Qué es lo que pasa hoy en día? Cada vez que se intenta saber algo sobre la manera en que esto marcha, en que esta máquina funciona, se encuentran muros. El izquierdismo se ha constituido sobre este intento de saber lo que pasa en el sistema. Un muro de policía y de silencio se opone a toda tentativa, entonces terminamos por pensar que la búsqueda o la labor de información es singularmente activa. Saber lo que pasa en una fábrica es terrible. Vayan a la entrada de Renault en la calle Émile Zola para ver hasta qué punto las fábricas son prisiones. Cuando se quiere saber lo que pasa en una prisión, uno no se encuentra frente a la categoría del secreto en función de un código, sino frente a otra cosa. No es tan fácil saber cómo funciona un banco suizo.

Desde que aprendemos cómo funciona concretamente una institución de la formación capitalista, entramos en un régimen que —sea que se desvanezca, sea que se reavive— no soporta nada. No soporta nada aún al nivel más simple de información, no soporta nada a nivel local. Es su fragilidad en un sentido, pero él la compensa con una fuerza de represión global que constituye su fortaleza. No es un sistema de secreto. Salvo el caso extraordinario de la doctora Rose, que dice lo que pasa en una prisión y rompe una especie de gran pacto capitalista en el que se entiende que aquellos que participan en una institución guardan silencio, denuncian en caso necesario la institución en su principio pero nunca dirán: «He aquí lo que pasa».²

No se trata de un sistema de secreto, sino de otro dominio que es el de la disimulación. Una disimulación no subjetiva pues no remite a la psicología

² La doctora Edith Rose, psiquiatra de la prisión Centrale Ney de Toul, va más allá de la denuncia de una institución, va a denunciar a las autoridades responsables del funcionamiento de la institución. Como no pudiendo más, quebranta una especie de pacto tácito propio al sistema de autoridad, a saber:

de los capitalistas, una disimulación objetiva perteneciente al movimiento objetivo aparente del capital.

En el capitalismo, sería falso decir que hay dos formas de dinero, pero es necesario decir que la forma dinero funciona bajo dos formas: financiamientos y rentas. Flujos de financiamientos y flujos de rentas están fundamentalmente ligados el uno al otro por un tipo de relación diferencial, puesto que forman parte del sistema de relaciones diferenciales que son la base del capitalismo. Un tal sistema—el dinero bajo sus dos formas y las relaciones establecidas entre ellas—no puede funcionar más que a condición de proyectar una especie de principio ficticio de homogeneidad entre las dos formas, entre las dos figuras. Los flujos de financiamiento y los flujos de rentas son de tal naturaleza que, en sus relaciones, deben proyectar una imagen aparente de su convertibilidad bajo la forma «tasa de interés único» u «oro convertible». La verdadera función del oro en el régimen capitalista es fundamentalmente disimular—y no mantener en un código secreto—la heterogeneidad de los dos tipos de flujos y la naturaleza de su relación.

Yo diría que la primera distinción—muy burda, muy descriptiva—entre un código y una axiomática es que el código funciona siempre en función y en relación con zonas de secreto, mientras que una axiomática funciona siempre a base y en función de una disimulación objetiva.

Segundo punto de oposición entre código y axiomática. Un código o una codificación, al igual que una axiomática, opera siempre sobre flujos. Ahora bien, la operación propia de un código es calificar los flujos independientemente de su relación. Es decir que la relación entre flujos codificados va a derivar de la calificación de esos flujos por el código.

Por ejemplo, pensemos en un tipo de sociedad primitiva en la que distinguimos una máquina de tres flujos: flujos de objetos de consumo, flujos de objetos de prestigio, flujos de derechos sobre seres humanos (matrimonios, descendencia, mujeres, niños, etc.). Digo que el código opera

lo que se dice frente al psiquiatra no será repetido. Ella cuenta muchas cosas (un epiléptico arrojado por ocho días al calabozo y encadenado) de las cuales los periódicos sólo han retenido un aspecto: la denuncia de la institución en general. El GIP (Grupo de Información de Prisiones) ha suscitado un movimiento de apoyo a la doctora Rose entre los psiquiatras y los analistas. [Aclaración del propio Deleuze]

cada uno su propio circuito. Las relaciones entre estos flujos y los lugares donde se establece la relación dependen estrechamente de la calificación primera que reciben en virtud del código. Por ejemplo, en ciertos lugares, generalmente en la periferia del territorio del grupo, se pueden realizar intercambios entre objetos de prestigio y objetos de consumo. Tales relaciones entre extracciones sobre los flujos están estrechamente determinadas por la cualidad de los flujos y el circuito autónomo que posee cada uno. Habría que decir que el código es un sistema indirecto de relaciones que derivan de la calificación de los flujos tal como el código la opera.

En una axiomática ocurre lo contrario, vemos que ella implica una descodificación generalizada. Esta vez ya no hay relaciones indirectas entre flujos calificados por el código, sino que por el contrario la calificación de los flujos deriva de relaciones diferenciales entre flujos que no poseen ninguna cualidad independientemente de su puesta en relación diferencial. El carácter fundamental de la axiomática es que el sistema de relaciones diferenciales entre flujos determina la cualidad de cada uno de ellos.

Ejemplo: no podemos hablar de un flujo de trabajo y de un flujo de capital; no podemos calificar estos flujos independiente y previamente a la relación diferencial en la que entran. Es solamente del encuentro del capitalista virtual y del trabajador virtual, es decir de la relación diferencial entre los dos tipos de flujos, que va a derivar la calificación de uno de esos flujos como capital que compra la fuerza de trabajo y del otro como flujo de trabajo comprado por el capital. De otro modo no habría ningún medio para calificar los flujos puesto que, fuera del encuentro efectivo, es decir de la puesta en relaciones diferenciales de los dos tipos de flujos a diferente potencia, el capitalista permanecería eternamente capitalista y el trabajador sería un trabajador virtual, no llegando nunca a vender su fuerza de trabajo.

En una formación no capitalista, los flujos son calificados y sólo entran en relaciones indirectas derivadas de su calificación previa –esto sucede al mismo tiempo–. Que sean calificados en puntos determinados, que puedan constituir además secretos, que también puedan constituir materias de circulación, todas estas distinciones se encadenan por aquella.

El código consiste en una triple operación. Un código es una regla de registro de distribución, en la medida en que no hay código que se debite todo entero. Una codificación es un sistema de reglas que da los medios para operar extracciones sobre los flujos, separaciones sobre las cadenas y distribución de los restos, de los residuos a los sujetos consumidores. En todo código existen estos tres aspectos: extracción sobre el flujo, separación de cadena, y después distribución de restos. Ojeen el artículo de Bonnafé sobre el objeto mágico en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*.³ Verán que estos tres aspectos están muy bien marcados.

Cada fragmento de código reúne en una combinación móvil, abierta y finita todos los aspectos heterogéneos considerados. Es decir que en el mercado primitivo, si se permanece en tales tipos de flujos, siempre hay desequilibrio, pues no hay forma de intercambio, no hay forma de equivalencia. Hay un desequilibrio fundamental al nivel de cada flujo calificado de tal o cual manera en la relación de intercambio. Esto quiere decir que no hay intercambio, sino que hay un sistema de deuda afectada fundamentalmente por un desequilibrio funcional. Este desequilibrio funcional al nivel de cada combinación finita, que hace intervenir todos los aspectos de la codificación y todos los diversos flujos calificados correspondientes, está compensado por los elementos heterogéneos tomados a otro flujo. Por ejemplo, el desequilibrio entre el acto de dar y de recibir objetos de consumo se encuentra funcionalmente desequilibrado. El desequilibrio es fundamental y constante, esto no funciona más que desequilibrado.

Este es el objeto fundamental de una polémica entre Leach y Lévi-Strauss.⁴ Los dos están de acuerdo en decir que hay desequilibrio. Mientras Leach afirma que este desequilibrio es una parte fundamental del sistema,

³ Pierre Bonnafé, *Objet magique, sorcellerie et fétichisme, Nouvelle revue de psychanalyse*, Num. 2, 1970.

⁴ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, pág. 132 (Trad. Can.: *Antropología estructural*, Eudeba) y E. R. Leach, *op. cit.*, pág. 153 y sgs.

una parte de su funcionamiento, Levy-Strauss intenta sostener que es una consecuencia patológica del sistema. Leach tiene razón. A nivel de cada combinación, de cada flujo que entra en un producto compuesto, hay un desequilibrio fundamental relativo a los flujos considerados. Este desequilibrio es como recobrado perpetuamente por una extracción sobre otro flujo, sobre un flujo calificado de otro modo. Por ejemplo, el desequilibrio entre aquel que distribuye objetos de consumo y aquel que los recibe va a estar compensado por una extracción sobre otro flujo, el de prestigio. Quien distribuye recibe un prestigio o recibe, de un tercer tipo de flujo, títulos sobre los seres humanos, sobre los blasones, etc.

Yo diría que la unidad económica en las sociedades llamadas primitivas pertenece fundamentalmente a combinaciones finitas que hacen intervenir en ellas y en su funcionamiento desequilibrado, todos los flujos calificados de maneras diferentes. Hay todo un circuito de la deuda que se dibuja a partir de esos compuestos finitos que circulan. Es el régimen de la deuda finita. El régimen de las alianzas dibuja precisamente el circuito de la deuda finita.

Al contrario, desde el punto de vista de una axiomática, lo nuevo es que el sistema de combinaciones finitas y móviles es sustituido por un régimen de la deuda infinita. Lo infinito pertenece fundamentalmente al régimen de la axiomática, mientras que todo código implica, al contrario, la finitud de lo que codifica.

También encontramos lo infinito al nivel de la economía capitalista bajo la forma en que el dinero produce dinero. Marx ha insistido sobre ese engendramiento infinito. Luego bajo una forma aparentemente diferente, pero que no es más que el desarrollo de esta primera forma—lo infinito del capital, el modo de este infinito— existe la operación por la cual, a cada instante, el capital tiene límites inmanentes que reproduce a una escala siempre ampliada. En otros términos, este régimen de lo infinito es un régimen de la destrucción-creación, del cual hemos visto la necesidad de relacionarlo a la forma de la moneda: destrucción y creación de moneda.

Si bien no hay axiomática de lo infinito al nivel de su forma, es verdad que la materia sobre la que ella actúa es fundamentalmente una materia infinita. La axiomática es el sistema de reglas finitas que permite la estructuración de una materia de por sí infinita, y el medio de tratar esa

naciones posibles que derivan de la axiomática misma.

Mientras el código es el sistema de la deuda finita y de la economía finita, la axiomática es el sistema de la deuda infinita. Dicho más simple: no se terminará nunca de pagar la deuda, el castigo infinito, el reembolso infinito. Al nivel económico, se trata de la gran transición de los códigos arcaicos que traman una materia fundamentalmente finita a las axiomáticas de tipo capitalista que traman, al contrario, una materia fundamentalmente infinita.

Cuarta oposición. En una sociedad, codificada o axiomatizada, hay una instancia social fundamental que es la del cuerpo sin órganos o de lo improductivo, de la antiproducción. Vemos que en las sociedades llamadas primitivas lo que juega el rol de cuerpo lleno, de cuerpo sin órganos, de instancia de antiproducción, es la tierra como entidad indivisible.

En las sociedades imperiales, es el déspota y su doble incesto con la hermana y con la madre; los dos incestos diferentes que marcan algo así como los dos extremos del sobrecódigo imperial: un incesto en la periferia y un incesto en el centro para que todo esté bien sobrecodificado. Esto de ningún modo sucede al nivel de una fecundidad, sino al nivel de una esterilidad que va a apropiarse de todas las fuerzas productivas. De la unión incestuosa no debe nacer nada. Al contrario, todo lo que nace debe depender de la unión ella misma estéril. Es decir que el gran incesto despótico —es el caso de Edipo, el déspota del pie deforme— produce sobre el cuerpo lleno imperial la doble unión con la hermana y la madre, asegurando así una sobrecodificación de los viejos códigos territoriales que huyen por todas partes.

En efecto, hay que decir que los códigos imperiales le sobreañaden a los viejos códigos territoriales un nuevo cuerpo lleno, el cuerpo sin órganos del déspota que sirve de instancia de antiproducción y se dobla sobre todas las fuerzas productivas, exactamente como el cuerpo lleno de la tierra en las sociedades llamadas primitivas se doblaba sobre las fuerzas productivas para apropiárselas. Yo creo que en un código así es absolutamente necesario que el cuerpo lleno que opera la apropiación, que se apropia de las fuerzas productivas, sea de una naturaleza extraeconómica. Es decir que en tanto el cuerpo lleno es la condición del movimiento aparente, del movimiento objetivo del registro en tal forma de sociedad,

y vuelva a una instancia no económica.

Como dicen muy bien los marxistas, esto no quita que sea el estado del proceso económico el que necesite la erección de un tal cuerpo lleno extraeconómico. Y el movimiento aparente a través del cual el cuerpo lleno se atribuye las fuerzas productivas es quizás el estado mismo de esas fuerzas. Esto quiere decir que, desde el punto de vista del movimiento objetivo, lo que se apropia las fuerzas productivas es una instancia extraeconómica. De allí la operación de antiproducción bajo su doble aspecto: por una parte, inhibir, limitar las fuerzas productivas, y por otra, doblarse sobre ellas para apropiárselas. Estos dos aspectos están desde entonces separados en calidad y temporalidad de la actividad misma de las fuerzas productivas.

El cuerpo de la tierra, en tanto que limita las fuerzas productivas y a la vez se las apropia, procede por algo que conjuga sobre sí mismo. Sobre el cuerpo lleno de la tierra la máquina territorial primitiva conjuga el juego de las filiaciones y de las alianzas, juego que se apropia las fuerzas productivas. Esta máquina territorial primitiva no es ella misma de naturaleza económica, sino de naturaleza geológica y política, en la medida en que la política implica una geología, en la medida en que aquello que cumple la función de cuerpo lleno sin órganos es la tierra.

A nivel de los regímenes imperiales, el cuerpo lleno del déspota asegura las mismas funciones. Se presenta como una instancia trascendente, una instancia de antiproducción de naturaleza política, administrativa o incluso religiosa.

Creo que el capitalismo es la única formación social —ningún código podría soportar algo parecido— en la que aquello que juega el rol de cuerpo lleno deviene una instancia directamente económica. Va de suyo que ahí reside el fundamento de la disimulación; es necesario que esto sea escondido. El cuerpo lleno de esta sociedad es directamente económico, es el capital dinero. Sobre él chorrean todos los flujos y es él quien se atribuye las fuerzas productivas. En oposición a los sistemas precedentes, ya no hay una diferencia de naturaleza ni de tiempo entre el trabajo y el sobretrabajo, es imposible distinguirlos en la jornada de trabajo del obrero. Esta distinción sólo podría hacerse abstractamente, bajo la forma de una diferencia aritmética de la que ya hemos dicho que traicionaba la verdadera naturaleza del capitalismo, es decir la naturaleza de las relaciones diferenciales. Es imposi-

ble distinguir el momento del trabajo del momento del sobretrabajo, contrariamente a lo que ocurre en virtud del sobrecódigo despótico, en el cual ambos momentos son cualitativa y temporalmente distintos.

Quinta y última oposición. Hago un paréntesis: cuando los biólogos hoy nos hablan de códigos genéticos, lo interesante es preguntarse por qué emplean la palabra código, siendo que aquellos también poseen aspectos de una axiomática. El uso de la palabra código está fundado en dos consideraciones. En primer lugar, nos dicen que hay un código biológico precisamente porque todo reposa sobre una instancia extraquímica, sobre una instancia o sobre formas de ligazón capaces de poner en relación cuerpos despojados de afinidades químicas. De la misma manera que yo decía que si se puede hablar de un código es porque había una instancia extraeconómica que se atribuye las fuerzas productivas. Y en efecto, cuando aparece una instancia cuya apariencia objetiva es exterior o trascendente al dominio de ligazón considerado, es necesario hablar de un código. El segundo aspecto que refuerza el carácter de código del moderno código genético es que se trata de un sistema de relaciones indirectas. Por ejemplo, al nivel de los cuerpos llamados alostéricos las relaciones no pueden ser más que indirectas precisamente porque se hacen entre cuerpos despojados de afinidades químicas.³ El concepto de código está perfectamente justificado por estos dos aspectos.

En una axiomática, por el contrario, hay relaciones directas de las que derivan las cualidades, y por otra parte, la instancia apropiadora es directamente económica.

Lo marcado en un código y en una axiomática nunca son las personas. En un código son los flujos. En una sociedad primitiva los flujos están marcados en virtud del débil desarrollo de las fuerzas productivas. Los flujos son marcados en función de los órganos y la codificación de los flujos implica el investimento colectivo de ellos —vemos esto a través de los culturalistas—. En la codificación de los flujos el investimento de órganos es una pieza fundamental y anima todo el sistema de las prohibiciones. Supongo que las prohibiciones no son más que una apariencia

³ Para un análisis de los cuerpos alostéricos, cf. Jacques Monod, *El azar y la necesidad: Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Monte Ávila, Caracas, 1971, pp. 80-90.

para una operación positiva:
de órganos.

Por el contrario, desde el inicio hemos dicho que el capitalismo se ha construido a base de descodificaciones generalizadas, y la descodificación no se ha producido sobre los flujos sin producirse también sobre los órganos. Los órganos pasan por un desinversión colectivo fundamental. El primer órgano en haber sido desinvertido es el ano (ver M. Weber).⁶

Es necesario observar cómo la mitología africana hace vivir el peligro de que se produzca un desinversión de los órganos. Será del lado del ano que los códigos orgánicos, que la codificación de los órganos va a declinar, los otros órganos han seguido luego. Si llamamos castración a este desinversión colectivo de los órganos, es el ano quien opera la gran castración. El falo como objeto trascendente no existiría sin esta operación del ano. Edipo es anal de cabo a rabo.

¿Por qué se produce en el capitalismo un desinversión colectivo de los órganos, es decir: «Tu te servirás de tus ojos, de tu boca, de tu ano, de lo que quieras»? Los investimentos colectivos ya no pasan por los investimentos colectivos de órganos, tus órganos son tu propio asunto.

El investimento colectivo de los órganos remite en todos los casos a lo que es esencial en un código: es una máquina de conjugar las alianzas con las filiaciones. Si empleo la palabra máquina es para indicar que no se trata ni de una axiomática, ni de un sistema deductivo. Nunca las alianzas se concluyen de las filiaciones, jamás derivan o se deducen de ellas.

Hay una máquina de conjugar las alianzas con las filiaciones. Esta máquina es la que logra, al nivel de los códigos, una cosa fantástica: que la forma de la reproducción social pase por la forma de la reproducción humana. La familia, restringida o ampliada, es siempre en una sociedad de códigos una política, una estrategia y una táctica. En otros términos, la familia en absoluto es familiar, es la forma directa del investimento del campo social extrafamiliar. Ella encuentra ahí su función estratégica en tanto conjuga

⁶Deleuze se refiere a Weber, Max (1852-1937) Biólogo alemán. Fue profesor en la Universidad de Amsterdam y en la Academia de Ciencias de Suecia. Realizó diversas expediciones de carácter científico al Ártico, al África austral y al océano Índico. Escribió, entre otras obras, *Resultados zoológicos de un viaje a las Indias neerlandesas* (1890-1907).

inversión social. Esto quiere decir que la reproducción social pasa por la forma de la reproducción humana. De allí la necesidad de una codificación colectiva de los órganos.

En las formaciones imperiales todo esto cambia, y sin embargo permanece igual. Conservan todo el sistema de las alianzas y las filiaciones de las comunidades primitivas, superponiéndoles las categorías propiamente despóticas de la nueva alianza. El déspota aporta una nueva categoría de alianza, de la cual deriva la filiación directa. En las formaciones imperiales la reproducción social, en sus dos extremos, sigue pasando por la forma de la reproducción humana. Un extremo es el del déspota, el cuerpo sin órganos del déspota en el que se asienta el tema de la dinastía. Y el otro extremo es el de las comunidades aldeanas que continúan manteniendo el régimen de las viejas alianzas y de las filiaciones indirectas.

En el capitalismo, alianzas y filiaciones conservan todo su sentido pero, en función de la nueva naturaleza del cuerpo lleno como capital dinero, es el capital quien se atribuye ahora las categorías de las alianzas y las filiaciones. Entramos en el régimen de una nueva alianza, y la filiación es la operación por la cual el capital produce dinero como capital industrial. El capital industrial es el capital de filiación y el capital de alianza es el capital mercantil bajo su forma bancaria y bajo su forma comercial.

Es preciso decir que, en su esencia, en su especificidad en tanto formación social, el capitalismo es industrial. Ni el mercader, ni el banquero habrían bastado para instaurar este sistema. Sin la operación industrial ellos habrían continuado hallando sus roles y sus funciones en los poros —como dice Marx— de la antigua sociedad. Los poros de la antigua sociedad son los pequeños agujeros del cuerpo sin órganos, sea territorial o despótico.

La esencia y la especificidad del capitalismo es la operación industrial por la cual el capital se hace poseedor de los medios de producción y compra la fuerza de trabajo del trabajador desterritorializado. Pero si es verdad que la especificidad del capitalismo se encuentra al nivel del capital industrial, su funcionamiento, en cambio, está determinado por el capital bancario y comercial que alcanzan toda su autonomía y su rol director en relación al capital industrial. Desde entonces, conviene decir que la filiación ha devenido asunto del capital bajo la forma del capital filiativo: dinero que

engendra dinero al infinito. Por otra parte, la alianza deviene asunto del capital bajo la forma del capital de alianza, bajo la forma bancaria y comercial. Alianzas y filiaciones se han convertido en asuntos propios del capital. A partir de ese momento, no sólo el registro del capital no ha de actuar sobre las personas, sino que ya no lo hace más sobre los órganos.

En el capitalismo, en el régimen de una axiomática, la reproducción social ya no pasa por la forma de la reproducción humana. Esto quiere decir que la forma de la reproducción humana deja de determinar, de informar la reproducción social. Para hablar como ciertos comentaradores de Aristóteles, habría que decir que la reproducción humana no es más forma del material. La reproducción social tiene todavía necesidad de un material, y ese material es provisto por la reproducción humana. Pero la forma de la reproducción social se ha vuelto independiente de la forma de la reproducción familiar, la familia ha dejado de ser una política y una estrategia. ¿Para qué sirve la reproducción humana en este momento?

Entre los caracteres de la máquina capitalista que hemos visto precedentemente, había uno que sostenía que las relaciones diferenciales tienen un límite interior que reproducen a una escala siempre más amplia, y que de este modo ellas conjuran y rechazan el verdadero límite exterior del capitalismo que es la esquizofrenia. Entonces, si para el capitalismo se trata de repeler siempre más lejos su esquizo-límite, el primer medio era sustituirlo por los límites interiores que se reproducirían a escalas siempre más amplias —las escalas del capital son la operación de desplazamiento del límite—. Pero hay un segundo desplazamiento del límite precisamente porque la forma de la reproducción humana ha dejado de informar la reproducción social.

interiores cada vez más amplios, sino el de los límites interiores cada vez más estrechos. Esto no es contradictorio puesto que se trata de dos desplazamientos completamente diferentes, aunque estrictamente correlativos. Al mismo tiempo que el capital se encarga de las funciones de alianza y de filiación y se reproduce desde entonces a una escala cada vez más amplia, la forma de la reproducción humana define un ambiente cada vez más restringido sobre el cual el campo social capitalista devenido autónomo va a poder doblarse, aplicarse como sobre su subconjunto.

Cuanto más la axiomática capitalista va separándose de los códigos y operando en función de sus límites interiores cada vez más amplios, más tendrá necesidad de un lugar de aplicación restringido. Todas las determinaciones capitalistas van a encontrar su campo de aplicación en un subconjunto: el subconjunto familiar.

En *La paz blanca*, Jaulin analiza qué es lo que pasa con los misioneros que hacen tratos con los indios. Los misioneros les dicen: «Vamos a hacerles pequeñas casas individuales, van a estar en su propia casa, no más casa colectiva». Estamos de lleno en el nacimiento de Edipo. Los indios aceptan porque se dicen que es la primera vez que los blancos ofrecen algo de su vida. Entonces los indios van a ofrecer algo de la suya, van a construir una gran casa colectiva: la iglesia. Ya cayeron como ratas en la trampa. He aquí lo que dice Jaulin, que me parece que indica exactamente el nacimiento de Edipo: *El estado de colonizado puede conducir a una reducción tal de la humanización del universo que toda solución buscada lo será a la medida del individuo o la familia restringida (un, por consiguiente, una anarquía o un desorden extremo al nivel de lo colectivo: anarquía de la que el individuo será siempre víctima, a excepción de aquellos que poseen la clave del sistema, en este caso los colonizadores, quienes tenderán a mantener su universo al mismo tiempo que el colonizado reduce el suyo.*⁷ El límite va a pasar, en el estado de colonizado, a una escala cada vez más restringida.

Antes el indio tenía un campo social cualquiera y él invertía de este modo la reproducción social en ese campo y de ese campo, con su familia abierta, su sistema de alianza y de filiación. Ahora, el límite no es más territorial o interterritorial con los grupos aliados. *Reducción de la humanización del universo*, como la llama Jaulin. Se realiza un extraño doblamiento en el que

⁷ Robert Jaulin, *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Ed. du Seuil, 1970, pág. 309.

la producción social escapa completamente al indio, quien queda confinado más acá del límite de dicha producción. Esta va a ser apresada por el colonizador.

Es necesario además ver el texto de Turner sobre aquella aldea en la que se ha suprimido la jefatura⁹: «No vas a creer que quien te ha dado la vida es un jefe, el jefe somos nosotros. Aquel que te ha dado la vida es nada más tu papá... puedes hacerte triangular en tu rincón con un límite cada vez más restringido».

Estos textos nos dan la fórmula de la conexión de los dos desplazamientos del límite, se dan los dos juegos complementarios del límite: por un lado el límite exterior va cada vez más lejos, y por otro lado, el límite interior determina un subconjunto cada vez más restringido que se vuelve cada vez menos capaz de pesar sobre los mecanismos de la reproducción. Tomado en cualquier momento y en cualquiera de sus regiones, esta es la historia y la constitución del mundo occidental.

La historia de la pequeña casa individual representa ese segundo desplazamiento del límite. Lo que retengo del cuadro que Jaulin hace de la antigua casa colectiva no es en absoluto la historia de una familia grande. No es que la familia llamada primitiva sea grande, sino que, a título de estrategia y en tanto determina la forma de la reproducción social, está abierta sobre el afuera, sobre aquello que Jaulin llama *lo otro*. Y aún más, en tanto objeto de investimentos del individuo que forma parte de ella, lo que el sujeto invierte a través de la familia son determinaciones no familiares del campo social: la reproducción, la tierra, las alianzas, etc. La familia primitiva está fundamentalmente abierta sobre *lo otro*, es decir sobre aquello que no es propio de la familia, o si ustedes prefieren, sobre el aliado.

Lo que había dicho sobre el vínculo entre la reproducción social y la reproducción humana en el capitalismo no implica en absoluto un quiebre de la estructura familiar. El hecho de que en el capitalismo la familia no sea más que un material le da una función formidable. La familia adquiere una función muy precisa en la axiomática capitalista.

[Creo que en el sistema capitalista todas las formas revolucionarias son como formas de descodificación que estallan pasando por debajo de las axiomáticas del orden. El problema con el que uno tropieza siempre es

⁹Victor W. Turner: *An Ndembu doctor in practice*, en *Magic, faith and healing*, Collier-Macmillan, 1964.

cómo hacer para que los movimientos de descodificación, los movimientos de desterritorialización, sean revolucionariamente positivos y no vuelvan a crear formas perversas o artificiales de familia, no vuelvan a crear a su manera especies de códigos y territorialidades.

Me explico en un campo un poco menos ardiente, el de la psiquiatría. Ellos producen estructuras de contención grupal, de ser necesario, grupos casi militantes. El problema contra el que chocan es evitar que esto vuelva a formar familias artificiales, Edipos artificiales. La cuestión es cómo hacer pasar flujos descodificados, positivos y revolucionarios sin reconstituir familias perversas, sin hacer una reterritorialización, una recodificación. Este es también el peligro de los grupos militantes. Al nivel del inconsciente, en sus relaciones con el campo social, la territorialidad de partido es un peligro fundamental. ¿Cómo puede haber entre las personas un lazo revolucionario que movilice la libido, que movilice a Eros, al deseo, pero que no se deje encerrar de nuevo en las estructuras codificadas o axiomatizadas de Edipo? Es un problema al nivel de la práctica.

El psicoanálisis, desde el comienzo, es a la vez bello y también podrido. Estoy persuadido de que una teoría está hecha de piezas y de fragmentos, hay una cosa bella y una infamia a su lado. Lo estupendo en Freud es que las cosas bellas y los horrores están en las mismas páginas. El psicoanálisis implica el derrumbe de los códigos, es una especie de descodificación del deseo (Ver *Tres ensayos sobre la sexualidad*)⁹. En ese punto es revolucionario. Son los grandes momentos de la interpretación de los sueños, de la que Freud dice que no debe ser confundida con la clave de los sueños de la antigüedad, ya que esta última es un código y el psicoanálisis no lo es. Pero en el mismo libro, solapadamente, monta su historia de Edipo y ya no sabe lo que hace. Está rehaciendo un código.]

Retomando, Jaulin muestra muy bien —en la página 395 y siguientes— cómo la intimidad o la vida privada de las diversas familias que viven en la casa colectiva está completamente preservada, pues la familia está siempre abierta sobre lo no-familiar, sobre el aliado. La casa colectiva asegura pequeñas territorialidades privadas que están a su vez abiertas sobre el aliado bajo

⁹Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual en Obras Completas*, op. cit. Vol. VII.

reglas de alianza y de filiación tales que hay cosas que el aliado no se permite. Hay una especie de vida privada intensa que no impide que, a través de ella, el indio en la casa colectiva invista al conjunto del grupo.

Jaulin dice, a propósito de la casa individual: *La abusiva fermentación de los elementos de la pareja* —Él ha visto la condición urbana de Edipo— *sobre sí mismos, entraña frecuentemente una exacerbación de las características familiares o sociológicas en cada uno de sus elementos, y se traduce por una rivalidad doméstica vivida al interior del hogar, en relación a las dimensiones de origen de los esposos. Los niños son tomados como parte en este sistema, cada uno—de los padres—siende a asesorarlos en su provecho, es decir en provecho de su linaje de referencia.*¹⁰ Ha nacido Edipo.

Edipo es para nosotros, europeos cultivados, nuestra pequeña colonia interior. Para los indios o los africanos es la colonización forzada, es uno de los productos más directos de la colonización. Esto ocurre bajo la forma: «Tu padre no es lo que crees, acaba con todo eso!», es decir, él no es el agente de la reproducción social, sino que ella pasa enteramente por el colonizador. Jaulin cuenta que en ese momento, mirando al niño, uno de ellos dice: «Es de mi linaje». El otro replica: «Es de mi linaje». Toman al niño cada uno por un brazo y le preguntan qué prefiere. En un régimen de alianza y filiación, es decir en una máquina de linaje, esto no se plantea pues hay un sistema de visita, de apertura sobre el afuera. No hay problemas de linaje.

¿Por qué el desplazamiento del límite al interior del sistema capitalista se hace conjuntamente de dos maneras: bajo la forma de una reproducción de los límites sociales a escala siempre amplificada, y correlativamente a través de límites cada vez más estrechos que circunscriben la familia restringida? ¿Cuál es la relación entre ambos desplazamientos?

La axiomática capitalista, en tanto concierne al régimen de una reproducción social devenida autónoma, tiene necesidad de un subconjunto de aplicación. En tanto reproducción social es constitutiva de un primer tipo de imágenes, imágenes de primer orden producidas por la axiomática social: el capitalista, el industrial, el banquero, el trabajador. Correlativamente, los límites cada vez más restringidos circunscriben la familia. Este es el lugar de aplicación de la axiomática, nutrida ahora por imágenes de segundo orden. Las imágenes de segundo orden son las imágenes producidas por

¹⁰ Cf. Robert Jaulin, *op.cit.*, págs. 391-400.

los materiales de la reproducción humana, es decir las figuras familiares: papá, mamá, yo.

La economía política capitalista tiene necesidad de una operación bien conocida que se llama psicoanálisis. El psicoanálisis es la aplicación a través de la cual la economía política define la axiomática correspondiente. ¡Fórmula plenamente satisfactoria!

Hay trascendencia no sólo cuando los flujos son codificados sino cuando, por encima de los códigos territoriales —que de por sí no recurren a ninguna trascendencia, son un sistema de subyacencia—, se impone un sobrecódigo despótico. El problema del carácter imperial del cristianismo se coloca inmediatamente bajo la forma misma de la catolicidad, es decir de un universal trascendente o de una verdad de todas las religiones.

Históricamente esto se plantea bajo una forma que tiene una importancia esencial en el cristianismo primitivo: ¿cuáles van a ser nuestras relaciones con el Imperio Romano, forma decadente de imperio? ¿Se hará una especie de *entrismo*, llegaremos a rehacer con los restos del Imperio Romano un imperio propio animado de una potencia espiritual? ¿O bien es necesario liquidar el Imperio Romano, volver a partir de cero, retomar al desierto para rehacer una formación despótica? Retornando al desierto se reharán las formaciones despóticas a partir de cero, a partir de los anacoretas, de los conventos. Se trata del retorno al Oriente del cristianismo primitivo contra el poder cristiano que pacta con los romanos. Este es el aspecto por el cual el cristianismo es como la última gran formación imperial.

Aquello que llamamos el régimen trascendente de la deuda infinita comienza propiamente con los grandes imperios. El verdadero castigo ha cambiado de aspecto, todos los países han hecho un pacto sagrado: «No te escaparás de esto». Es la deuda infinita. Pero yo no diría que el cristianismo dialectiza relaciones de trascendencia y de immanencia, diría que todo esto son piezas y fragmentos. Por un lado, es el primer esfuerzo por reformar una formación imperial. Pero esta formación imperial está en condiciones tales que no puede ser reformada así como así, es necesario que sea reformada espiritualmente. Son los grandes imperios los que van a instaurar la deuda infinita. Este es un golpe formidable. Como dice Nietzsche, son necesarios inquietantes artistas para hacer esto. Pero la deuda infinita aún permanece exterior. La astucia del cristianismo, ahí también muy ligada a su devenir, es que no sólo nos pone bajo el régimen de la deuda infinita, sino bajo el régimen de la deuda infinita interiorizada.

Por un lado, está el polo de la formación despótica renovado por el cristianismo. Y por otro lado, su profunda pertenencia a la formación del capitalismo, en la que ya no se trata de un régimen trascendente, sino de un régimen de inmanencia.

Si ustedes me aceptan que la inmanencia funciona con una axiomática y no con un código, ya no se tiene en ella necesidad de creencia. La religión como creencia tiene su sentido únicamente en el campo de pertenencia del cristianismo a una formación imperial. Al nivel de la axiomática, ya no es cuestión de creencia. Es por esto que el cristianismo, en su aspecto contemporáneo al capitalismo, ya implicaba eso desde el principio: que crean o que no crean importa absolutamente un carajo. Me molesta el concederle al cristianismo una autonomía desde el punto de vista de una forma de creencia o de religión porque, cuando hace su conversión de la trascendencia a la inmanencia—aspecto inmanente por el cual pertenece al capitalismo—aparece como la primera religión que ya no funciona sobre un fondo de creencia. Es por eso que es verdaderamente la religión del capitalismo.

Lo que importa es que se trata de la primera religión para la cual la creencia no cuenta. Pero al mismo tiempo el cristianismo asegura en el capitalismo una cierta producción de imágenes y una cierta relación entre ellas. Esas imágenes forman parte de la manera en que es alimentado el aparato de inmanencia capitalista. La religión es una pieza de la máquina económica.

Esta historia de los dos polos del cristianismo es la misma que volvemos a encontrar con la pulsión de muerte. Vemos la manera en que la muerte está codificada en los sistemas primitivos. Si allí no hay pulsión de muerte es precisamente porque ella está fuertemente codificada. Sólo cuando los códigos territoriales se hunden, con las descodificaciones, comienza a haber pulsión de muerte.

En los sistemas imperiales y despóticos, el lazo del déspota y de la muerte

cios, los africanos han negado y empujado a la latencia su pasado imperial? ¿Por qué los griegos han olvidado a Micenas? En la formación despótica, el instinto de muerte es la gran instancia trascendente de antiproducción y está sobrecodificado bajo la forma de la nueva alianza, es decir la venganza de la nueva alianza. Hay un sobrecódigo de la muerte que hace de ella un verdadero instinto trascendente. Al mismo tiempo es un instinto trascendente porque, en los regímenes despóticos, la antiproducción mortífera está separada de la producción, separada en su calidad y en el tiempo.

Con el capitalismo se produce, en cambio, una descodificación de la muerte: todo el aparato de antiproducción mortífero se derrama en la producción. Pero Freud dice que el instinto de muerte es algo trascendente y silencioso...

Clase VIII

Economía política y psicoanálisis

Más allá del paralelismo

18 de abril de 1972

Cuando Marx busca el acta de bautismo de la economía política burguesa, su respuesta es muy clara: ha sido fundada en el momento en que la esencia de la riqueza ya no se relaciona con un elemento objetivo exterior, extrínseco, sino con una actividad subjetiva en tanto tal. Es decir, ya no con una objetividad determinada, sino con una actividad subjetiva indeterminada. Ustedes comprenden, dice Marx, antes de ese momento no hay economía política en sentido propio. Hay un análisis de las riquezas que consiste fundamentalmente en relacionarlas con una objetividad determinada. Esta objetividad determinada es variable: puede ser la tierra o, en el caso de los mercantilistas, el Estado como emisor de dinero.

La economía política comienza a partir del momento en que la esencia de la riqueza es relacionada con una actividad indeterminada en relación a la cual ningún elemento objetivo tiene privilegio. El campo de la economía política deviene posible cuando aquellos a los que se llama economistas liberan una actividad a la que llaman el trabajo—que es tanto el trabajo agrícola como el manufacturero o el industrial—, definido como una actividad de producir en general. Este es el acto fundamental de Adam Smith y de Ricardo.

Entonces, según esta proposición de base concerniente a la fundación misma de la economía política, aparece bajo la forma momentánea de un simple paralelismo, algo que va a provocar el análisis. ¿Qué es lo que sorprende en los primeros libros de Freud? Una inversión, al nivel del deseo, totalmente análoga a la de la economía política. Y quizá el carácter fundamentalmente inconsciente del deseo no podía ser descubierto más que a condición de relacionarlo con una actividad subjetiva en general, un producir en general al cual Freud le dará un nombre, para señalar la originalidad de su descubrimiento: libido.

Permaneciendo en la superficie del texto, ¿qué es lo que impresiona en los *Tres ensayos*?¹ Se trata precisamente del modo en que Freud nos muestra que el deseo definido como libido no puede estar simplemente determinado por objetos, por fuentes o por fines, cualquiera sean. Como si la libido como actividad subjetiva fuera la que contuviera el secreto y los objetos que elegía, las fuentes a través de las cuales emanaba y los fines que se proponía. Quizas es la primera palabra del psicoanálisis, porque los *Tres ensayos* nos muestran una especie de contingencia de la fuente, del objeto y de los fines en el campo de la sexualidad. En ese campo todo se relaciona a una actividad productora —de síntomas, de desviaciones, de perversiones— llamada libidinal.

Hasta aquí me parece que permanecemos en un simple paralelismo. Habría que preguntarse por qué es un paralelismo, por qué no es algo más. Y al mismo tiempo, ¿es ya algo más? ¿Por qué sentimos que ya lo es?

Creo que esto es fundamental, que marca una especie de pertenencia del psicoanálisis, tanto como de la economía política clásica, al mundo capitalista. Cuando la esencia de la riqueza es buscada del lado de una actividad subjetiva, más allá de los objetos, de los fines, de las entidades, de las objetividades, no hace más que recibir el efecto del movimiento más profundo del mundo capitalista: la desterritorialización. Desterritorialización de la riqueza bajo la forma capitalista, que hace que sea comprendida en función de una actividad productora cualquiera, y no de un elemento determinado que sería la tierra o el Estado. Y movimiento de

¹ Deleuze se refiere nuevamente a los *Tres ensayos de teoría sexual*, de Freud (Ver cita nro. 9, clase VII).

desterritorialización del deseo, que ya no se deja medir ni en sus objetos, ni en sus fines, ni en sus fuentes.

Es necesario añadir un segundo punto. Apenas la economía política rompe con las objetividades y libera una actividad de producir en general, hace también otra cosa. Siendo más preciso, *al mismo tiempo* que hace eso, hace también otra cosa. También aquí hay que seguir, me parece, la idea de Marx: al mismo tiempo que la economía política descubre esta actividad de producir o de trabajo no determinado, abstracto, desterritorializado, lo realiena. Y Marx nos dice que esta realienación no consiste en volver a una objetividad cualquiera, es una forma completamente nueva de alienación. En lugar de alienar la actividad productora en algo —la tierra, el Estado—, de tal manera que ya no pueda ser aprehendida, percibida, liberada; en lugar de alienarla en una cosa, en una objetividad, en un estado de cosas, que no sería más que un retorno a la situación precedente, es realienada en su acto mismo. ¿Cómo se expresa esa realienación en un acto? Es la realienación en las condiciones de la propiedad privada. Esto me parece muy importante pues la propiedad privada no es tratada aquí por Marx como una nueva objetividad que sería propia del mundo capitalista, sino como la forma misma de un nuevo tipo de alienación: la alienación en acto por oposición a la alienación en un estado de cosas.

Esto quiere decir que al mismo tiempo que la economía política rompe con las grandes representaciones objetivas y descubre gracias a ello la esencia de la riqueza como actividad productora en general, como actividad subjetiva que no se deja explicar por ningún objeto, realiena esa esencia subjetiva bajo otra forma. La realiena, ya no en una nueva representación objetiva, sino en un sistema de representación subjetiva. Este sistema de representación subjetiva es la propiedad privada.

Prosigamos con el aparente paralelismo con la situación psicoanalítica. Para lo que estamos haciendo —porque hay también algo distinto a un paralelismo— alcanza con cambiar las palabras. Basta cambiar las palabras para hacer una historia del psicoanálisis. Freud rompe con el sistema de la representación objetiva que relacionaría el deseo a los elementos extrínsecos —los objetos, a los fines— y descubre su esencia subjetiva como libido. Pero al mismo tiempo la realiena ya no en un estado de cosas, sino en algo que va a ser como el equivalente de la propiedad privada. Esta esencia del deseo —definido como libido va a ser realienada en acto, en su mismo acto: en

el acto familiar. Y el sistema de la representación va a presentarse como el conjunto de coordenadas edípicas.

Sea la riqueza, cuya esencia es descubierta del lado de un sujeto como producción general, reelienada después en acto en las condiciones de la propiedad privada, sea el descubrimiento freudiano del deseo como actividad subjetiva determinable sólo como libido más allá de sus objetos y fines, reelienada al mismo tiempo en acto en las coordenadas familiares, me parece que sin forzar nada puede decirse que es la misma historia, el mismo descubrimiento y el mismo uso del descubrimiento. En el descubrimiento económico y en el psicoanalítico hay algo irreductible, específico. Pero hay a la vez algo no específico: una ruptura real y una manera de reencontrar aquello con lo que se ha roto.

Quisiera hablar de la posición extremadamente ambigua del psicoanálisis en relación a todo el campo del mito y la tragedia. Digo ambigua porque desde cierto punto de vista hay una profunda ruptura del psicoanálisis con la mitología. Pero desde otro punto de vista se rescita o se suscita una comprensión de la mitología que se quiere nueva y en definitiva incommensurable con el modo en que los especialistas la consideran.

¿De dónde viene la imputación que perpetuamente tenemos de un extraño diálogo de sordos entre etnólogos o helenistas de una parte y psicoanalistas de la otra? Hablan de dos modos completamente irreductibles. ¿Qué hace un helenista frente a un mito? Lo que hace en tanto que historiador es relacionarlo con la objetividad subyacente que ese mito expresa de algún modo. En cuanto a los psicoanalistas, mito y tragedia nunca son relacionados con objetividades, porque ese no es el problema analítico. El mito no es relacionado con instancias de la tierra, la tragedia no es relacionada con instancias del despota. En otros términos, el psicoanálisis no trata al mito y la tragedia como representaciones objetivas que habría que explicar relacionándolas con las objetividades correspondientes.

¿Que hacen los psicoanalistas? Al mismo tiempo que hay una extraña desvalorización, una verdadera crítica del mito y de la tragedia, sobre un modo diferente y en absoluto contradictorio hay una muy curiosa revalorización. En lugar de ser captados como representación objetiva que debe ser explicada en relación a una objetividad por descubrir, es decir como secreto de tal sociedad, el mito y la tragedia son tratados por el psicoanálisis como representaciones subjetivas capaces de expresar adecuadamente la esencia subjetiva del deseo o libido.

Me parece que es por eso que existe esta curiosa ambivalencia en relación al mito y la tragedia en la historia misma del psicoanálisis, esta doble impresión que tenemos y que varía según las épocas. Hay una gran época en la que los psicoanalistas hacen grandes análisis de mitos, de tragedias, y luego se siente también una especie de reapropiación por parte de Freud—particularmente en función de la ruptura con Jung— en la que se produce una especie de descrédito sobre las interpretaciones psicoanalíticas del mito y la tragedia. Creo que para comprender este doble aspecto es necesario ser sensible al hecho de que al mismo tiempo que operan una verdadera desvalorización del mito y de la tragedia, pues el deseo ya no es relacionado con las grandes objetividades que podrían aparecer a través de ellos, mito y tragedia son revalorizados confiriéndoles una extensión que jamás habían tenido mientras se los relacionaba con objetividades, pues estas medían su uso y su sentido. Con el psicoanálisis, el mito y la tragedia van a adquirir una especie de poder de expresar adecuadamente la universalidad de la libido, porque van a ser comprendidos como la representación subjetiva que corresponde a la libido como producción.

Si bien a un cierto nivel el psicoanálisis recupera una idea de falsa creencia, hará volver al galope, bajo una forma modificada, bajo una forma de denegación, el conjunto de todo lo que ha sido creído: Edipo, la tierra, todo va a ser resucitado.

Intento resumir todo este movimiento: los economistas o los psicoanalistas rompen con la representación objetiva y restauran una nueva forma, la representación subjetiva. Apenas han descubierto una esencia desterritorializada—que ya no está en relación con una objetividad— la religión, es decir la reterritorializan pero no por un simple retorno, sino bajo una forma nueva: en las condiciones de la familia burguesa, de la propiedad privada burguesa.

Si es acertado esto que he dicho muy por encima, habría que preguntarse por qué aparece este paralelismo entre el problema de la economía y el problema del psicoanálisis. ¿Por qué fueron necesarias dos operaciones? ¿Por qué la actividad productora fue descubierta dos veces, una como trabajo y otra como deseo? ¿Y por qué no sólo ha sido descubierta dos veces, sino realienada en las representaciones subjetivas, en la propiedad privada, en la familia? ¿Por qué fueron necesarios esos dos momentos?

Me parece que hay que buscar la razón en la estructura misma del capitalismo. ¿Qué es lo que aparece, hablando en términos generales, como carácter específico del capitalismo? Creo que es una cierta ruptura entre la forma de la producción social y la forma de la producción humana. En los tiempos de las objetividades, la producción social nunca era independiente de una forma social de la producción humana misma. Quiero decir que la manera en que se reproducían las riquezas nunca era independiente de las dos categorías fundamentales de la producción humana: alianza y filiación. Y esto ocurría a través de una máquina social que conjugaba las alianzas y las filiaciones—es evidente que nunca se deducen las alianzas de las filiaciones, la alianza nunca se reduce a un régimen filiativo, se conjuga en el seno de una máquina social—. La dependencia necesaria de la reproducción social respecto de la forma de la producción humana está medida precisamente por esta máquina de conjugar alianzas y filiaciones. Es decir que las riquezas se reproducen en el conjunto determinado de relaciones que mantienen con la forma en que se reproducen los hombres. Y es por esto que en tales condiciones y a cualquier nivel que se la tome, la familia es verdaderamente una estrategia que inviste el conjunto del campo social.

Esto funciona tanto para la forma estrictamente primitiva de la familia como para la forma ulterior de los grandes imperios. En una formación despótica aparecen categorías fundamentales que indican un cambio muy importante, aparecen verdaderamente nuevas alianzas y por tanto, un nuevo tipo de filiación. El déspota es verdaderamente el tipo de la nueva alianza, es quien dice al pueblo «te doy la nueva alianza». Lo vemos en la dinastía, en el caso de los chinos, por ejemplo. La forma de la reproducción humana cambia, pero la diferencia entre alianza y filiación primitivas y la nueva alianza—que en otros aspectos es fundamental—aquí nos importa muy poco: en ambos casos la reproducción social pasa por una forma determinada de la reproducción humana, y esta forma determinada concierne a las alianzas y las filiaciones.

En el capitalismo es evidente esta especie de gran ruptura tanto con el medio primitivo—es decir con los sistemas territoriales—como con los sistemas imperiales. Y lo es por una razón muy simple: el capital-dinero toma a su cargo la alianza y la filiación. Filiaciones y alianzas devienen asuntos del capital, devienen propiedad inmediata del capital. En última instancia, ni tienen necesidad de pasar por los hombres. Corrijo inmediatamente: tienen

necesidad de los hombres, pero bajo una forma muy diferente a la precedente. Siendo más preciso, tienen necesidad de los hombres como material.

La filiación deviene asunto del capital bajo la forma de un verdadero capital filiativo. El capital filiativo, muy bien descrito por Marx, es la producción de plusvalía. La manera en que el dinero produce dinero en el sistema capitalista, todo lo que hemos visto precedentemente bajo la forma $x + dx$, lo que Marx llama también el dinero proliferante y que expresa el modo en que el capital se apropia de la filiación al nivel del y como capital industrial.

He intentado anteriormente mostrar cómo el capital mercantil tiene un papel determinante en relación al capital industrial, sin él la industria capitalista no funcionaría. El capital mercantil es la forma bajo la cual el capital es verdaderamente capital de alianza.

He aquí que la filiación y la alianza dejan de ser determinaciones de la reproducción humana para devenir las determinaciones bajo las cuales el dinero produce dinero y se alía con el dinero.

Me parece que en el capitalismo, como en todos los sistemas, son necesarios los hombres, pero la reproducción social ya no presupone una forma de la reproducción humana. La reproducción del capital se hace independientemente de ella. En otras palabras, sucede como si el acto económico fundamental del capitalismo fuera poner la reproducción humana y su forma —la familia, en el sentido más amplio de la palabra— por fuera del campo social. La reproducción humana continúa teniendo una forma —la forma de la familia en el régimen capitalista— pero por sí misma, en tanto que reproducción humana, no es más que el material al cual se aplica la reproducción del capital, que tiene su propia forma. ¿Qué quiere decir que es «el material al cual se aplica»? Seguramente ese material, que es la reproducción humana, tiene su propia forma, que es la familia. Pero la forma de la reproducción social ya no pasa por la forma de ese material. La familia ya no tiene otra función que dar una forma a la reproducción humana, forma subordinada a la forma autónoma de la reproducción social.

Parece que es necesario distinguir dos capas. Si se considera la forma de la reproducción social en el régimen capitalista, es necesario que ella se aplique a un material de la reproducción humana. Es necesario que las familias o la reproducción humana provean los seres humanos cuyo lugar no determinarán, sino que estará determinado en función del lugar de la

familia misma en la reproducción social: «Tú, a tu capital. Tú, a tu fuerza de trabajo». Entonces, al pasar la reproducción social por otros medios y teniendo su propia forma en el capital mismo, surge forzosamente con el capitalismo una cuestión en torno de la igualdad abstracta, porque la forma de la reproducción humana está como puesta fuera del campo social. Por esta razón la familia puede ser considerada abstractamente como producción de individuos que equivalen en lo abstracto, puesto que reciben su lugar social, su desigualdad social fundamental, de la otra forma de reproducción, de la reproducción social como tal, de la reproducción del capital.

Ahora bien, al mismo tiempo es necesario entonces —esto me parece muy importante— que la forma de la reproducción social se aplique de alguna manera a la forma de la reproducción humana. Es necesario que se haga una especie de sistema de correspondencia entre la forma de la reproducción social, que encuentra su secreto en la propiedad del capital, y la forma extrínseca de la reproducción humana, determinada como familia en el mundo capitalista. Si bien la reproducción social ya no pasa por la forma de la reproducción humana, si bien ha tomado una forma propia, experimenta en función de eso una necesidad fundamental de aplicarse a la forma de la reproducción humana. Va a producirse una especie de doblamiento de todo el campo social con sus figuras económico-políticas —el capitalista, el banquero, el industrial, el obrero— sobre el campo familiar con las figuras que le son propias —el padre, la madre y el niño—. Precisamente porque la forma de la reproducción social ya no pasa por la forma de la reproducción humana, sino que encuentra en ella una simple forma para su material, es que se produce este doblamiento de la reproducción social sobre las figuras de la reproducción humana.

Vemos entonces la necesidad de ligar ambos movimientos: una vez que la actividad subjetiva es descubierta como producción y representada en las condiciones de la propiedad privada —es decir en un sistema de representación subjetiva—, ocurre un movimiento de aplicación de las determinaciones del campo social a las determinaciones del campo familiar.

En otros términos, si la economía política burguesa del siglo XIX ha desarrollado realmente la axiomática del capitalismo, el psicoanálisis es la aplicación necesaria e inevitable de esa axiomática. El psicoanálisis es la aplicación de la axiomática que corresponde a la economía política del capitalismo.

La noción de axiomática es un punto muy importante sobre el cual quiero detenerme. Vamos a desarrollar tres aspectos.

El primero es su especificidad radical. Una axiomática no funciona como un código. Los códigos son los que relacionan el trabajo y el deseo a objetividades subyacentes —sea un sistema territorial, sea un sistema despótico—, mientras que la axiomática es un sistema de relaciones que representan una actividad subjetiva en tanto tal, una actividad desterritorializada. Esto vuelve a retomar la hipótesis de la que hemos partido este año: cuando los flujos son descodificados, se sustituye un código por una axiomática, es decir, por un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados.

Entonces, que haya una especificidad, una originalidad radical de toda axiomática en relación al proceso del código, quiere decir que ella es el estatuto de la actividad subjetiva descubierta como indeterminada a través de la ruptura con las grandes objetividades que la codificaban.

Segundo aspecto: de cierta manera la axiomática nos devuelve como en un teatro de sombras todo lo que los códigos nos habían hecho creer. Nos lo devuelve sobre un modo distinto al de la creencia, sobre un modo de imágenes. Que ustedes crean o no crean no tiene importancia, de todas formas es así. Es muy curioso este estatuto de un mundo que no tiene necesidad de la creencia, y tiene necesidad de imágenes desvitalizadas de todo lo que ha sido creído. Es lo que Nietzsche ha debido ver tan profundamente cuando definió al hombre de su época como pintura abigarrada de todo lo que ha sido creído, el último de los papas.² Ya no hay necesidad de creencia, esto no funciona más a fuerza de creencia, sino de imágenes producidas por una axiomática de flujos.

¿Por qué digo que de cierta manera la axiomática nos devuelve todo? Porque nos devuelve todas las instancias que han sido destronadas como objetividades bajo la forma de representaciones subjetivas. La instancia del gran despota retorna con Edipo. Y la instancia territorial retorna con todas las reterritorializaciones capitalistas, que ya no residen en la objetividad de la

² Deleuze se refiere a la tipología nietzscheana del hombre superior, expresión máxima de la cultura humana, una de cuyas figuras es El último de los papas. Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., Capítulo "Jubilado", pág. 347.

tierra —tal como lo vemos en los sistemas territoriales de alianza y de filiación—, sino que son especies de territorialidades artificiales.

Entonces, si bien en el primer aspecto del que hablaba hace un momento la axiomática es absolutamente específica y no puede ser confundida con un código, en el segundo aspecto yo diría lo inverso. Pero esto no es contradictorio. La axiomática no es específica porque está desgarrada todo el tiempo entre dos polos: su polo de fuga y su polo de endurecimiento. Su polo de fuga, lo hemos visto desde el inicio, consiste en la descodificación, la desterritorialización completa de los flujos. La axiomática conjura este polo estableciendo entre los flujos descodificados todo un sistema de relaciones enunciables, de relaciones de un nuevo tipo que serán el objeto mismo de la axiomática, un sistema de relaciones diferenciales. Entonces, por un lado tiene este polo de fuga, pero al mismo tiempo hace un torniquete, ya no volviendo al viejo código de la representación objetiva, sino realianando, volviendo a atar, religando lo que está a punto de huir esta vez al nivel de la representación subjetiva misma. A este nivel habrá un déspota interiorizado, una tierra interiorizada.

Puedo decir entonces que la axiomática es algo absolutamente irreductible a cualquier código, y decir también que no hay especificidad de la axiomática porque ella oscila siempre entre sus dos polos: su polo de fuga, y aquel que consiste en resucitar contra las fugas las antiguas instancias sobre un modo nuevo, ya no como elemento ficticio, sino como elemento de representación subjetiva.

En fin, el tercer aspecto de la axiomática consiste en la absoluta necesidad que tiene —tanto en relación a su especificidad como para conjurar su polo de fuga— de un movimiento de aplicación. En tanto rige o expresa las reglas de la producción social en el régimen capitalista, tiene una necesidad indispensable de aplicarse a la forma de la reproducción humana, tal como aparece a través de la familia. En otros términos, no creo que entre la economía política y el psicoanálisis exista una relación exterior. La economía política, definida como ciencia de la economía en el mundo capitalista, tiene necesidad de un ejercicio de aplicación, de una especie de apéndice, que es precisamente el psicoanálisis. El psicoanálisis en tanto aplicación prosigue ese movimiento a través del cual toda la forma de la reproducción social se dobla sobre la forma de la reproducción familiar. Sólo por intermedio de esta aplicación es que la axiomática capitalista

produce efectivamente un endurecimiento, puede inmovilizar los flujos en su tendencia a huir.

Ahora bien, suponiendo que todo esto haya funcionado alguna vez, ya no lo hace, ya nadie lo cree. Esa manera de aplicación ya no muerde, ya no cifie sus flujos. Esta especie de realienación del deseo en las coordenadas familiares de aplicación ya no funciona. Hay una generación sobre la cual el doblamiento del campo social sobre el familiar ya no opera. Hay nuevos hombres.

En el tono que sea—pues los tonos se vuelven extremadamente diferentes— los psicoanalistas se dicen y dicen que verdaderamente no vale la pena buscar con qué se relaciona, a qué remite aquello que se llama malestar en el psicoanálisis pues, propiamente hablando, no remite a nada.

En este aspecto me parecen características las páginas de Leclaire. Su libro *Désmarquer le réel* es demasiado: ¿el psicoanálisis debe ser en sí mismo su propia axiomática? Dice que en este momento el malestar en el psicoanálisis no puede ser separado de una operación de descentramiento que se produce en el campo del que trata el psicoanálisis. Y ese descentramiento, como él dice, es un verdadero deslizamiento de la «alcoba de los padres» al «consultorio del analista». Esto quiere decir que la operación psicoanalítica no tiene necesidad de un referente extrínseco. Como si la «alcoba de los padres» fuese todavía un afuera excesivo. Hay algo peor que el gabinete del analista: la sala de espera (sin ventanas).

Lo que me interesa en un pensamiento como el de Leclaire es que contiene dos aspectos. Por un lado, está la idea de que el psicoanálisis debe morder lo real, reconquistarlo, la idea de volver a poner al psicoanálisis en comunicación con lo real. Por otro y al mismo tiempo, el medio para lograrlo es hacer que el psicoanálisis deje de ser una simple inculcación de una axiomática de otra naturaleza —la axiomática capitalista del campo social— y que se convierta él mismo en su propia axiomática.

En otros términos, lo que pasa en el gabinete del analista —como lo explica Leclaire— no tiene necesidad de ningún referente exterior al gabinete mismo. Lo mismo que los filósofos racionalistas siempre han expresado bajo la forma *verum index sui*: la verdad signo de sí misma, que no remite a otra cosa y que se hace reconocer según sus propios caracteres intrínsecos. Del mismo modo, la castración, Edipo y todo eso se prueban en el proceso psicoanalítico mismo. No teniendo otro lugar que el gabinete del psicoana-

Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia

lista, habiendo abandonado la alcoba de los padres, el psicoanálisis deja de ser la aplicación de una axiomática de otra naturaleza para presentarse él mismo como una verdadera axiomática.

Creo que en ese movimiento hay una especie de culminación: el psicoanálisis rompe su relación con la economía política para devenir él mismo economía política.

1. Perversos, esquizos, neuróticos.

No se trata de hacer una crítica de la psiquiatría como si los psiquiatras tuviesen que encontrar todo por sí mismos. Debe haber un movimiento de masas, que sea creador y que imponga cosas. Los psiquiatras no tienen cómo hacerlo ellos solos.

En la psicoterapia grupal –los psiquiatras lo saben– los grupos están llenos de peligros. Uno de los peligros del análisis institucional es que los grupos terapéuticos que se forman sean infiltrados por perversos y devengan grupos perversos. O bien –y esto no es mejor– se hagan edipizar, neurotizarse con un superyo de grupo, un padre de grupo. O bien se produzca la reconstitución de una esquizofrenia llamada catatónica y de una estructura iliar alrededor de los catatónicos en el grupo. ¿Cómo evitar la reconstitución de esos tres tipos de grupos?

Hay un perverso que se desliza, es muy peligroso. Los neuróticos representan el peor peligro, no nos sueltan hasta que no nos pasan su cosa, son contagiosos por excelencia. Mejor diez esquizos que un solo neurótico. El esquizo te deja tranquilo, el neurótico en cambio responde exactamente a la

descripción de Nietzsche: «la enfermedad venenosa». No nos dejará hasta no habernos dado el beso del vampiro y no puede soportar que uno no esté deprimido o sea depresivo.

El perverso es soberbio. Quiere tratar de igual a igual con cualquier potencia. No es un asunto de pulsión, es un asunto de posición de deseo respecto a territorialidades. Hay un terror loco a la locura y a la catatonía, el perverso está super-adaptado, se ha vuelto frío. Cualquiera sea su perversión, hay un punto común de todos los perversos —aunque no creo que haya muchos—: ese doble aspecto de confort, de super-adaptación que se manifiesta en una especie de jovialidad que no es la euforia del psicótico. Hay que desconfiar y no confiarle tu pequeña hija, pero al mismo tiempo da la impresión de que están vacíos por dentro: un pedazo de hielo cubierto de una enorme coraza de super-adaptación.

El cuerpo perverso no es un cuerpo catatónico, es lo que Sade llamaba la apatía, la famosa apatía sádica sobre la que tanto ha insistido Klossowski.¹ En Masoch, el anti-Sade, hay también una teoría directa del frío. Ya no quiere una territorialidad como Edipo, «Es indigna de mí», exclama. El perverso es soberbio, no quiere un subconjunto, se construye magníficas territorialidades. Las *Impresiones de África* de Raymond Roussel es un texto perverso. Los grandes textos del cuerpo sin órganos y la territorialización catatónica/psicótica son el de Schreber y el de Artaud, pero la mayoría de los textos pertenecen a la neurosis mediocre. Las *Impresiones de África* es la construcción de una territorialidad artificial exótica que pretende, desde un fondo de frío y superconfort, tratar de igual a igual con cualquier potencia. El perverso ha inventado su territorialidad, su grupo, la sociedad secreta. No se trata de pulsión.

Todo es neurosis, todo es psicosis, se puede decir todo es proceso esquizofrénico. Sólo que, afortunadamente, no puede decirse de la misma manera. Todo es proceso esquizofrénico porque es en relación a él que se definen todas las otras dimensiones. Estamos perpetuamente en situaciones tangenciales al proceso esquizofrénico. Se puede decir que todo es psicosis porque, aún cuando se trate de otras territorialidades, lo que finalmente está en juego a través de ellas es el cuerpo sin órganos. A tal punto que si en un análisis cualquiera no se alcanzan los mecanismos de repulsión del

¹ Cf. Pierre Klossowski, *Sade o el filósofo perverso*, Garfio, Montevideo, 1968, Cap: "La lección de la apatía: ¿es posible la transgresión del acto?".

cuerpo sin órganos, no se habrá hecho nada. También puede decirse que todo es neurosis porque es la única enfermedad, y todas las enfermedades se definen en relación a la neurosis de Edipo y de la castración. Edipo es el gran eje de referencia, el gran medio de recodificación. El psicótico es aquel que se ha rehusado a Edipo y dice: «Mejor el desierto de mi cuerpo sin órganos que la territorialidad edípica, mejor no decir nada que decir papá-mamá». Y el perverso es aquel que sigue diciendo en relación a Edipo: «Sería vergonzoso para mí». En ese sentido, todo es neurosis. También todo es perversión, porque la perversión es el modelo típico de la reterritorialización: en la operación de la perversión se asiste a la creación de territorialidades artificiales, de grupos llamados perversos.

Una vez dicho que el proceso esquizofrénico no es la misma cosa que la esquizofrenia como entidad clínica, ¿cómo se produce el esquizo como entidad clínica?

Pregunta: ¿Qué sería una reterritorialización?

Deleuze: Te adelantás. No caeremos nunca en el peligro que implica decir: «Ah, los buenos tiempos, cuando la tierra era verdaderamente la tierra». El capitalismo es –no sé quién lo ha dicho– el neorcalismo, es decir la restauración de las apariencias correspondientes a los arcaísmos pero adoptando funciones actuales. El retorno a la tierra, por ejemplo, es una apariencia arcaica y un neo-arcaísmo porque de hecho tiene una función perfectamente actual en las sociedades que lo reintroducen.

Plantearía la siguiente pregunta: ¿el proceso de desterritorialización como tal, y no en tanto que se hace territorializar de manera facticia o artificial en el capitalismo, es capaz de crear una nueva tierra o algo equivalente a una nueva tierra? ¿Es creable una nueva tierra? Es el problema de la acción revolucionaria.

2. Sexualidad no humana

Mi problema comienza con la pregunta: ¿de qué sexualidad se nos habla? Se nos habla de la sexualidad como sexualidad humana. Y ella no es simplemente Edipo, también es la bisexualidad, es decir la afirmación de que hay hombres y hay mujeres, también es la afirmación de la castración

como válida para uno y otro sexo. Todo ese conjunto —Edipo, diferencia sexual, castración como fuente de la diferencia y gran distribuidor de Edipo— define no la sexualidad, sino la representación antropomórfica del sexo. Quiero decir que no hay sexualidad humana, sólo representación humana de la sexualidad. La representación antropomórfica del sexo tiene en el falo su principio fundamental y su forma culminante. La cuestión no es saber si existe, sino cómo existe y cómo funciona. Lo que me pregunto es si esta representación antropomórfica del sexo es efectivamente una determinación que pertenece al inconsciente. Me pregunto si no es más bien un simple dato del preconscious o aun más, una ilusión de la conciencia sobre el inconsciente. ¿Pertenecen la máquina de castrar, la máquina fálica y su vástago edípico a una ilusión que la conciencia está determinada a producir sobre el inconsciente?

El esquizoanálisis debe alcanzar el sexo no-humano. Me parece que toda introducción, aun indirecta, de las cadenas de la forclusión, de la falta y del nombre del padre recaen en el dominio de una representación antropomórfica del sexo. Entonces, soy poco sensible respecto de la «indiferenciación sexual». Ese no es un verdadero problema. Sí lo es la existencia de *n* sexos. Es solo estadísticamente, en tanto conjuntos molares, que hay hombres y mujeres. Pero al nivel molecular del esquizoanálisis o del inconsciente delirante es imposible reconocer a un hombre o a una mujer. Y no en virtud de una bisexualidad —lo que no nos ayudaría a salir de la representación antropomórfica—, sino en virtud de otra cosa: de los *n* pequeños sexos. En la representación antropomórfica hay hombres y mujeres, a nivel del sexo no-humano no los hay.

Para mi alegría, uno de los autores que pasa por ser de los más edípicos ha sabido leer y pulverizar a Edipo de una manera definitiva. Es Proust. Las relaciones entre los *n* sexos son de tal naturaleza que homosexualidad, heterosexualidad, hombre, mujer ya no tienen sentido. Son palabras que se pueden emplear a un nivel pero no a otro. A nivel del sexo no-humano no se conoce ni nombre del padre, ni forclusión, ni castración, etc. En estas regiones esas cosas no existen, no conciernen al inconsciente, forman parte de las imágenes que de él se hace la conciencia. De hecho, bajo el nombre del padre están Juana de Arco, el presidente Schreber, Mao, los nombres de la historia.

Richard Pinhas: Te sigo sobre lo que has dicho acerca de lo que se puede pensar de la diferencia en la castración, en eso que llamas un sistema de

representación antropomórfica del sexo: sólo puede pensársela como simples oposiciones en una positividad. Pero al lado de esto hay una diferencia que no es de oposición. No se puede pensar la diferencia de los sexos como siendo *la* diferencia, sino que *la* diferencia existe como diferencia que no es oposición. Yo propondría pensarla en términos de vida y muerte, a un nivel actualizado por Freud: principio de constancia y principio de Nirvana, tensión media y cero absoluto. ¿Estás de acuerdo en pensar eso como verdadera alteridad, diferente a la castración que no sería mas que una oposición en el seno de una misma unidad?

Deleuze: No, yo no estaría de acuerdo. De cualquier manera que se presente una diferencia, lo que me importa es el número de términos que pone en cuestión. Si ella juega sobre dos términos, si no se me dan los pequeños n términos donde ser hombre o mujer pierde estrictamente todo sentido, me parece que permanecemos en la representación antropomórfica.

3. *La muerte / Pulsión de muerte*

En cuanto a la vida y la muerte, el problema del rol de esta última no lo hemos abordado. Yo plantearía la cuestión de la relación entre la muerte y las máquinas deseantes. Pero en esto me siento nuevamente muy poco freudiano. La pulsión de muerte aparece allí como una abominación, como una mala pasada que se le ha jugado al inconsciente.

El cuerpo sin órganos es una plenitud y es la intensidad = 0 sobre y a partir de la cual se reparten y producen todas las intensidades del inconsciente, intensidades no figurativas. Esas intensidades no representan nada, pero son designadas por los nombres de la historia, que son de hecho los grandes operadores de gradientes.

La muerte se plantea al nivel de la intensidad cero. Entonces, contrariamente a lo que dice Freud, no hay pulsión de muerte, sino que hay un modelo de la muerte.

Richard Pinhas: Se puede encontrar un modelo de la muerte, una representación o mas bien un aúspo de lo que podría ser la muerte. Es el caso del goce, del orgasmo.

Deleuze: Eso no es Freud. En *Inhibición, síntoma y angustia* hay pulsión de muerte y no modelo de la muerte.

Richard Zrehen: Si tienes un cuerpo sin órganos que es una plenitud, efectivamente no puedes admitir una pulsión de muerte. Solo si tu cuerpo sin órganos no es plenitud, sino un intermediario, puedes entonces tener una pulsión de muerte. No puedes tener ambas cosas.

Deleuze: Por consiguiente no hay pulsión de muerte.

Richard Zrehen: Es lógico que la excluyas. Es ahí que hay un gran desacuerdo. Lo que él quería decir es que cuando se piensan los términos en forma de vida y muerte, hay ahí una diferencia que no es simétrica, hay una distancia que va más lejos de aquello que puede ser reducido a algo. Y es ese más lo que hace que no haya modelo posible y que cuando se comienza a hablar de él, se comienza ya a reducirlo. Se dice «hay cosas que salen del sistema» o «hay una cosa que sale del sistema». Lo encontramos en Lacan.

Ese es verdaderamente el umbral que nos acecha. Es la imagen que dabas cuando decías que el capitalismo aleja su límite cada vez que lo toca. Aquí se hace lo contrario: cada vez que se pone la mano sobre lo inaprehensible, y en tanto se lo hace demasiado rápido, deviene aprehendido y es aún necesario buscar más lejos.

Hay entonces, quizás, un gran desacuerdo sobre la plenitud sin falta. Ya no sería quizá una falta, será otra cosa, algo más radical, algo que no puede estar implicado en un sujeto. Una pulsión de muerte no se imputa a un sujeto, no está relacionada, no se atribuye, no se da, es algo que fluye sin preocupación de ningún tipo.

Deleuze: Tengo una hipótesis abominable frente a la cual retrocedo espantado. Una vez dicho que el psicoanálisis ha perdido con Freud todo el dominio de las máquinas deseantes y de la producción de deseo, es decir todo lo que es la vida del inconsciente, me siento romántico y vitalista: la verdadera verdad está del lado de Lawrence y de Miller, que son los únicos en haber comprendido algo del inconsciente.

Una vez que el psicoanálisis ha perdido eso, sólo ha podido encontrar la esencia del deseo en una instancia que estaba vuelta contra la vida, y han

hecho entonces esa cosa de la pulsión de muerte. Esa especie de culto de la muerte, que marca al psicoanálisis a partir de cierta época, es horroroso. Reich ha sabido señalarlo, a partir de ese momento todo estaba perdido. Dice Reich sobre la función del orgasmo: cuando han introducido la pulsión de muerte, como por azar se ha dejado de hablar de la libido, nos hemos puesto a hablar de Eros. Desde ese momento todo se había echado a perder, se hablaba de Eros y ya nadie hablaba de sexualidad.²

Lo que no se dice es que la reacción antisexualidad en Jung y en Adler ha tenido lugar ante todo en el seno mismo del psicoanálisis freudiano más ortodoxo, y que la pulsión de muerte ha sido una de esas operaciones de reconciliación con lo admitido. Para eso ha servido la pulsión de muerte.

Richard Zehren: La sexualidad no es lo importante, estamos de acuerdo contigo. Cuando él mete la pulsión de muerte o Eros (mirada abreviada del psicoanálisis) recaemos en el neo-hegelianismo de 1935, y al final de Reich está Marcuse, y después será perfecto, estaremos reconciliados con nosotros mismos: no sólo habremos retornado a la tierra, sino que nos besaremos en los autos.

Richard Pinhas: Freud dice que la libido la encontramos de ambos lados, es la energía motriz tanto de Eros como de la pulsión de muerte.

Deleuze: No es del todo así, esa es la interpretación de Laplanche. Es necesario ver los textos de Freud. Yo veo dos esenciales: *Inhibición, síntoma y angustia* (los pasajes en que toma a Rank) y el gran texto de *El yo y el ello*. Allí dice exactamente: «No hay transformaciones energéticas directas, yo sostengo el dualismo de las pulsiones»³. Sostiene el dualismo, el monismo sería el romanticismo del inconsciente. Y su dualismo excluye completamente toda transformación directa de un tipo de energía en otra. Las transformaciones directas se hacen al interior de la energía libidinal. No hay paso energético directo de las pulsiones libidinales llamadas en ese momento Eros y las pulsiones de muerte. El paso se hace a favor de lo que Freud

² Wilhelm Reich, *La función del orgasmo*, Editorial Paidós, Bs. As., 1977. Págs. 190 a 192.

³ Sigmund Freud, *Le Moi et le ça*, Payot, en *Essais de psychanalyse*, Payot, págs. 210-215. (Trad. Cast.: *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, op. cit. Volumen DXX).

llamaba una desexualización, a partir de la cual él pretende refundar el fastidioso concepto de sublimación.

Lo que digo es que si es verdad que la pulsión de muerte no tiene energía propia, tal como lo dice Laplanche o como tú pareces decirlo, no comprendo nada de estos textos. Porque si no hay energía propia de la pulsión de muerte, no veo por qué es necesario un estadio de desexualización y por qué las transformaciones directas son absolutamente imposibles.

Richard Pinhas: Eso se explica fácilmente. No hay que olvidar que Freud—primero en *Inhibición, síntoma y angustia* y luego en el *Breviario*, donde retoma esas ideas—dirá que ha dicho esto, después aquello, pero ahora finalmente está persuadido de esto otro. Conoces el método de exposición de Freud.

Ahora, ¿por qué hay desexualización? La energía que es desexualizada se transformará—transformarse es un mal término, una mala metáfora—en Eros porque será sublimada, como lo dice Freud. Pero eso quiere decir que devendrá algo que se inviste social y culturalmente, se sale del registro del individuo y de la familia para entrar plenamente en el de la cultura. Eso no impide que siempre haya ese reservorio de libido que pertenece al yo, que distribuye, según una descripción muy esquematizada, la energía a las pulsiones de muerte y a Eros. De esta energía que pasa hacia Eros—no sé si hay una parte que es conservada como tal y una parte que es desexualizada—una gran parte es, efectivamente, desexualizada para constituir unidades superiores siempre más complejas. Pero ese no es el caso de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte permanece como está, tiene energía que está ahí...

Deleuze: A mi modo de ver, la desexualización se produce a través del aporte de una cantidad de energía libidinal que se ha desexualizado en la pulsión de muerte. La operación por la cual una cantidad de libido pasa del lado de las pulsiones de muerte requiere un término medio que asegure la transformación como indirecta. Ese término medio es la desexualización.

Lo que acabas de decir es que, para Freud, la libido como libido sexual tiene por dominio el yo, el papa-mama y Edipo, y al salir de ahí debe proceder a una desexualización para efectuar otros investimentos. Es lo que he dicho desde el inicio, y de hecho estamos de acuerdo sobre la interpreta-

ción de estos textos, se trata del encarcelamiento de la libido, su vasta mistificación. Ahora, podés decirme que Freud tiene razón...

4. *El cuerpo sin órganos*

Un axioma es la huella de un acontecimiento. Quisiera intentar hacer pop-filosofía, pop-análisis. El cuerpo sin órganos es una matriz intensiva. Si parece completamente cerrado sobre sí mismo es porque no es en lo extenso. No estoy seguro de que tenga un diámetro, pero si lo tiene no es en lo extenso, en extensión.

Él está cosido, cerrado, sin órganos. Y al mismo tiempo algo pasa sobre él, es como una superficie recorrida por algo. Está atravesado por un flujo intensivo y reacciona a sus variaciones. Estas variaciones de un flujo sobre el cuerpo sin órganos implican aquello que busco desde el año anterior—he progresado poco porque ustedes no me ayudan— en todos los fenómenos del delirio.

Lo que me interesa es el delirio. Para mí el pensamiento es el delirio, se trata de lo mismo. Desde el inicio mi hipótesis es precisamente que delirar es franquear umbrales de intensidad, pasar de un umbral de intensidad a otro. Es decir que antes de delirar, el delirante es alguien que siente, y sentir es sentir los pasos intensivos sobre el cuerpo sin órganos. Tomemos el ejemplo del presidente Schreber: sin laringe, su estómago corroído, cuerpo sin órganos; y sobre su cuerpo sin órganos siente que deviene mujer, pasa un flujo. Estamos en el dominio de una experimentación puramente sentida.

Mis cuatro cuerpos—masoquista, esquizofrénico, drogado, histérico—son aproximaciones a ese límite que es el cuerpo sin órganos. Cada uno se distingue de este límite puro y sin embargo, todos tienden hacia él. ¿Cómo se distinguen los unos de los otros? La historia de las intensidades nos va a ayudar en este punto.

Todo lo que se inscribe en el cuerpo masoquista—no quiero decir que es lo que busca—debe estar instruido por un flujo o una intensidad de dolor. Hablo del masoquismo llamado erógeno. Lo que pasa sobre su cuerpo sin órganos no es acogido más que en el marco de una intensidad—sea una disminución o un aumento—de dolor. Esta es, si se quiere, su escritura sobre su cuerpo sin órganos. Lo que no es dolor no es asumido por su cuerpo sin órganos.

El cuerpo drogado, al menos bajo la forma del opio y sus derivados—aquí es necesario ir en el sentido de una experimentación farmacéutica fundamental—, está de tal modo sin órganos que el tipo no puede siquiera

inyectarse su producto. Su cuerpo se sitúa en función de un flujo de intensidad que recorrerá la experiencia de la droga, al punto que en sus alucinaciones será preciso restablecer —como en el delirio, como en el caso de la esquizofrenia y de Schreber— un yo siento más profundo que el delirio, un yo siento más profundo que la alucinación. Antes de decir «devengo mujer» y de delirar ese devenir, Schreber siente que deviene mujer, y deviene mujer en intensidad.

El drogado no es como el masoquista. Su cuestión no es el dolor, sino el frío. Los americanos emplean precisamente la noción de «frío cero» para indicar el límite de intensidad. Exactamente como en la esquizofrenia, respecto de la cual yo hablaba de una intensidad = 0 a partir de la cual se construirá la escala de intensidad que corresponde al delirio del esquizo. En el caso del drogado, se trata de esta especie de 0 absoluto del frío sobre el cuerpo sin órganos. Es un flujo de calor y de frío el que reparte esta vez las intensidades, ya no esa especie de flujo de dolor. El calor y el frío reparten las zonas de intensidad, pero se trata de un frío y un calor muy especial, un frío glacial, una especie de hielo absoluto, un hielo intensivo a partir del cual se establece la escala intensiva de la experiencia drogada.

En el caso del esquizo se tratará de otra cosa. Y en cuanto al histérico ¿sería posible definir un flujo mimético en intensidad?

Entonces nuestro problema empieza a dibujarse: definir el estatuto de un tal cuerpo sin órganos, pensando que es el signo de algo distinto a una metáfora de la que no logro escapar.

Están ahí, una vez más, las cosas rudimentarias que los embriólogos dicen sobre el huevo. El huevo antes de ser desarrollado, tiene regiones que están destinadas: si nada lo impide, tal región dará tal cosa —la cola del tritón, el ojo del tritón, su máquina respiratoria—. Precisamente cuando los órganos no son todavía más que esbozos, el huevo se presenta verdaderamente como cuerpo sin órganos. Se presenta bajo la forma sacra ovoide, forma que niega los órganos, que niega las excrecencias orgánicas. Y va de suyo que esas regiones que están destinadas a dar esto antes que aquello, no se parecen al órgano que será más tarde inducido sobre ellas. La región del huevo de tritón que dará el arco neural no se parece a él. Los embriólogos nos dicen que un huevo es algo que está cerrado sobre sí, pero completamente cuadrículado, atravesado por sistemas de coordenadas extremadamente complejas. Hay que comprender estos sistemas de coordenadas en

intensidad. Hay toda una topología del huevo, está atravesado por ejes, por paralelas. Si se hallan entre tal o cual gradiente de intensidad, estarán en la región que dará tal o cual cosa. Si trastornan el orden de las regiones, no se asombren de que la región que normalmente habría debido dar la cola del tritón, comience a dar la placa neural.

Parte 2

DESEO Y
PRODUCCIÓN DE
ENUNCIADOS.

Clase IX
Masa, manada,
edipo y contra-edipo
sobre el cuerpo sin órganos.

12 de Febrero de 1973

Trataremos de indagar cuáles son las condiciones de los enunciados en general. Veremos luego que el psicoanálisis podría plantearse el asunto bajo la siguiente forma: ¿cuáles son las condiciones de los enunciados, suponiendo que ellos tienen relaciones con el deseo, es decir con el inconsciente?

Los enunciados no son de ningún modo los productos de un sistema de significación. Son productos de agenciamientos maquínicos, de agentes colectivos de enunciación. Esto implica que no hay enunciados individuales. De este modo, podemos señalar determinada época en que los enunciados cambian, una época histórica en la que se crea un nuevo tipo de enunciado. Por ejemplo, los grandes cortes del tipo Revolución rusa o la falange en la ciudad griega. Aparece allí un nuevo tipo de enunciados, y detrás de ellos o en su horizonte hay un agenciamiento maquínico o lo que es lo mismo, un sistema de agentes políticos de enunciación que los vuelve posibles.

Colectivo no quiere decir ni pueblo, ni sociedad. Hay que buscar en los agenciamientos maquínicos que pertenecen al inconsciente las condiciones de surgimiento de enunciados nuevos, portadores de deseo o concernientes al deseo.

Una vez más, no se trata en absoluto de oponer algo así como dos polos,

uno que se asignaría a la paranoia y otro a la esquizofrenia. Se trata, por el contrario, de decir que todo, absolutamente todo, forma parte de un mismo momento, de un agenciamiento maquínico que es determinable. Simplemente es necesario ver cómo ocurre este agenciamiento en tanto productor de enunciados.

Me parece que todo agenciamiento maquínico pasa, se engancha, se monta sobre un cierto tipo de cuerpo sin órganos. ¿Cómo se fabrica un cuerpo sin órganos? ¿Qué es lo que puede servir, a tal o cual persona, de cuerpo sin órganos? Todo esto suponiendo que sea verdad que el cuerpo sin órganos es una formación del inconsciente, y que su existencia es una condición para que se establezcan los agenciamientos y las conexiones.

Los grupos son cuerpos sin órganos. Los grupos políticos, los grupos comunitarios, etc. implican tipos de cuerpos sin órganos –a veces imperceptibles, a veces perceptibles– sobre los cuales va a engancharse todo agenciamiento de máquina productor de enunciados. El arquetipo del cuerpo sin órganos es el desierto. Es como el soporte del deseo mismo. Ahora bien, ¿qué es lo que va a engancharse?

En un esquizoanálisis, el problema del inconsciente no es un problema de generaciones. Green ha enviado un artículo sobre el *Antedipo* en el que dice: «...son pobres tipos, porque olvidan que un esquizo tiene a pesar de todo un padre y una madre». Es lamentable. Escuchen a un esquizo, verán que es evidente que como esquizo no tiene ni padre ni madre, tiene un cuerpo sin órganos.

El problema del inconsciente no es un problema de generaciones sino de población. ¿Qué es lo que puebla el cuerpo sin órganos? ¿Qué es lo que produce los agenciamientos, las conexiones? La felicidad de alguien es su manera de hacerse cuerpos sin órganos. Insisto una vez más: la diferencia fundamental del psicoanálisis con el esquizoanálisis es que en este último no se sabe de antemano. Esa basura de concepto que es la regresión es una manera de decir: «Lo que eres lo sabemos, al menos formalmente, de antemano. Pues eres lo que eres.» En el esquizoanálisis se trata del principio opuesto: «No sabes de antemano lo que eres».

Hay un muy bello libro de un señor que se llama Castaneda, que relata su experiencia de aprendizaje sobre el peyote con un indio.¹ Este le explica

¹ Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*, FCE, Bs. As., 2002.

que necesita un aliado, un benefactor que lo conduzca en ese aprendizaje. Además del indio, se necesita un aliado, es decir algo que tenga un poder. En otras palabras, para hacerse un cuerpo sin órganos, tarea altísima, tarea muy sublime, se requiere de un aliado –no necesariamente un otro– que va a ser el punto de partida de un agenciamiento capaz de funcionar sobre tal cuerpo.

Hemos visto que sobre el cuerpo sin órganos se produce una especie de distribución de masa. ¿Por qué se organizan los fenómenos de masa, de población? Porque el efecto inmediato del cuerpo sin órganos sólo se produce con la experimentación de una despersonalización. Lo que me parece fascinante es que en el momento mismo de una tentativa de despersonalización es cuando uno adquiere el verdadero sentido de los nombres propios. Es decir, uno recibe su verdadero nombre propio en el momento mismo de la despersonalización. ¿Por qué?

Suponemos que hay agrupamientos de masa, no necesariamente masas sociales. Sucede que en relación al cuerpo sin órganos –en lo que tiene de diferente con el organismo– es el sujeto mismo quien se pone como a reptar sobre él, a trazar espirales. Conduce su búsqueda sobre el cuerpo sin órganos como un tipo que se pasea en el desierto. Es la prueba del deseo. Traza sus espirales, del mismo modo que *El Innombrable* en Beckett¹. Lo hace él mismo, en tanto despersonalizado sobre el cuerpo sin órganos, o bien sus propios órganos, en tanto están relacionados ya no a su organismo sino al cuerpo sin órganos. Han cambiado completamente de relaciones.

El cuerpo sin órganos es la deserción del organismo, la desorganización del organismo en provecho de otra instancia. Los órganos del sujeto, el sujeto mismo, etc. están como proyectados sobre esa otra instancia y mantienen con otros sujetos un nuevo tipo de relaciones. Todo esto forma como masas, pululaciones. Estrictamente hablando, sobre el cuerpo sin órganos no se sabe muy bien quién es quién: mi mano, tu ojo, un zapato. Un dromedario sobre el cuerpo sin órganos del desierto, un chacal, un buen hombre sobre el dromedario, esto hace una cadena.

De todas formas, a este nivel la masa inscripta sobre el cuerpo sin órganos delimita algo así como un territorio. Los elementos de masa, cualquiera sean, definen signos. ¿Qué es lo que asegura la coherencia, las conexiones entre signos? Lo que define la masa es todo un sistema de redes entre signos.

¹ Samuel Beckett, *El Innombrable*, Alianza, España, 2001.

El signo remite al signo, y lo hace bajo la condición de un significante mayor. Este es el sistema de masa. Es el sistema paranoico.

Toda la fuerza de Lacan viene de haber hecho pasar al psicoanálisis del aparato edípico a la máquina paranoica. Hay un significante mayor que subsume los signos, que los mantiene en el sistema de masa, que organiza su red. Me parece que este es el criterio del delirio paranoico: es el fenómeno de la red de signos, en la que un signo remite a otro.

Rejik: Y si hay una colección sin significante, ¿...? ¿Eso forma o no forma red?

Deleuze: Forma serie, no red. Tu pregunta tiene pleno sentido: ¿de dónde viene ese significante? Es necesario ver cómo aparece este significante mayor. El sistema puramente descriptivo dice que hay un régimen del signo bajo el significante, es la red tal como se la encuentra en el delirio paranoico. Este me parece el primer estadio de aquello que habría que llamar la desterritorialización del signo. Se produce cuando, sobre un territorio, el signo pasa a estar bajo la dominación de un significante.

Los signos, de otro modo, siguen trayectorias de fuga. Hay, a pesar de todo, un criterio concreto: esta vez ya no es el signo remitiendo al signo en una red, sino una dirección a partir de la cual un signo se enhebra como en una línea con otros signos. Se trata por ejemplo del delirio eroto-maníaco o del delirio de reivindicación, por oposición al delirio paranoico. Todo esto ocurre sobre el cuerpo sin órganos. Esta vez el signo está liberado de la hipoteca y de la dominación del significante.

Los dos estados coexistentes del signo son: el signo paranoico, es decir, el signo formando red en tanto que subsumido por el significante; y el signo-partícula, liberado del significante y sirviendo como una especie de telecomando a una partícula. ¿Bajo qué forma se ha liberado el signo para devenir y tomar un estatuto de director, acelerador, retardador de partículas?

El cuerpo sin órganos se puebla singularmente, ya no se trata de masas. Son especies de líneas coexistentes, divergentes y entrecruzándose que atraviesan siempre ese desierto guiando partículas. Todo es posible en cosas como esas. Ya no se trata del fenómeno de masa sino del fenómeno de manada. El sujeto es esta especie de extraña cosa que ora está en la masa, ora está en las manadas: por un lado entra en conexión bajo forma de red con

otros sujetos, otros órganos; por otro, según sus líneas de fuga, entra también en un tipo de relaciones particulares con los otros, en relaciones de manada y ya no de masa.

Es por esta gran diferencia entre la posición de masa y la posición de manada que me interesa tanto «el hombre de los lobos» y la no comprensión radical de Freud. La posición de masa es siempre una posición afectada de caracteres paranoicos. La posición paranoica de masa es: «Yo estaré en la masa, no me separaré de ella, estaré en el corazón de la masa». Y ello bajo dos formas posibles. Sea a título de jefe, teniendo por consiguiente una cierta relación de identificación con la masa —la masa puede ser la tumba, puede ser masa vacía, poco importa—. Sea a título de seguidor, en cuyo caso hay que estar, de todos modos, preso en la masa, lo más cerca posible de la masa. Pero con una condición: evitar los bordes, evitar los márgenes, en la posición de masa no estar último, es necesario estar cerca del jefe. El borde es una posición que sólo es posible sostener en una masa cuando una misión lo exige.

Gobard: Dices que dentro de la masa no hay margen. Todo lo que dices es una especie de fantástica justificación del no importa qué, en lo que no importa cómo, en provecho de no importa dónde, para no importa quién. Ese es el problema. En tu desierto, en lugar de poner un dromedario, pones un oso blanco. ¿Cómo funcionaría tu análisis sobre algo que a mí me parece monstruoso —verdaderamente peor que el nazismo, si esto es posible—: el trasplante de órganos? Los cardíacos no tienen más órganos, y entonces se les trasplanta uno. Estoy en contra porque eso conduce a la transformación del cuerpo en un sistema de piezas desmontables, que es exactamente la mentalidad nazi en los campos de concentración. Barnard es un nazi. La ciencia, la biología y la medicina actual es de tipo nazi.

Intervención: ¿Por qué te has ubicado allí, al lado de Deleuze, en vez de estar en el fondo?

Gobard: No, no, si hubieras llegado antes hubieras visto que me ubiqué aquí para hacer una caja de resonancia, ya que tenemos una grabadora. En segundo lugar, para cagarme en todos los imbéciles que incomodan.

Richard Zrehen: En cuanto a la cuesti

sobre el cuerpo sin órganos, los umbrales de intensidades, los pasos energéticos, cuyo esquema se ha usado en embriología, me preguntaba si no había un medio de cuantificarlos o de calificarlos. Inmediatamente, lo único que pude asociar han sido calificaciones de colores, resaltar una intensidad al nivel del frío o del calor que ella desprende, algo así. Has hablado también de enunciados que cumplen sobre el cuerpo sin órganos la función de potenci intensivas.

Deleuze: Sí, sí, sí, pero estoy lejos de haber terminado. Las intensidades todavía no las he ubicado ahí dentro, pero de todos modos no vería ninguna razón para privilegiar los colores o los fenómenos de calor o de frío. Las localizaciones también cuentan mucho. La relación del «hombre de los lobos» con los lobos es absolutamente inseparable de dos localizaciones corporales que son la mandíbula y el ano. El psicoanálisis que ha retomado al muchacho después de Freud apunta que el «hombre de los lobos» cuenta que uno de sus dentistas le advierte continuamente que tiene una mordida muy fuerte, que sus dientes se caerán. Vemos algo así como una especie de corriente de intensidad. Una intensidad superior —la mandíbula—, una intensidad inferior —dientes muy frágiles para una tal mordida—, y una especie de paso de intensidad definida entre un mínimo y un máximo que es de un tipo muy particular, de un tipo localización.

Volviendo a la posición de masa, efectivamente se puede decir que no existe margen. Por la simple razón de que el problema de la masa es determinar la segregación y la exclusión, hay simplemente caídas y ascensos. La posición de manada es completamente diferente. Su carácter esencial es que hay un fenómeno de margen, lo esencial pasa siempre en el margen. En el libro de Canetti *Masa y poder* hay una muy buena descripción de la manada³. Él dice algo muy importante sobre la distinción masa/manada: *En la manada, que se constituye intermitentemente a partir del grupo y expresa con máxima fuerza el sentimiento de su unidad*

³ Hemos elegido traducir *meute* por «manada» en lugar de «muta», término que figura en la traducción castellana del libro de Canetti. Lo único que debe tenerse en cuenta es que con este término Canetti hace referencia a un tipo de agregado humano, una «manada de hombres».

—esto es raro, no es cierto— *el individuo nunca puede perderse tan completamente como un hombre moderno se pierde en cualquier masa.*⁴

Al menos él comprende a los lobos. En la manada cada uno se gufa por su compañero, y al mismo tiempo, las posiciones varían permanentemente. Las posiciones varían todo el tiempo y cada uno se define a través de las distancias entre los miembros de la manada, distancias que son constantemente variables e indescorporables. Esto es lo que hace que la manada y sus miembros estén siempre repartidos sobre un contorno. *En las constelaciones cambiantes de la manada, en sus danzas y expediciones, el individuo se mantendrá siempre en su borde. Estará dentro e inmediatamente después en el margen; en el margen e inmediatamente después dentro. Cuando la manada forma un círculo en torno a su fuego—es muy conmovedor—, cada uno podrá tener vecinos a diestra y siniestra, pero la espalda está libre; la espalda está expuesta desnuda a la naturaleza salvaje.*⁵ Esto es precisamente la posición de manada. Pertenezco a la manada por un pie, una mano, una pata, por el ano, por un ojo. Se trata entonces de otro régimen de órganos, no es un régimen de redes.

Añado que tanto la posición «parano» de masa como la posición esquizo de manada, es decir las manadas, las masas, todos esos tipos de multiplicidad existen al mismo tiempo sobre el cuerpo sin órganos. El inconsciente es el arte de las multiplicidades. Esto es una manera de decir que el psicoanálisis no comprende nada de nada, puesto que siempre ha tratado al inconsciente desde el punto de vista de un arte de las unidades: el padre, la madre, la castración. Cada vez que los psicoanalistas se encuentran frente a multiplicidades, se trata para ellos de negar que las haya. Lo hemos visto a propósito del «hombre de los lobos». Freud no puede soportar que haya seis o siete lobos en esa historia, es necesario que haya uno porque un sólo lobo es el padre. Y por más que el «hombre de los lobos» grite: «¡Los lobos, los lobos, los lobos!», Freud dirá: «Un sólo lobo, un sólo lobo, un sólo lobo».

Esas masas y esas manadas del inconsciente pueden ser también grupos existentes. Pero estos grupos, por ejemplo los grupos políticos, también tienen un inconsciente. Y más precisamente, digo que *a la vez* tienen un inconsciente, ya que todo esto funciona en conjunto. Ya no se

⁴Elías Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 2000, pág. 95.

⁵*Ibidem*, págs. 95 y 96.

trata de oponer en una dualidad paranoico a esquizofrénico, pues un mismo grupo tiene un inconsciente de masa y a la vez un inconsciente de manada; al mismo tiempo que percibe todo un sistema de signos significantes, de signos bajo el significante, distingue todo un sistema de signos partículas que son sus maneras de escapar, sus maneras de derivar. Es a la vez el bloque más inmovil y la cosa más a la deriva. Todo esto funciona al mismo tiempo.

Uno de los dos polos maquínicos que por el momento recubren el cuerpo sin órganos es la máquina de masa, que se podría llamar la máquina semiótica significante. Es el sistema de los signos bajo la dominación del significante formando la red paranoica. La otra máquina, la de los signos-partículas, la máquina de manada, es la máquina semiótica asignificante; es el acoplamiento del signo y la partícula, el sistema signo-partícula. Cada miembro de una manada es una partícula. Cualquier cosa puede ser tanto partícula como elemento de masa.

A estos dos polos maquínicos se añaden aparatos. Intervienen aparatos que seguramente están ligados a esas máquinas. De nuevo, no se trata de decir que Edipo no existe, sino de decir que no es más que un aparato. El aparato edípico es una cosa curiosa porque juega entre las máquinas de masa y las máquinas de manada, tiene su juego entre ambas, engancha los elementos a las máquinas de masa. Yo creo que el sentido del aparato edípico es taponar las fugas de manadas, conducir las a las masas.

Olvido muchas cosas en el camino, pero otra distinción que habría que hacer entre las máquinas de masa y las de manada sería que las masas, por lo menos en apariencia, presentan siempre en un momento una cierta unidad de dirección, son a la vez igualitarias y jeratquizadas.

No hay que decir, como los marxistas, que el igualitarismo es un fenómeno de ideología o que es un cierto fenómeno formal. Hay que decir que la organización de clase, en las formaciones históricas, bajo sus formas más diversas, está siempre forjada en una relación real —en absoluto ideológica— con una forma, cualquiera sea, de igualitarismo comunitario. La organización de clase en el sistema burgués ocurre bajo la forma de una igualdad real determinada en las condiciones del capitalismo. En los sistemas llamados despóticos, la formación de clase implica realmente el igualitarismo de las comunidades rurales. Engels muestra muy bien que la organización de clase en la ciudad antigua implica la victoria de la plebe, es decir, una cierta

Entonces, no es en absoluto contradictorio que la estructura de *masa sea* igualitaria y a la vez la más severamente jerarquizada, presentando una especie de unidad de dirección en todo momento.

Por otro lado, el fenómeno de *manada* implica lo que llamamos movimientos brownianos⁶; cada vez que hay manada ustedes encontrarán ese tipo de trazo sobre el cuerpo sin órganos.

El aparato edípico es esta cosa extraña que intenta taponar y reconducir esas especies de fugas particulares.

Rejile: ¿Intentas decir que el aparato edípico tiene una situación privilegiada?

Deleuze: ¡No! No más que el aparato contra-edípico. El aparato contra-edípico debe hacer, sin dudas, el doblamiento inverso: hacer desfilar manadas. Comprendan que nadie sabe de antemano por nadie. Aquello que puede parecer lo más edípico en una persona, puede muy bien estar haciéndola oscilar hacia un aparato anti-edípico que hará estallar todo. Nunca diremos a alguien: «Estas en regresión». ¡Jamás! ¡Jamás! No le diremos nunca: «Eres esto porque eras aquello». Primero porque es repugnante, luego porque no es verdad.

Prosigo. ¿Qué es lo que pasa en ese amor tan extraño de Kafka por Felice? Ante todo, Kafka tiene su método. Suponemos que él ha hecho un pequeño hallazgo sobre lo que puede servirle de cuerpo sin órganos. Felice está por todas partes, él está enamorado.⁷

Kafka es, con todo, un cuadro, un futuro gran burócrata. Toda la máquina comercial le fascina. Su problema es la situación de los judíos en el imperio austriaco, está apesado en un problema de masa. Se trata de la masa imperial del imperio austriaco que será precisamente descrita en *El*

⁶ Movimiento aleatorio que pone de manifiesto las fluctuaciones estadísticas que presenta una partícula en un sistema en equilibrio térmico. Dichas fluctuaciones explican el denominado «ruido» que impone limitaciones a la exactitud de las medidas físicas delicadas. Debe su nombre al que por primera vez observó este fenómeno, el botánico Brown.

⁷ Cf. Franz Kafka, *Cartas a Felice y otra correspondencia de la época del noviazgo*, Alianza, Madrid, 1977-78, 3 vol.

Castillo en términos maravillosos: cuando se está lejos del castillo, se trata verdaderamente de un conjunto imperial, una masa; cuando uno se aproxima es mucho más un sistema de casuchas a distancia las unas de las otras. Como si a medida que uno se aproximara se disolviera la figura de masa en una figura de manada.

Esto responde muy bien al imperio austriaco que, vivido desde adentro, es una especie de marquetería, en absoluto un sistema piramidal sino más bien un sistema segmentario. Kafka está preso ahí adentro: las máquinas modernas, los accidentes de trabajo —estaba muy ligado con medios anarcos—. La masa política, la masa imperial, la masa comercial, la masa burocrática, son su problema.

Evidentemente, también es imposible separar a Felice de lo que ella es. Kafka la toma por una sirvienta, y comprueba que no lo es. He aquí pues que Felice tiene una cierta posición en una estructura de masa. Al mismo tiempo, ella tiene grandes dientes carnívoros, cosa que atrae y asquea a Kafka. Él es vegetariano y dejará de serlo en el momento de sus amores con Felice. Está fascinado por la idea de dientes entre los cuales quedan pedazos de carne. Uno de los problemas fundamentales de Kafka es de dónde viene la comida, y esto está ligado, sin duda, a una posición del cuerpo sin órganos. Esos grandes dientes carnívoros son el segundo elemento: es la partícula que hace huir Felice, que de alguna manera la arranca del significante imperial burocrático, tecnocrático. Ella la hace huir sobre otra línea, en la que esta vez el signo Felice, gufa, acelera, precipita los grandes dientes partículas, que desfilan en otro sistema coexistente.

En este asunto seguramente hay un tercer elemento, seguramente hay Edipo. También es un problema de Kafka: «¿Cómo voy a hacer, en la situación en que estoy tomado, para no desposar a Felice?». Ella quiere el matrimonio y él plantea entonces sus extraordinarias condiciones. Ella quiere seguidamente la familia, le hace una pintura del casamiento, es una inocente; ella quiere un hogar, «comerás carne todos los días», le dice. Él desfallece.

Kafka tiene el hábito de dar vuelta esas cosas, y esto es chistoso pues explica la existencia de Marthe Robert⁴. Les voy a dar una prueba de su existencia. Kafka siempre ha jugado con su padre un juego formidable. Su padre no ha dejado de enmiedarlo. Hay por consiguiente un enunciado

⁴ Cf. Marthe Robert, *Kafka*, Galli

edípico, eso es verdad. Pero Kafka ha dicho a nivel de Edipo lo que es necesario que digamos hoy para la paranoia. En prodigiosas cartas a su hermana, quien tiene un hijo, él advierte que no hay que dejar a ese chiquillo en familia, es necesario que huya. Por su cuenta, él va a conjurar sus propios enunciados edípicos transformándolos dentro de una máquina de enunciación, de una máquina de hacer cartas.

Una vez más, no se trata de libertad sino de salidas. Si se quiere la libertad, si se la pide demasiado, uno está perdido y condenado de antemano. Lo necesario es encontrar salidas, y la de Kafka es: «Mi padre me enmierda, yo le voy a escribir». Esa será siempre la salida kafkiana: convertir Edipo en máquina de escritura. Es lo que hace en su famosa *Carta al padre*. Es una gran idea.

Y es una salida porque gracias a la máquina de escritura él puede exagerar: «Yo seré más edípico que vos». Exactamente como pasa con el paranoico, hay que llegar a ser más paranoico que él. Por eso es necesario hoy revalorizarlo: la única defensa contra el paranoico es todavía más paranoia. Kafka no deja de exagerar para hacer pasar todos los enunciados edípicos a través de la enunciación de una máquina de escritura de apariencia edípica, y de hecho anti-edípica. Es decir que hará estallar las conexiones edípicas en provecho de un sistema de conexiones de una máquina perversa de escritura. Pero Marthe Robert nos dice que Kafka es edípico.

Piensen que si él logró hacer esto con su padre, con las mujeres amadas lo hará funcionar todavía más. Felice le propone la conyugalidad, es decir la forma adulta de Edipo. Muy rápido, él va a oponerle la escena que ha puesto a punto con su padre. No podrá jamás ir a verla puesto que es necesario que le escriba, esa es una garantía contra la conyugalidad. Le envía toda clase de cartas, sólo puede amarla por cartas, pone condiciones de condiciones, etc. Edipo y todo el problema de la conyugalidad se disuelven en provecho de otra cosa.

Todo puede funcionar de esta otra manera. Todo lo que se pone del lado del aparato edípico, el incesto, la castración, la carta de vacaciones «Querido papa, querida mamá, paso buenas vacaciones», cualquier cosa puede pasar dentro de aparatos no edípicos —es por eso que siempre hay esperanza—. La homosexualidad puede ser completamente edípica de un extremo al otro o puede pasar dentro de otras condiciones, dentro de un aparato anti-edípico de otra naturaleza.

Todo depende del uso. Por eso puedo hablar de un incesto esquizo como formando parte de un aparato anti-edípico. Se trata del incesto con la hermana, pero la hermana puede ser cualquiera. El incesto edípico es el amor con alguien asimilado con la madre de una u otra manera. El incesto esquizo es el amor con alguien asimilado de una u otra manera con la hermana. El pasaje del incesto edípico al incesto esquizo es como una conversión, una transformación del aparato edípico en aparato anti-edípico. Esto quiere decir que el incesto esquizo es aquel que actúa sobre una especie de mundo de conexiones y que va a acarrear, estrictamente hablando, una especie de desfamiliarización del individuo. Ahora, puede muy bien que haya incestos con la hermana que sean edípicos, en la medida en que la hermana sería tratada como sustituta de la madre.

Para terminar con esto, quisiera comentar otro texto de Kafka: *Chacales y árabes*.⁹ En ese texto Kafka mezcla todo, tiende trampas. Se puede decir que ahí está todo, para Freud o para Marthe Robert: están los árabes que se sitúan explícitamente en la línea viril y los chacales que están explícitamente atados a la línea materna. Desde el comienzo el chacal dice: «Hace una eternidad que te esperábamos, mi madre te esperaba, y su madre y todas las madres, remontándose hasta la madre de todos los chacales». Entre los chacales y los árabes está, en los márgenes, el hombre del norte, es decir el hombre de los chacales. Freud no sabe lo que es una horda de lobos.

Los chacales llevan aparte al hombre del norte y le dicen que los árabes son repugnantes porque matan a las bestias para comer, matan a los terneros —esa es verdaderamente la obsesión fundamental de Kafka: ¿de dónde viene el alimento?—. Los chacales dicen que eso no puede continuar porque ellos están en contra. «Nosotros somos lo contrario, comemos para limpiar las carroñas», le dicen. De ahí la tensión árabes-chacales: o bien matar las bestias vivientes para comer, o bien comer para limpiar las bestias muertas. Los chacales le dicen al hombre del norte: «Tú vas a matar a los árabes». Los chacales llevan consigo un gran par de tijeras oxidadas.¹⁰ No insisto sobre lo que los psicoanalistas pueden hacer con esas tijeras.

⁹ Franz Kafka, "Chacales y árabes", en *Obras escogidas*, Acervo, Barcelona, 1982.

¹⁰ E. J. *Oh querido señor, con la ayuda de tus manos todopoderosas, con la ayuda de tus todopoderosas manos, ¡córtales el pescuezo con esta tijera! -Y, a una sacudida de*

Pero todo esto pasa en el desierto. Los árabes son presentados como una masa armada extendida en todo el desierto y los chacales como una manada que va cada vez más lejos en el desierto, que es forzada a hundirse en él cada vez más, partículas locas. Al final del texto, el árabe dice a propósito de los chacales: «Son locos, verdaderos locos». Cuando el hombre del norte está por decir: «Ustedes quieren que yo los mate», los chacales cuentan el secreto del relato con la historia de las tijeras. Eso no es lo que les interesa, se trata sólo de una cuestión de limpieza.

Es la prueba del desierto. Esto quiere decir que en esta especie de tensión entre la masa árabe y la manada de los chacales, entre un aparato edípico manifiesto y un aparato contra-edípico, va a jugarse la prueba del deseo bajo la forma: «Es una cuestión de limpieza».

Una vez dados estos cuatro elementos y si se me acepta que todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, la cuestión será cómo definir un enunciado. Va de suyo que todo esto es el problema del inconsciente: se puede decir que un análisis que no alcanza las multiplicidades – ambos tipos, las de masa y las de manada, multiplicidades en las que un individuo participa al tiempo que son interiores a él – aún no ha comenzado. Si no hemos alcanzado las posiciones de margen, las posiciones paranoicas de masa, el tipo de aparato anti-edípico que alguien está montando, su aparato edípico, aún no hemos tocado absolutamente en nada las formaciones del inconsciente. Y sobre todo si no hemos sabido de qué agenciamiento se trata y cómo eso funcionaba para él y en él, es decir cuál tipo de enunciado era capaz de producir.

Es el problema de las multiplicidades, el de hacer jugar las unas en las otras, como multiplicidades de multiplicidades. Lo que es necesario alcanzar es este análisis de las multiplicidades en tanto son a la vez exteriores e interiores al individuo. Sino, no habremos alcanzado nada del inconsciente.

su cabeza, apareció un chacal que trata en uno de sus colmillos una pequeña tijera de sastre cubierta de viejas manchas de herrumbre. Franz Kafka, op. cit., pág. 385.

Clase X

Sobre la producción de enunciados y la concepción del deseo. El *cogito*.

26 de marzo de 1973

Foucault ha dicho en la *Arqueología del saber* cosas muy profundas sobre los enunciados. Los enunciados conciernen a muchos dominios a la vez, incluso si no lo hacen al mismo tiempo. Tomo dos ejemplos muy vagos.

Hay un momento en la ciudad griega en que surgen enunciados de un nuevo tipo. Surgen en relaciones temporales asignables, en muchos dominios —enunciados concernientes al amor, al matrimonio, a la guerra—. Se siente que hay una especie de parentesco, de comunidad entre esos enunciados. Se ve que los pensadores se esfuerzan en dar explicaciones acerca de cómo es que en dominios diversos los enunciados que surgen tienen un aire de parentesco. Por ejemplo en Grecia, en el momento de la reforma llamada «hoplítica»¹, surgen enunciados de nuevo tipo en lo que concierne a la guerra y la estrategia, pero también nuevos enunciados en lo concerniente al matrimonio, la política.

¹ A fines del S. VIII o principios del VII a.C., con el surgimiento y desarrollo de las ciudades, se lleva a cabo una gran transformación en el modo de hacer, de concebir y de valorar la guerra. Se trata de la llamada «reforma hoplítica» que

Se dice que todo eso está relacionado. Hay gente, por ejemplo, que dice que hay un sistema de analogías o de homologías y que, quizás, todos esos enunciados reenvían a una estructura común. Se los llamará estructuralistas. Hay otros que dirán que esas producciones de enunciados dependen de un cierto dominio determinante en relación a los otros. A estos se los llamará marxistas. Tal vez convenga buscar otra cosa.

Hay un libro en el que se aprenden muchas cosas: *La vida sexual en la China antigua*.² Ese libro muestra muy bien que los manuales de amor y los de estrategia militar son indiscernibles, y que los nuevos enunciados de estrategia militar y los nuevos enunciados amorosos se producen al mismo tiempo. ¿Es esto extraño? Me pregunto: ¿cómo salir al mismo tiempo de una visión estructuralista que busca las correspondencias, las analogías, las homologías y de una visión marxista que busca determinantes?

Veo una posible hipótesis, pero es tan confusa... Consistiría en decir que en un momento dado –por razones que seguramente están por determinar– todo ocurre como si un espacio social fuese cubierto por lo que sería preciso llamar máquina abstracta. A esta máquina abstracta no cualificada habría que darle un nombre que marque esa ausencia de cualificación. Debido a que siempre es «de punta», pues se encuentra en ruptura con la máquina abstracta de las épocas precedentes, habría que llamarla punta maquina. Sería la punta maquina de un grupo o de una colectividad dada; indicarla, en un grupo y en un momento dado, el máximo de desterritorialización y al mismo tiempo su potencia de innovación. Por el momento esto es un poco abstracto, es como el álgebra. Esta máquina abstracta, esta punta maquina de desterritorialización es la que, en condiciones aún por determinar, se reterritorializaría en tal o cual máquina militar, máquina amorosa, productora de nuevos enunciados. (Tengo la impresión

permite que la mayor parte de las ciudades griegas adopten un tipo de armamento nuevo: coraza de bronce, lanza de estoque, grebas, casco «corintio», escudo. La función guerrera deja de ser el privilegio de los nobles y pasa a ser atribución de todos los que pueden costearse el equipo hoplítico (mayormente pequeños campesinos propietarios). El ejercicio del poder político se extiende de este modo a un mayor número de personas y aparecen confundidas la condición de ciudadano y la de soldado.

²R. H. van Gulik, *La vida sexual en la china antigua*, Siruela,

de que en Leroi-Gourhan hay cosas que podrían servir, habría que ver cómo funciona³). Esta punta maquiñi indicaría una especie de velocidad de desterritorialización. Habría un sistema de índices bajo los cuales se producirían reterritorializaciones en máquinas calificadas: máquinas de guerra, máquinas de amor, máquinas de matrimonio. Es una posible hipótesis.

¿De dónde vienen los enunciados? ¿Con qué relacionar su producción? La respuesta subyacente en nuestra hipótesis de fondo sería que no hay enunciados individuales. Y una de las múltiples trampas del psicoanálisis, que es heredero de un pensamiento que puede llamarse occidental, consiste en persuadirnos de que hay enunciados individuales.

La forma o la lógica de los enunciados individuales ha sido fijada fundamentalmente por el *cogito*, que comprende la producción de enunciados a partir del sujeto, de un sujeto. En primer lugar, el *cogito* quiere decir que todo enunciado es la producción de un sujeto. Y en segundo lugar quiere decir que todo enunciado separa al sujeto que lo produce. Lacan es el último cartesiano. Todo enunciado remite a un sujeto y separa, corta al sujeto que lo produce. Son proposiciones que se encadenan naturalmente, pues si es verdad que un enunciado es producido por un sujeto, este va a dividirse por eso mismo en sujeto de enunciación y sujeto del enunciado. En esto consiste el camino literal del *cogito*.

Ustedes recuerdan el camino del *cogito*: puedo decir «pienso, luego soy», pero no puedo decir «camino, luego soy». Descartes se explica sobre esto en sus respuestas a las objeciones que se le han hecho, en una de sus raras páginas cómicas. Alguien le ha objetado: «¿Por qué usted no dice: camino, luego soy?». Y él dice que no puede. Esto quiere decir que «yo camino» es un sujeto del enunciado, mientras que «yo pienso» es el sujeto de la enunciación. Entonces, puede ser que yo no camine, pero hay una cosa de la que estoy seguro: pienso caminar. En otros términos, el sujeto no puede producir un enunciado sin estar escindido por el mismo enunciado, escindido en un sujeto de la enunciación y un sujeto del enunciado. Esto introduce a toda la metafísica del sujeto en el psicoanálisis.

Hay dualismo a nivel del pensamiento y del objeto pensado, hay dualismo a nivel del alma y del cuerpo, hay todo el dualismo que ustedes quieran.

³ Seguramente Deleuze se refiere al libro de Leroi-Gourhan, *Mili techniques*, Albin Michel.

Y la fuente de todos los dualismos cartesianos está en esta escisión interior al sujeto, entre los sujetos del enunciado que no permiten llegar a concluir – del tipo «yo camino, yo respiro, yo imagino»– y un sujeto de la enunciación que es sustraído a la duda: «yo pienso». ¿No es esta dualidad la que habitará todos los dualismos de la reflexión y todos los otros dualismos de las sustancias, los cuerpos, etc.?

Pienso en el texto en que Descartes dice: «Veo un unicornio o imagino un unicornio». Puede ser que el unicornio no exista, puede ser que la proposición, que el enunciado «veo un unicornio» sea falso, pero es verdad que «yo pienso ver un unicornio». A este nivel se produce una especie de desprendimiento de un sujeto de enunciación, y a partir de ahí de todos los sujetos de enunciados posibles. De allí que él dirá: no puedo decir «yo camino, luego soy», pues sólo puedo concluir un sujeto del enunciado de un ser de la enunciación o del ser de un sujeto de la enunciación; pero puedo decir: «yo pienso, luego soy», pues puedo concluir un sujeto de la enunciación del ser de ese sujeto.

Todos los dualismos de Descartes –incluso pasión / acción– dependen directamente de esta operación del *cogito* que ha consistido en relacionar los enunciados con un sujeto de la enunciación que va a fracturar al sujeto en dos. Esto se encontrará al nivel cartesiano, por ejemplo, en el sujeto del enunciado que reenvía finalmente a la unión del alma y del cuerpo, y en el sujeto de la enunciación que reenvía a la sustancia pensante.

De cierta forma, el psicoanálisis es el último heredero del cartesianismo. Al observar el *cogito* es muy curioso hasta qué punto se trata de un aparato edípico, de un aparato edípico sublimado. Puede ser que yo, como ser viviente, haya sido hecho por mi padre y por mi madre. Pero el hecho de que piense no se explica a través de ellos. ¿Por qué se explica? Si se considera al *cogito* como una máquina, vemos tres grandes momentos: la duda, que es típicamente una especie de máquina paranoica; el Dios no embustero que es una máquina milagrosa; y el «yo pienso» que es una máquina célibe. Esto es una especie de Edipo del pensamiento puro. Los edipos no son solamente familiares, los hay por todas partes, hay por ejemplo edipos científicos. Y el Edipo filosófico es el *cogito*, es la máquina edípica a nivel del pensamiento.

El dualismo es lo que impide el pensamiento. El dualismo siempre va a negar la esencia del pensamiento, el hecho de que el pensamiento es un

proceso. Y la fuente del dualismo es esa especie de reducción, de aplastamiento de todos los enunciados del pensamiento, que opera precisamente a través de este aparato especulativo edípico, aparato en el que el enunciado es relacionado por una parte al sujeto, que por otra parte y al mismo tiempo es dividido en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación.

No hay más que una forma de pensamiento: no podemos pensar más que de manera monista o pluralista. El único enemigo es Dos. El monismo y el pluralismo son lo mismo pues de cierta manera, toda oposición, incluso todas las posibilidades de oposición entre lo Uno y lo múltiple son la fuente del dualismo. La fuente del dualismo es precisamente la oposición entre algo que puede ser afirmado como Uno y algo que puede ser afirmado como múltiple. Y más precisamente, aquello que lo señala como Uno es el sujeto de la enunciación y aquello que lo señala como múltiple es siempre el sujeto del enunciado.

La supresión de la oposición entre lo Uno y lo múltiple se hace a partir del momento en que Uno y múltiple dejan de ser adjetivos para dar lugar al sustantivo: no hay más que multiplicidades. En ese momento Uno y múltiple, al mismo tiempo que sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, pierden absolutamente todo sentido. Hay multiplicidades, lo que implica evidentemente una teoría y una práctica de las multiplicidades. Cuando abandonamos el dominio de las multiplicidades volvemos a caer en los dualismos, léase en el dominio del no-pensamiento, abandonamos el campo del pensamiento como proceso.

Ahora bien, para mostrar hasta qué punto las cosas se remiendan con desprolijidad, pienso siempre en la cuestión del deseo. Lo que vengo diciendo desde el comienzo implica que pensar y desear son la misma cosa. La mejor manera de no ver o de rechazar que el deseo es pensamiento, posición de deseo en el pensamiento, verdaderamente proceso, es ligar el deseo a la falta. Cuando hacemos esto estamos instantáneamente en el campo del dualismo, ya hemos asumido sus bases.

Pero hoy quisiera decir que hay maneras más solapadas de reintroducir la falta en el deseo, y a través de la falta lo Otro, y a través de lo Otro el dualismo. El pensamiento llamado occidental se ha hecho una concepción completamente pútrida de la relación entre el deseo y el placer.

La primera maldición del deseo—que pesa como una maldición cristiana y que se remonta a los griegos— es: el deseo es falta. Las otras dos maldiciones

son: el deseo será satisfecho por el placer o estará en una relación enunciable con el goce. Seguramente se nos explicará que no es lo mismo, pero hay un extraño circuito deseo-placer-goce. Y todo esto, una vez más, es una manera de maldecir y liquidar al deseo.

La idea de placer es completamente pútrida. Los textos de Freud nos dicen que el deseo es ante todo una tensión desagradable. Hay uno o dos textos donde Freud dice que, después de todo, hay tensiones agradables; pero no va mucho más allá. En términos generales, el deseo es vivido como una tensión completamente desagradable que necesita –palabra horrible, horrorosa– una descarga para salir completamente de esa mala situación. Esa descarga es el placer. Las personas estarán en paz, después el deseo renace y será necesaria una nueva descarga.

Yo quisiera que comprendan que tanto las concepciones místicas que maldicen el deseo como las concepciones que en términos eruditos llamamos hedonistas –búsqueda del placer– consideran al deseo como la única cosa que nos despierta, y que lo hace de la manera más desagradable, es decir, poniéndonos en relación con una carencia fundamental que puede ser luego apaciguada con una especie de actividad de descarga. Después tendríamos la paz, y después todo comenzará de nuevo...

Ven que estoy intentando hacer un círculo, muy confuso, un círculo piadoso, un círculo religioso de la teoría del deseo. Y vemos hasta qué punto el psicoanálisis está impregnado de ella, hasta qué punto la piedad psicoanalítica es inmensa. Uno de los segmentos de ese círculo es el deseo-falta. Otro segmento es placer-descarga. Y ambos están completamente ligados.

Al mismo tiempo me pregunto: ¿qué es lo que no va en Reich? Hay dos grandes errores en él. El primero es el dualismo entre dos economías, entre la economía política y la economía libidinal. Partiendo del dualismo entre dos economías, siempre podremos prometer que haremos el empalme, que de todas formas nunca se hará. Y este error del dualismo repercute a otro nivel: el deseo es todavía pensado como falta, y el placer es entonces pensado todavía como unidad de medida. Reich le ha dado al placer una palabra más fuerte y más violenta, lo llama orgasmo. Toda su concepción del orgasmo, que intentará volver contra Freud, consiste en llevar al extremo el planteo de que el deseo en tanto tal está ligado completamente a la falta, de modo que si no se llega a obtener la descarga que lo apacigüe va a producirse lo que Reich llama estasis. El deseo está fundamentalmente relacionado al

orgasmo o placer. Para que esta relación se sostenga, es necesario que se lo vincule a la falta. Es exactamente lo mismo, una de las proposiciones es el reverso de la otra.

El deseo-falta implica siempre que el deseo está dirigido sobre una trascendencia. En efecto, si el deseo carece de algo, lo hace como intencionalidad orientada hacia aquello de lo que carece. Se define en función de una trascendencia, de la misma manera que es medido en función de una unidad que no es la suya, que sería el placer o el orgasmo que le aseguran su descarga.

Para cerrar este círculo del que por el momento no tenemos más que dos arcos, es evidentemente muy útil establecer una distinción entre goce y placer. Esto es lo que hará funcionar el todo. Pienso particularmente en la distinción, cara a Lacan, entre estos dos términos –pero yo no la conozco–. Retengo lo que Barthes ha dicho en su último libro *El placer del texto*, donde explica un poco. Distingue textos de placer y textos de goce. Sobre la cuestión dice: *Texto de placer: el que contenta, colma, da euforia; el que viene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica confortable de la lectura. Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda, hace vacilar los fundamentos culturales, históricos, psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos (...) El que mantiene los dos textos en su campo y en su mano las riendas del placer y del goce, es un sujeto anacrónico, pues participa al mismo tiempo y contradictoriamente del hedonismo profundo de toda cultura y de la destrucción de esta cultura: goza de la consistencia de su yo (ese es su placer), y de la búsqueda de su pérdida –la pérdida de su yo– (ese es su goce). Es un sujeto dos veces dividido, dos veces perverso.*⁴

Formidable: volvemos a encontrar la dualidad del sujeto del enunciado capaz de placer y del sujeto de la enunciación digno de un goce. Como el sujeto del enunciado no se eleva nunca hasta el sujeto de la enunciación, pues el sujeto de la enunciación finalmente es el gran significante, va de suyo que el goce es imposible. Eso quiere decir que el goce, como lo explica Barthes, está en relación fundamental con la muerte. Podemos entonces cerrar nuestro círculo: deseo-falta, deseo-placer u orgasmo, deseo-goce.

Felizmente, en un texto aún más claro, Barthes dirá: *¿Será el placer un pequeño goce, el goce un placer extremo?* No. No es uno más fuerte que el otro,

⁴ Roland Barthes, *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del College de France*, Siglo XXI, México, 1996, pág. 25.

o el otro menos fuerte, difieren en naturaleza. *Si decimos que el deseo y el goce son fuerzas paralelas que no pueden encontrarse, y que entre ellas hay más que un combate, una incomunicación, entonces es preciso pensar que la historia, nuestra historia no es apacible, ni tampoco quizás inteligente, que el texto de goce surge siempre bajo la forma de un escándalo (de un desequilibrio), que siempre es el trazo de un corte, de una afirmación...*⁵

Pienso en ese libro sobre la vida sexual en la China antigua (finalmente, todos somos chinos). Nos cuenta una extraña historia, el lector queda azorado ante lo que constituye la gloria del hombre, las mujeres... Pero no es eso lo que hace la diferencia con el pensamiento occidental, la diferencia está en otra parte.

Lo diferente es la manera en que el deseo es vivido: no está relacionado con ninguna trascendencia, no está relacionado con ninguna falta, no está medido por ningún placer y no es trascendido por ningún goce bajo la forma o el mito de lo imposible. El deseo es presentado como puro proceso.

Concretamente, esto quiere decir que no se trata en absoluto del orgasmo. Si el problema occidental consiste en cómo arrancar la sexualidad de la genitalidad, el problema chino es otro: cómo arrancar la sexualidad del orgasmo. A grandes rasgos, dicen que el placer o el orgasmo no son la conclusión del proceso, sino su interrupción o exasperación. Sin duda es necesario que eso llegue, pero también es necesario percibir que esos momentos son como verdaderas suspensiones que permiten volver a poner en marcha el proceso.

Los chinos tienen una teoría sobre la energía femenina y masculina, que dice que la primera es inagotable, mientras la segunda —esto es fastidioso— es agotable. El problema, de todos modos, es que el hombre toma algo de la energía femenina que es inagotable, o bien que cada uno toma algo del otro. ¿Cómo puede ocurrir esto? Es necesario que el flujo femenino —se trata de un pensamiento en términos de flujos—, siguiendo trayectos bien determinados, se remonte tras las líneas del flujo masculino a lo largo de la columna vertebral para ir hasta el cerebro. Así se produce el deseo en su inmanencia como proceso: se toma prestado un flujo, se absorbe un flujo.

Se define, entonces, un campo de pura inmanencia del deseo, respecto del cual placer, orgasmo, goce ya no estarán definidos como satisfacción del

⁵ *Ibidem*, págs. 34-35.

deseo, sino como verdaderas suspensiones o interrupciones, es decir como exasperación del proceso que hace salir al deseo de su propia inmanencia, o sea de su propia productividad.

Todo este pensamiento es interesante para nosotros en la medida en que el deseo pierde simultáneamente toda ligazón con la falta, con el placer o el orgasmo y con el goce. Es concebido como producción de flujo, define un campo de inmanencia. Y un campo de inmanencia quiere decir una multiplicidad en la cual toda división del sujeto en sujeto de enunciación y sujeto de enunciado deviene estrictamente imposible. Entonces, sujeto de goce y sujeto de placer devienen también estrictamente imposibles, puesto que en nuestro rodeo el sujeto de la enunciación era el sujeto del goce imposible, el sujeto del enunciado era el sujeto del placer y de su placer, y el deseo-falta era la fractura entre ambos.

Todo esto les indica hasta qué punto, de Descartes a Lacan, este repugnante pensamiento del *cogito* no es solamente un pensamiento metafísico. Toda la historia del deseo —y una vez más, en ello cae Reich— consiste en este modo de religar el deseo a un más allá —sea el de la falta, sea el del placer, sea el del goce— y establecer el dualismo del sujeto de la enunciación y del sujeto del enunciado. No es por azar que hoy hagan lo mismo los lacanianos, que engendran todos los enunciados a partir de un sujeto que, desde entonces y retroactivamente, deviene el sujeto fracturado en sujeto de enunciación y de enunciado. Lo que está inscripto allí es el sujeto de la enunciación que pone el deseo en relación con el goce imposible, el sujeto del enunciado que pone el deseo en relación con el placer, y la fractura entre los dos sujetos que pone el deseo en relación con la falta y la castración.

Al nivel de la producción de enunciados se vuelve a encontrar exactamente, palabra por palabra, esta pútrida teoría del deseo.

Es en este sentido que digo que pensar es forzosamente ser monista en la aprehensión misma de la identidad del pensamiento y del proceso, como también en la aprehensión de la identidad del proceso y del deseo: el deseo como constitutivo de su propio campo de inmanencia, es decir como constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan. Esto puede resultar un tanto oscuro, pero un campo monista es forzosamente un campo habitado por multiplicidades.

Kyryl Rejik: Encuentro eso peligroso. El monismo es considerado como una cosa completamente distinta, como el resultado de una dialéctica salida del dualismo. Hegel, por ejemplo.

Deleuze: Pero es un falso monismo. La operación mágica que consiste en prohibirse el empleo de los adjetivos Uno y múltiple para conservar solamente el sustantivo multiplicidades, es la que da cuenta de la identidad del monismo y del pluralismo y la que pone en relación la verdadera fuente del dualismo con la dualidad establecida entre aquellos dos adjetivos: lo Uno y lo múltiple. El fundamento del dualismo –encuéntrenlo siempre en Descartes, pues aún hoy es de Descartes de quien se trata, o sea de Lacan– siempre ha sido afirmar que hay cosas que son unas y luego hay cosas que son divisibles. El dualismo no se define por Dos, se define por el empleo de Uno y múltiple como adjetivos. Ya era verdad en Duns Scotto.⁶

En el momento en que sustituimos el empleo de Uno y múltiple como adjetivos por el sustantivo multiplicidades bajo la forma «no hay nada que sea Uno, nada que sea múltiple, todo es multiplicidades», vemos la identidad estricta del monismo y del pluralismo, bajo la forma de un proceso de inmanencia que no puede ser ni interrumpido –es lo que nos dicen los chinos en su sabiduría sexual– ni exasperado. El proceso de inmanencia es también una multiplicidad, designa un campo de inmanencia poblado por una multiplicidad.

Kyriil Rejik: Hace un momento hablaste del dualismo como un resultado de Edipo. Pero, por otra parte, pensás a Edipo como una máquina transitoria entre las disposiciones de masa y de manada, o las de paranoia y esquizofrenia. Tenés entonces una producción de ese dualismo a partir de un dualismo que te es propio al nivel del funcionamiento de los procesos. Es lo que nos has expuesto desde hace dos o tres años.

Deleuze: Después de dos o tres años eso se acabó. Hoy no reintroduzco ningún dualismo, todo el resto lo olvidamos. Poco importa si digo que el *cogito* es edípico, hay que buscar más allá. En el Edipo de Sófocles deben estar las primeras formulaciones del *cogito*. Lo mismo vale para el camino cartesiano, con toda esa progresión, la asíllación de los tres estadios de la

⁶ Juan Duns Scotto (1266-1308). Monje y filósofo franciscano de origen escocés. Sometió a rigurosa crítica la doctrina tomista. Merecen especial atención sus proposiciones sobre la univocidad del ser y el principio de la individuación. Entre sus obras destacan *Opus oxoniense* y *Quaestiones quodlibetales*.

máquina edípi —la duda paranoica, el Dios no embustero, milagroso y el «yo pienso» de la máquina célibe—.

Lo que es importante, lo que quiero decir, es que toda teoría que de un modo u otro relacione la producción de enunciados a un sujeto, en primer lugar va a dividir necesariamente al sujeto en dos: sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. En segundo lugar, nos arrastrará hacia todas las sumisiones, y lo hará de la manera más hipócrita, diciéndonos: «¡Vos sos el jefe!». Respecto de las figuras del deseo, en tercer lugar, liga el deseo a la falta o —lo que viene a ser lo mismo— liga el deseo a la trinidad falta-placer-goce. Y lo que quisiera resaltar es que todo esto es parte de lo mismo. Eso es todo.

¿Por qué aquel segundo punto? ¿Por qué hablamos de la sumisión más hipócrita? Porque esta cuestión de la fractura del sujeto consiste siempre en decir: «¡Eres tú quien manda!». Por esto debe entenderse que accederán al mando en la medida en que se sometan a un orden del cual no son el sujeto sin ser también el legislador. Es el famoso orden de la democracia: es en tanto que sujeto que usted es legislador.

No es por azar que quien ha llevado más lejos esta doctrina, el formalismo de esta doctrina, haya sido Kant, el heredero de Descartes desde el punto de vista del *cogito*. Tampoco lo es el hecho de que nos haya presentado la sumisión a la razón como el modo en que devenimos legisladores. Esta sumisión a la razón considerada como el modo en que debemos devenir naturalmente legisladores, remite siempre a la división del sujeto en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación: «Obedecerás como sujeto del enunciado porque eres tú quien manda como sujeto de la enunciación». Se nos convida en fin a aprehender esta gran identidad fracturada —como identidad barrada, o lo que ustedes quieran— del legislador y del sujeto.

Es el mismo mecanismo el que pretende engendrar los enunciados con relación a un sujeto, el que establece la dualidad de un sujeto del enunciado y un sujeto de la enunciación como fuente de todos los otros dualismos y suprime entonces el pensamiento como proceso, y el que, en tercer lugar, estufa toda posición de deseo. Se trata de lo mismo porque relacionando el deseo a la falta, al placer, al goce, lo que se obtiene juega a favor de la apariencia del pensamiento, o sea de una imagen del pensamiento. En el dualismo se podrá contemplar la imagen del pensamiento, pero sólo hay realidad del pensamiento en el monismo del proceso y en las multiplicidades que pueblan el campo de immanencia.

Cuando los chinos definen ese campo de inmanencia del deseo recorrido por flujos que no persiguen ni el placer posible a nivel del sujeto del enunciado, ni el goce imposible a nivel de un pseudo-sujeto de enunciación, se dan al mismo tiempo todas las condiciones para una teoría del deseo y una teoría de la producción de enunciados. Último paso: ¿por qué buscar la teoría de la producción de enunciados en el arte militar, es decir en una máquina de guerra, en una máquina estratégica de guerra, al mismo tiempo que buscan la teoría del deseo en los manuales de sexualidad? ¿Y por qué ambos tipos de teoría son directamente indiscernibles? Esto quiere decir que ellos definen multiplicidades comunicantes en el proceso o en el campo de inmanencia mismo.

Kyryl Rejik: Con una pequeña diferencia igualmente: que los manuales de sexología son completamente falócratas y que la política china es completamente imperial.

Deleuze: De acuerdo, pero eso es un detalle, pues no es lo que hace a la diferencia entre Occidente y Oriente. Dirías lo mismo de Occidente. Si buscamos la diferencia, seguramente no está allí. Lo que tu intervención quiere decir es que no basta con definir el deseo como campo de inmanencia para escapar al imperialismo.

¿Está clara la relación entre la teoría de los enunciados y la concepción del deseo? He presentado una especie de concepción circular del deseo, en cuya base se encuentra siempre este postulado: el deseo es el signo o el hecho mismo de que se carece de algo. La filosofía occidental ha partido desde ahí, todo parte de ahí. Se opera una primera soldadura deseo-falta, va de suyo entonces que el deseo está definido en función de un campo de trascendencia. El deseo es deseo de lo que no hay. Esto comienza con Platón y continúa con Lacan. Es la primera maldición del deseo, la primera forma de maldecir el deseo. Pero no es suficiente.

Lo que he hecho sigue el método de Platón en el *Fedón*, quien allí construye un círculo a partir de arcos.

Segundo arco: si el deseo está, a nivel de su fundamento, orientado a lo Otro, abierto sobre una trascendencia, si sufre esta primera maldición, ¿qué puede venir a llenarlo? Lo que lo llenará, y esto nunca será más que una apariencia, es el objeto hacia el que tiende. No lo llenará lo Otro ya que es

inalcanzable, es la pura trascendencia. Lo que viene a satisfacerlo, a darle una pseudo-inmanencia, será lo que se llama el estado de placer. Pero se entiende que esta inmanencia es una falsa inmanencia, puesto que el deseo ha sido definido fundamentalmente en relación con una trascendencia. Este «llenado» es literalmente una ilusión, un señuelo. Segunda maldición del deseo: se trata de calmar el deseo por un instante, después la maldición recomenzará. Esta es la concepción del placer-descarga. El título de este segundo arco del círculo es: «Para terminar provisoriamente con el deseo».

Lo que me parece fascinante es que esta concepción subsiste en toda la protesta de Reich contra Freud. Él conserva esta concepción del deseo-descarga, que tematiza en una teoría del orgasmo. Este segundo arco define esa especie de inmanencia ilusoria por la cual el placer viene a colmar el deseo, es decir a aniquilarlo por un tiempo.

Pero como en toda buena construcción —puesto que todo esto es pura construcción, no es verdad, es falso de cabo a rabo— hace falta un tercero para cerrar la cuestión. Dado que tenemos esta supuesta verdad del deseo empalmado sobre una trascendencia de lo Otro, esta ilusión o señuelo a través del cual el deseo encuentra descargas calmantes frente a las cuales desaparece, presto a reaparecer mañana, hace falta un tercer arco para cerrar todo esto. Es necesario que la irreductibilidad del deseo a los estados de placer que lo han satisfecho sólo en apariencia, sea reafirmada bajo una nueva forma, que la trascendencia sea reafirmada de otro modo. Esta reafirmación es la relación goce imposible-muerte.

Del principio al fin se trata de la misma concepción. Se nos dice: «¡Atención! No confundas el deseo, el placer y el goce». No hay que confundirlos puesto que, evidentemente, se los necesita para hacer tres arcos de un mismo círculo, las tres maldiciones hechas al deseo: «Carecerás cada vez que desees. No esperarás más que descargas. Perseguirás el imposible goce».

El deseo está, entonces, completamente atrapado, apresado en un círculo. Ahora bien, ¿en qué punto el problema de los enunciados trata de lo mismo? Es semejante al nivel del *cogito* cartesiano, puesto que se construye igualmente el círculo al nivel del «yo camino, yo respiro, yo imagino, yo veo un unicornio», un sistema de enunciados en el cual el Yo es sujeto del enunciado. Eso es la apariencia, puede no ser verdad, puede ser que Dios me engañe, puede ser que yo crea caminar y no camine.

Pero ¡atención!: si es verdad que puedo engañarme cuando digo que camino, no puedo engañarme cuando digo «pienso caminar». Si es verdad que puedo engañarme cuando digo «veo un unicornio», no puedo engañarme diciendo «pienso que veo un unicornio». Esa es la extracción del «pienso, luego soy», es la extracción de un sujeto de enunciación. Y la producción del enunciado, de un enunciado cualquiera, ocurre bajo la forma de la fractura del sujeto en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación.

El deseo-falta se encuentra a nivel de la fractura del sujeto, del corte, de la barra. El sistema del deseo-placer se encuentra a nivel del sujeto del enunciado. Y el sistema del deseo-goce se encuentra al nivel de la gloria del sujeto de la enunciación, con la mistificación del círculo: tanto más mandas cuanto más obedeces, es decir tanto más cerca estarás de ser el verdadero sujeto de la enunciación, siempre y cuando te conformes a la barra que te separa como sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Esto quiere decir que es a través de la castración que accedes al deseo, lo que es semejante a decir que es a través de la fractura del sujeto que accedes a la producción de enunciados.

Si suponemos que todo deseo es un enunciado, que todos los enunciados son deseos, es necesario dar cuenta del problema del sistema de la apariencia. Va de suyo que Nietzsche tiene toda la razón, se trata verdaderamente de un sistema platónico cristiano. No es por azar que desemboca en el psicoanálisis, que al mismo tiempo que nos dice: «Ven, tíndete y tendrás al fin la ocasión de hablar en tu nombre», ha retirado de antemano todas las condiciones posibles de una producción de enunciados, porque la ha subordinado a la fractura del sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Es decir: «Mandarás tanto como aceptes la castración y persigas el goce imposible».

Richard III: Me parece, pero no es más que una intuición, que el deseo-descarga, retomado en Lacan bajo la forma de la metonimia, no está lejos del *deseo-aufhebung*. Y que toda esta historia del deseo que se desplaza y que jamás se alcanzará, es a grosso modo el recorrido de la *Fenomenología del espíritu*, con este goce que sería el Saber absoluto, como horizonte imposible.

Deleuze: Si vos querés. Pero no hay ninguna razón para privilegiar a Hegel, porque es uno de los múltiples casos en que el deseo es definido

como falta. Efectivamente, en las páginas que preceden a las del amo y el esclavo, todo ocurre en ese círculo: el deseo-falta, la ilusión del placer, y el deseo-goce.

Ricardo III: Lo que es muy interesante es que si religas el deseo al campo del Otro y al tesoro del significante, tenés verdaderamente el proceso del *erinnerung*.

Deleuze: Claro, no por azar Lacan ha pasado por Hegel. Luego ha suprimido sus textos hegelianos.

Retomando nuestro problema, habría que explicar la formación de aquella apariencia, en qué condiciones los enunciados parecen ser producidos por un sujeto que, en tanto productor de enunciados, estaría entonces necesariamente fracturado en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Y sobre todo qué doblamiento permite tal cosa. La fractura sirve para doblar un sujeto sobre el otro. Son cosas que ya se han dicho, se tienen dos posibles doblamientos: o bien el sujeto de la enunciación será doblado sobre el sujeto del enunciado –sería el aparato edípico–, o bien el sujeto del enunciado será acogido en el sujeto de la enunciación –sería el aparato paranoico–.

El paranoico es el sujeto del enunciado que se toma por sujeto de la enunciación, es aquel que se establece en todo lo que puede servir de signo, en redes o en un sistema de redes en las que el signo remite al signo. El signo ya no remite a una tierra, a un cuerpo, a una cosa, el signo remite al signo en un sistema de redes. Desde entonces y al mismo tiempo, es subsumido bajo un significante. Y ese significante es el que representa al sujeto para un otro significante, siguiendo una fórmula bien conocida: el significante es precisamente el sujeto de la enunciación.

La posición del paranoico es muy típica y muy formidable, porque es a la vez aquel que más duda y aquel que tiene la mayor potencia. La paranoia se disemina en todos los sentidos: «Un signo aquí, pero... ¡Oh! Hay otro allá, pero... ¡Ay! Más allá...», etc. No es así en todos los delirios. Un paranoico está preso en las redes, y cuando está allí duda de todo y se dice: «¿Puede ser que me engañe?». En tanto que sujeto del enunciado está perpetuamente en una especie de duda, pero al mismo tiempo recupera todo, recupera

una certeza: es él quien distribuye los signos, es potente y superpotente en la medida en que salta, es inestable al nivel del sujeto de la enunciación. La fórmula del paranoico es del tipo «yo adivino de antemano». Pasa su tiempo oscilando al interior de su red de signos.

Habría que dar cuenta de esta producción de una apariencia. Una vez más, la apariencia consiste en el hecho de que los enunciados serían producidos por un sujeto fracturado. ¿Cómo pudo producirse esto? Es el problema de decir «yo», ¿cómo osar decir «yo»? Desde que digo «yo» me sitúo a la vez como sujeto del enunciado y como sujeto de la enunciación. Y cada vez que ocurre esta fractura, llega con ella la siguiente porquería: «Yo como hombre te comprendo, pero como padre yo debo actuar». Todas las funciones sociales están construidas sobre eso, todas las funciones represivas están construidas sobre esa fractura: «Yo como hombre estoy de tu lado –sujeto de la enunciación–, pero como policía debo aplicar la ley –sujeto del enunciado–. Seré tanto más legislador cuanto sea sujeto, serás tanto más sujeto cuanto seas legislador. Nos comprendemos, es otra manera de decir: «De acuerdo, todos estamos castrados y la cosa marcha».

La vez anterior decíamos que no hay enunciados individuales, ningún enunciado puede ser producido por un individuo. Nuestra hipótesis era que lo que produce los enunciados son agenciamientos maquínicos o, lo que es lo mismo, agentes colectivos de enunciación. Decimos esto a condición de comprender que «colectivos» no quiere decir pueblos, en cualquier sentido que se tome el término. Lo que llamamos agentes colectivos de enunciación son multiplicidades, sea cual sea su naturaleza.

Aún queda explicar cómo los agenciamientos maquínicos de enunciación producen efectivamente enunciados, variables en tales o cuales circunstancias, y cómo producen nuevos tipos de enunciados; cómo esos enunciados son necesariamente deseos y cómo al interior de esa producción se engendra la ilusión de un sujeto, de un sujeto fracturado en sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado que tiene la impresión de producir esos enunciados que, de hecho, son producidos por los agenciamientos maquínicos o por las multiplicidades actuantes en él. Es necesario ver cómo sucede todo esto, hay que plantear el problema prácticamente. Hay que establecer una serie de oposiciones. Es necesario hacer un cuadro?

Primera condición del enunciado: ¿cómo producir un cuerpo sin órganos? Quiero decir que si no hay algo que, en condiciones dadas, funcione como cuerpo sin órganos, no habrá superficie donde inscribir un enunciado. Un cuerpo sin órganos es la superficie de inscripción para todo enunciado posible o para todo deseo. ¿Solo un cuerpo sin órganos? No sólo uno, hay tantos como quieran. Es algo a producir o fabricar, un cuerpo sin órganos no preexiste. La última vez había tomado como modelo al desierto: es un lugar o una superficie de producción de enunciados. No hay enunciados ligados a la droga que no supongan como previa la constitución de un cuerpo sin órganos. Lo que ocurre en el orden del acontecimiento —léase del enunciado o del deseo, pues el acontecimiento es finalmente la identidad misma de ambos— implica la constitución de un cuerpo sin órganos. En tanto no hallen su cuerpo sin órganos —scan uno, dos o *n*— nada es posible. Es preciso encontrar el propio.

En la malvada columna de la falsa concepción del desen pondríamos el organismo. Habría que mostrar cómo un cuerpo sin órganos se forma sobre ese organismo, cómo aparece una cabeza buscadora, una punta maquínica, que es esa instancia de movimiento que se encontrará más tarde en tal o cual agenciamiento.

El cuerpo sin órganos, el desierto, está fundamentalmente poblado. El problema del inconsciente no es verdaderamente el de las generaciones, es un problema de población, se trata de saber cómo se puebla. Entonces, no dice la verdad Green cuando pretende que no exageremos, que un esquizofrénico es alguien que tiene un padre y una madre como todo el mundo.

Tengo un texto muy bello de una vieja esquizo. Ella cuenta: *Adoro inventar poblados, tribus, los orígenes de una raza, en fin, imaginar otros comportamientos, otras mil formas de ser. Siempre he tenido el complejo de exploración, y me gusta mucho contar exploraciones muy fantasiosas. Mis desiertos, por ejemplo, son en suma divertimentos, divertimentos-desiertos, para poder imaginar esos extraños simuladores, esa suerte de cantos oníricos. Me dejaba ir, tenía tendencia a entregarme a reprochables experiencias sobre mis personajes— ven que se trata de poblar un desierto—, a maltratarlos, a usar contra ellos crueldad mental, por provocación. Tengo el arrebató de imaginar cómo puede funcionar un ser en una situación extrema.*

En todos esos cuentos, no se trata de otra cosa que de desiertos poblados de tribus: *Vuelvo de mis tribus, soy hasta ese día el hijo adoptivo de quince*

tribus, ni una menos. Y son mis tribus adoptadas porque amo a cada una más y mejor que si hubiese nacido en ellas. El niño tiene el derecho de adoptar una tribu distinta. Hay muchos niños desertores y no se sienten en absoluto exilados. Pero ¿y sus verdaderos padres? ¿Que entienden por verdaderos padres? Los verdaderos progenitores, los padres, son ante todo aquellos que el niño reconoce como tales, biológicos o adoptados, es decir las tribus. Se es hijo de una población, y no de un padre y una madre. Así piensa un esquizo.

A los agenciamientos de multiplicidades se opone, en la otra columna, el tema del sujeto de enunciación, del sujeto fracturado como fuente de los dualismos. Al aparato anti-edípico se opone el aparato edípico. Al devenir inhumano, al devenir animal se opone el devenir humano de la otra columna. Al monismo-pluralismo, se oponen los dualismos que resultan de la falsa concepción del enunciado. Al deseo o pensamiento-proceso, se opone la concepción del deseo-falta-placer-goce. Tanto como se oponen los dos estatutos del signo que vimos la última vez: el signo ensamblado en una red que lo subordina al significante y el signo que se pone a trabajar por su cuenta, que se libera de la hipoteca del significante y que ocurre en acoplamiento con una partícula o un sistema de partículas—el signo-partícula en oposición al signo-significante—.

Habría que saber qué punta maquiñica marca sobre el cuerpo sin órganos las corrientes de desterritorialización, el máximo de desterritorialización. Habría que ver también los agenciamientos maquiñicos que de allí se derivan. Y luego los devenires animales o, lo que es lo mismo, las intensidades; las intensidades desterritorializadas que cuadrículan el cuerpo sin órganos. El sujeto es allí una partícula nómada que recorre todo eso—las líneas de desterritorialización, las intensidades—.

Y la pregunta sobre la génesis de aquella apariencia será: ¿qué es lo que fijará al sujeto? Se le hará un organismo, al mismo tiempo se le someterá al *cogito*, se lo fijará y se asegurará su sumisión diciéndole: «Eres tú quien produce los enunciados».

La próxima vez tendríamos que ver el libro de Carlos Castaneda. A grandes rasgos, él cuenta no una iniciación, sino una verdadera experimentación. El tipo quería hacerse iniciar, porque es un pobre tipo, y el indio le dice que es imposible. Carlos le pide que le enseñe, que quiere saber, es decir trata al viejo indio como trata a su psicoanalista. Y el indio le indica que comience por encontrar su cuerpo sin órganos. La búsqueda del cuerpo sin

órganos de Carlos es patética, busca en un espacio reducido, en una especie de desierto, es la experimentación del goce. Pero esa búsqueda consiste en encontrar el lugar donde se está bien. ⁸ En una perspectiva de esquizoanálisis, es necesario que el tipo encuentre el lugar donde está bien, y en qué posición —si quiere colgarse del cielo raso, no hay ninguna razón para que se acueste—.

Carlos busca su lugar, enrollándose sobre sí mismo en la hierba, hasta que lo encuentra. Una vez que ha encontrado su lugar ya no vive más como sujeto, es una pequeña cosa, una pequeña partícula. Y después hay una partícula más brillante, el indio. Entonces, comienza un agenciamiento maquínico. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de la necesidad de un aliado. Por un lado se necesita un enseñante, un experimentador, pero también se necesita un poder aliado. Todo eso comienza a formar una pequeña máquina en la cual algo va a pasar, sobre ese cuerpo sin órganos se dibuja ya una cierta distribución de intensidades.

Y he ahí que Carlos ve un perro, él hace el perro... Pero no se trata de eso tampoco, él no hace el perro; él está deshaciendo la organización del cuerpo en provecho de otra cosa. Sentimos que el problema no es el devenir animal. El perro no es un perro. El indio dice que no es un perro, que no importa qué es, que es lo que él quiera. ¿Qué es esta especie de devenir inhumano que expresamos tan mal diciendo: «Ha hecho el perro»? Ha recorrido ciertas intensidades que se pueden representar a través de «perro». Es como en Kafka, él también hace el perro, pero no tiene necesidad de droga para hacerlo, se inventó otra máquina para ello.

Al final, Carlos fastidia de tal modo al indio que este le dice: Pero ¿por quién tomas a ese perro? ¿A poco crees que era tu puta madre?⁹ Eso es el antipsicoanálisis. Ese perro es la salida del aparato edípico. Ha seguido, sobre el cuerpo sin órganos, líneas de desterritorialización según intensidades desterritorializadas.

¿Por qué tales intensidades y no otras? Enseguida devendrá una lagartija, después progresará, devendrá cuervo. Hacer el cuervo consiste en hacer emerger sus patas, las alas a partir de su rostro, poblarse de cuervos. No se trataba de hacer el perro, sino de poblarse de perros. Esto quiere decir atravesar esas intensidades. Para hacer el perro no basta hacer «guau, guau, guau», hay que pasar por otras experimentaciones.

Esto cambia todo el tratamiento del problema del totemismo. Lo que los estructuralistas dicen del totemismo es al menos pobre, seco. El totemismo siempre ha tenido ciertas relaciones con las historias de droga.

Pero esto no es todo, pues la experimentación luego continúa más fuerte. Vamos a asistir al pasaje de un devenir inhumano, de un devenir intenso que es como una especie de devenir molecular, como si la desorganización del organismo en provecho de un cuerpo viviente en otro modo, implicara todavía algo más. Eso es la videncia. ¿Qué quiere decir ver? Consiste ante todo en ver el agua. Y Carlos, a través de toda una serie de estadios, ve el agua que se modifica, se endurece, se inmoviliza y que, sobre todo, se disocia. Al final, el agua se moleculariza y él la capta a partir de sus burbujas moleculares constitutivas. Pero no puede captar y ver el agua de ese modo más que en ligazón con lo producido por la experimentación.

* *Ibidem*, pág. 58.

Clase XI

Estratos y desestratificación sobre el cuerpo sin órganos.

14 de mayo de 1973

Nos entregamos a una operación de aplanamiento. Partimos de un punto en el que vamos a considerar lo que acontece de manera privada a un alcohólico o a un drogado, lo que acontece a una armada en una operación de conquista o a un Estado asignable históricamente, lo que acontece en una formación social, como si estuviera desplegado todo sobre un plano de equivalencia. Se trata de ver qué tejido puede anudarse entre todo eso. De un plano a otro se anudan enseguida relaciones, redes por las que se comprenden mejor las diferencias entre ellos.

¿Por qué está esto ligado al problema de la producción de enunciados?

La última vez intenté distinguir especies de estratos que se producían sobre el cuerpo sin órganos y lo inhibían, que incluso estaban hechos para inhibir su funcionamiento. Quisiera volver a partir de ahí. Sucede como si el cuerpo sin órganos, una vez dado, estuviese impedido de funcionar. Tenemos, con todo, algunas ideas sobre el modo en que funciona. El cuerpo sin órganos puede ser cualquier cosa —un cuerpo viviente, un lugar, una tierra, lo que ustedes quieran—, designa un uso. Suponemos que un cuerpo sin órganos es siempre experimental, por eso nunca está dado.

Lo que llamo cuerpo sin órganos es, en una lógica del deseo, una especie de límite en el cual recalar o al cual debemos aproximarnos. Sí, lo mejor que podemos hacer es aproximarnos al cuerpo sin órganos, porque si hiciésemos algo más que aproximarnos o tender hacia él, quizá se vuelque sobre sí mismo y nos muestre su rostro de muerte. Es necesaria mucha prudencia para hacerse un cuerpo sin órganos, mucha prudencia para no reventar, mucha paciencia en todos los casos. Por una razón muy fuerte: para aproximarnos hay que hacer saltar cosas.

Sabemos que es justamente a través de las líneas de fuga que llegamos a aproximarnos el cuerpo sin órganos. ¿Fuga de qué? ¿Qué es lo que se fuga? No todas las líneas de fuga valen lo mismo, no obstante voy a considerarlas al comienzo como equivalentes. Por ejemplo, voy a considerar la línea de fuga droga como equivalente a la línea de fuga revolucionaria, aunque sean completamente diferentes. Por el momento no busco en qué son diferentes, aunque ese sea finalmente el problema: ¿cómo pueden empalmar las unas sobre las otras siendo completamente diferentes, es decir poniendo en juego máquinas distintas?

Lo que impide funcionar al cuerpo sin órganos y lo que hace que para nosotros esté siempre por fabricar, es el hecho de que sufre todo tipo de inhibiciones. No está dado más que a través de las inhibiciones que trata de hacer saltar. Todo ocurre como si estuviera preso en un triple vendaje. Quisiera intentar situar las nociones que corresponden a este triple vendaje inhibitorio.

A estos vendajes también podemos llamarlos estratos. El estrato es como una especie de formación sobre el cuerpo sin órganos que va a llevarlo a doblarse, a plegarse, a formar relaciones biunívocas. El cuerpo sin órganos tomado en un estrato se pliega, se repliega, forma un doblez que produce relaciones biunívocas que impiden su funcionamiento. El cuerpo sin órganos sólo funciona bajo la forma de un régimen de conexiones polívocas. Plegarlo, imponerle técnicas de doblamiento significa ya suprimirle todas las posibilidades.

Ven ustedes que todo pasa sobre el cuerpo sin órganos, tanto sus ciones como su formación, su constitución, su fabricación.

Los tres estratos son las reglas por las cuales el cuerpo sin órganos no funciona, no llega a abrirse paso. Intento lanzar toda una serie de palabras para ver si esto pega o no pega. A los estratos habría que oponer el cuerpo sin órganos que no está estratificado. No lo está porque es el plano de

consistencia¹ o, lo que es lo mismo, el campo de inmanencia del deseo, es decir el deseo en su positividad, como proceso. Ahora bien, el deseo como proceso no puede estar definido más que negativamente a partir de aquello que lo traiciona.

Hemos visto las veces precedentes que las tres grandes traiciones, las tres maldiciones sobre el deseo son: a) relacionar el deseo a la falta; b) relacionar el deseo al placer o al orgasmo (ver en Reich ese error fatal); c) relacionar el deseo al goce.

Las tres tesis están ligadas. Poner la falta en el deseo es desconocer completamente el proceso. Una vez que ustedes han puesto la falta en el deseo no podrán más que medir sus realizaciones aparentes en el placer y no podrán más que relacionarlo a una trascendencia que es la del goce imposible que remite a la castración y al sujeto escindido. Estas tres proposiciones forman parte de la misma mierda sobre el deseo, la misma manera de maldecirlo.

Por el contrario, deseo y cuerpo sin órganos son en última instancia lo mismo: el cuerpo sin órganos es el plano de consistencia, el campo de inmanencia del deseo tomado como proceso. A través de los estratos, ese plano de consistencia es aplastado, impedido de funcionar. (Una vez más, si ustedes tienen palabras mejores... yo sólo tengo estas). Terminológicamente opongo el plano de consistencia a los estratos que impiden al deseo descubrir precisamente dicho plano, que van a orientar al deseo sobre la falta, el placer, el goce, es decir que van a formar la mistificación represiva del deseo.

Si continúo desplegando todo sobre el mismo plano, propongo entonces que busquemos ejemplos en los que el deseo aparezca como proceso desarrollándose sobre el cuerpo sin órganos, tomado este como campo de inmanencia o de consistencia del deseo. Podríamos tomar al antiguo guerrero chino. Nosotros, occidentales, interpretamos las conductas sexuales del chino antiguo, al igual que las del chino taoísta, como un retardo del goce. Hay que ser un sucio europeo para comprender las técnicas taos de esa manera. Ellas implican lo contrario: arrancar el deseo de sus pseudo-finalidades de placer para descubrir su propia inmanencia en su pertenencia a un campo de consistencia. De ningún modo esto es retardar el goce.

¹Hemos elegido traducir *plan d'inmanence* por plano de inmanencia, sabiendo que aquí Deleuze juega con el doble sentido de la palabra francesa *plan* que quiere decir tanto plan como plano.

También se podrían tomar, en nuestras civilizaciones, ciertas técnicas masoquistas. Como al tao chino, al maso occidental también se lo interpreta como operando fenómenos de retardo del goce, cuando en realidad su operación es descubrir un proceso inmanente al deseo, tal que el deseo ya no se relaciona al placer.

Todo el problema es justamente que el equivalente de lo que en la China taoísta aparece como ausencia de toda perversión, como una actividad descante sin perversión, siendo el campo de las perversiones completamente exterior a ella, no puede aparecer en nuestras sociedades más que como perversión. El caso del maso hace evidente que no se trata en ambos casos de la misma economía general del deseo.

Parto entonces de esta primera gran oposición entre el plano de consistencia del deseo o cuerpo sin órganos y los estratos que lo maniatan.

El primer estrato es el de la organización. Es simple, consiste en hacer al cuerpo sin órganos un organismo. Empleo la palabra «hacer» como si dijéramos «hacer un niño», se le hace un organismo. Se le organiza según el principio del rendimiento de las energías útiles, de las energías del trabajo. Se impone un organismo a aquello que pasa sobre el cuerpo sin órganos.

Lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos es muy variable: la tarea no termina entonces con la fabricación de un cuerpo sin órganos, pues este no es ni una escena ni un lugar, es como una matriz a partir de la cual algo va a pasar porque algo va a ser producido. El estrato de organización está hecho para atrapar lo que está a punto de pasar sobre el cuerpo sin órganos, para tomar lo que ya pasa en un sistema que va a orientarlo en otra dirección, que va a desviarlo.

Este sistema, que va a extraer las energías llamadas útiles en función de la producción social y a inhibir las energías llamadas inútiles, es la relación articular o la doble organización orgánica que está en la base de la constitución del organismo.

El mejor ejemplo es el del tono muscular. Es necesario ver al respecto las teorías de los biólogos. Pienso en la teoría de Ruyer que es muy interesante, pues muestra que el tono muscular es un dato estadístico.² Es interesante porque nos permite decir que los fenómenos moleculares que pasan sobre el cuerpo sin órganos van a ser tomados por grandes conjuntos llamados

² Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, págs. 54 y si

estadísticos, van a ser captados en fenómenos de muchedumbres. Es el primer nivel de la doble articulación, será la primera etapa del pasaje de lo molecular que pertenece al cuerpo sin órganos –y el cuerpo sin órganos no es otra cosa que una molécula gigante– En una segunda etapa, los fenómenos moleculares van a ser organizados en grandes conjuntos molares orgánicos tipo esqueleto. Se trata del segundo nivel de la doble articulación.

Los biólogos actuales muestran muy bien hasta qué punto el organismo es un dato estadístico, es decir que implica una microbiología, la reducción de los fenómenos moleculares –microbiológicos– a los grandes conjuntos estadísticos. Y también el rol del sistema nervioso en la constitución molar de los organismos dotados de un tal sistema.

El rol del sistema nervioso nos va a permitir explicar además otra cosa: que el organismo en sus relaciones con el mundo exterior está dotado de esta extraña facultad de representación por la cual se anexa una porción de ese mundo. El organismo no se constituye como una forma –estando la forma fundada sobre la doble articulación– sin aprehender a su vez la realidad exterior como forma que le corresponde, no por semejanza, sino siguiendo relaciones que los biólogos han intentado determinar. Hay toda una derivación entre la forma orgánica misma –que se puede llamar forma I– y la organización del mundo percibido de la representación, en la que el mundo exterior es aprehendido, por la intermediación del sistema nervioso, bajo una forma de otro tipo –la forma II–. Esta es la dirección de búsqueda de Ruyer sobre el pasaje de la forma orgánica I a la forma de la percepción II.

He aquí el primer estrato. Digo primero porque por alguno hay que comenzar, pero no habría que interpretarlo como el primero cronológicamente. Ya la formación del organismo está muy ligada a presiones sociales. Decir que ella seguía el principio de la energía útil implicaba ya todo el mundo de la producción social.

Retengo para este primer estrato de la organización un cierto número de conceptos que me parecen claves: la energía útil o inútil, la relación articular o doble articulación orgánica, el tono muscular y el sistema nervioso, y la representación. Se puede llamar a todo esto el volumen de organización.

El segundo estrato va a ser el estrato de significación. Puede decirse que este deriva del primero, pero también que el primero lo supone. Esta vez ya no se hablará de volumen de organismo sino que, por razones que veremos

más adelante, se hablará de ángulo de significancia. Este segundo estrato es el que impide que el cuerpo sin órganos funcione y que sea alcanzado. La diferencia con el estrato de organización consiste en que este conducía a un mundo de la representación distinto de la realidad –aunque el gran corte era el de la doble articulación, y sólo luego ocurría el corte representación/real–, mientras que el estrato de significación ocurre al interior de la representación misma, entre lo que se llamará el significante y el significado. Este corte es entonces de otro tipo.

¿En qué consiste? Consiste ante todo en un fenómeno de doble articulación que no coincide con significante/significado. La doble articulación es constituyente del significante.

Comprende un primer nivel que es también una cierta manera de forzar a los fenómenos moleculares que pasan sobre el cuerpo sin órganos a entrar en grandes conjuntos que responden a leyes estadísticas. ¿Qué son estos fenómenos moleculares? Son los que, al nivel de la representación, podemos llamar por comodidad figuras de expresión.

He aquí entonces que a un primer nivel de esta articulación que se produce en el marco de la representación, las figuras de expresión son apresadas en conjuntos que constituyen unidades distintivas. Los lingüistas, en su teoría de la representación en relación a la palabra, llaman fonemas a estas unidades distintivas. Incluso puede llamárselas simplemente letras, aún cuando no sea lo mismo.

El primer nivel de la representación es entonces el que toma en conjuntos estadísticos los fenómenos moleculares. Las figuras de expresión son aprisionadas en unidades estadísticas que se llaman fonemas, unidades que entran en relaciones de distinción las unas con las otras, es decir distintivas y aún no significativas.

Hablamos de doble articulación porque los llamados fonemas (unidades distintivas) se encuentran tomados a su vez en unidades estadísticas de otro tipo, está vez sí unidades significativas o significantes, que se llaman morfemas.

La doble articulación no corresponde a la dualidad significante/significado, ella está por entero en la base de la constitución del significante. El significante como tal implica la doble articulación; esta vez no la doble articulación del organismo, sino la de la representación. Surgirá entonces un problema consistente en ver cuál es la relación entre la doble articulación orgánica y la doble articulación de la representación.

He aquí entonces que las figuras de expresión en tanto fenómenos moleculares son organizadas en estos dos tipos sucesivos de unidades estadísticas que constituyen el significante, es decir son traducidas en fonemas y morfemas.

Por eso me parece muy importante el modo en que un lingüista como Hjelmslev va más allá del dominio de los morfemas y los fonemas para decirnos una pequeña cosa sobre las figuras de expresión en estado libre, tomadas por debajo de lo que él mismo llama las condiciones de identidad de los fonemas.³ Es quizás el único en haber alcanzado una especie de lingüística molecular, una micro-lingüística. Esto es muy importante, y es triste que Hjelmslev haya sido virtualmente aplastado por las otras corrientes de la lingüística.

La doble articulación descansa entonces sobre el engendramiento del significante y no sobre las relaciones significante/significado.

Una vez que ustedes tienen esta doble articulación constitutiva del significante, no es muy difícil engendrar el significado como correlato de aquél: lo significado será, a grandes rasgos, el conjunto de los íconos (noción de Peirce)⁴ o imágenes que corresponden a los elementos significantes tal como estos son formados por la doble articulación. Al igual que hace un momento el significante implicaba una doble articulación impuesta a las figuras de expresión, del lado del significado los íconos suponen también una especie de sistema en el cual están aprisionadas ya no las figuras de expresión, sino las figuras de contenido.

Todo se combina muy bien: del lado del significado, el tratamiento estadístico y el aprisionamiento de las figuras de contenido en íconos, es decir en el conjunto de imágenes que corresponden a los elementos significantes; y por el otro lado, la operación paralela a nivel de las figuras de expresión tomadas en la doble articulación fonemas-morfemas.

Para terminar con este segundo estrato, puedo establecer la línea significante/significado con un extremo en la captura de las figuras de expresión y con el otro en la captura de las figuras de contenido. Para ser más claro, es lo que representa por ejemplo, al nivel de la escuela maternal, el modo en que se enseña a los niños a dibujar o a escribir. En la escuela maternal-lección de cosas, en las formas de dibujo o de grafismo que se

³Louis Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, España, 1971.

⁴Charles Peirce, *Essays sur le signe*, Ed. du Seuil, París.

imparten, las figuras de expresión son capturadas en una forma impuesta, y el conjunto de las lecciones de cosas es el significado que remite al conjunto de los grafismos. Así es cómo funciona la escuela maternal clásica.³

Entonces, sobre mi línea significante/significado puedo dibujar el conjunto de las figuras de expresión atraídas al significante y presas en su red como un círculo alrededor del significante en el cual son reducidas a una esclavitud, apresadas en esas unidades que les imponen ya no jugar libremente, ya no entrar en conexiones libres. Del otro lado puedo hacer el círculo del significado, que será el conjunto de las figuras de contenido tomadas en el sistema de la lección de cosas, sojuzgadas e impedidas igualmente de entrar en conexiones libres.

Suponemos que estos dos círculos tienen una intersección. Esta intersección, que es la articulación misma significante/significado, forma gráfica/lección de cosas, es lo que constituye lo que yo llamaría por comodidad lo real dominante.

En resumen, mientras el primer estrato culminaba en un corte representación/real, vemos que el segundo desemboca en otra cosa: un corte interior a la representación con un nuevo fenómeno de doble articulación, que culmina con una nueva dualidad en la representación de lo real dominante. Habrá que distinguir lo real dominante de lo que habrá que llamar real enmascarado. Lo real enmascarado es lo que continúa trabajando bajo la red del significante y bajo la red del significado, es decir las libres conexiones entre figuras de expresión y figuras de contenido tratadas de manera molecular, en tanto no apresadas en sistemas de sojuzgamiento.

Llegamos al tercer y último estrato. Diría que el tercer estrato puede ser definido en el punto de encuentro de la intersección. Es el estrato de subjetivación, o más precisamente el estrato al que corresponde el punto de subjetivación. El punto de subjetivación debe tener mucha importancia, pero curiosamente no veo aún en qué. Yo diría que no hay real dominante sin un punto de subjetivación. Ese punto no es de ningún modo el punto donde surge el sujeto, es el punto a partir del cual se organiza el ángulo de significancia y su apertura variable. Es siempre a partir de un punto de subjetivación que se hace el recorte de lo real dominante. Y es siempre a partir de ese punto que va a entrar en juego la máquina de significación, aún más, la máquina de organización.

³ Escuela maternal-lección de cosas: método de enseñanza que consiste en familiarizar a los niños con objetos usuales, productos naturales, etc.

En este sentido el tercer estrato está presupuesto por los otros dos —los estratos derivan el uno del otro, pero no sería difícil hacer el camino inverso, demostrar que el tercero ya está presupuesto por el segundo—: no hay organización de un organismo, no hay significancia de las significaciones, no hay determinación de un real dominante sin un punto de subjetivación que le corresponda.

De ningún modo decimos que el punto de subjetivación sea el que produce lo real dominante, sino que, siendo rigurosos, lo mide, le fija los límites variables. ¿Por qué variables? Porque cada uno de nosotros tiene, evidentemente, varios puntos de subjetivación.

El punto de subjetivación no es lo que va a fabricar lo real dominante, es lo que va como a inyectarlo para permitirnos reconocerlo. Es lo que va a fijarnos y mantenernos en tal sitio de lo real dominante y a organizar casi toda nuestra comprensión y nuestra resignación a lo real dominante. A partir del punto de subjetivación se tiene la impresión de que se comprende todo, y de que aquello que pertenece a lo real dominante está ahí para toda la eternidad.

Me pregunto finalmente si el punto de subjetivación no es una función nueva del significado mismo, es decir de los íconos. Esto ordenaría todo, sería por esto que el tercer estrato derivaría del segundo.

Tomo a una persona y veo que sus puntos de subjetivación son muy numerosos. Una vez asignado lo real dominante para alguien, en lo real dominante de un obrero por ejemplo, podemos ver el ángulo de significancia de un obrero resignado: es la fábrica, el laburo, la familia. Nos dirá que «siempre ha sido así», que «siempre hay patrones, máquinas por todas partes». Todo eso se organiza en un real dominante. Lo real enmascarado es lo que está encubierto por lo real dominante: los tratos de la patronal, la fuerza o la no fuerza de los grupos revolucionarios que se proponen hacer saltar lo real dominante, etc. Pero el tipo que está tomado en lo real dominante, en primera instancia se le somete. Esto quiere decir que, de cierta manera, debe compenetrarse con la impresión de comprender ese real dominante. Este es el papel del punto de subjetivación.

Ahora bien, este punto de subjetivación de ningún modo está en él, no es el punto de su subjetividad. Es lo que va a constituirlo como sujeto fijo en tal o cual lugar, es el punto a partir del cual el ángulo de significancia de lo real dominante va a variar de apertura, por ejemplo cuando el tipo pasa de su trabajo a su familia.

El punto de subjetivación supone, por ejemplo, que un tipo diga: «Vamos, es el patrón quien lo ha dicho». El patrón funciona como un ícono, en un sentido muy especial. Es un punto de subjetivación a partir del cual se hace la descripción o la asignación de un real dominante.

Después el obrero sale del laburo, se reencuentra con su mujer—supongo que esto no es maravilloso— y le da su salario. Si él es fetichista, su mujer como persona global actuará como otro punto de subjetivación, dibujando en lo real dominante otro real dominante. No se trata del mismo ángulo, esto se encabalga. Después viene el momento del amor y como él es fetichista, ama el vestido de su mujer aún más que a su mujer. Vestido de mujer o zapato de mujer forman también un punto de subjetivación. Pasamos nuestro tiempo saltando de un punto de subjetivación a otro. Naturalmente, hay siempre un real enmascarado.

El jefe es un caso típico de punto de subjetivación. El jefe ha dicho: «¡Viva Hitler!». Aquí tenemos lo real dominante del nazismo y luego el gran ícono, el personaje del jefe que interviene como punto de subjetivación a partir del cual cada nazi se acopla como propio lo real dominante que le impone tal lugar en la sociedad correspondiente.

Hay, por ejemplo, una realidad dominante del trabajo, un real dominante del trabajo. Ese real dominante no tiene una abertura invariable, tiene un ángulo variable que llamaríamos movilidad de la mano de obra. La movilidad de la mano de obra ocurre a partir de un punto de subjetivación propio a la formación capitalista: la movilidad del capital. A partir del siglo XIX, uno de los problemas esenciales para la economía política ha sido la movilidad comparada de la mano de obra, de la fuerza de trabajo, en relación a la movilidad del capital. ¿Cómo hacer para que no haya una movilidad de la mano de obra que exceda la movilidad del capital o que vaya en otras direcciones—que es lo que harían los nómadas—? ¿Cómo hacer para que los obreros acepten ir allí donde va la movilidad del capital, es decir la inversión capitalista? Diría que, bajo este aspecto, el capital es la movilidad del punto de subjetivación del que depende la movilidad de un sujeto en lo real dominante.

Me parece que es sobre estos tres estratos que las formaciones sociales funcionan. La primer gran consigna social es: «Estarás organizado, sino serás un depravado». La segunda es: «Significarás y serás significado, interpretarás y serás interpretado, de lo contrario serás un peligrado desviado». Y

la tercera es: «Serás subjetivado, es decir fijado, tu lugar será asignado y sólo te moverás si el punto de subjetivación te dice que te muevas, de lo contrario serás un peligroso nómada».

Al primer estrato corresponden las exclusiones del depravado, de aquel que hace funcionar su organismo siguiendo un principio de energías inútiles, es decir no productivas socialmente. Ese depravado es ya una cierta manera de hacer saltar el organismo o la organización del cuerpo para reencontrar algo de un cuerpo sin órganos. El cuerpo sin órganos es esencialmente un captador de las energías llamadas inútiles.

Al segundo estrato corresponde la exclusión del experimentador, que es quien traza un dominio de la no-significancia.

Al tercer estrato corresponden las exclusiones del nómada.

Debemos continuar repartiendo todo sobre el mismo plano. Todo este sistema está ligado desde el inicio. Por eso me fascina *Para terminar con el juicio de Dios*⁶, el texto en que Artaud describe el primer estrato: ¿cómo se le hace un organismo al cuerpo, cómo se fuerza al cuerpo a tomar la forma de un organismo? De allí los gritos de Artaud: «¡Se ha robado mi cuerpo!». Es decir, ahí donde yo tenía un cuerpo como cuerpo viviente, se me ha hecho un organismo. Ahora bien, es este triple sistema conjunto de los tres estratos el que forma el juicio de Dios, es decir el sistema teológico.

Lo que está profundamente ligado es la actividad de organización, la actividad de interpretación que corresponde al estrato de significación y la actividad de subjetivación. Se las puede encontrar a todos los niveles, todos los regímenes de organización las implican: «Serás organizado y organizarás, serás interpretado e interpretarás, serás subjetivado y sólo te moverás cuando se te diga». En todas partes encontramos el conjunto de estos tres estratos: podemos llamarlo sistema del juicio de Dios, sistema despótico o sistema imperial. Naturalmente las formas difieren en cada sistema, pero por el momento se trata de poner todo sobre el mismo plano.

En el fascismo, por ejemplo, se tratará de ver cuál es el tipo de organización –comprendida la organización de los cuerpos propiamente fascistas–,

⁶Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, en *Oeuvres complètes* t. 10, Gallimard, 1971 (Trad. cast.: *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Caldén, Buenos Aires, 1975). Cf. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Capítulo: "Para acabar con el juicio de una vez".

cuál es la máquina de interpretación propiamente fascista y cuáles son los puntos de subjetivación del fascismo.

El aparato conyugal es igual, debemos considerarlo de la misma manera. La relación conyugal implica una especie de organización de los cuerpos que tiene toda una jurisdicción: la pertenencia recíproca de los cuerpos entre esposos, un cierto principio de energía útil, el deseo relacionado a la falta. Existe un ángulo de significancia que constituye la máquina de interpretación propiamente conyugal, con su real dominante: «¡Ah, mi cocinal!», «¡Ah, mis niños!». Luego el punto de subjetivación que frecuentemente es muy variable. Puede ser el marido, el marido como jefe: «Esto es lo que quiere mi marido, esta noche voy a hacerle la comida que le gusta». Ahí tenemos un punto de subjetivación a partir del cual se recorta lo real dominante. También puede ser el chiquillo que tiene el papel de pequeño jefe, o puede ser la aspiradora. Ustedes tienen puntos de subjetivación al infinito que forman pequeñas constelaciones.

Habría que hacer encuestas entre los matrimonios. Tomaríamos varias familias y fijaríamos sus tres estratos: la organización o no del cuerpo de los esposos sobre el cuerpo colectivo, el estrato de significancia y por último el estrato de subjetivación y las variaciones de los puntos de subjetivación.

En estos términos podría analizarse también la máquina imperial o la máquina psicoanalítica. Desde que hay formación despótica se encuentran siempre los tres estratos que impiden la formación de un campo de inmanencia del deseo.

A este nivel de análisis puedo considerar todo, formalmente, estructuralmente, como equivalente. Sea la máquina despótica nazi, sea la máquina conyugal, sea la máquina psicoanalítica, por el momento poco importan las diferencias.

Podemos prolongar el análisis al caso de la máquina psicoanalítica. Nos hacemos entonces una primera pregunta: ¿qué es lo que en el psicoanálisis funciona como análogo de un cuerpo sin órganos? ¿Qué es lo que juega el papel de cuerpo sin órganos? Siempre hay muchos cuerpos sin órganos encajados, nunca hay uno solo. Lo que juega el papel de cuerpo sin órganos es ante todo el gabinete del analista, el analista en tanto que no escucha ni habla está hecho para funcionar como cuerpo sin órganos. Pero forzadamente trampea puesto que funciona como cuerpo sin órganos solamente para impedir el funcionamiento del cuerpo sin órganos, es decir para trazar

sobre aquel los estratos que van a hacer entrar sus fenómenos en las unidades disciplinarias de la organización, de la significancia y la subjetivación.

Segunda pregunta: ¿cómo se produce en el psicoanálisis la organización de los estratos?

En el psicoanálisis se produce también una organización fundamental de los cuerpos que habría que investigar puesto que es muy variable, habría que interrogar todo el dominio de lo psicósomático, o las variaciones según los géneros de enfermedad. Por ejemplo, en el caso de la histeria es evidente que hay una organización corporal muy precisa.

Hay una cuestión que es esencial: según cómo se hayan formado los diferentes estratos, habrá uno de ellos que prevalecerá sobre los demás.

En la máquina psicoanalítica el estrato que devora casi todo, en última instancia, es el estrato de significación. Según las normas de significancia del psicoanálisis, cualquier cosa que haga quiere decir algo. Noten ustedes que esto corresponde más a la relación conyugal actual que a los hechos de la infancia. En la relación conyugal ustedes tienen esa máquina de interpretación, esa máquina donde todo quiere decir algo: «¿Qué quiere decir lo que ha hecho?»; «¡Vaya, no le ha gustado su sopa hoy! ¿Qué es lo que está pasando?». Se trata de la exclusión de todo derecho a la asignificancia. Todo tiene una significación, no puede hacerse nada asignificante. Esta es la máquina de interpretación. No es culpa de las personas, las cosas están hechas para eso.

Después están los puntos de subjetivación. Tenemos, por ejemplo, el punto de subjetivación del tipo infancia: a partir de ella lo real dominante estará determinado tal como fue trazado en el gabinete del analista. Esto explica mejor que nada por qué se trata verdaderamente de una droga, cómo el análisis deviene para ellos su real dominante, por qué organizan su uso del tiempo de una sesión a la otra: ¿qué va a pasar la próxima vez, en la próxima sesión?, ¿qué pasó en la última sesión?

Realmente es igual a toda máquina despótica. Se trata del trazado de un real dominante en el que uno está subjetivado.

La infancia ha sido durante mucho tiempo el punto de subjetivación psicoanalítico. Hoy en día, con tipos como Ledaire, se ha encontrado un punto de subjetivación aún más artificial, más perverso: ya no la escena de infancia sino la escena analítica en el gabinete encerrado del analista. Este desplazamiento del punto de subjetivación psicoanalítico es muy impor-

tante: el psicoanalista ya no vale como representante del padre o de la madre, sino que vale por sí mismo como dueño de una axiomática o de una contabilidad del deseo. La verdad del deseo ya no reenvía a una realidad de la infancia, sino a lo que ocurre en el gabinete.

Retomando entonces el sistema en su totalidad, podemos llevar a cabo este análisis que muestra cómo un cuerpo sin órganos existe como campo de inmanencia del deseo y al mismo tiempo está completamente impedido de funcionar por la organización de los estratos, es decir por la organización del volumen de organismo, del ángulo de significancia y de puntos de subjetivación.

Tenemos entonces un conjunto de conceptos que entrañan una conclusión evidente en lo que atañe a nuestra labor de búsqueda del cuerpo sin órganos: de cierta manera yo puedo decir que el cuerpo sin órganos, lo hagan o no, siempre está ahí. Si no se toman la molestia de encargarse y hacerlo ustedes mismos, entonces se les hace, y se les hace según los estratos que le impiden funcionar. En ese caso estarán presos en el sistema de la organización, de la significancia y de la subjetivación. De todos modos, él está ahí.

¿Qué hacer entonces? Hacerse un cuerpo sin órganos. Pero ¿qué puede querer decir esto, dado que de todas maneras ya hay uno? Quiere decir algo muy simple, quiere decir hacerse un cuerpo sin órganos que sea desestratificado, que funcione. ¿Y qué quiere decir hacerse un cuerpo sin órganos que funcione? Quiere decir, evidentemente, hacerse uno que haya roto su triple vendaje, su triple ligadura, sus tres estratos; hacerse uno que, de cierta manera, haya roto con la organización del organismo, que de otra manera, haya roto con el ángulo de significancia y que de otra manera, se haya desubjetivado. En otras palabras, un cuerpo que sea “discretamente” —me explicaré luego sobre esto— el más depravado o el más desorganizado, asignificante y desubjetivado. Todo esto refiere evidentemente a lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos, son tareas muy prácticas, que aquí no las defino más que negativamente: «Maten en ustedes la interpretación», por ejemplo. La máquina de interpretación es la aplicación del ángulo de significancia.

Cuando digo que es necesario ser prudente, quiero decir que el peligro constante —dramatizo un poco— es, en el límite, la muerte. Es por eso que los psicoanalistas, por ejemplo, debido a su incapacidad por comprender que el cuerpo sin órganos es la vida del deseo en estado bruto, en estado puro, en su plano de consistencia, en su campo de inmanencia, no abando-

nan el instinto de muerte. A fuerza de haber identificado la vida con esta pseudo-vida artificial de la organización, de la significación y de la subjetivación, dirán frente a toda tentativa por hacer saltar estos tres estratos: «Es la pulsión de muerte». Y en efecto, puede serlo.

Retomo los ejemplos que tenemos. Es evidente que, de cierta manera, el cuerpo drogado es un cuerpo que se recobra como cuerpo sin órganos, es decir que, de una u otra manera—según los tipos de drogas, por ejemplo—hace saltar el estrato de la organización.

El maso es la perversión clave, porque una perversión como el fetichismo se inscribe por completo en el dominio de los estratos. Hay algo muy malicioso en el fetichismo: la movilidad que allí adquiere el punto de subjetivación, o la indiferencia en la que el punto de subjetivación está tomado como objeto parcial. El fetichismo utiliza el punto de subjetivación de una manera tan maligna que implica un modo de suprimirlo. Pasa, a pesar de todo, por el punto de subjetivación.

El cuerpo drogado o el cuerpo maso son maneras de hacer saltar, aunque sea por un tiempo y artificialmente, la organización del organismo para recobrar un cuerpo sin órganos. Una segunda tentativa completamente complementaria es matar en uno, y si es posible en los otros, la máquina de interpretación. Se trata de una experimentación. Maten la máquina de interpretación, sino estarán jodidos, tomados en un régimen despótico del signo—el signo que remite eternamente al signo— en el que no podrán terminar con nada. Hay que llegar a no interpretar más.

El psicoanálisis no es otra cosa que la más perfecta de las máquinas de interpretación en el sistema capitalista, pero hay otras y más conocidas. Las religiones, por ejemplo, constituyen en otras formaciones sociales grandes máquinas de significancia o de interpretación. Hay también un uso religioso de las drogas.

Es necesario decir que nada nos salva, siempre hay peligros. Por eso digo que es necesario tener paciencia y prudencia. Después de todo, según el principio de la experimentación, ninguna persona sabe de antemano lo que le conviene, se necesita un largo tiempo para saberlo. Un tipo puede arrojarse a las drogas, pero resulta que no es lo suyo, aunque él cree que lo es. Puede lanzarse a las drogas de tal manera que se hunda completamente. Eso es la muerte o, como dicen los psicoanalistas, la pulsión de muerte.

La máquina de interpretación es constantemente alimentada en la relación amorosa. Cuando hablaba de la relación conyugal no me refería sólo a una cuestión de marido y mujer, no basta con no estar casado para evitarla. El MLF⁷, el FHAR⁸ están llenos de relaciones conyugales, las comunidades libres secretan la relación conyugal. Empleo relaciones conyugales exactamente como sinónimo de la relación de interpretación o de la relación significativa en la que cada uno se pregunta del otro: «¿Qué es lo que yo pienso que él piensa que yo pienso, etc., etc.?». En fin, se trata de lo que Laing llama muy acertadamente nudos. Desde que hay un nudo, hay un ángulo de significancia, algo por interpretar. — «Tienes ese pliegue en la esquina de la boca, estás de mal humor. ¿Por qué estás de mal humor?» — «¡No, no, no estoy de mal humor!».

El colmo de la interpretación se da cuando el psicoanalista no dice una palabra. El tipo se va diciendo: «¡Qué buena sesión la de hoy!». Se me cuenta que hay sujetos que han vivido un mes, seis meses, dos años analizándose sin que el analista diga una palabra. Y esto es evidente, pues la síntesis de significación está vacía, no tiene necesidad de añadir algo a aquello que sintetiza. Es una síntesis vacía, una síntesis formal en la que el signo, en lugar de estar acoplado con la cosa y trabajar una cosa, remite al signo. No hay necesidad de decir nada. En última instancia, en la relación conyugal todo puede hacerse a través de miradas.

Hay dos tipos de personas que se equivocan. Primero, aquellos que dicen que el verdadero combate es exterior. Son los marxistas tradicionales: «Para cambiar al hombre, cambiemos el mundo exterior». Y después están los curas o los moralistas que dicen que el verdadero combate es interior, que debemos cambiar al hombre. Curiosamente, ciertos residuos del maoísmo han retomado estos temas. Muchos americanos también han dicho esto. ¿Qué es lo que quiere decir «cambiemos primero al hombre, la lucha debe ser ante todo interior»? Lo que ellos quieren decir, cuando son completamente moralistas y completamente curas, es que el combate en el exterior no es necesario, que el combate en el interior es lo más profundo, que es necesario renunciar al pseudo-combate en el exterior. El combate en el interior es contra nuestro egoísmo,

contra nuestros vicios, contra nuestras tentaciones, es decir que hace funcionar los tres estratos.

Quisiera decir algo completamente distinto. Quiero decir que el combate en el interior y el combate en el exterior se sostienen sobre las mismas cosas, que son a la vez instituciones cristalizadas en el exterior y secreciones internas. Por ejemplo, la relación conyugal está cristalizada en instituciones que tienen una cierta potencia y es al mismo tiempo una secreción interna. Por más que no se casen, ustedes producen conyugalidad desde que producen interpretación, significación. Se trata de un sistema que hace funcionar al mismo tiempo un código del significante en el exterior y una glándula de interpretación en nuestro interior. Todo el tiempo hay que deshacer esa especie de glándula que está en nosotros y que produce interpretación en correspondencia con las significaciones cristalizadas en el exterior.

Vemos un ejemplo en el combate contra los celos. El hecho de que algunos digan, y en parte con razón: «Yo no me siento celoso», no impide que a la vuelta de la esquina se digan: «Mierda, ¿qué es lo que soy por dentro?». Teníamos una glándula hecha de celos, de cierta forma menos abundante que las otras, pero se difundió. No se la veía y de un momento a otro, es demasiado tarde.

Edipo es una institución objetiva cristalizada en la sociedad bajo la forma de coitos humanos, de reglas de matrimonio. Pero es también la relación padres-hijos, y es asimismo una glándula de secreción interna. Edipo forma parte de la relación conyugal. Pensar en las relaciones conyugales sin niños es una oscura tristeza, siempre hay un miembro de la pareja que se hace el pequeño del otro, que se hace maternalizar por el otro.

El combate revolucionario que se ha de llevar a cabo en el exterior y en el interior es exactamente el mismo. No digo que hay un combate en el interior que es de otra naturaleza que el exterior, e insisto en esto pues así me salvo del moralismo. Hay un sólo y mismo combate pues el fascismo está fuera de nosotros y en nosotros. ¿Cuántos militantes revolucionarios hay que tratan a su mujer como nunca un burgués ha tratado a la suya? ¿Cuántos secretan la conyugalidad de la que están avergonzados? ¿Cuántas, incluso entre las militantes más corajudas del MLF, secretan la maternalización⁹ y la interpretación? Esto hace que el MLF sea lo contrario

⁹Técnica de psicoterapia de las psicosis, especialmente de la esquizofrenia, que tiende a establecer, entre el terapeuta y el paciente, de un modo tanto

de lo que debe ser un grupo revolucionario: en lugar de ser un grupo de experimentación, ha devenido un grupo de interpretación.

La posibilidad de lucha política contra la relación conyugal, contra la relación edípica, implica hacer saltar, cada vez, los estratos que nos impiden acceder al campo de inmanencia, al plano de consistencia del deseo. Una vez más, hay que ir con prudencia, ver la diferencia entre un drogado que se hunde completamente y un drogado que sabe manejar esas cosas. Me parece que este es el arte de la experimentación, que siempre implica prudencia. El riesgo suicida es la otra cara de la desestratificación.

Esto acontece, en parte, cuando se trata al combate únicamente como un combate contra el exterior. Edipo, el fascismo, el pequeño jefe también están en nosotros. Vemos revolucionarios que son verdaderos jefecillos en el momento en que conducen el combate exterior contra otros jefecillos, contra los capataces de las fábricas. También ahí hay un desajuste, no conducen la experimentación interna del mismo modo en que empujan la experimentación externa.

Realmente creo que se trata de un sólo y mismo combate. De otro modo no salimos, cualquiera sea el estrato que se quiera hacer saltar –las tentativas más peligrosas, las más mortíferas, las de deshacer algo de la organización del cuerpo en organismo–.

Devenir desorganizado meticulosamente. Una vía superior, o lo que Nietzsche llamaba la gran Salud. Deshacer la significación y las interpretaciones, no para devenir una especie de estúpido, sino para hacer una verdadera experimentación, para devenir un experimentador. Finalmente devenir un nómada, aún sobre el mismo lugar, deshacer los puntos de subjetivación.

Todo esto es extremadamente difícil. No basta con fugar para producir un nómada, no basta dejar de interpretar para devenir un experimentador, y sobre todo no basta con desorganizar el organismo para devenir un cuerpo sin órganos con cosas que pasen sobre él. Cada vez esto puede ser la muerte. Sobre todo cuando uno ya no es sostenido por los estratos, estratos que funcionan como vendajes y que, en un cierto sentido, impiden que nos desarmemos.

simbólico como real, una relación análoga a la que existiría entre una «buena madre» y su hijo. Ver Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., págs. 220-221.

Lo que me fascina es la coexistencia de los dos tipos, la manera en que las personas bordean todo el tiempo el hundimiento posible y la experimentación. Aunque se vaya muy suave –ver Castaneda– en todas esas tentativas hay un temor, y todas las razones para temer. No sólo al nivel más evidente de la desorganización, sino incluso al nivel de la desubjetivación. Los puntos de anclaje a partir del punto de subjetivación son muy preciados, cuando ya no los hay comienza una especie de angustia. Hay toda suerte de formaciones de angustia que corresponden a la defección de los estratos.

He hablado de un montón de nociones y quisiera que ustedes completen.

Intervención: Tengo la impresión de que concebís el cuerpo drogado como algo exterior. Pienso que, por definición, todo cuerpo está drogado desde el comienzo. Habría que ver las diferentes drogas...

Deleuze: Si das esta extensión a la palabra droga, la máquina de interpretación, el psicoanálisis es una droga, la relación conyugal es una droga. Y son drogas cuyo uso es específicamente acorde a las estratificaciones...

Richard: Has insistido mucho sobre lo real enmascarado en relación a lo real dominante. Me preguntaba si no podría lanzarse la hipótesis de que también existe esa doble aproximación al nivel de los agenciamientos productores de enunciados. Por un lado, habría enunciados ya constituidos que son siempre la repetición de estructuras o de relevos, de redes de dominación, de efectos significantes que reproducen la ley en el sentido de la dominación. Por otro lado o en otro polo, habría puntos, partículas acontecimentales que se podrían llamar enunciaciones, en oposición a los enunciados ya localizados, ya constituidos. Se trata de enunciaciones que por su naturaleza innovadora –experimentadora, si quieres–, hacen ya con su sola presencia saltar ciertos relevos, ciertas redes de enunciados ya constituidos.

Deleuze: Sí, de acuerdo. Todavía no he hablado de lo real enmascarado porque es precisamente aquello que pasa sobre el cuerpo sin órganos cuando es desestratificado. Lo real dominante es lo que encubre lo real enmascarado, del mismo modo que toma los fenómenos propios al cuerpo sin órganos en conjuntos estadísticos.

Nos falta ver qué es lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos, bajo los estratos. En cada caso habrá que mostrar en qué eso es el envés de los estratos. Al mismo tiempo que el cuerpo sin órganos se desestratifica, pasan cosas sobre él. ¿Cosas de qué orden? ¿Como oponerlas a los estratos? Voy a hacer una especie de lista de cosas que pasan sobre el cuerpo sin órganos.

En primer lugar, las reparticiones de intensidades. El cuerpo sin órganos es verdaderamente, desde este punto de vista, la intensidad = 0, pero tomado como matriz de todas las intensidades o principio de todas las producciones de intensidades. Lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos es una distribución de intensidades. En ese sentido, el cuerpo sin órganos no es sólo matriz de producción de las intensidades, sino también mapa de repartición de intensidades. Y aunque mapa de repartición esté mal dicho puesto que mapa indica algo espacial, y el cuerpo sin órganos no es del espacio, sino que es la materia en tanto llena el espacio siguiendo tal o cual grado de intensidad, igualmente esta noción nos sirve para delimitar un primer dominio: las intensidades repartidas sobre el cuerpo sin órganos.

Ahora bien, las intensidades se oponen, en el estrato de organización, al mundo de la representación. Las intensidades son fundamentalmente no representativas, no representan nada. En este sentido van a ser un elemento fundamental en la máquina de experimentación, por oposición a la máquina de interpretación.

La segunda cosa que pasa sobre el cuerpo sin órganos son las multiplicidades. Quizás se trate de lo mismo, puesto que esas multiplicidades que se producen sobre el cuerpo sin órganos son precisamente multiplicidades intensivas. La multiplicidad pertenece a la intensidad en un sentido muy preciso: es necesario llamar cantidad intensiva a toda multiplicidad aprehendida en el instante. En el momento en que hay una multiplicidad aprehendida en un instante, hay cantidad intensiva. En el dominio de la extensión se trata de lo contrario: lo que es aprehendido en un instante es por eso mismo puesto como unidad, y la multiplicidad no podrá ser aprehendida más que sucesivamente.

Si las intensidades se oponen al mundo de la representación al nivel de los estratos, las multiplicidades se oponen a las cantidades extensivas o a las formas cualitativas, que forman también parte de los estratos, tanto del estrato de organización como del estrato de significación.

Hemos visto un tipo de multiplicidad intensiva fundamental que se podía llamar manada, en oposición a las multiplicidades extensivas de masa. Mientras estas últimas están principalmente del lado de los estratos, las multiplicidades intensivas de manada están principalmente del lado del cuerpo sin órganos y de su liberación respecto de los estratos.

La tercera cosa que pasa sobre el cuerpo sin órganos son los flujos. Se trata de otra manera de decir lo mismo, pues si bien los flujos no son lo mismo que las cantidades intensivas, las cantidades intensivas son siempre medidas de flujos.

Las cantidades intensivas son ellas mismas multiplicidades y las multiplicidades son ellas mismas cantidades intensivas. Una intensidad por sí misma no quiere decir nada, no puede significar más que una diferencia de intensidad, una diferencia entre un máximo y un mínimo, entre una intensidad superior y una intensidad inferior. Una intensidad no quiere decir nada fuera de la puesta en relación de dos intensidades, en las condiciones de su puesta en relación. Entonces, es todo un problema saber en qué condiciones físicas, etiológicas, las intensidades mantienen una relación. Suponiendo que las intensidades entran en relación sobre la base de una desigualdad constitutiva, suponiendo que son completamente desiguales y que son relaciones de desigualdad las que definen la diferencia de intensidades, entonces algo pasa, algo corre: se trata precisamente de un flujo de una intensidad a la otra. La dirección del flujo está determinada por el paso de la intensidad más alta a la más baja, sea en el caso de la entropía, sea en el caso de la neguentropía.

La cuarta determinación del cuerpo sin órganos—es preciso sentir que se trata de lo mismo, que son todos aspectos de lo mismo—son las libres conexiones maquínicas. Todo el dominio de las conexiones maquínicas opone sus libres conexiones a otros dos tipos de conexiones o relaciones: las relaciones mecánicas o las relaciones finalistas, ambas constitutivas del organismo. En el dominio de las conexiones maquínicas sucede todo lo contrario que en las otras, se trata de dos cosas que hacen máquinas. Para otro momento, se puede adelantar esta pregunta: ¿en qué condiciones se puede decir que dos cosas o dos seres forman una conexión maquínica?

De cualquier forma, estas conexiones maquínicas que se supone pasan sobre el cuerpo sin órganos constituyen precisamente todo el dominio de las máquinas que habría que llamar asignificantes: no quieren decir nada, se definen únicamente por su uso, su funcionamiento; al igual que las inten-

sidades, no son objeto de interpretación, un punto es todo. El cuarto dominio es entonces el de las máquinas asignificantes.

Quinta determinación del cuerpo sin órganos: estas máquinas asignificantes están particularmente ligadas a un régimen que llamaría por comodidad el régimen signo-partícula. Este régimen se opone a los estratos, por lo menos al estrato de significancia que implica otro régimen del signo, el del signo bajo el significante. Desde el inicio estoy intentando oponer el régimen del signo-partícula al régimen en que el signo remite al signo al infinito bajo un significante, que constituye la máquina de interpretación. Por el contrario, la máquina de experimentación sobre el cuerpo sin órganos es la pareja signo-partícula.

Sexta determinación posible de lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos: mientras los estratos definen territorios o procesos de reterritorialización, lo que pasa sobre el cuerpo sin órganos son líneas de desterritorialización. Es por esto que el cuerpo sin órganos como matriz intensiva está desierto. Pero este desierto no es en absoluto algo vacío y despoblado, sino el lugar habitado por las multiplicidades intensivas, por una manada. Es el paraje de las manadas.

Clase XII
Deseo, producción de
enunciados e intercambio.
Sobre Baudrillard.

28 de mayo de 1973

La última vez hemos indagado, a niveles muy insignificantes, cómo podían constituirse tipos de cuerpos sin órganos y lo que podía pasar sobre ellos —una vez dicho que el cuerpo sin órganos es algo que siempre está por hacerse—. Hemos visto que sobre un cuerpo sin órganos pasan todo tipo de cosas —multiplicidades, flujos, figuras de contenido, figuras de expresión—, y que todas esas cosas entran en relaciones formando agenciamientos maquínicos.

Ahora bien, todo eso nos conducía directamente a nuestro problema: ¿qué es lo que produce enunciados? Los ejemplos insignificantes que encontramos eran enunciados de alcohólicos, enunciados de perversión, enunciados esquizo. Y dije que, en ese estado de la investigación, no había ninguna razón para establecer diferencias de naturaleza entre un enunciado de tipo esquizo y un enunciado militar, o entre un enunciado imperial y un enunciado alcohólico. Nuestro problema suponía que los enunciados fuesen considerados en el mecanismo de su producción, independientemente de su contenido y de la importancia de ese contenido.

Ha habido una presuposición durante todo este año: lo que produce los enunciados nunca es un sujeto, son los agentes colectivos de enunciación.

Son agenciamientos maquínicos que en absoluto refieren a factores sociales, sino a agentes o agenciamientos colectivos de multiplicidades que nos atraviesan, que no son ni interiores ni exteriores a nosotros, pero son productores de los enunciados que formamos.

Quisiera comenzar por hacer una primera aclaración: nuestra tentativa no se vincula ni al marxismo ni al freudo-marxismo.

En cuanto al marxismo –no busco el detalle– diría que hay tres grandes diferencias.

La primera diferencia es que el marxismo plantea los problemas en términos de necesidad. Por el contrario, nuestro problema se plantea en términos de deseos. Hay una enorme diferencia práctica: cuando los problemas son planteados en términos de necesidad, lo invocado es, finalmente, una instancia que se supone juez de la naturaleza de esas necesidades, de su repartición, y de la medida de su satisfacción. Plantear los problemas en términos de necesidades es hacer un llamado a aquello que aparecerá como organización de partido. Por el contrario, hablar en términos de deseos remite a decir que la instancia del deseo es el único juez de los deseos que ella porta, sea un individuo o un grupo, ya no el sujeto –pues no hay sujeto del deseo–. En ese sentido todo el problema se desplaza: no es que no haya lugar para pensar en una centralización o en una conexión entre aparatos de deseo, sino que seguramente la conexión o el aparato de deseo ya no podrá producirse bajo la forma de un aparato de partido que jugaría un rol decisivo.

La segunda diferencia es que el marxismo sostiene una cierta oposición entre la infraestructura económica y la ideológica, entre la infraestructura como instancia de producción y la ideología. Para nosotros, el problema de la ideología no se plantea en ningún momento. Tenemos de esto una idea simple: estrictamente hablando, no hay ideología. No pensamos que la ideología sea en sí misma deformación de algo o transformación de algo, que sea por ejemplo una falsa conciencia. No hay ideología, sólo hay organizaciones de poder. Y lo que llamamos ideologías son enunciados de organizaciones de poder.

Por ejemplo, no hay ideología cristiana. Por el contrario, la historia del cristianismo ha sido atravesada por la invención de una multiplicidad, de una variedad de organizaciones de poder, hasta llegar a formar por primera vez la idea de un poder internacional. Y lo que se llama la ideología cristiana,

o la historia de la ideología cristiana, no es más que la sucesión de enunciados correspondientes a la organización del poder eclesiástico.

Del mismo modo, creo que no hay ideología de la enseñanza, y que dirigir una crítica hacia ella es caer en un falso problema. La enseñanza debe pensarse a partir de un tipo de organización de poder ejerciéndose sobre los niños. Y la ideología, también allí, no es más que el enunciado correspondiente a la organización de poder.

Si el marxismo, bajo su forma tradicional, ha insistido tanto sobre una especie de dualidad entre infraestructura e ideología, quizás haya sido para esconder mejor algo que en él se organizaba: la organización de poder en torno de un partido centralizador. Y puede ser que todo el dualismo, toda la reflexión marxista sobre economía/ideología cumpla el rol de máscara en relación a la organización de poder —ya en el momento de Marx y la Internacional, después con Lenin, después en el momento de Stalin, etc.—.

La tercera diferencia es que el marxismo ejecuta su trabajo en una especie de movimiento de recapitulación, o una especie de recopilación de la memoria, o una especie de desarrollo —el de las fuerzas productivas—. Nuestro punto de vista es completamente diferente. No concebimos la producción de los enunciados bajo los modos de un desarrollo, de una recopilación de la memoria, sino por el contrario a partir de una potencia que es la de olvidar, a partir de una fuerza que es la de la experimentación, en tanto que ella opera en el no-desarrollo.

Creo que son estas tres diferencias prácticas las que hacen que nuestro problema nunca haya sido el de un retorno a Marx. Más bien, nuestro problema es mucho más el del olvido, incluido el olvido de Marx. Pero en el olvido sobreviven pequeños fragmentos.

Quisiera decir también por qué una tentativa como la nuestra no puede participar, en ningún caso, de cualquier tendencia que pueda calificarse como freudo-marxismo. Me parece que hay dos razones esenciales por las cuales me sentiría completamente extraño a cualquier tentativa de freudo-marxismo.

La primera es que las tentativas freudo-marxistas se hacen también a partir de una especie de llamado a la memoria y al retorno —cualquiera sea su complejidad—: se trata de volver a Freud (escuela freudiana), se trata de un retorno a Marx (Althusser). Que se trate de un Marx o un Freud singularmente originales no quita que tales tentativas que comienzan por un retorno me parezcan fáciles de definir: se trata de salvar la máquina. Parece

evidente que el retorno a Freud, tal como ha sido operado por la escuela freudiana, ha permitido colmar las brechas en el aparato psicoanalítico. El retorno epistemológico ha funcionado para salvar, de una cierta manera, el aparato burocrático del psicoanálisis. El retorno a Marx ha sido lo mismo: salvar el aparato burocrático de partido, darle a ese aparato la garantía de «un retorno a».

Nuestra tarea sería considerar esos aparatos burocráticos, tanto el psicoanalítico como el comunista, en su situación actual en la que, luego de un largo tiempo de desacuerdo, rehacen una alianza basada en llevar lo más lejos posible la crítica de dichos aparatos, en tanto excluyan todo retorno a Marx, todo retorno a Freud.

La segunda razón es que todas las tentativas freudo-marxistas consisten en buscar las reconciliaciones entre dos líneas de economía: una economía conocida bajo el nombre de política y una economía libidinal, deseante, o pulsional. Desde el momento en que se busca una tal conciliación, lo único que puede esperarse de tal tentativa es una especie de simbolización o de paralelismo. Un paralelismo entre las dos economías, o bien un punto sobre el cual una de ellas empalmaría con la otra, o bien un punto desde el cual una se desprendería de la otra, etc. En otros términos, toda tentativa freudo-marxista está marcada, en función de su punto de partida, por un dualismo en el que se invocarán paralelismos tan endeble, tan lamentables como los equivalentes simbólicos, como los paralelismos del tipo dinero = mierda, etc. Me parece que todo lo que viene del freudo-marxismo, tanto del lado de Reich como del de Marcuse, verifica esta debilidad.

Nuestro punto de partida es, en cambio, muy simple: no hay y no ha habido nunca más que una economía. La misma economía es, fundamentalmente y desde el inicio, a la vez deseante o libidinal y política.

Consideramos poco más o menos como sinónimos los siguientes tres términos: posición de deseo, producción de inconsciente, producción de enunciados. Esto implica, evidentemente, un punto de vista extraño tanto frente al marxismo como frente al psicoanálisis. Todo sistema hecho para impedir la producción del inconsciente es al mismo tiempo un sistema hecho para impedir la producción de nuevos enunciados y para impedir la posición de deseo en el lugar y el tiempo en que se produce.

La producción de enunciados debe pertenecer fundamentalmente a la esfera misma de la producción, ya no a una fractura que pondría la produc-

ción del lado de una infraestructura económica y los enunciados del lado de una ciencia o una ideología.

¿Qué es lo que hace posible una posición de deseo o una producción de enunciados? También preguntaría, pues se trata del mismo problema: ¿cómo hacer para impedir que un enunciado enjambre, que no pueda terminarse? O lo que es lo mismo: ¿cómo hacer para producir nuevos enunciados? ¿Cómo hacer para que un enunciado no cristalice, para que un enunciado no entre en el sistema imperialista del signo bajo el significante? O también: ¿cómo situar un deseo en un grupo o individuo, cómo producir el inconsciente? Todo esto es un bloque de problemas.

Hemos visto en qué sentido el cuerpo sin órganos era objeto de una producción y cómo a partir de él se producían todo tipo de cosas. La idea que teníamos y que subyacía era que sobre el cuerpo sin órganos se producía un agenciamiento, un tipo de agenciamiento apto para establecer el deseo, para soltar cargas del inconsciente, para producir un inconsciente que nunca está ya dado, o para producir nuevos enunciados. Después de todo, un corte histórico se define por todo tipo de cosas, pero entre ellas, por una producción de enunciados.

¿Hay preguntas o comentarios así?

Gobard: Quisiera saber si has considerado el problema del pasaje de lo oral a la escritura, y preguntarte si la condición del imperialismo no estaba ligada a la transcripción, a la escritura misma, pues en un mundo oral eso sería bastante más difícil.

Deleuze: ¡Vaya, vaya, vaya! De cierta manera, tengo ganas de responder sí y no. Lo que me interesa más es una idea que aparece en Hjelmslev, un punto de vista para el cual hay una indiferencia de la sustancia. Él dice que finalmente importa muy poco que la sustancia sea fónica, oral, escrita u otra, que esté codificada bajo la forma de lenguaje semáforo o lenguaje Morse, por ejemplo. Desde el punto de vista de la historia de las formaciones sociales tenés toda la razón. Pero hay otro punto de vista, desde el cual casi el mismo agenciamiento maquínico puede instalarse sobre sustancias completamente indiferentes. La diferencia intervendría a nivel de los flujos calificados: es evidente que el flujo oral y el flujo de escritura no son lo mismo. Pero a otro nivel, si se supone un agenciamiento maquínico que se

instala sobre un flujo cualquiera en una época dada, será el mismo agenciamiento el que, a diferentes intensidades, se las verá con la sustancia fónica oral, con la sustancia literaria, y con cualquier otro tipo de sustancia. Podremos volver sobre esto.

La ideología es, estrictamente hablando, el sistema de enunciados que corresponden –no que esconden– a tal organización de poder. La ideología no consiste en engañar a la gente, es únicamente el sistema de enunciados que resultan de una organización de poder.

Por ejemplo, entre la Reforma y el catolicismo el problema es de organizaciones de poder. Pero no sólo hay que tener en cuenta la lucha Reforma/catolicismo, sino que es necesario considerar el arreglo de cuentas al interior de la Reforma entre los enunciados de tipo popular y la liquidación de la izquierda reformista, la conciliación con los príncipes reformados, es decir lo que ha producido un tipo de organización de poder nueva. Igualmente del lado del catolicismo, es necesario tener en cuenta todo el sistema de las herejías que están implicadas en las discusiones sobre la Trinidad, poniendo en juego muy directamente y muy profundamente problemas de organización de poder concernientes a la Iglesia. Todo eso no enmascara nada, sólo podía enunciarse de ese modo.

No me parece de ningún modo que la ideología sea algo que engañe. Las más bellas discusiones de la Edad Media en la escolástica, sobre la Trinidad, no esconden nada; dicen y ponen en juego muy claramente lo que va a ser la organización de la Iglesia, lo que va a ser el papel del sacerdote.

Gobard: Estoy muy contento con lo que decís, pues corrobora mis búsquedas: lo que es verdad no está en el fondo, sino en la superficie. Hay que fiarse de las apariencias.

Deleuze: Un enunciado es lo que se dice. A nuestro nivel, nunca hay nada que interpretar.

Pregunta: Sobre la nec

Deleuze: Me pides que justifique teóricamente en qué se ligan necesidad e instancia que juzga necesidades. Podría hacerlo. Creo que en la idea

de necesidad se encuentra fundamentalmente la idea de falta de algo, y creo que desde que algo falta, hay forzosamente un juez que va a evaluar la falta y la relación de lo que falta con la falta misma, es decir con la necesidad. Entonces hay todo un sistema de organización de poder en el cual el jeto de la necesidad será despojado —es por esto que los sistemas socialistas han hablado tan frecuentemente en términos de necesidad y no de deseo—. En la necesidad está inscrita la falta.

Por el contrario, si el deseo es un proceso, es evidente entonces que sólo el grupo o el individuo que lo porta es juez de su propio deseo.

La sociedad siempre produce la represión del deseo en nombre de que «la gente tiene necesidades y nosotros nos encargamos de satisfacerlas». La represión del deseo nunca se hace en nombre de que hay deseos y hay que tenerlos en cuenta, sino apelando a ser razonables, siempre en nombre de la necesidad.

Cuando se tiene del deseo una concepción según la cual es falta de algo, se establecen entre la necesidad y el deseo las más severas distinciones de naturaleza, distinciones que no son más que palabras. Veremos una cierta teoría del apuntalamiento en la que el deseo comienza porque es falta de una falta, porque es falta en segundo grado por oposición a la necesidad. De todas maneras, el deseo ya ha sido doblado sobre el dominio de la necesidad, y habrá desde ese momento un juez del deseo que no será otro que el psicoanalista.

Va a ser esencial para nosotros lo que hemos hecho precedentemente sobre el cuerpo sin órganos. Claramente, extrañamente, va a operarse un deslizamiento, pues en los niveles precedentes no teníamos ninguna razón para poner sobre planos diferentes un enunciado perverso, un enunciado alcohólico, un enunciado esquizo, un enunciado social, un enunciado político; por el contrario, era preciso tratarlos como equivalentes. A partir de ahora, habrá todo un sistema haciendo intervenir los diferentes tipos de cuerpos sin órganos, los diferentes tipos de enunciados, y las relaciones entre esos enunciados. Será necesario establecer todo un sistema diferencial.

¿Qué es esta cuestión de la producción de enunciados? Es un problema relativamente reciente. Tres libros en Francia plantean, o bien no plantean pero giran alrededor de esta pregunta: ¿cómo son producidos los enunciados? O más concretamente: ¿cómo se termina con los viejos enunciados, cómo se producen nuevos? Esos tres libros son los de Baudrillard, Faye y Foucault.

En Baudrillard los ejemplos de producción de enunciados son tomados de la estética, y particularmente de una estética muy concreta que pone en juego la subasta, la venta de cuadros en subasta.¹ Los grandes ejemplos que da Foucault de la producción de enunciados conciernen ante todo a la locura, por un lado a la producción de nuevos enunciados sobre la locura tal como ocurren en el siglo XIX, y por otro, a los enunciados constitutivos de la clínica médica también del siglo XIX.² En Faye, la materia de su reflexión sobre la producción de nuevos enunciados es el nazismo: ¿en qué sentidos fue el nazismo productor de enunciados de un nuevo tipo? (Haría que ver también el libro de Guattari, particularmente el pasaje concerniente al corte leninista en el cual se pregunta explícitamente cómo dar cuenta de la producción de nuevos enunciados en el momento de la revolución bolchevique).⁴

Me parece que esas teorías tienen un trasfondo común en varios puntos.

En primer lugar, se distinguen de los estudios lingüísticos en los que hemos estado sumergidos. ¿Por qué? Porque los diferentes estudios lingüísticos han consistido ante todo en analizar el lenguaje en sus elementos formales. Aquí se trata completamente de otra cosa: una especie de descubrimiento e insistencia, que la lingüística había olvidado, concerniente al poder creador de la lengua. Puede ubicarse de dónde viene esto, remite evidentemente a Chomsky. Este es el primer aspecto común a todos esos estudios.

Hay un segundo aspecto. Aquel poder creador de la lengua nos obliga a salir de una concepción demasiado simple de la producción, ya que ahora los enunciados mismos van a formar parte de ese campo. Se rompe la dualidad producción/ideología. Esto implica una transformación del concepto de producción, la cual irá en un sentido diferente al concepto marxista tradicional en el que se la consideraba ante todo como producción material. Ahora bien, ¿en provecho de qué se da esta recomposición del concepto

¹ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1995.

² Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica - 2 tomos*, FCE, Bs. As., 2003. Y *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, Bs. As., 2003.

³ Jean-Pierre Faye, *Los lenguajes totalitarios (y Teoría del relato: Introducción a los lenguajes totalitarios)*, Taurus, Madrid, 1974.

⁴ Cf. Félix Guattari, *Psicanálisis e transversalidad*, París, Maspéro, 1972.

de producción y la supresión de la dualidad producción/ideología? En provecho del problema del poder y de la organización de ese poder. Porque hacer saltar la dualidad ordinaria producción/ideología introduce sin duda el problema de la organización de poder como formando ya parte de una estructura indisolublemente económico-política. Este es también uno de los puntos comunes a los tres autores.

Tercer punto común: la tentativa –a veces lograda, a veces no– de romper con la categoría lingüística del significante y del significado.

Cuarto punto común: la renovación del problema del inconsciente planteándolo al nivel de los enunciados. No referir más el inconsciente a una máquina de interpretación. Puede ser que esto no valga para los tres autores, vale eminentemente para Foucault. Todo esto remite a su vez a una tentativa por descubrir la manera en que el deseo inviste las formas económicas.

Esos me parecen los puntos comunes a los tres autores.

Comenzaremos por el libro de Baudrillard. Veremos en qué sentido se inscribe y en qué sentido no se inscribe en nuestra tentativa. Pido a quienes conocen el libro que den sus pareceres. Abro un paréntesis: como hoy se trata verdaderamente del estudio del texto, parece obvio que va a ser aburrido. Yo estaría porque aquellos a los que no interese, se vayan. No les impedirá comprender.

La primera proposición en *La crítica de la economía política del signo* trata de una verdadera eliminación y subordinación de la categoría de producción o, en todo caso, de la categoría de producción como producción material. Esto es una verdadera ruptura con el marxismo. ¿Por qué la categoría de producción material es como el enunciado? Los argumentos de Baudrillard son muy claros: porque la producción material remite al valor de uso, y este presupone nociones completamente artificiales como las de necesidad e ideología. En otros términos, no hay que partir del valor de uso. No es necesario partir entonces de la producción material porque ella está ya por entero cuadrículada por un sistema de otra naturaleza. Lo primero no es el valor de uso. Hay en Baudrillard toda una crítica del valor de uso desde el comienzo de su libro.

Todo esto quiere decir –segunda proposición– que lo primero es el intercambio. De cierta manera, vuelve a decir algo que Marx también había dicho: la producción en el capitalismo es la reproducción del capi-

tal. Al principio de *El Capital* está el camino valor de cambio/valor de uso. Baudrillard propone una especie de trastorno de relación: el valor de cambio, el intercambio es primero. ¿Por qué? Porque la producción misma, como producción material, presupone una materia de intercambio diferencial. La gran sinrazón es hacer de la diferenciación (...) *una variable sobreañadida (...) una variable dada de situación*, cuando en realidad se trata de (...) *una variable relacional de estructura*.⁵

Como ha visto Veblen –Baudrillard es un firme discípulo–: *Toda la sociedad se regula de acuerdo con la producción de material distintivo*.⁶ La producción es producción ya diferencial, producción de materiales distintivos, y lo es en la medida en que presupone todo un sistema de intercambio. En otros términos, el valor de cambio es el que cuadrícula la producción y es, desde entonces, primero en relación al valor de uso.

Hasta aquí, entonces, estamos en una situación muy simple. Alguien nos dice que el valor de cambio es primero con relación al valor de uso, lo que también puede querer decir que las exigencias del consumo son primeras en relación a la producción. Y en efecto, a nivel de las exigencias de consumo, hay ya manejo de un material distintivo, de un material diferencial. Esto implica una idea que hay que retener para más tarde: la base –no digo la forma– del capitalismo es el valor de cambio.

A partir de allí la cosa se complica, pues la tercera proposición de Baudrillard es que a partir del valor de cambio va a producirse una verdadera transmutación. Para él, como para nosotros, va a ser esencial la manera en que el valor de cambio va a transformarse en lo que llama valor de cambio signo, valor-signo o forma-signo. Este es el fondo de su problema, y será también el nuestro. No sé si está bien el planteo que parte del valor de cambio, pero sí lo está el preguntarse cómo el valor de cambio se trasmuta en valor-signo, o forma-signo, que es otra manera de preguntarse cómo son producidos los enunciados en un sistema de intercambio.

Si comprendo bien, la respuesta consiste en decir que hay una destrucción del valor de cambio. En el circuito del intercambio hay una destrucción del valor de cambio que se produce en el gasto –no vuelvo a insistir: se

⁵ Jean Baudrillard, *op. cit.*,

⁶ *Ibidem*, pág. 71.

siente asomar Bataille⁷. Es en el gasto que el objeto comprado toma valor de signo, es ahí que hay una producción de signos. Es entonces en el acto del gasto que el valor de cambio deviene valor-signo, que se hace una producción de signos que no es del orden de la superestructura, que no es ideología, que pertenece verdaderamente al sistema económico. Esta pertenencia al sistema económico forma parte de nuestra preocupación –sino no habríamos hablado de Baudrillard–: introducir los enunciados e introducir el deseo en la infraestructura económica.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia que produce esa transformación? La diferencia es que, en ese momento, el material diferencial que estaba ya comprendido en el valor de cambio deja de ser una pura materia y deviene forma, forma-signo. Es en esa transformación del valor de cambio –que era portador de plusvalía material– en valor-signo, que aparece una plusvalía específica de dominación. Y es allí donde se produce la organización del poder –son las páginas 130 y las que siguen⁸. En la página 259 encontramos la siguiente fórmula: *El valor de cambio se realiza –en el momento mismo en que se aniquila como valor de cambio– en el valor-signo.*⁹ Una vez más, esta producción de valor-signo se realiza en el gasto.

De allí la idea de que un verdadero psicoanálisis –léase una verdadera economía deseante– debe hacerse al nivel del consumo y del gasto.

Cuarta proposición: con la aparición del valor-signo o de la forma-signo surge –esto me parece extraño– la pareja significante/significado, pues el signo es la unión de ambos. Se produce una asignación término por término, de la cual al menos da un ejemplo en el caso de la obra de arte, siendo el significante la forma, el significado la función, y constituyendo la unión de ambos el signo o el valor-signo.

Ahora bien, los elementos constitutivos del signo, es decir el significante/significado, están atravesados por una cosa famosa: la barra. La barra es muy importante, es la que asigna un sistema de relaciones entre el significante y el significado, es la que los separa. Si comprendo bien, el signo es entonces esta barra misma, que reparte significante y significado término por térmi-

⁷ Cf. Georges Bataille, *La Noción de Gasto*. Introducción a: *La parte maldita*, Barcelona, 1987.

⁸ Jean Baudrillard, op. cit., págs 125 y s

⁹ *Ibidem*, pág 254.

no. Baudrillard consagra una larga nota a Lacan, diciendo que aunque aquel no toma *significante/significado* término por término, se trata de lo mismo: hay un dominio del *significante*, un dominio del *significado*, y está la barra.¹⁰

Última proposición: esta barra del *significante* y del *significado*, esta barra constitutiva del signo y de la forma-signo, lejos de revelar algo, esconde y oculta. Todavía no sabemos qué.

Lo importante a este nivel es que veo —completa o no, poco importa— una parte del programa de una teoría de la producción de los enunciados, el intento de situar y renovar el problema del inconsciente en función de la cuestión de la producción de los enunciados.

Volvamos a la última tesis: ¿qué es lo que esconde esta barra del *significante* y del *significado*, constitutiva del signo? Se nos informa que esconde la castración. Según Baudrillard, todo el capitalismo moderno es una manera de ocultar una verdad sublimada: la castración. Esconde la castración porque —lo dice con todas las letras en el artículo sobre el cuerpo— la castración es solamente *significada* y eso no es bueno —presento muy mal todo esto pues, ustedes lo sienten, no comprendo nada— Cuando la castración es solamente *significada*, ella es ocultada en tanto que *significada*. Eso no está bien, según el artículo, porque parece implicar un desconocimiento¹¹. Lo desconocido, entonces, es la esencia del deseo, que es la propia falta.

Richard : Creo tener tu referencia: *La falta, es siempre aquello por lo que se falta a los demás, y por lo que los demás nos faltan.*¹²

Deleuze: Tengo la página 68-69: *El discurso totalmente latente, de la falta simbólica del sujeto a sí mismo y al Otro en el objeto.*¹³ Sí, sí, sí. *El deseo (...) es deseo de algo perdido (...) es carencia, ausencia sobre la cual vienen a inscribirse los objetos que la significan, ¿qué puede querer decir tomar los objetos por lo que son?*¹⁴

¹⁰ *Ibidem*, págs. 191 y 192.

¹¹ Se trata de "El cuerpo o el osario de signos", en Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Ávila, Caracas, 1980, pág. 117.

¹² Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, op. cit., pág. 258.

¹³ *Ibidem*, pág. 61.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 62 nota 4.

Ahora bien, ¿a qué etapa responde este desconocimiento de la castración que se debe a que ella es solamente significada?

Baudrillard pone—comprendan que es muy forzado—algunos ejemplos. Habla en el *strip-tease* de la barra, de las medias sobre el muslo que remite a la barra significante-significado.¹⁵ La castración no es más que significada, si entiendo bien. Y la barra puede ser cualquier cosa, por ejemplo los vestidos que caen señalando la emergencia del cuerpo como falo. Todo eso es negación de castración. El ideal es la idea de un cuerpo desnudo, pleno, en el cual entonces la castración es ocultada. Esto nos interesa porque hace jugar al cuerpo sin órganos un papel determinado: es precisamente un cuerpo que opera la negación de la castración. La diferencia de sexos es ignorada. Más desnuda que lo desnudo, “la mujer pintada de oro”¹⁶. Y dice—ya no recuerdo muy bien, pero es el espíritu—: “Cuerpo pleno, no poroso, sin exudación ni excreción, sin grano ni aspereza, vitrificado”.¹⁷

La diferencia con Lacan es que la barra significante/significado lejos de indicar la castración es, al contrario, el signo de que está oculta, la marca de un ocultamiento, la marca de su desconocimiento.

Entonces, puesto que este desconocimiento de la castración no está bien, ustedes ven que en el fondo toda la última tesis que remite a la castración como perteneciente fundamentalmente a la esencia del deseo aparece como la siguiente pregunta: ¿cuál es el verdadero orden del deseo que investiría la economía en función de una castración no desconocida, de una castración reconocida? Su respuesta es que debe ser otro que el del valor-signo.

Hemos jugado, por el momento, en torno al valor de cambio y al valor-signo. El valor de cambio devenía valor-signo en una especie de transmutación. El valor-signo nos ha dado la barra significante/significado, es decir la castración ocultada. ¿Cómo salir de una situación tan catastrófica, una situación en la que el deseo desconocía la castración, es decir su propio ser? Baudrillard dice que ha habido un tiempo en el que esto andaba mejor. Es necesario definir este tiempo por un tercer término: el valor simbólico. El valor simbólico está más allá del significante y del significado. Implica una especie de

¹⁵ Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, op. cit., pág. 118.

¹⁶ Se trata de la mujer pintada en oro de la película *Goldfinger* (James Bond). Cf. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, op. cit., pág. 122.

¹⁷ *Ibidem*, págs. 122 y 123.

no aparición, se opone entonces al valor-signo. Todo el libro de Baudrillard va a jugar sobre los términos valor de cambio, valor-signo y valor simbólico.

¿Por qué el valor simbólico está más allá o más acá del significante y del significado? Porque es vivido bajo el reino de la ambivalencia, y es a través de ella que nos desembarazamos del significante y del significado. Si entiendo bien, la ambivalencia no es simplemente de sentimientos en el sentido amor/odio, es la ambivalencia misma de significantes y significados: ya no se sabe qué es significante y qué significado. En esa ambivalencia es que el valor-signo es sobrepasado hacia el valor simbólico. Mientras que, como hemos visto, el valor-signo remitía al consumo y al olvido o negación de la castración, el valor simbólico reenvía al reconocimiento de la castración y ya no al consumo, sino a su anulación.¹⁴ Nos encontramos de lleno en la economía del don/contra-don.

Retomo rápidamente estas proposiciones:

El valor de uso no es primero, lo es el valor de cambio. El valor de cambio produce un material distintivo o diferencial. Debe trasmutarse en valor-signo que eleve a la forma el material diferencial o distintivo. El valor-signo opera en el gasto y en el consumo. El signo está constituido por la barra del significante y del significado y oculta la verdad del deseo que es la castración, a favor de un cuerpo lleno que es el cuerpo de la mujer pintada en oro. Por último, más allá de todo eso está el valor simbólico, hecho de don y de contra-don, de ambivalencia, de reconocimiento de la castración, y que implica la disolución misma del significante y del significado.

Quisiera que quienes conocen un poco a Baudrillard digan si men es exacto. ¿Quién ha leído a Baudrillard?

Puesto que no quieren hablar, voy a decirles lo que me parece extraño. ¿Qué es aquello que produce los enunciados en una formación capitalista o en otra? ¿Qué opción se nos deja para responder a esta pregunta? En todos los casos, el deseo es falta, falta de sí mismo, pérdida de sí mismo, es castración. Es a través de la castración que se accede al deseo. Lo que produce los enunciados en el régimen capitalista es lo que oculta la castración, es decir la barra. Pero yo no comprendo por qué la barra oculta la castración. Tengo la impresión de que una *strip-teaser* se divertiría mucho entendiendo esto. Las danzas primitivas, por el contrario, exhibirían la castración.

¹⁴ Cf. Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, op. cit., pág. 258.

Gobard: Es que él debe utilizar la castración con dos significaciones diferentes. La primera es la vieja idea infantil y freudiana de que la mujer es un hombre privado de sexo. En la segunda la castración es la terminología utilizada para hablar de la diferencia de sexos.

Deleuze: Sí, igual dice que la castración simbólica está más allá de los sexos.

De todas maneras, lo que produce enunciados es la castración. Ahora bien, esto nos interesa y no nos interesa. Nos interesa puesto que, estando la castración en el corazón mismo del deseo según Baudrillard, se trata de una manera de ligar el problema de la producción de enunciados con el problema de la posición de deseo, cuya fórmula es «lo que produce enunciados es la castración». Una bailarina de *strip-tease* sostiene un sistema de enunciados no verbales que tienen un código, el código del *strip-tease*; una danza africana sostiene otro código. La castración sería entonces productora de todos los enunciados, bajo dos modos posibles: una castración ocultada o una castración exhibida. Esto quiere decir que aquello que produce los enunciados es, de todas maneras, la fractura del sujeto. El sujeto puede estar fracturado por la barra del significante y del significado o puede estar fracturado de otro modo. ¿Por qué debe estar dividido? No lo sé.

Retengo lo que Baudrillard se pregunta en el artículo sobre el cuerpo a propósito del valor simbólico: ¿cuál es la distinción entre lo que exhibe y lo que esconde la castración? Es que, en el caso de lo que exhibe la castración, vemos la diferencia radical que atraviesa el sujeto en su irreductible ambivalencia.¹⁹ Es extraño, porque la ambivalencia era lo que escapaba de la castración, pero él enseguida encuentra que el régimen de la ambivalencia es seguramente otra diferencia irreductible. Entonces, en todos los casos será una fractura del sujeto lo que produce el enunciado.

Se trata de nuevo de la vieja tesis que habíamos visto hace mucho tiempo: la producción de enunciados por un sujeto entraña, por efecto del enunciado mismo, la fractura del sujeto en sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado.

Se nos dice que lo que produce los enunciados es la fractura del sujeto. Sin embargo, nuestros análisis precedentes tendían hacia un resultado con-

¹⁹ Cf. Jean Baudrillard, *El intercambio II* y 124.

trario: la fractura del sujeto era un efecto muy preciso obtenido para impedir toda producción de enunciados. Es fácil mostrar que esta división es la condición bajo la cual ningún enunciado puede ser producido.

Es la misma condición –y no por azar– de la que hablábamos cuando preguntaba por qué y cómo es que la máquina psicoanalítica hace para impedir cualquier producción de enunciados en el momento mismo en que aparenta decir al pobre paciente: «Anda, puedes producir tus enunciados». Le bastaba con la máquina de interpretación. Todo psicoanálisis se resume en esto: en tus relaciones con tus amigos, con tu trabajo, con tus niños, etc. eres sujeto del enunciado; en tus relaciones conmigo y por relación a mí, psicoanalista, eres sujeto de enunciación.

De ahí la formidable jugada de Lacan: haber llamado al analizado analizante. Consiste en decir a cualquier hombre: «Ven a sentarte en el diván, serás productor de enunciados, serás sujeto de enunciación». Antes los psicoanalistas eran mucho más modestos, decían algo así: «Si estás sobre el diván y hablas, serás, accederás, por medio de mi interpretación, al estatus de sujeto de la enunciación». Por eso con el cambio lacaniano, el psicoanalista tiene cada vez menos necesidad de hablar, hace cada vez más silencio. La fractura está siempre asegurada de la misma manera: en toda tu vida real, serás sujeto del enunciado; accederás al sujeto de la enunciación por relación al analista que interpreta lo que haces en tu vida real. No eres sujeto de enunciación más que en el gabinete del analista.

Ahora bien, es precisamente esta máquina la que suprime todas las condiciones de la enunciación. Si la tesis de Baudrillard consiste en decirnos que lo que produce los enunciados es el sujeto fracturado, que sea fracturado según el sistema del valor-signo o en el sistema del valor simbólico es estrictamente lo mismo. Él confunde la producción de enunciados con su contrario, con aquello que impide y suprime todas las condiciones de producción de enunciados. Este es el primer punto.

El segundo punto es que está muy bien poner en cuestión el valor de uso, en eso seguramente tiene razón. Pero poner en cuestión el valor de uso para apoyarse sobre el valor de cambio me parece que no basta, porque si se conserva el valor de cambio se reintroduce el valor de uso.

Baudrillard ha planteado un problema interesante, pero que está perdido de antemano: ¿cómo engendrar el valor-signo –la forma signo, como la llama frecuentemente–, es decir cómo producir los enunciados, cómo

engendrarlos a partir del valor de cambio? Ahora bien, me parece que su respuesta invoca un milagro o un paralelismo.

El milagro sería el acto del gasto que trasformaría en el intercambio el valor de cambio en valor-signo. En ese caso, no veo un análisis muy preciso, salvo extrañamente en el caso de la subasta de cuadros —es cuanto menos extraño concebir al sistema capitalista bajo el modo de la subasta cuadros—. A causa de su eliminación de la categoría de producción, la subordinación de la producción al consumo, lo que él retiene como modelo del objeto capitalista no es la máquina, sino el *gadget*. Esto ya era visible en su primer libro, *El sistema de objetos*. Lo que tenía en la cabeza era un psicoanálisis del objeto, y es necesario entonces que conciba las máquinas como *super-gadgets*, en lugar de concebir los *gadgets* como residuos de máquinas o como máquinas mi iaturizadas. Tomar el modelo del *gadget* es como ignorar toda la potencia maquina del deseo y del capitalismo, es muy forzado. Él está forzado a ocultar completamente la potencia de la máquina y la naturaleza de la máquina, para engendrar de un modo crápula el valor-signo o la forma signo a partir del valor de cambio, por una simple operación de gasto.

Cuando se ha suprimido el valor de uso conservando el valor de cambio, no queda ninguna condición para dar cuenta de una transmutación cualquiera. Salvo en un caso: el sistema del paralelismo. Así como me parece que en el libro sobre la crítica de la economía política del signo, esta transformación del valor de cambio en valor-signo es una operación que sigue siendo completamente milagrosa, me parece que en el artículo sobre el cuerpo aparece claramente un punto de vista paralelista entre dinero y falo.

Ese paralelismo dinero/falo es el que asegurará el paso del valor de cambio que se hace con dinero material, al valor-signo que se hace con el falo formal; el paso de la materia dinero, del intercambio material al signo formal fálico. Baudrillard se permite dar este paso simplemente en nombre de una metáfora o de un paralelismo. Y se escabulle de este problema de una forma muy graciosa, diciendo que no es incómodo establecer una metáfora entre el dinero y el falo, porque el falo es él mismo una metáfora.

Se trataba de saber cómo el deseo inviste la economía, y se recae en un simple paralelismo entre dos economías: la transformación valor de cambio/valor-signo no puede hacerse más que a través de un paralelismo entre el dinero captado como materialidad distintiva y el falo captado como formalidad diferencial. A partir de este paralelismo, Baudrillard ya no puede

sostener su promesa implícita, es decir mostrar cómo el deseo inviste la economía. Realiza una unión por simbolización, por metáfora o por paralelismo entre dos economías, una economía política y una economía de deseo.

Finalmente un tercer punto. Es momento de replantearnos: ¿por qué el valor de cambio no es más serio que el valor de uso, por qué no funciona? En primer lugar, me parece que el intercambio, en el marxismo, es una noción extraordinariamente ambigua y confusa, porque trae consigo, como concepto, el tema de una cierta igualdad entre cosas intercambiadas o intercambiables. Marx lo dice claramente: de hecho y de derecho, el problema del intercambio es que aquello que se intercambia no son cosas iguales; económicamente hay un carácter fundamentalmente desigual del intercambio económico.

Sobre las condiciones de la desigualdad del intercambio, cito dos textos importantes y actuales: *El intercambio desigual* en Maspero²⁰ y el libro de Samir Amin de *Éditions du Minuit*, en el cual retoma y corrige la teoría sobre el intercambio desigual.²¹ El libro de Samir Amin es excelente. Retoma la teoría del intercambio desigual, pero no como perteneciendo fundamentalmente al intercambio, sino que la retoma a nivel del Tercer Mundo, en las condiciones de la periferia del capitalismo: ¿en qué condiciones y por qué el intercambio Tercer Mundo/Países desarrollados es fundamentalmente un intercambio desigual?

Esta noción de intercambio acarrea de derecho un principio de igualdad, y enmudece de hecho una desigualdad esencial. Todo el problema marxista de la plusvalía viene de allí: ¿cómo dar cuenta de la desigualdad del intercambio? Y la respuesta de Marx es una respuesta aritmética. Una vez que se ha planteado el problema en términos de intercambio, no puede ser más que una respuesta aritmética la que dé cuenta de la desigualdad del intercambio. Sólo puede haber respuesta aritmética porque el intercambio derrama de derecho esta especie de postulado de la igualdad. Se tratará entonces de dar cuenta, a partir de una igualdad presupuesta de derecho, de una desigualdad afirmada de hecho.

²⁰ Deleuze se refiere al libro de Emmanuel Arghiri, *El intercambio desigual: Ensayo sobre los antagonismos en las relaciones económicas internacionales*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

²¹ Samir Amin: *Le Développement inégal*, Ed. du Minuit 1973. (Trad. Cast.: *El desarrollo desigual*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986).

Esto no podrá hacerse más que bajo la forma de un más y un menos. Un aspecto de la teoría marxista de la plusvalía es, precisamente, explicar cómo la desigualdad del intercambio se sitúa al nivel de la compra y venta de la fuerza de trabajo, es decir cómo allí se produce una plusvalía ligada al régimen salarial o a la compra de la fuerza de trabajo, plusvalía traducible en términos de más y menos, que dará cuenta de la desigualdad del intercambio.

¿Qué es lo que no va? Una vez más, se trata de que procediendo así no resulta posible mantener las promesas dadas. La promesa era mostrar cómo, en una formación social, la producción social estaba codificada por algo más profundo, es decir cómo finalmente la producción no era primera. Ahora bien, para mostrar cómo la producción no es primera a nivel de la economía, se toma el mecanismo del intercambio.

Una especie de circuito de intercambio sería, ante todo, abstracto. Existe el derecho en relación al cual sería necesario engendrar la proximidad de hecho, cosa que no podría hacerse más que por un proceso aritmético. Cuando Marx habla del intercambio, lo trata como una forma abstracta, no hay ninguna sociedad que funcione así. Yo decía el año anterior que era absolutamente necesario sustituir el intercambio por otro mecanismo.

Lo que atraviesa una sociedad no es un circuito de intercambio, es un circuito completamente diferente que ya no remite a la aritmética, sino a un aparato diferencial. Y es muy curioso que Baudrillard mismo experimente la necesidad de invocar una materia diferencial, una materia distintiva y una forma diferencial, pero a partir de una estructura cambista que, me parece, no la soporta. Lo que define un campo social —sea este capitalista o no— no son en absoluto cantidades desiguales o iguales que entrarían en una relación de intercambio, sino cantidades de potencias diferentes, en el sentido matemático de la palabra potencia, son potencialidades diferentes.

La cuestión no son las cantidades iguales o desiguales, porque ese es el problema del intercambio, y una formación económica nunca funciona de ese modo. Lo que funciona en una formación económica son las potencias diferentes de las cantidades, es decir de los flujos que atraviesan el campo social. No son cantidades de igual potencia, y por lo tanto el aparato pseudo-matemático que puede dar cuenta de esto no es, evidentemente, el aritmético, sino el cálculo diferencial, puesto que —se los recuerdo— está hecho para tratar con ese tipo de cantidades. La relación diferencial es, precisamente, una relación que permite confrontar y comparar cantidades que no

son de la misma potencia. El cálculo diferencial no tendría sentido si pensarán en aplicarlo a cantidades de igual potencia.

No me parece, entonces, que haya que partir de un circuito de intercambio en el cual jugaríamos con una igualdad presupuesta y una desigualdad a engendrar, que es de lo que trata poco más o menos la relación valor de cambio/forma-signo en la falsa génesis que propone Baudrillard. Hay que partir de lo que está dado inmediatamente en un campo político-económico: cantidades que son de potencias diferentes.

El año pasado, el dinero en el sistema capitalista se nos había aparecido como un sistema de cantidades de potencia diferentes: el dinero interviniendo como estructura de financiamiento, cantidad que yo llamaba de potencia *X*; y el dinero tomado como medio de pago, cantidad de potencia *Y*. El dinero que está dotado de un poder de compra no es el mismo que aquel que constituye el capital de una sociedad, no es el mismo dinero el que es moneda y el que es capital.

Todos los economistas saben esto, pues después de la crisis la pregunta de la economía es: ¿cómo fabricar capital con un poco de moneda, o incluso, en el límite, sin moneda? El problema del nazismo, el problema económico del doctor Schacht²² ha sido: ¿cómo es posible hacer capital sin moneda? (Ver el libro de Faye).

Ahora bien, si es verdad que el valor de uso es segundo en relación al valor de cambio, este último es segundo en relación a las relaciones diferenciales entre cantidades de potencia diferentes, entre cantidades de potencia irreductibles.

Decía el año anterior que esas dos formas irreductibles de dinero tienen una homogeneidad ficticia que es garantizada por el sistema de los bancos, por la banca central. Lo que se verá en el caso del nazismo es cómo, en el momento en que quisieron desindexar el capital del oro, tuvieron que hacer todo un sistema de descuento y redescuento, de operaciones múltiples de descuento y de descontabilidad para asegurar ese juego de cantidades de potencia absolutamente diferentes —la moneda estructura de financiamiento y la moneda estructura de pago—.

²² Hjalmar Schacht (1877-1970). Financiero y economista alemán. Ocupó altos cargos en diversos bancos hasta llegar a la presidencia del Reichsbank (1923-30). Bajo el nazismo, fue ministro de Economía (1934-37).

Lo que quiero decir es que la moneda medio de pago es la moneda valor de cambio por la cual pasa el intercambio, pero la moneda estructura de financiamiento es otra cosa. Desde Keynes, la moneda estructura de financiamiento es objeto de creación y destrucción, es creación y destrucción. Aún cuando se tenga una masa monetaria constante —en 1000 durante dos años, por ejemplo— eso no quiere decir que la masa monetaria ha permanecido constante, como decían los economistas clásicos. Quiere decir que ha habido creaciones y destrucciones de moneda que se equivalieron. Es completamente diferente.

La moneda estructura de financiamiento, entonces, no deja de ser recorrida por movimientos de creación y destrucción, mientras que la moneda medio de pago está determinada por su estatuto de medio de cambio.

Avanzo en mi planteo porque ya hicimos nuestro análisis sobre los dos flujos: decíamos que eran necesarios dos flujos cuando algo corre. Para el alcohólico se trataba, por ejemplo, de un flujo de masturbación y un flujo de escritura. Aquí, a nivel del cuerpo del capital, hay también dos flujos en una cierta relación: el flujo de la moneda estructura de financiamiento y el flujo de la moneda valor de cambio o medio de pago. Ahora bien, me es indiferente que se trate de dinero o de esperma, pero esa indiferencia no ocurre en absoluto al nivel de un sistema metafórico de equivalenci ridículas del tipo psicoanalítico, sino al nivel de la máquina abstracta que juega en los dos casos, independientemente de la cualidad de los flujos. De todos modos tendrán siempre un mínimo de dos flujos que corren sobre el cuerpo sin órganos.

En el caso de mis dos flujos de dinero, es evidente que la moneda medio de pago, medio de cambio, poder de compra, el salario que reciben a fin de mes que corresponde a un poder de compra, a un medio de cambio, no podrá ser comprendido más que en su relación con un flujo de una potencia radicalmente otra, que no es una potencia de poder de compra, no es una potencia de cambio, sino una potencia de naturaleza completamente diferente, de creación-destrucción, estructura de financiamiento.

Entonces, no hay que explicar la naturaleza desigual del intercambio en el circuito del intercambio, sólo hay que ver que el flujo de intercambio que presupone la moneda poder de compra deriva de una relación diferencial con un flujo de otra potencia, del que recibe por naturaleza un carácter fundamentalmente desigual.

Lo que importa es que, dados dos flujos, uno está forzosamente más desterritorializado que el otro. Hay siempre uno de los dos flujos que juega el papel desterritorializado-desterritorializante, es decir que es como el dominante o el envolvente del otro.

¿Qué quiere decir salario-poder de compra? Es precisamente intercambio, es el medio por el cual se reterritorializa en el capitalismo. Ustedes conocen todos los procesos de reterritorialización en el sistema capitalista: el salario, el salario fijo, las reivindicaciones por aumento de salario, con tu salario vas a comprar tu pequeña casa, vas a comprar tu heladera. No ironizo, defino los procesos de territorialidad y de reterritorialización que conocemos bien. La reivindicación del salario es la reterritorialización en el marco del sindicato. Hay todo un encadenamiento de territorialidades —la familia, el poder de compra, el partido, el sindicato— que juegan sobre ese flujo de dinero de potencia *Y*, es decir sobre aquello que entra y sale del monedero de un trabajador o de un no-trabajador, sobre aquello que se define como riqueza o como pobreza. Es entonces un flujo de una cierta naturaleza que asume el intercambio y comprende ya la desigualdad.

El otro flujo, el flujo estructura de financiamiento, objeto de creación y de destrucción es, si ustedes quieren, el capital. Finalmente un capital no es realizable, una empresa no realiza su capital salvo en un caso, el de la quiebra, cuando deja de ser capital. No digo que el capital agote la estructura de financiamiento, digo que el capital forma parte del dinero estructura de financiamiento. Hay otras cosas que forman parte de él, por ejemplo las subvenciones del Estado o las inversiones, pero esas cosas nunca son realizables aquí y ahora. Es al nivel de la estructura de financiamiento, entonces, que se hacen las creaciones-destrucciones de moneda, que se hace intervenir, a través de mecanismos concretos, a los bancos, las emisiones de moneda.

Que una masa monetaria pueda permanecer constante no impide que haya sido constantemente y muchas veces renovada, muchas veces creada y muchas veces destruida. Ahora bien, evidentemente eso es dinero desterritorializado, porque reposa fundamentalmente sobre un juego de escrituras múltiples, sobre un juego de descuento y redescuento; está tan desterritorializado que incluso puede intervenir varias veces.

Habría que hacer venir a un especialista para que nos explique la relación entre la economía actual, la economía americana, y la economía nazi. Porque tienen al menos algo en común: en un tiempo determinado, la misma suma

sirve muchas veces. Así es como puede hacerse capital con muy poca moneda. Por el juego de los descuentos y los redescuentos la misma suma sirve varias veces en un período de tiempo en el que interviene a muchos niveles. En el mecanismo de la economía actual, en una cosa tan misteriosa como los euro-dólares, se ve también claramente: se trata de un sistema en el que una misma suma va a intervenir muchas veces a través de un juego de escrituras y va a producir auto-acumulación. En los euro-dólar tienen ustedes el ejemplo de una forma de dinero que es, en última instancia, dinero desterritorializado. Aún así hay, en el seno mismo del movimiento de desterritorialización, algo así como puntos de anclaje territoriales, puntos de reterritorialización que van a preparar otros flujos: el flujo territorial de la moneda poder de compra.

Ahora bien, lo que yo digo es que aquello que constituye todo el sistema económico de base no es en absoluto el intercambio, sino el flujo desterritorializado de potencia X , creación-destrucción y el flujo territorial de poder de compra.

¿Qué hacen ustedes con la guita? La cambian. No es que el dinero esté en sí mismo más territorializado, sino que en su uso mismo es un medio de cambio, y aquello por lo que ustedes lo cambian es por naturaleza territorializante. O bien atesoran dinero y le dan un uso territorial, o bien lo cambian por objetos que forman vuestro medio ambiente, vuestro territorio.

Con el capital estructura de financiamiento pasa otra cosa. Aunque siendo rigurosos también él está territorializado, en la medida en que está ligado a tal empresa, el día en que no funcionan las cosas en el Este se va al Sur. La movilidad del capital es la medida de su desterritorialización. No hay que exagerar, en las estructuras de financiamiento hay índices de territorialidad, tal territorio hará ciertos llamados. Se hacen llamados territoriales al capital bajo distintas formas, dirán por ejemplo: «Mire que nuestra mano de obra es barata». Entonces, es a través de los caracteres territoriales de la moneda medio de pago que se establecen los índices de territorialidad en el capital estructura de financiamiento, que en sí mismo está desterritorializado.

Si las cosas no funcionan en tal lugar, se produce un fenómeno muy conocido: la fuga del capital. No hay que asombrarse de que haya movimientos de fuga de capitales, esa es la naturaleza misma del capital, de lo que hay que asombrarse es de su permanencia. Aunque, una vez más, no permanece más que en apariencia puesto que sólo en apariencia una masa

monetaria queda constante. De hecho no ha dejado de moverse, hay una serie de creaciones y de destrucciones al final de las cuales se encontrará la misma cantidad abstracta.

Quisiera concluir aquí. La cuestión no es hacer la génesis de lo que sea — comenzando por los enunciados— a partir del circuito del intercambio. Es más, a partir del circuito del intercambio no es sorprendente que Baudrillard encuentre la castración. A partir del circuito del intercambio nunca engendrarán más que enunciados de tipo poujadista²³. Nunca engendrarán el menor enunciado maestro, el menor enunciado dominante de una formación social, nunca engendrarán más que enunciados de la banalidad de la vida cotidiana.

Lo que es generador de los enunciados es la relación diferencial entre flujos o cantidades de potencias irreductibles, es en el juego de esos flujos que los enunciados van a ser producidos. Y anuncio, para lo que vendrá luego, que eso me parece una clave para la pregunta que Faye se hace: ¿cómo han sido producidos los enunciados nazis? Veremos que no se han producido siguiendo esta fórmula general, pero sí siguiendo una variante de ella.

Resumo. La génesis de los enunciados que propone Baudrillard se reduce a esto: lo que produce enunciados es un sujeto, es el sujeto. Ahora bien, desde que decimos eso, la suerte ya está echada, no hay ya nada que recordar, se habla de un sujeto fracturado en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación. Pero hemos visto que esta fractura, llamada también castración, no es lo que produce los enunciados, sino lo que impide su producción.

En segundo lugar, él nos prometía mostrar cómo el deseo invierte el campo económico social, anunciándonos una génesis del valor-signo a partir del valor de cambio. Esta tentativa acaba restaurando un simple paralelismo dinero/falo, que por otra parte es imposible, porque el valor de cambio no es más preponderante de lo que es el valor de uso.

Finalmente, no es por azar que en el marco de su sistema el verdadero modelo del objeto capitalista sea el *gadget*.

²³ Por Pierre Poujade, fundador de la «Unión de defensa de comerciantes y artesanos de Francia», movimiento y partido político popular de derecha sobre el fin de la IV República, apoyado principalmente por los pequeños comerciantes. Se utiliza también para referirse a la actitud pequeño burguesa de rechazo al cambio socio-económico.

La única cosa positiva que hemos retenido es la idea de que los enunciados presuponen siempre un campo de flujos. Ahora bien, con la condición de que esos flujos ya no presupongan un circuito cambista, con la condición de que esos flujos sean considerados como cantidades afectadas de potencias diferentes, de tal modo que uno pueda ser asignado como desterritorializante y el otro como territorial.

Por esta vía quizá veremos más concretamente cómo se hace la producción de los enunciados.

Clase XIII
Flujos y relaciones entre flujos
en la producción de enunciados.
Sobre Faye.
4 de junio de 1973

Tenemos un hilo crítico y una muy vaga búsqueda positiva. El hilo crítico es que evidentemente el psicoanálisis, más que favorecer el surgimiento de los enunciados lo impide, nos quita toda chance de tener enunciados que sean nuestros. La parte positiva, lo que nos interesaba, era saber cuáles son las condiciones de producción de enunciados que nos sean propios –sean enunciados de individuos o de grupos– y por lo tanto, cuáles son las condiciones de una experimentación.

No es sorprendente que el psicoanálisis nos impida toda posibilidad de enunciación. Indudablemente, por su naturaleza, el psicoanálisis considera al inconsciente como algo sin tiempo, como algo que está siempre ya ahí y que es reducible por una máquina de interpretación. Por el contrario, nosotros consideramos el inconsciente como algo que nunca está ahí, que está por producirse a través de una máquina de experimentación. Si intentara hacer un resumen, es esto lo que he desarrollado este año.

Tengo que subrayar, de paso, algunas pequeñas cosas. El año anterior hemos intentado con Guattari una especie de crítica de Edipo. Entonces,

un montón de gente nos ha dicho: «Ustedes no comprenden nada de Edipo, Edipo nunca ha sido el padre y la madre». ¿Qué es entonces?

Se nos dice que Edipo es el acceso a la cultura, o que es el acceso al orden simbólico, o que es la finitud del ser, o bien que Edipo es la carencia de ser que es el desco, o la carencia de ser que es la vida, etc. Unos dicen que no es el padre y la madre, que es la triangulación simbólica, o la cuarta patria. Esa es la posición de la escuela simbólica, la escuela freudiana. Hay otros que dicen: «De acuerdo, es papá y mamá, sólo la triangulación no es Edipo». Eso es René Girard.

Todo esto me parece de lo más divertido, pues cuando les preguntamos cómo funciona, sean de la escuela freudiana o de otra escuela, dirán que Edipo es lo simbólico o la entrada en lo simbólico.

¿Pero cómo funciona concretamente? Torno un texto del que no diré el nombre de su autor. Allí nos dice de su paciente: *Él encadena, por tanto, sin haber abandonado su articulación succionante, mordisqueante y obscena*—hay que decirlo, es duro tratar a su paciente así, pero en fin, la articulación de los analistas...— *a través de una secuencia sobre las Bouches du Rhône, la Camargue, los placeres del caballo y del mar, invitación al viaje que yo señalo como «boca de la madre» (bouche de la mère)*. *Por su parte, nauseado—estaría tentado de decir—, el paciente se detiene víctima de la más grande perplejidad*—no es para menos— *frente a la apertura que le retorna de su propio decir*. ¡Es una maravilla!

Es como la carta donde un tipo decía: «Quiero ir con un grupo hippie». Para mí eso quiere decir algo muy preciso: “Quiero producir el inconsciente, estoy atascado en un medio donde es imposible cualquier producción del inconsciente”. Puede ser que el tipo se equivoque, pero no es esa la cuestión. Un esquizoanálisis parte en esta dirección: ¿por qué él quiere producir el inconsciente en ese sitio, cómo va a producirlo, etc.?

Su analista le dice: «Grupo hippie = grueso pipi [*groupe hippy = gros pipi*]. Eres impotente, se trata siempre del tema de tu impotencia». Vemos entonces los daños radicales, los daños repugnantes de la máquina de interpretación. El tipo no tiene ninguna oportunidad de salirse, no puede tener un enunciado. Cuando un tipo le dice a alguien que quiere ir a un grupo hippie y el otro le responde que siempre se trata del tema de su impotencia, e incluso de la castración, ya estamos perdidos desde el principio.

En el primer texto distingo de entrada un estrepitoso desprecio por el paciente, un desprecio insoportable. ¿Por qué el paciente está definido por

«una articulación chupeteante, mordisqueante y obscena», mientras el analista se pretende una voz clara, luminosa e inteligente? El tipo habla de Bouches de Rhône y el analista, pura delicadeza, dice: «Bouches de Rhône = boca de la madre». La máquina de interpretación le impide al tipo tener el menor enunciado. Más abajo el comentario del analista es de una ingenuidad conmovedora, porque él advierte que el tipo está completamente fastidiado: «Nauseado - estaría tentado de decir - el paciente se detiene». Sin incomodarse en absoluto, el analista traduce: «Está nauseado, no por la enormidad de lo que acabo de decir, sino por la perspicacia de lo que acabo de decir».

Y «la apertura que le retorna de su propio decir» no es algo complicado de entender: cuando ustedes hacen pasar un enunciado cualquiera bajo la máquina de interpretación, el efecto inmediato de ese paso es forzosamente aquello que hemos visto la última vez, una fractura del sujeto en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Eres sujeto del enunciado cuando dices «las Bouches du Rhône», pero el verdadero sujeto de la enunciación eres tú en tanto interpretado: «Bouches du Rhône» es boca de la madre. El analista ha fracturado el sujeto y se sorprende después de que el otro quede perplejo «frente a la apertura que le retorna de su propio decir». No ha tenido tiempo de decir nada, eso es lo fascinante de esta operación psicoanalítica.

Insisto: el psicoanálisis inhibe toda producción de enunciados al tiempo que trata al inconsciente como algo a reducir a través de la máquina de interpretación. Por el contrario, suscitar enunciados o incluso llegar a escuchar, volver posible la enunciación —sea de individuos, sea de grupos— es al mismo tiempo producir el inconsciente. Ustedes no tienen el inconsciente, el inconsciente no está, no está en vuestra primera infancia. El inconsciente es algo que es producido, y que no puede serlo más que en lugares, circunstancias y acontecimientos no represivos.

Uno de los aspectos de la represión —y es por esto que el psicoanálisis participa de ella en el sentido más estricto— es precisamente esta fractura del sujeto en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, que será precisamente la fractura de la castración. Por el contrario, la condición de producción del inconsciente implica lugares donde la represión ya no se ejerce bajo esta forma de fractura del sujeto.

Desde hace unas semanas giramos alrededor de la idea de que producir enunciados y producir el inconsciente es estrictamente lo mismo. Sobre esto no supe explicarme bien la vez pasada. Para comprenderlo es necesario

ver que cuando digo que el inconsciente no está ahí, que no hay que buscarlo en la infancia, quiero decir una cosa muy simple. No quiero decir, como en un vocabulario psicoanalítico ordinario, que lo que cuenta son los factores actuales de un desorden por oposición a los factores infantiles. La valorización de los factores actuales en lugar de los infantiles se ha hecho, especialmente al nivel de la neurosis, en todas las rupturas, en todas las disidencias con Freud que nunca han cambiado nada fundamental.

Lo que quiero decir es que por más lejos que se remonten en la infancia de alguien, el problema ya está allí: ¿cómo producirá un niño el inconsciente? En este sentido es que digo que el inconsciente nunca está ahí, puesto que el niño —aún si no lo formulaba así— ya se encontraba frente a la tarea: ¿se me va a impedir producir el inconsciente o voy a estar en condiciones favorables para producirlo? Es evidente que, uno de los aspectos fundamentales de la represión en la educación es impedir la producción del inconsciente en el niño.

Dado que estoy siendo confuso, creo que sería necesario distinguir positivamente los bloques de infancia y el recuerdo de infancia. El recuerdo de infancia no es algo que está después, hay que volver a Bergson. Él es quien, un buen día, ha hecho una teoría loca de la memoria. Es el primer filósofo que, como filósofo, ha enmierdado verdaderamente a los psiquiatras. Ha escrito *Materia y Memoria*¹, lo que ha introducido en la psiquiatría una especie de perturbación —eso sólo ya está muy bien—.

Bergson tenía una idea muy simple y muy bella, decía que el recuerdo es contemporáneo de aquello de lo que uno se acuerda, que es al mismo tiempo que algo es presente o es pasado. Y eso es así por una razón muy simple: si fuese preciso esperar que el presente pase para fabricar el recuerdo del presente devenido pasado, del viejo presente, entonces el recuerdo nunca se constituiría; si fuese preciso esperar que el antiguo presente ya no sea para que se forme el recuerdo de ese presente, no habría ninguna posibilidad de formar un recuerdo. Era necesario, entonces, el esquema de una especie de línea divergente: a cada momento el presente se desdobra en dos direcciones, una tendida hacia el futuro y una tendida hacia el pasado. Es decir que al mismo tiempo que el presente es vivido como presente, se fabrica el recuerdo de ese presente.

Entre paréntesis, esto le permitía explicar el fenómeno llamado paramnesia, es decir los fenómenos de *déjà vu*, de lo ya vivido. Decía que no era algo sorprendente, que bastaba un trastorno de la percepción. Como el recuerdo se constituye como contemporáneo de aquello de lo que es recuerdo, como el recuerdo es contemporáneo de la cosa, basta un trastorno en la línea de bifurcación para que en lugar de percibir la cosa como presente, perciban el recuerdo de la cosa. Cuando eso sucede tienen un fenómeno de paramnesia.

Es en este sentido que sería necesario distinguir los bloques de infancia y los recuerdos de infancia. El bloque de infancia pertenece verdaderamente a la niñez, no encontrarán allí nada de lo que el psicoanálisis nos dice que es la vida de la infancia, no encontrarán nada edípico. Encontrarán otra cosa, encontrarán un conjunto de conexiones mecánicas que forman la verdadera vida del inconsciente, no figurativa y no simbólica. Un niño que juega a la rayuela o que juega a la pelota es todo un sistema, bloques de infancia en estado vivo, en estado actual. Allí encontrarán una vida de la infancia que ya no se refiere a las coordenadas psicoanalíticas, a las famosas coordenadas Edipo-castración.

Al mismo tiempo se constituye el recuerdo de esa vida, hay contemporaneidad entre el bloque de infancia viviente y el recuerdo de infancia. El recuerdo de infancia es fundamentalmente edípico, como el sueño. Seguramente los psicoanalistas tienen razón al nivel del sueño; es el mismo movimiento el que produce a Edipo y produce el sueño. Pero eso no es lo que cuenta. El recuerdo de infancia es edípico porque el niño lo fabrica – contemporáneo del bloque de infancia correspondiente– ya enteramente relacionado a las coordenadas edípicas, lo fabrica por entero al nivel de una verdadera conducta del relato: lo que voy a contar a mamá, lo que voy a contar a papá.

Al nivel del consciente, del preconsciente, del inconsciente, un niño no pasa un día sin seleccionar, es decir sin vivir sobre un doble registro, pero estrictamente al mismo tiempo, aquello de lo que tiene recuerdo y el recuerdo mismo; es decir el bloque de infancia vivido que determina las conexiones deseantes y el recuerdo de infancia que, al contrario, es ya un pasado, pero un pasado estrictamente contemporáneo del presente del que es pasado. Ese recuerdo retiene, de los deseos del niño, sólo aquello que va a poder ser referido al padre y a la madre. Es la conducta de relato.

(Habría que volver al viejo Janet, quien tenía una muy buena teoría sobre la memoria y el recuerdo como siendo esencialmente una conducta que consiste en referirse a personas, por lo menos posibles, a las que va a contarse el relato).²

Hay por lo tanto todo un aplastamiento del inconsciente que se produce al nivel del recuerdo de infancia. De ningún modo porque el recuerdo sea producido después, sino al contrario, porque es contemporáneo de eso que se recuerda, porque es estrictamente al mismo tiempo que el presente correspondiente. No es al mismo tiempo que un nuevo presente que sucedería al antiguo, es contemporáneo del antiguo presente del que es recuerdo. Es por esto que el recuerdo representa una fantástica tarea de selección: de las conexiones del deseo de un niño no será retenido más que lo referible a papá y a mamá.

El recuerdo es por naturaleza edípico, y es lo que ha proyectado la sombra de un inconsciente que estaría siempre ya ahí para ser interpretado.

La tarea frente a un niño sería extraer los bloques de infancia de los recuerdos de infancia que los recubren. Los bloques de infancia son los fragmentos de experimentación del niño. Por el contrario, en el recuerdo de infancia se trata de un niño que se encuentra sin defensa frente a las interpretaciones del adulto. Y se encuentra sin defensa porque el recuerdo de infancia es precisamente el trabajo a través del cual el niño de un relato se constituye como sujeto del enunciado que remite, por consiguiente, a una instancia superior, sea la del padre o cualquier otra, que descubrirá los verdaderos sujetos de enunciación, es decir que hará la interpretación.

Difícil que el bloque de infancia está constituido por los agenciamientos maquínicos que son productores de los verdaderos enunciados del niño. Una vez más, nunca es un sujeto el que produce los enunciados, sino las conexiones maquínicas. Son conexiones del deseo que atraviesan al niño y que producen tal o cual enunciado.

Ahora bien, la combinación agenciamientos maquínicos/producción de enunciados se opone al proceso de interpretación que reposa enteramente sobre el recuerdo de infancia, fractura de un sujeto en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación que supone que lo que produce los enunciados no son agenciamientos maquínicos, libres conexiones del deseo,

² Deleuze parece referirse al libro de Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (1859).

sino el sujeto. La idea de que es el sujeto el que produce los enunciados es ya la condición suficiente para que ningún enunciado pueda ser producido, es ya la gran inhibición de cualquier enunciado asegurada por la máquina de interpretación.

El problema del niño —una vez dicho que uno nunca deja de serlo, claro está— no implica diferencia de naturaleza al nivel del deseo, no hay deseo del niño y deseo del adulto. Pero eso no impide que haya una diferencia catastrófica, dramática a otro nivel, pues hay gente que vive la infancia en general y su propia infancia bajo la forma de recuerdos de infancia. Se podrá ver entonces hasta qué punto el psicoanálisis no es el único responsable de esto, pero también hasta qué punto sirve de apoyo a esta fuerza opresiva que nos hace vivir nuestra infancia bajo la forma de recuerdos de infancia. Hay todo tipo de fuerzas sociales, fuerzas familiares, etc., que nos llevan a vivir nuestra infancia bajo la forma de recuerdos de infancia y que nos reenvían, desde entonces, a la interpretación: «Dilo mamá, ¿es verdad que me ha pasado esto cuando era niño?». Aquí se trata de la máquina de interpretación familiar. No hay que pedirle nada a mamá, y menos aún un recuerdo de infancia.

Ahora bien, hay otra técnica que consiste en vivir la infancia bajo la forma de reinyección de bloques de infancia. El problema del deseo, en las relaciones deseantes, es cómo producir esta especie de inyección, cómo reinyectar los bloques de infancia.

Vuelvo aquí a pensar en Kafka, un autor del que he hablado mucho este año. Me parece muy curioso cómo Kafka, porque tiene mucho humor, juega sobre varias escenas a la vez. Ora practica verdaderamente la inscripción de recuerdos de infancia, por ejemplo en *La carta al padre*, y todo el mundo dice: «¡Vean, es edípico!». Pero no lo es en absoluto, pues lo hace para su diversión personal, está pleno de goce, exagera el recuerdo de infancia.

Cuando pasa a otro grado de humor y de seriedad, no hace eso en absoluto. En *El castillo*, por ejemplo, procede de otra manera, procede por inyección de bloques de infancia en escenas de adultos. El agrimensur de *El Castillo* está todo el tiempo atravesado por verdaderos bloques de infancia que se imbrican en cosas de otro género. Allí ya no hay coordenadas edípicas, hay coordenadas sexuales, coordenadas homosexuales, coordenadas de cualquier naturaleza pero muy diferentes.

Mi problema no es solamente anti-psicoanalítico. Es anti-psicoanalítico allí donde el psicoanálisis contribuye con todas sus fuerzas a impedir la

producción de enunciados y la producción de inconsciente, que es la misma cosa. Pero no es sólo el psicoanálisis lo que impide la producción de enunciados y de inconsciente.

Una vez más, hay que llamar a la producción de inconsciente o de enunciados por lo que es: es siempre una revolución. En cualquier dominio, el período revolucionario se puede definir por el hecho de que se producen nuevos enunciados; y a través de ellos no se libera una carga de inconsciente, se produce. Esto se acompaña de una formidable liberación de bloques de infancia en oposición a los recuerdos sobre los que funciona el antiguo sistema.

Hoy sería preciso examinar esta cuestión de la producción de enunciados a través de los autores de los que habíamos comenzado a hablar la vez pasada. Había intentado decir justamente cómo se presentaba esto para Baudrillard. Retengo de su respuesta sólo aquello que necesitaré hoy.

Baudrillard nos dice que lo que produce los enunciados es una transformación, es la transformación del valor de cambio en valor-signo. Cuando esta operación se produce hay creación de enunciados, sean enunciados verbales o no verbales. Esta transformación es entonces ella misma productora de enunciados.

Habíamos visto que esta transformación del valor de cambio en valor-signo, que el valor-signo mismo reenviaba en última instancia a algo que nos iba a volver muy tristes, reenviaba a la fractura del sujeto –sea que ese sujeto oculte o tape la castración, sea que la exhiba—. En otros términos, recalamos en la tesis clásica, que según mi parecer es la tesis de la filosofía occidental, cristiana, cartesiana, etc. Esta tesis afirma que aquello que produce el enunciado es el sujeto, y que no puede producirlo más que escindiendo en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación.

La pizca de sal psicoanalítica consiste en decir que la fractura es la castración, mientras que Descartes habría dicho que se trataba de la reflexión. En todas partes el sujeto es el productor de enunciados. No es por azar que ocurra lo mismo en Lacan, quien sobre el problema de la producción de enunciados restablece el *cogito* (página 819 o 719 de los *Escritos*).³

³ Deleuze se refiere a la pág. 819 de Jacques Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966 (En la edición castellana ver pág. 799 de: Jacques Lacan, *Escritos*, Tomo 2,

En nuestro estudio sobre Baudrillard partíamos alegres diciendo que había una tesis para responder en que condiciones son producidos los enunciados. Y el inicio de la respuesta, es decir que aquello que produce los enunciados es la transformación del valor de cambio en valor-signo, nos había interesado mucho. Si luego nos habíamos sentido abatidos era en la medida en que el valor-signo nos reenviaba a un sujeto escindido y, por consiguiente, a la tesis más clásica y a la vez más psicoanalítica.

Ahora bien, la división del sujeto es por el contrario lo que impide la producción de enunciados. No es por azar entonces que Baudrillard nos dice sobre el otro aspecto de nuestro problema, sobre la producción de inconsciente que es el reverso de la producción de enunciados, que evidentemente ya no habrá ninguna producción. No habrá más que un inconsciente de la castración y el inconsciente del enunciado será la castración misma, la castración ocultada por el valor-signo. Teníamos tantas esperanzas...

De pronto me dije, entonces, que habría que ver del lado de J-P Faye y de sus dos libros más recientes, *Teoría del relato y Lenguajes totalitarios*. Porque ahí también se trata de la producción de enunciados o la producción de inconsciente, aunque él no lo dice así. Yo tengo mala fe, pues si no lo dice así es porque quizá ese no es su problema. Lo que me permite decir que de alguna manera es ese su problema, es el hecho de que todo el bello libro de Faye consiste en interrogarse sobre la condición de producción de los enunciados en un período preciso de la historia, a saber: ¿qué es lo que permite el surgimiento de los enunciados nazis, qué es lo que permite en tal momento la producción de los enunciados nazis en Alemania?

Lo que me interesa es ver en que punto lo que dice Faye es próximo y en qué punto es diferente a lo de Baudrillard. Es necesario que vaya rápido.

Digo enseguida que es muy diferente porque la respuesta ya no será del tipo «lo que produce el enunciado es un sujeto». También habrá algo que no hay en Baudrillard, habrá una verdadera transformación ligada con la producción de enunciados; habrá una verdadera transformación –no sé de qué naturaleza– de la relación del enunciado con el inconsciente. Con estos dos criterios ya puedo decir que esta tesis nos interesa más.

La primera cosa que me sorprende –al azar, pues se trata simplemente de impresiones, no juzgo– es que el punto común con Baudrillard es que parte

también del intercambio, parte del valor de cambio. Su problema es cómo se hace a partir del intercambio la producción de enunciados, que él llama por su cuenta relatos. ¿Cómo se producen estos relatos a partir del intercambio? Lo que me fascina en su libro, y creo que es un libro muy importante, es que los ejemplos que da van a exceder lo que dice de ellos. Tres textos son muy importantes.

Primero: en la página 18 de *Teoría del relato*, cita un texto de un historiador del siglo XVII o XVIII que se llama Mably. He aquí lo que dice Mably en un relato histórico: *Algunos jóvenes hunos cazaban a orillas del Paltus Maednicus; una cierva que hablan herido con lanza cruzó un pantano que ellos veían como un mar impracticable. Siguiendo temerariamente a su presa, quedaron maravillados de encontrarse con un nuevo mundo. Estos cazadores, impacientes por contar a sus familias las maravillas que hablan visto, volvieron con los suyos; y los relatos con los que picaban la curiosidad de sus compatriotas iban a cambiar el rostro de las naciones. Jamás pueblo alguno fue más terrible que los hunos.*⁴

Comentario de Faye: *En el inicio y sobre la ribera derecha del Rhin, encontramos las condiciones y los modos de la producción material y del intercambio —como vemos, el intercambio es primero—. Pronto, o súbitamente - y con ello se desencadena la repentina «revolución» de este paso del Rhin - interviene el suceso imprevisto de estos «relatos» que van «a cambiar el rostro de las naciones»: esta producción de acción suplementaria y, por así decirlo, discontinua, por el efecto del relato.*⁵

Lo que me parece fascinante es que en el ejemplo mismo interviene como por azar una especie de flujo migratorio —los Hunos— que Faye de ningún modo retiene particularmente. Parece ser un simple ejemplo de cómo se pasa de las condiciones materiales del intercambio a la producción de formas de relatos, es decir a la producción de enunciados. Pero el ejemplo mismo hace intervenir un factor que él no pone en juego por el momento en su esquema, hace intervenir un flujo de determinada naturaleza: los Hunos franquean el río. ¿No basta esta dimensión presente ya en el ejemplo, pero de la que Faye no se sirve, para hacer saltar la pseudo-génesis a partir del intercambio?

⁴ Jean-Pierre Faye, op. cit., pág. 18.

⁵ *Ibidem*, pág. 19.

Segundo momento de la tesis de Faye: ¿cómo dar cuenta del hecho de que las condiciones de intercambio van a engendrar formas de relato?

Veán ustedes cómo permanecemos en el intercambio. «La mercancía como cambio material y de intercambios», dice él. Por otra parte, la mercancía en su forma que culmina con lo que Marx llama, al inicio de *El Capital*, la forma moneda o, como dice Faye, la mercancía como cambio de forma. *La historia comienza con este doble proceso: cambio material e intercambio, o cambio de forma.*⁴

Baudrillard nos decía que el valor de cambio se transforma en ciertas condiciones, y que es el valor-signo el productor de los enunciados. En el esquema de Faye, el valor de cambio o el intercambio, considerado en su materialidad, se transforma en forma mercancía. Faye hará un paralelo entre la forma mercancía y la forma relato: el relato circula tanto como la mercancía y según reglas homólogas a las de la mercancía. Un relato es fundamentalmente circulatorio, al igual que una mercancía.

Yo digo que al nivel de esta segunda tesis de Faye reencontramos algo muy interesante y a la vez muy molesto.

El problema general de la producción de los enunciados era: ¿cómo y en qué sentido el deseo forma parte de las estructuras más profundas de la formación social? O si ustedes prefieren, en términos más conocidos, ¿cómo el deseo forma parte de la infraestructura misma? Ahora bien, una pregunta así implica el rechazo de cualquier retorno a una tesis que podríamos llamar paralelista o metafórica, como es el caso de la tesis psicoanalítica ordinaria.

¿Cómo y en qué condiciones el deseo forma parte de la infraestructura misma? Si se admite que la pregunta está bien planteada, toda respuesta que procediera por un simple paralelismo entre las formas económicas y las formas del deseo, entre la economía política y la economía deseante, y que por lo tanto mantuviese un dualismo y sólo hiciese la unión de ambas por una metáfora o por un paralelismo, nos parece ruinoso. Hay que mostrar, por el contrario, que el deseo trabaja las estructuras económicas, es decir que sólo hay una economía. Toda restauración de una dualidad en la economía al nivel de un paralelismo entre una economía llamada política y una economía llamada deseante, toda instauración de un lazo entre las dos bajo la

⁴ *Ibidem*, pág. 21.

forma de una metáfora, nos parecería ruinoso porque es volver a las posiciones más envejecidas.

Ahora bien, para Faye el problema era cómo explicar que el deseo haya alcanzado en un campo social formas tan raras como las que han surgido con el fascismo, y por eso mismo, cómo se realiza la producción de enunciados fascistas en el campo social de Alemania en tal momento. Todo eso implicaba un problema de investimento a través del deseo de todo un campo histórico social.

Faye está restaurando, como Baudrillard, un simple paralelismo entre la forma mercancía y la forma del relato, considerado como forma de los enunciados. Todo esto porque él ha partido, como Baudrillard, del problema del valor de cambio. Eso no es posible: si se parte del valor de cambio, no se dan las condiciones, uno se preguntará luego cómo se transforma el valor de cambio. Entonces Baudrillard responde que se transforma en valor-signo y Faye responde que se transforma en forma mercancía y hay paralelismo entre forma mercancía y forma relato. En cualquier caso, es una restauración de un paralelismo entre las dos economías.

No podemos partir del valor de cambio como producción de enunciados o como condición para la producción de enunciados por una razón muy simple: nunca ha habido valor de cambio. Es por eso que toda la operación que en economía busca hoy suprimir el valor de uso o llevar lo más lejos posible su crítica, para considerar como primero el valor de cambio resulta insuficiente.

¿Por qué resulta insuficiente? Porque tal como el uso es llamado segundo en relación al intercambio, el intercambio es evidentemente segundo con relación a algo de otra naturaleza. Es decir, el intercambio implica una especie de flujo de comunicación que no puede tener la menor consistencia más que en relación a otro flujo.

En economía política, el intercambio remite a un aspecto de la moneda que es superficial o al menos secundario, y la forma moneda en la mercancía ilustra esto con mucha muy precisión. Buscar del lado de la forma mercancía una condición –así sólo sea por analogía– de la producción de enunciados es estar perdido de entrada. La forma moneda remite al dinero como poder de compra, y el dinero como poder de compra puede considerarse como un flujo. Se nos dirá hoy que el flujo salarial remite al dinero como poder de compra, y que eso es el valor de cambio. Pero una economía nunca

ha funcionado así. Una economía, en la formación social que sea, no ha podido inscribir intercambios, no puede hacer funcionar sus circuitos de intercambio en base a la moneda como poder de compra, más que en función de un flujo de otra naturaleza.

Una vez más, el intercambio es la aritmética, es el más y el menos. Esto aparecía de esa forma en Marx, por ejemplo cuando explica cómo comprar menos caro y vender más caro. Al nivel de la moneda como poder de compra siempre se trata de la aritmética. Y aún más, uno de los aspectos de la teoría marxista de la plusvalía implica todavía la aritmética: se paga tanto al obrero mientras se lo hace trabajar según otra cantidad.

Ahora bien, un campo económico no puede estar definido por una simple aritmética porque la aritmética es la homogeneidad de las cantidades, y un sistema económico reposa, por el contrario, sobre una heterogeneidad fundamental de las cantidades.

Me parece particularmente inevitable que siempre el izquierdismo redescubra un problema autónomo del poder, al punto que durante cierto tiempo se ha reconocido como siendo casi el manifiesto izquierdista de base una cierta ubicación de los problemas en términos de poder. Esto no ocurre en absoluto —como dicen los cretinos, los marxistas oficiales y tradicionales— porque el izquierdismo desprecie la importancia de las instancias llamadas económicas, porque el izquierdismo vuelva hacia una especie de idealismo del poder, sino por otra razón. Cuando Foucault se interesa hoy cada vez más en las condiciones del ejercicio del poder y dice que no es un calco de las estructuras económicas, no quiere decir que el poder cae del cielo. Tampoco quiere decir que el poder sea independiente de las estructuras económicas.

¿Qué es, entonces, lo que puede querer decir hoy en día este renacimiento de un problema propio, de un problema específico del poder? Quiere decir que un campo económico no está nunca definido aritméticamente en función de un valor de cambio o de una forma de intercambio, porque la forma de intercambio que remite al dinero como poder de compra constituye un flujo que no puede correr y ejercerse en un campo social más que puesto en relación con un flujo de otra naturaleza.

¿Qué significa «un flujo de otra naturaleza»? La expresión «otra naturaleza» quiere decir, en un sentido muy riguroso, un flujo de otra potencia. Quiere decir que las operaciones económicas de una formación social, por

más simples que ellas nos parezcan e incluso por más cambistas que ellas nos parezcan (entre paréntesis, el estructuralismo es fundamentalmente cambista), se hacen bajo la forma de relaciones diferenciales. Y las relaciones diferenciales no son en absoluto del tipo $A+a$ o $A-a$, son relaciones del tipo dy/dx . Esto quiere decir algo muy simple: la relación diferencial es la puesta en relación de cantidades que no son de la misma potencia. En otros términos, son necesarios siempre por lo menos dos flujos que no sean de la misma potencia.

Esto es el dinero. En el dinero o en la moneda, ustedes tienen una forma de potencia Y que es la moneda poder de compra, y después una forma de potencia X que es la moneda estructura de financiamiento. En apariencia es la misma moneda. Lo que nos hace creer que es la misma moneda es la existencia de una relación diferencial. Pero va de suyo que la estructura de financiamiento no se forma con dinero realizable aquí y ahora, y no obstante todo el intercambio, o toda la moneda como poder de compra, presupone la moneda como estructura de financiamiento. Lo que es importante en una estructura económica como el capitalismo es la dualidad de los dos flujos, la moneda como estructura de financiamiento —el flujo de financiamiento— y el flujo poder de compra, teniendo claro que el flujo poder de compra está estrictamente subordinado como flujo de menor potencia al flujo de financiamiento.

En este sentido, no hay que concebir a un hombre poderoso, por ejemplo el señor Dassault⁷ o un banquero, como alguien que tiene más dinero en su portafolio que un obrero. La fortuna de un banquero, por definición, es una fortuna estructura de financiamiento que no es realizable aquí y ahora. Se trata, estrictamente, de un flujo de naturaleza diferente al poder de compra. Su potencia no viene de un poder de compra más grande, viene de eso que él maneja y determina: la dirección del flujo de financiamiento. Seguro que él tiene un poder sobre el flujo poder de compra de sus obreros, pero lo tiene porque, ante todo, es dueño de un flujo de financiamiento.

En economía, tomar como punto de partida el valor de cambio es la catástrofe, puesto que el dinero mismo no interviene en el valor de cambio

⁷ Dassault, Marcel (1892-1986) Constructor de aviones francés. Propietario de una empresa de construcciones aeronáuticas. Entre los principales modelos fabricados destacan los *Mirage*. Ocupó varios cargos políticos y prestó gran apoyo económico a De Gaulle.

ni da a la mercancía su forma más que en función de un flujo de otro tipo. Si no hubiese el flujo de otro tipo, entonces no comprenderíamos nada de nada, comenzando por los problemas de poder. Esto es así porque en el campo económico el flujo de financiamiento está afectado de una potencia infinitamente más grande, de una potencia X , en relación al flujo poder de compra afectado de la potencia Y .

Es por eso que yo diría que en el primer caso hay signos de potencia, mientras que en el caso del poder de compra, donde el dinero sirve de medio de intercambio, se trata –y empleo un barbarismo– de signos impotentados [*impuissantés*]. Por rico que usted sea, por fuerte que sea su poder de compra, el dinero como poder de compra define un conjunto de signos impotentados que sólo recibe su potencia de otro flujo, del flujo de financiamiento. Y en tanto el dinero poder de compra está regulado por las leyes del intercambio, el otro flujo está regulado por otras leyes, por leyes de creación y destrucción de moneda.

Es por esto que un engendramiento del poder de los enunciados o de la producción de inconsciente a partir del circuito de intercambio nunca funciona. Ese circuito de intercambio no interviene o no vale más que en relación con un circuito de otra potencia que es el circuito de la creación-destrucción.

Volvamos a los hunos. Faye nos decía que existe el circuito del intercambio y además el relato. Un joven huno ha visto todo aquello y ha venido a contarlo, ha dicho a sus amigos: "Allá hay dinero", etc. No digo que forzosamente los dos flujos que entran en juego para definir una producción de relato, o una producción de enunciados, o una producción de inconsciente deban ser flujos de financiamiento y flujos de poder de compra. Digo que, en cualquier caso, habrá dos flujos de potencias diferentes. ¿Frente a qué flujos nos encontramos en el ejemplo que nos ocupa? No por azar nos encontramos frente a un flujo nómada, un flujo de nomadismo en plena migración, los hunos; y un flujo de otra naturaleza, un flujo de intercambio que supone una cierta movilidad, pero que se encuentra en un territorio dado, del otro lado del Rhin. Doy la sensación de estar diciendo cualquier cosa, y es cierto, pero...

Intervención: ¿Dónde ubicás la compra de los medios de producción?

Deleuze: Eso es complicado, porque la compra de los medios de producción cabalga sobre ambos, hará intervenir los dos flujos de potencia diferentes.

Hay un momento en el que se paga al vendedor de los medios de producción. Ahí hay una conversión en dinero poder de compra. Eso es necesario, en absoluto digo que los dos flujos permanecen separados, puesto que la relación diferencial los pone en relación. Hay siempre un momento en el que aparece la conversión de una masa monetaria o de una creación-destrucción de moneda en un poder de compra. El problema que se plantean muchos economistas en este momento es ¿cómo se hace esta conversión?

Entonces, la compra de medios de producción implica la moneda poder de compra. Pero esos mismos medios de producción, en tanto forman parte de una empresa, en tanto han sido comprados en función de un capital de empresa, de inversiones de la empresa, de una relación de una empresa con otra que pone progresivamente en juego el conjunto de la economía en un campo social, suponen ya una estructura de financiamiento.

Esta distinción puede expresarse de muchas maneras: puedo decir que es la distinción entre creación-destrucción de moneda y poder de compra; puedo decir que es la distinción, que otros economistas hacen, entre capital y dinero; puedo hacer la distinción entre masa salarial y masa monetaria.

Creo entonces que también en el caso que ponés de ejemplo, el de la moneda en sus relaciones con los medios de producción, hallaríamos que los medios de producción están atravesados por los dos flujos. Puede ser que el ejemplo de la economía nazi, del que quisiera decir algunas palabras, deje esto aún más claro.

Lo que me impresiona es que si uno acepta que aquello que organiza las variables en una formación social no son operaciones aritméticas de intercambio sino relaciones diferenciales entre cantidades de potencias diferentes, la especificidad del poder estará por esto mismo directamente fundada. Si hay un problema del poder, un problema que no deba estar subordinado a la economía ni ser planteado de una manera simplemente ideológica, precisamente resulta de esto: el poder consiste en el primado que el flujo de potencia superior tiene sobre los flujos de potencia inferior.

En otras palabras, pensar el poder en términos de intercambio y de lo que pasa a partir del valor de cambio es una empresa tan estúpida como buscar en el intercambio la condición de las producciones de enunciados.

Pensemos en los dos ejemplos que tomo.

El capitalismo es flujo de capital bajo forma de estructura de financiamiento y flujo de intercambio bajo forma de poder de compra, siendo el intercambio segundo, es decir siendo el flujo de menor potencia. El sistema capitalista constituye relaciones diferenciales entre estos dos flujos. Es evidente que el flujo de potencia superior dispone de su propio tipo de movilidad y determina los límites de la movilidad del otro.

El capital tiene una movilidad que le es propia, es su carácter internacional, su sistema de fuga, el movimiento de la circulación del capital. El flujo inferior poder de compra que corresponde o, si ustedes quieren, uno de cuyos componentes es el flujo de trabajo, también tiene su movilidad. Hay una movilidad del capital y hay también una movilidad del trabajador. Ahora bien, el sistema capitalista es económicamente un sistema que se propondrá desde sus inicios fijar la movilidad del trabajo según las exigencias de la movilidad del capital, se propondrá que el trabajo y el poder de compra no tengan una movilidad propia, sino que esté estrictamente medida y regulada por las exigencias de la movilidad del capital.

Por consiguiente, yo no diría solamente que en todo campo económico hay relación diferencial entre dos cantidades de potencias diferentes. Sería necesario agregar que entre esas cantidades hay una relación tal que una estará dotada de una movilidad fundamental que podríamos llamar por comodidad nomadismo —en el sentido más general de la palabra— y la otra, la cantidad impotentada, la cantidad de potencia inferior, no recibirá más movilidad que la que le exija la cantidad de potencia superior, que la codificará, la cuadrificará, le impulsará a moverse si es necesario según sus exigencias, etc.

Son todos los problemas del siglo XIX: ¿cómo organizar la movilidad del trabajo en función de las exigencias del capital, es decir de la movilidad del capital mismo?

Lo que me encanta en el ejemplo de Faye es que vemos nómadas, vemos a los Hunos que atraviesan el Rhin. Ellos mismos son un flujo migrante que sigue otro flujo, el flujo de caza: siguiendo una cierva, el joven huno traspasa el Rhin, observa y luego va a decir a sus amigos lo que pasa del otro lado.

atravesaron el Rin».

En un dominio totalmente distinto –por el momento no buscamos hacer una relación, sino un eco– encontramos este flujo nómada que entra en relación con un flujo de intercambio. En un libro muy reciente de Duby, *Guerreros y campesinos*⁸, hay algo muy importante para nosotros, pues servirá para hacer una especie de ensamblaje. El historiador Duby explica qué pasa a fines del siglo X.

La cosa va muy mal, se trata de la descomposición del imperio carolingio. El dinero ya no es sostenido por potencias de financiamiento, potencias de tipo imperiales. El dinero siempre está allí, pero estrictamente hablando no sirve más, pues era el otro aspecto de la moneda –que cae junto con el imperio– el que volvía posible el uso del dinero como poder de compra. Entonces, se sirven del dinero como medallas, sobre todo en los monasterios, o incluso se lo pone en las tumbas, son riquezas funerarias. El dinero ya no sirve para los intercambios. El intercambio recae entonces, para hablar como Faye, en su condición material: una especie de trueque. ¡Ustedes ven la situación!

En ese momento, por el norte llegan a las fronteras los admirables vikingos. Por el este llegan los húngaros. Insisto: esto pasa en la periferia del sistema. El libro de Duby está escrito para nosotros: en la periferia del sistema arremeten los vikingos con sus naves, los húngaros con sus caballos cavan a su paso las tumbas y saquean los monasterios.

También aquí se trata de flujos extraños: un flujo de vikingos en barcos, un flujo de húngaros a caballo. Duby explica en páginas espléndidas que esos salvajes que asolan la periferia, que hacen saltar por el aire las tumbas, que queman los monasterios, son quienes van a reanimar toda la economía. Exagero un poco, pero ellos van a ser un factor periférico muy importante para el relanzamiento de una economía que estaba moribunda. Hacen una especie de suelta, una liberación de dinero sobre toda Europa que va a reinyectar en la economía una potencia monetaria que la moneda reducida a su poder de compra o a su valor de intercambio había perdido completamente. Hacen inversión económica por destrucción.

⁸ Georges Duby, *Guerreros y campesinos (Desarrollo inicial de la economía europea 500-1200)*, Siglo XXI, México, 1976. Se trata sobre todo del Capítulo "Las últimas agresiones", págs 141 y siguientes.

Ahí tienen otro ejemplo en el que un flujo definido por una movilidad y una potencia superior –potencia de sus caballos, de sus barcos, de su táctica militar, etc.– va a reanimar todo un ciclo económico en función de una relación entre flujos de naturalezas, de potencias heterogéneas.

Lo que quiero decir es que cualquiera sea la diversidad de los ejemplos, siempre encontrarán que uno de los dos flujos podrá definirse como nómada y móvil, y que el otro deberá definirse como menos móvil y menos nómada, es decir recibiendo su fijeza de las exigencias del otro.

Prosigo con el ejemplo que analiza admirablemente Duby. Los campesinos divisan muy rápidamente a los vikingos, entonces se producen cosas sorprendentes.

Los vikingos que se pasean no son solamente nómadas, sino nómadas migrando. Tenemos la doble determinación del nomadismo: representa lo que en nuestro vocabulario hemos llamado un flujo que puede caracterizarse por su desterritorialización, un flujo desterritorializado, pero que es también desterritorializante. Se trata de un flujo desterritorializante puesto que cuando pueden quemar las ciudades –a menudo no pueden, pero en fin– es tan desterritorializante ese flujo de nómadas que no respetan ni a los muertos, cavan la tierra, toman el dinero y se lo llevan. Es entonces un flujo a la vez desterritorializado y desterritorializante.

En el otro extremo del campo social están los campesinos. Al encontrarse frente a los Vikingos evidentemente huyen. Esto asesta un gran golpe a la residencia del campesino, a la manera en que el campesino está atado a través del señor a la tierra. Los campesinos huyen y entonces son afectados también por un coeficiente, esta vez secundario, de desterritorialización. A tal punto que el problema del poder en ese momento era, por una parte, organizar la lucha contra los vikingos o los húngaros y, por otra, contener la desterritorialización campesina.

Esto va a implicar necesariamente un alivio en la situación campesina. Será preciso ofrecer a los campesinos mejores condiciones. Será preciso operar, contra el doble peligro, una especie de reterritorialización en todos los aspectos: alteración de la naturaleza de las ciudades, que aumentan de población pues los campesinos se refugian en ellas; aumento de las defensas de las ciudades que, por lo tanto, ganan autonomía; y al nivel de los campesinos aparece con mucha frecuencia en el siglo X un nuevo modo que es el pago de rentas en dinero poder de compra, en lugar del apego a la tierra.

¿Por qué el dinero poder de compra entra en función? Esto nos devuelve a la liberación de dinero, a la inyección de dinero que los vikingos han operado a través del pillaje. Esos mismos vikingos que reinyectan el dinero en la economía perciben muy rápidamente que con dinero pueden comprar tierras.

Como ven, no basta con decir dos flujos, habría que distinguir cinco, incluso seis. Hay un primer flujo de potencia n esencialmente desterritorializante: los vikingos, los húngaros. Un segundo flujo desterritorializado: los campesinos. Flujos de reterritorialización a nivel de las ciudades, a nivel del poder, y en el hecho de que los nómadas van a sedentarizarse. Todas esas van a ser maneras de reterritorializar.

No digo que sea la única causa, ni siquiera una causa esencial, pero la feudalidad como formación social y la liquidación definitiva del imperio carolingio, se produce a partir de estos flujos de nuevo tipo que atraviesan el campo social en un momento. Lo cual confirma una hipótesis alrededor de la cual girábamos: las nuevas formaciones de ningún modo se componen por acumulación, por proceso de cúmulo, sino que se producen verdaderamente por desbandada, cuando actúa en el campo social todo un juego de flujos que desterritorializan las formas antiguas de las formaciones sociales, en las que se rehacen entonces reterritorializaciones de todo tipo y el conjunto de los datos económicos es efectivamente transformado.

Para terminar con este punto, diría que cuando Faye analiza la economía nazi va mucho más allá de su esquema, ahí también su ejemplo lo desborda ampliamente. Su esquema trataba del intercambio, de la forma mercancía, de la forma relato como función de enunciado. Lo que Faye nos muestra al nivel de la economía nazi, particularmente a través del milagro del doctor Schacht, es el siguiente problema: cómo fabricar una estructura de financiamiento cuando no se tiene poder de compra. Problema interesante que estaba ligado a la crisis: derrumbe de la moneda como poder de compra.

¿Qué hemos visto? Que el flujo poder de compra es siempre segundo en relación a las estructuras de financiamiento. Esto no impide que una crisis se defina cuando las estructuras de financiamiento estén completamente frenadas, por ejemplo por huelgas a causa del derrumbe de la moneda poder de compra. ¿Qué es lo que va a pasar entonces? La paradoja nazi en aquel momento era cómo fabricar capital sin dinero. El mecanismo del oro no permitiría una tal tentativa. El problema es cómo fabricar capital sin poder de compra, o cómo fabricar una estructura de financiamiento sin

medios de pago, de tal manera que esta estructura de financiamiento que se supone fabricada, suministre medios de pago.

Eso está muy bien analizado en el voluminoso libro de Faye. Los nazis se han lanzado en una política armamentista. Y lo que intenta mostrar Faye es cómo, en efecto, los nazis han procedido de una manera muy particular, en la medida en que los acreedores del ejército, los proveedores del ejército, hacen valer letras de cambio sobre un organismo que tiene un capital muy escaso. El descuento de este organismo es redescuento a su vez por el Estado. Este organismo no es más que una emanación del Estado nazi mismo. En otros términos, una parte de la astucia es que el Estado garantiza las deudas que él mismo fabrica. En esta operación de la economía nazi, en el tiempo del doctor Schacht, intervienen aproximadamente siete relevos. Lo que cuenta es el tiempo que pasa entre la emisión y la inyección de medios de compra. En ese espacio de tiempo entre la emisión y la puesta en circulación la producción misma ha aumentado. Es esta astucia la que va a permitir todo un juego animado por el descuento y el redescuento. Permitirá una verdadera producción de capital sin medios de compra, y al final de esta producción de estructura de financiamiento, un retorno en medios de compra, habiendo aumentado la producción.

Esto implica, en el caso de la economía nazi, no sólo una economía vuelta hacia la guerra, sino aquello que en un sentido es más importante: el hecho de que esta economía vuelta hacia la guerra está hecha bajo la forma de un financiamiento paradójico, haciendo intervenir financieramente los dos momentos del descuento, el descuento del organismo o del instituto calificado y el redescuento del Estado. Esto permitía toda una serie de camuflajes en que las declaraciones del doctor Schacht simulan ese falso momento de liberalismo y esconden una política llamada de grandes trabajos, que podría inquietar a la derecha y que estaba copiada de la pseudo-izquierda nazi.

Por su parte, la política de los grandes trabajos esconde algo más profundo: la conversión de la economía en economía de guerra. Y a su vez esta conversión esconde algo más profundo: el carácter mismo del financiamiento de esta economía. A este nivel hay, entonces, todo tipo de producción de enunciados encajados los unos en los otros.

Ve que en *La arqueología del saber* el problema planteado no es solamente el de la naturaleza de los enunciados. Foucault llama formación discursiva a un conjunto de enunciados. Creo que uno de los puntos que

más nos concierne consiste en decir que un enunciado y la formación discursiva de la que él forma parte no pueden nacer y formarse más que en las condiciones de una multiplicidad—más allá de definir lo que él entiende por multiplicidad—. Si sostenemos esta tesis general, habría que preguntarse luego en qué nos concierne esta afirmación de que siempre es una multiplicidad lo constitutivo de un campo o de un dominio de enunciados.

Me parece que a través del estudio de Baudrillard y de Faye hemos llegado a un primer resultado: no es el intercambio ni el valor de cambio los que dan las condiciones de la enunciación. En otros términos, no es la comunicación. Y si fuera preciso ir hasta el final, eso implicaría una cierta concepción del lenguaje: el lenguaje no es comunicación. Hemos dicho que la producción de enunciados no podía hacerse a partir del valor de cambio y de la comunicación correspondiente por una razón muy precisa: positivamente la producción de enunciados implicaba relaciones entre flujos, índices muy diferentes de esos flujos y relaciones de un tipo particular entre esos flujos diferentes. Esto es lo que hemos retenido a través del examen de Baudrillard y de Faye.

Y he aquí que desde el inicio de una lectura de Foucault, reencontramos una noción que puede ser complementaria: un enunciado en su «en tanto que tal», es decir aprehendido en su novedad, en su emergencia al interior de una formación discursiva, remite siempre a una multiplicidad. Por nuestra cuenta, hemos sido llevados a reencontrar la multiplicidad, o más precisamente la multiplicidad intensiva, como un fenómeno fundamental desarrollándose o emergiendo sobre el cuerpo sin órganos, sobre cuerpos sin órganos de tipos muy diferentes, no menos diferentes que los flujos y que las relaciones entre flujos.

Todo el tema de Foucault o, en todo caso, el problema en *La arqueología del saber*—no estoy completamente seguro— consiste en una causalidad productora de los enunciados, en encontrar en una formación discursiva aquello que produce enunciados. Se trata de una causalidad inmanente, no es en absoluto una causalidad extrínseca, exterior. Se trata de un tipo de causalidad muy específica, aún no siendo cierto que Foucault planteara, en el momento de *La arqueología del saber*, tal problema de causalidad.

La dirección que sigue Foucault es la de decir que los enunciados tienen siempre un «espacio correlativo». Él distingue tres tipos de espacios ligados al enunciado. En primer lugar, está el espacio asociado, formado por los enun-

ciados de una misma familia. En segundo lugar, el espacio correlativo, que vamos a definir luego pues, si hay una causalidad inmanente del enunciado, quizá exista en ese nivel. Y tercero, el espacio complementario, que consiste en las formaciones no discursivas; instituciones, acontecimientos que se encuentran en cierta relación con los enunciados y las familias de enunciados.

El verdadero problema para nosotros es entonces el espacio correlativo. En textos muy bellos, muy importantes, Foucault toma dos ejemplos: los enunciados sobre la delincuencia y los enunciados sobre la anatomía clínica en el siglo XIX. Lo que intenta mostrar es que esos enunciados nunca remiten a un objeto que se pudiera determinar como de tal o cual tipo, es decir como Uno; no remiten a un tipo de concepto bajo el cual se podría unificar el conjunto de los enunciados de la misma familia, no remiten a un tipo de encadenamiento. Intenta mostrar, en este caso que me parece el más claro —el de los objetos de los enunciados, el de los objetos sobre los cuales circulan los enunciados—, cómo esos objetos sobre los cuales se sostienen uno o muchos enunciados no son Uno, sino que se organizan en eso que llama un espacio de dispersión*.

* Cf. Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999. Sobre todo, ver parte II capítulo IV: "La formación de las modalidades enunciativas".

Parte 3

ELEMENTOS PARA UNA
FILOSOFÍA MATERIALISTA
DE LAS INTENSIDADES

Clase XIV

Los afectos y la operación psicoanalítica en el caso del pequeño Hans.

3 de diciembre de 1973

A propósito de la relación del pequeño Hans con el caballo¹ se han ensayado respuestas que dicen que la relación es analógica, respuestas que dicen que la relación es homológica, que hay que establecer el sistema estructural. Nosotros vamos en una dirección completamente diferente al hablar de un agenciamiento maquínico que excluye tanto las analogías imaginarias como las homologías de estructura.

Añado que la historia del contrato interno del psicoanálisis aún no ha acabado. Si Mélanie Klein anunció el golpe: «Te cambio tus afectos por fantasmas», manera aún peor que la de Freud de quebrar al niño y de impedirle producir sus enunciados o su inconsciente, asistimos actualmente a un tercer estadio. Han encontrado todavía algo más.

Tomo un libro reciente de Green que se llama *El niño de Ello*.² Se trata de un libro muy interesante, pues Green se pregunta allí qué es lo que le ha

¹ Cf. Sigmund Freud, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*, en *Obras Completas*, op. cit., Volumen X.

² André Green, *L'Enfance de ça*, Ed. de Minuit, París, 1973.

faltado al psicoanálisis. Lo que le faltó al psicoanálisis es una teoría del pensamiento. Dice: «Finalmente, soy un discípulo de Bion –un analista de habla inglesa– más aún que de Lacan, porque Bion es el primero que ha hecho una teoría psicoanalítica del pensamiento» (hay que leer los textos de Green para ver qué es eso). Y dice que el verdadero intercambio analítico es: «Tú me das tus afectos y yo te daré pensamiento». El psicoanalista se hace pensador, y cuando eso sucede es apenas creíble: la hora del *cogito* ha retornado. Ha retornado bajo el nombre de la santa castración.

El estado actual del intercambio analítico ya no es «me darás tus afectos, te daré percepción» o «me das tus afectos, te daré fantasma», sino –habida cuenta de la burrada de la Sra. Klein– «da tus afectos y ocúpate de esos fantasmas», es decir de un teatro. Un teatro en un rincón no molesta a nadie, pero no prendas fuego tu escuela, eso es un afecto.

El famoso ideal de Mélanie es lo mismo. Nos encontramos delante de pequeños paranoicos. Un niño que ve su cuerpo-máquina, lo ve como potencia, es en efecto un pequeño paranoico. En absoluto es malvado, quiere que Ello marche, es incluso muy ingenioso. Un pequeño paranoico no está enfermo, no necesita a nadie. ¿Qué es lo que pretende Mélanie Klein? Su gran grito de guerra es: «Te haré pasar de la posición paranoica a la posición depresiva». No invento nada: ella construye toda una teoría para mostrar la superioridad de la posición depresiva que alcanza la unidad sagrada del yo, todas esas mierdas, la cultura del fantasma como la cosa particularmente vivificante, la posición depresiva como la buena posición. Se ha quebrado al pequeño paranoico, lo cual es considerado como un éxito de la cura.

Incluso puedo ver en mi memoria textos de Lacan a propósito del psicoanálisis didáctico, en los que dice que el psicoanálisis intensivo debe pasar por la posición depresiva. O bien las objeciones que hace Green. No es por casualidad que el Señor Green me objete: «Usted jamás habla de los depresivos, usted no sabe lo que es un deprivo».

Precisamente allí está todo el truco: transformar una especie de potencia paranoica en impotencia [impuissation] depresiva, y que esto haga uno con el intercambio: afecto-fuerza o programas reemplazados por fantasmas. Durante todo ese tiempo el chiquito está en su rincón, no dice nada, es decir no puede producir sus enunciados.

Estamos inmersos en una operación extraordinaria. El pequeño Hans describe el caballo de manera viviente, independientemente de lo que di-

cen los psicoanalistas. De esta descripción del caballo nosotros no nos preguntamos lo qué quiere decir, no la tomamos como el objeto de una interpretación a realizar. Comprobamos, en cambio, que esta descripción consiste en una enumeración de afectos que reenviaban no al caballo definido como organismo, al caballo tal como un naturalista o un biólogo podrían definirlo, sino al caballo como pieza o engranaje de un agenciamiento maquínico, siendo este agenciamiento "caballo-carro-peso-conductor". Era en el marco de este agenciamiento que se distribuían los afectos por el cual el pequeño Hans no sólo describía, sino que experimentaba el caballo. Digo experimentar ya que se lanzaba a una especie de devenir caballo como devenir animal.

Es una operación muy curiosa, o muy paradójica la tentación o la tentativa de definir o de describir algo o alguien por los afectos que se supone que experimenta. Hoy nuestra pregunta de partida es qué quiere decir una tentativa semejante. ¿Qué implica? ¿Qué quiere decir lógicamente, o no lógicamente? ¿Qué es esta manera de vivir las cosas, los animales o las personas en función de los afectos que se les atribuye? ¿A qué se opone?

¿Qué es lo que el pequeño Hans intenta hacer pasar a través de este método? ¿Para resistir a qué? Para resistir a la opresión que viene de la familia, a la opresión que viene de la calle y de la ciudad, a la opresión que viene de los psicoterapeutas. Y esta tentativa del pequeño Hans de sostener: «No, no, el caballo es un conjunto de afectos tomado en un agenciamiento maquínico» es para nosotros muy importante, porque nos lleva ya a sentir que entre un afecto y un agenciamiento maquínico hay una relación que en absoluto es la misma que hay entre determinaciones orgánicas y un organismo. Esto es completamente otra cosa.

¿Qué es entonces lo que el pequeño Hans quiere hacer valer y el psicoanálisis le impide hacer? Hay una descripción de las cosas, de los seres, de los animales por afectos. Él busca algo, quiere algo que es inseparable de un devenir caballo. Esto ya nos compromete un poco: el afecto es inseparable de un devenir, es inseparable de un pasaje. ¿A qué se opone un pensamiento descriptivo por afectos?

André Scala: Hay un texto de Freud muy importante, pues ahí hay de todo en relación a su método. Está en la página 98 del pequeño Hans, en la nota 3, después de una reflexión del pequeño Hans a propósito del hace-

pipí de las niñas. El pequeño Hans dice que las niñas tienen un hace-pipí ya que ellas hacen pipí. Freud dice: *Podríamos asustarnos de esta alteración precoz del intelecto infantil. ¿Por qué esos investigadores no constatan lo que realmente ven, es decir que no hay hace-pipí en las niñas?*³

¿Por qué, entonces, Hans no se plantea esta cuestión? Podemos decir que Hans vincula el hace-pipí no a una forma o a una función, sino a un funcionamiento, a un agenciamiento: maquínico. Es decir que todo, dice él, tiene un hace-pipí, salvo una silla o las mesas. Una locomotora tiene un hace-pipí, una vaca tiene uno, un caballo, el papá, la mamá.

Podemos plantear la siguiente pregunta: si las niñas no tienen hace-pipí, ¿cómo hacen pipí? Freud responde que la cuestión no está en absoluto allí, la pregunta es secundaria, hacer pipí es secundario respecto al hace-pipí.

En la experimentación de Hans, cuando él se contiene de orinar, y a veremos la manera de saber si es posible hacer pipí por otro órgano.

Hay un primer estadio de analogías de órganos. «Sí, responde Freud, las niñas hacen pipí, pero sucede de otro modo». Es un poco como los peces que tienen branquias y los hombres que tienen pulmones: respiran pero no del mismo modo. Los órganos branquias-pulmones, nina-niño, son órganos llamados análogos. Esto en primer lugar.

En segundo lugar, Freud hace decir al pequeño Hans: «Quiero tener un hace-pipí tan grande como el de un caballo». No parece haber un texto en el que Hans diga eso. Jamás lo dice, pues el caballo no es en absoluto un fin, es un devenir. Lo segundo es entonces la asignación del devenir caballo en trascendencia, es decir: el caballo evidentemente es más grande que el pequeño Hans, tiene un pene eminentemente más grande que el del pequeño Hans. Esto va a permitirle a Freud introducir la fobia por la vía de la eminencia. Seguramente en la experimentación, en el devenir caballo hay miedo, angustia; pero jamás hay fobia frente a un modelo.

Tercera inversión de Freud, a propósito de la percepción errónea. Freud dice que la percepción errónea del pequeño Hans es finalmente su inconsciente. Dice que Hans adivina que las niñas tienen un hace-pipí bajo la forma del clítoris. Es el momento de la homología estructural. La homología clítoris-pene sobrepasa la analogía de función.

³Sigmund Freud, op. cit.,

Habría que ver estos tres estadios de Freud –analogía, eminencia y homología– y cómo a través de estos tres momentos ata el nudo percepción errónea-inconsciente. Ver cómo este circuito pertenece al análisis de Freud, cómo cortocircuita los afectos e inyecta la fobia.

Deleuze: Si comprendo bien, hay un punto que toca al psicoanálisis en su dominio más fundamental. Concierno al problema de la diferencia de los sexos. Según lo que ha dicho Scala, es muy sorprendente que tan pronto como el psicoanálisis se preocupa por pensar el problema de la diferencia de los sexos, lo hace tomando modos de pensamiento lógicamente fáciles de inventariar: o bien la gran analogía de percepción, o bien lo que se puede llamar la analogía erudita, o la homología que llamaríamos actualmente estructural.

Veamos un ejemplo típico en el psicoanálisis. El pequeño Hans dice, unas veces en forma de preguntas, otras en forma de afirmaciones, que las chicas también tienen un hace-pipí. Esta proposición del pequeño Hans posiblemente involucra montones de cosas. Notamos cómo una idea es aplastada en un psicoanálisis infantil, pues lo que Hans escucha es que ellas no lo tienen, pero lo tienen por analogía.

Conocemos la famosa analogía entre pene y clítoris que propone Freud. En seguida Freud se pregunta por qué Hans quiere mantener un hace-pipí de la niña. No sería más que por analogía, por miedo a la castración. A mi parecer, en todo lo que dice el pequeño Hans no hay nada que, de cerca o de lejos, indicara esto. Absolutamente nada. Todo esto está en la cabeza de Freud. Es Freud quien cree que las niñas no tienen hace-pipí y que, si tienen uno, es sólo por analogía.

Desde entonces, la sexualidad femenina es concebida por analogía con la sexualidad masculina. La posición de Freud es bien conocida. En líneas generales, se trata de lo siguiente: no hay más que una sexualidad, la sexualidad del niño, y la sexualidad femenina es, en efecto, una sexualidad por analogía.

Con Mélanie Klein el psicoanálisis se ha encaminado hacia un ligero progreso en este dominio, que consiste en decir: «Sí, finalmente hay dos sexualidades, una sexualidad masculina y una sexualidad femenina». ¿Qué podía haber en ese momento entre ambas sexualidades? No ya una grosera relación de analogía, sino una relación de homología llamada estructural, como si hubiera homología entre dos estructuras.

La observación de Scala ubicaba el problema en este procedimiento perpetuo de pensar en la sexualidad bajo las especies de la analogía o de la homología. Veámos y guardemos esto en nuestras cabezas por el momento.

Quizás el pequeño Hans piense de un modo distinto. Quizás los procedimientos del pequeño Hans son completamente diferentes y es por eso que jamás podrá decir lo que tiene que decir, pues desde el principio se moldea su pensamiento en esquemas y en procesos que no tienen nada que ver con él. ¿Dónde nos llevan estas historias de analogías y homologías?

Ustedes comprenden, si estamos buscando qué hay de realmente original o de creador en los enunciados, nos volvemos a encontrar con nuestra pregunta de partida: ¿qué hay de original en una tentativa por definir las cosas, los seres o los animales por afectos y no por otra cosa?

Supongan que yo digo que las diferencias entre una mesa, un caballo, un perro, una chica, un chico, consisten únicamente en que no son afectados por las mismas cosas. En otros términos, las diferencias son y conciernen siempre a poderes de ser afectados. Dicho así no parece nada, pero de forma extraña las cosas, los animales, las personas, tienden ya a perder su forma. Está bien si se me dice que un perro es un mamífero, que tiene cuatro patas, ladra, que un caballo es otra cosa. Pero entramos en una atmósfera distinta si decimos que lo que cuenta son los afectos de los que alguien o algo es capaz. Entramos allí en un bosque no conocido. Las cosas no se distinguen más que por los afectos de los que son capaces.

Desde ahora, entonces, estamos forzados a superar la noción de afecto con una noción más precisa: el poder de ser afectado. Ser afectado es un poder. Entonces, definimos las cosas, los seres, los animales, por poderes. Y vemos en seguida a qué otros paisajes se opone esto: ya no definimos las cosas por géneros o especies. No diré que una mesa es una cosa fabricada, que un caballo es un animal, que una persona es de sexo masculino o femenino. Preguntaré más bien: «Dígame, ¿de qué afectos es usted capaz?». Es decir, ¿cuáles son sus poderes de ser afectado?.

El pequeño Hans ha redactado la lista de los afectos-caballo a medida de su experiencia. Ustedes recuerdan: cocear, tener una grupa, ser un animal anal, es decir largar el estiércol, tirar carromatos, tirar carromatos demasiado pesados, caer bajo un peso excesivo. Todo eso define entonces el poder de ser afectado del caballo.

Intervención: En la industria, en los transportes, se emplea el término afectación. Podemos ser afectados o desafectados a algo. Por ejemplo, tal locomotora está afectada al transporte de carga. No sé si se puede hablar de poderes, se trata más de una cuestión de eficiencia.

Deleuze: ¿Qué quiere decir ser desafectado? Ser desafectado es como decir: «Ya no podré ser afectado en orden de tales o cuales afectos».

Intervención: Un afecto es algo que es libre, que es susceptible de ser afectado en cosas diferentes. Libre en el sentido en que Freud habla de energía libre que puede oscilar entre polos diversos. Se trata entonces de algo prácticamente más determinante. Habría que encontrar algo que nos permita pasar del afecto a algo más preciso, más libre. Pasar del afecto en el agenciamiento maquínico, que se encarnaría en algo individuado...

Intervención: Cuando decís que la energía se encarna, eso ya no marcha. De cierta manera un afecto es ya un sistema, no hay afectos libres. No hacés cualquier cosa con petróleo, no hacés cualquier cosa con agua. Es decir que cada afecto es ya algo afectado.

Deleuze: Gracias a lo que ustedes han dicho tenemos un grupo de nociones: afectos, afectaciones de funcionamiento y poder.

Richard: Lo que me gustó mucho del pequeño texto que leyó André y del comentario que hizo, es que muestra muy bien una operación que pertenece propiamente al psicoanálisis —ya que forma parte del contrato— y más o menos también al capital —pero en cierta medida de otra manera—.

Y todo este procedimiento que vemos en funcionamiento en el análisis que Freud hace del pequeño Hans, implica prácticamente una verdadera transmutación de las intensidades en intenciones, intenciones que van a jugar el rol de simulacro de las intensidades.

Finalmente, de cierta manera podemos poner estas intensidades en conjunción con la noción de afecto. Es un poco aventurado, pero veo esto como una especie de cualificación de lo cuantitativo. Dicho de otro modo, vería el afecto como un punto, como un punto que tomaríamos de una cadena —la cadena es una metáfora grosera—, que tomaríamos de un flujo —

esto ya es menos metafórico—, un punto que señalaría, que denotaría, o que más bien designaría una variación y una fluctuación de las intensidades, dicho de otro modo, una subida o una caída.

Deleuze: Sí, pero en esas variaciones y esas fluctuaciones habría que ver umbrales, umbrales a franquear.

Richard: Yo estaba en el pasaje de la intensidad a la intención. Si trato de definir el polo intensidad-afectos, diría que es un polo compuesto de singularidades, mientras que en la intención, es decir, en los simulacros de intensidades, en los simulacros de afectos, en el simulacro de identidad o en esa identidad que les hace el capital, en esta especie de cuerpo orgánico que les hace el capital, nos encontramos en una esfera completamente distinta: la del intercambio.

Lo que me gustaba es que tenemos en la naturaleza misma del afecto y del lado de las intensidades una especie de plano en el que sólo hay procesos metamórficos. Pasamos de un afecto a otro sin causas, sin razones, sin fines, se produce y ocurre en tanto que puro proceso. Del lado de la intención, en cambio, tendríamos algo que se llamaría la fijeza, tenemos lo que Freud intenta hacer, es decir fijar el deseo. Tenemos algo que ya no fluye, que no se metamorfosea.

Finalmente, toda la operación de Freud va a consistir en localizar los momentos afectivos, las potencias afectivas, y fijarlas en un movimiento de intercambio que ya hemos visto: «Tú me das tus afectos, yo te doy palabras». Finalmente, este es el proceso que, a través de simulacros, de representaciones, de imágenes, va a hacer que tu síntoma desaparezca. Creo que esta consideración del afecto como puro proceso metamórfico, opuesto a una especie de fijeza que a cualquier precio quiere imponer el psicoanálisis, es algo muy importante.

Clase XV
La univocidad del Ser
y la diferencia como
grados de potencia.
Sobre Spinoza.

14 de enero de 1974

Es necesario que pase por una especie de rodeo terminológico, que evoque una cierta terminología.

Encontramos que a todo lo largo de la Edad Media, incluido el siglo XVII, se plantea un cierto problema concerniente a la naturaleza del Ser. Este problema tomaba prestadas nociones muy precisas: equivocidad, analogía, univocidad. A primera vista esos términos nos parecían muertos, forman parte de las grandes discusiones de la escolástica. Pero las grandes discusiones metafísicas siempre esconden otra cosa. Nunca nadie se ha hecho quemar o torturar sólo por cuestiones ideológicas, menos aún metafísicas.

Quisiera que intentemos sentir de qué se trataba concretamente en esas historias que se presentaban bajo la forma abstracta: ¿el Ser es equívoco, es análogo, es unívoco?. Después de todo, el hecho de que esos términos hayan sido abandonados—salvo en el caso de los seminaristas—no significa que no continuemos pensando en y a través de ellos. Quisiera contentarme con definiciones muy simples.

Hay personas que decían que el Ser es equívoco. Se peleaban y se quemaban unos a otros por cosas como esta. «El Ser es equívoco» quiere decir una

cosa muy precisa: el Ser se dice en muchos sentidos de eso de lo que se dice. Es decir que lo sobrentendido de la proposición es que el Ser se dice de cualquier cosa. No me interesa saber si esto es un problema ontológico, se trata del problema de los enunciados: el Ser se enuncia en muchos sentidos de eso de lo que se enuncia. ¿Qué quiere decir esto concretamente? Se supone que una mesa no es de la misma manera que un animal y que un animal no es de la misma manera que un hombre; que un hombre no es de la misma manera que Dios. Hay entonces muchos sentidos del Ser. Aquellos que se llamaban partidarios de la equívocidad argumentaban algo muy simple: esos diferentes sentidos de la palabra «Ser» existían sin medida común.

En rigor, en toda doctrina se puede designar siempre el pequeño punto donde si el tipo dice una palabra de más, eso es todo: la máquina se pone en movimiento y se le hace un proceso. Lo interesante en la teología son siempre los puntos límite donde la herejía despunta. Toda la historia de la Edad Media está recorrida por esto; es muy interesante porque se trata de una verdadera lucha de naturaleza evidentemente política.

El punto de herejía de la equívocidad consiste en que aquellos que decían que el Ser se dice en muchos sentidos y que esos diferentes sentidos no tienen ninguna medida común, preferían en última instancia decir «Dios no es» a decir «Él es», en la medida en que «Él es» era un enunciado que se decía de la mesa o de la silla. Entonces, dado que Dios es totalmente de otra manera, de una manera totalmente equívoca, totalmente diferente y sin medida común con el ser de la silla, con el ser del hombre, etc., considerándolo bien valía más decir que «Él no es», lo cual quiere decir: «Él es superior al Ser». Pero los sentidos de estos juegos de palabras se volvían muy peligrosos: si eran discretos decían «Dios es superior al Ser», pero bastaba con que insistieran un poco sobre «Dios no es» para que eso tomara un mal cariz.

Estaban después quienes eran partidarios de la univocidad del Ser. ¿Qué es lo que quiere decir la univocidad en oposición a la equívocidad del Ser? Todos los tratados de la Edad Media están llenos de largos capítulos sobre la univocidad o la equívocidad del Ser. Es muy interesante. Pero aquellos que decían que el Ser es unívoco, suponiendo que los hubo y que no fueron quemados enseguida, ¿qué es lo que querían decir? Querían decir que el Ser no tiene más que un sentido y se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Sentimos que si los equivocistas tenían ya el

pecado como posible entre ellos, los univocistas arriesgaban todavía más. Eran pensadores que nos decían que de todo lo que es, el Ser se dice en un único y mismo sentido, que el Ser se dice en un único y mismo sentido de una silla, de un animal, de un hombre o de Dios. Una vez más estoy simplificando: quizás no osaban ir hasta ahí, quizá no haya más que un sólo pensador que ha ido hasta ahí, quizá ninguno. Pero en fin, existe esa idea.

Y después están necesariamente aquellos que se ubican en una posición intermedia entre los univocistas y los equívocistas. Los que están entre los dos extremos son siempre los que fijan aquello que llamamos la ortodoxia. Decían que el Ser no es unívoco, porque es un escándalo pretender que el Ser se diga en un sólo y mismo sentido de Dios y de la pulga, es una cosa terrible, hay que quemar a personas así. De los que afirman que «el Ser se dice en tantos sentidos que no tienen ninguna medida», nos dicen que así uno ya no sabe dónde está, que ya no hay orden, que ya no hay nada. Estos terceros dirán entonces que el Ser no es ni equívoco ni unívoco: es análogo. Podemos decir el nombre de aquel que ha elaborado a partir de Aristóteles una teoría de la analogía y que históricamente es quien ha ganado: Santo Tomás. Que el Ser es análogo quería decir que el Ser se dice en muchos sentidos de eso de lo que se dice, sólo que esos sentidos no son sin medida común, están regidos por relaciones de analogía.

Me preguntarán a dónde nos conduce todo esto. ¿Que quiere decir que el Ser se dice en muchos sentidos de eso de lo que se dice y que esos sentidos no son sin una medida común, sino que tienen una medida analógica? En las tesis de Santo Tomás—que simplifico mucho—esto quiere decir dos cosas, pues la analogía, que es tomada en un sentido técnico o científico, es doble. No se trata de una analogía vulgar. La analogía vulgar es la simple similitud de la percepción: algo es análogo a otra cosa. La analogía científica o técnica, la analogía de los conceptos es doble: la primera era llamada por Santo Tomás analogía de proporción y la segunda analogía de proporcionalidad.

La analogía de proporción consistía en esto: el Ser se dice en muchos sentidos y esos sentidos no son sin medida común, ellos tienen una medida interior, una medida conceptual, una medida en el concepto. ¿Por qué? Porque en la analogía de proporción hay un primer sentido de la palabra Ser y luego sentidos derivados. El primer sentido de la palabra Ser era lo que se traduce a menudo bajo el término «sustancia» o bajo el término «esencias». Los otros sentidos de la palabra Ser eran sentidos diferentes que derivaban,

según una ley de proporción, del primer sentido. Entonces el Ser se decía en muchos sentidos pero había un primer sentido del que derivaban los otros.

Esto nos hacía avanzar muy poco, pues la sustancia primera tampoco era unívoca, ella no se decía en un único sentido. Al nivel de la sustancia iba a haber analogías. Es decir que sustancia se decía en muchos sentidos análogos y de aquello que era sustancia había que decir que ciertas sustancias eran primeras con relación a otras, que no eran sustancia en el mismo sentido. Por ejemplo, las sustancias llamadas «incorruptibles» eran primeras con relación a las sustancias «perecederas». Por consiguiente, la analogía de proporción consistía en plantear una pluralidad de sentidos jerarquizados y ordenados a partir de un supuesto sentido primero.

La segunda forma de analogía científica –que no se oponía a la primera– era la de proporcionalidad, que consistía en una figura muy próxima a su equivalente, la analogía matemática: A es a B lo que C es a D.

Ejemplo dado por Santo Tomás: Dios es bueno. Siguiendo la analogía de proporción: Dios es bueno y el hombre es bueno, Dios es formalmente bueno, es decir posee en sí la bondad como cualidad plena, y el hombre no es bueno más que por derivación en tanto que criatura de Dios. Luego, el hombre es secundariamente bueno. Esta es la analogía de proporción. Para la analogía de proporcionalidad se trata del mismo ejemplo, pero ustedes deben sentir que esto cambia: lo que la bondad infinita es a Dios, la bondad finita lo es al hombre.

Para terminar con esto añadido una vez más: ¿no continuamos pensando teológicamente?

A todo este grupo de nociones –analogía, analogía de proporción, analogía de proporcionalidad– estaba ligada otra noción muy preciada: la noción de categoría. ¿De qué modo las categorías formaban parte de la visión analógica o de la concepción analógica?

Las categorías, comunes a Aristóteles y más tarde a Kant, son por ejemplo «sustancia», «cantidad», etc. ¿Por qué son categorías y no conceptos? ¿Cuál es la diferencia entre el concepto de causalidad, de cantidad y el concepto de león? Definición estricta de lo que se debe llamar categoría: se llama categoría a los conceptos que se dicen de todo objeto de la experiencia posible. León no es una categoría porque usted no puede decir león de todo objeto de experiencia posible. En cambio, todo objeto de la experiencia posible tiene una causa y es él mismo causa de otras cosas. Esto aclara todo.

Las categorías así definidas son estrictamente inseparables de una concepción analógica. Llamamos categorías a los conceptos que se dicen de todo objeto de la experiencia posible –Kant–, o lo que viene a ser estrictamente lo mismo, a los diferentes sentidos de la palabra Ser –Aristóteles–. En consecuencia, es seguro que un pensamiento no procede por categorías si no tiene en segundo plano la idea de que el Ser es análogo, es decir la idea de que el Ser se dice de aquello que es de una manera analógica.

Aquí doy un salto. El pensamiento que me parece más extraño, más difícil de pensar –si alguna vez ha sido pensado– es el de la univocidad. Supongan que alguien llega a una asamblea de sacerdotes o llega aquí y dice: «el Ser se dice absolutamente en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice». Podemos decir que eso no va muy lejos, pero quiere decir muy precisamente que el Ser es unívoco, es decir ni análogo, ni equivoco. Y comprendan que en la Edad Media los tipos estaban muy al corriente de todo esto, como lo están ustedes. Si alguien llegaba hablando de la univocidad del Ser era rápidamente señalado, podía empezar a hacer sus maletas. Una vez más, aquello quería decir que una silla, un animal, un hombre y Dios son en un único y mismo sentido. Entonces, ¿usted trata a Dios como a la materia? ¿Un perro y un hombre son en el mismo sentido? Eso es muy molesto. Y sin embargo hay un hombre, el más grande pensador de la Edad Media, que dice: «Sí, el Ser es unívoco». Se trata de Duns Scotto.

Esta historia del Ser unívoco en Duns Scotto iba por muy mal camino, pero felizmente él había tomado sus precauciones: decía que el Ser es unívoco, pero atención, en tanto que Ser, es decir que es unívoco metafísicamente; decía que es análogo, es decir que se dice en muchos sentidos, físicamente. Esto es lo que me interesa: estaba en la frontera de la herejía, sino no hubiera precisado «unívoco metafísicamente» y «análogo físicamente»; él iba más allá de eso.

Para los discípulos de Scotto, menos prudentes que él, las cosas salieron mal. Porque «el Ser es unívoco» quiere decir que no hay diferencia categorial entre los sentidos supuestos de la palabra Ser, y que el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es. De cierta forma esto quiere decir que la garrapata es Dios. No hay diferencia de categoría, no hay diferencia de sustancia, no hay diferencia de forma. Deviene un pensamiento demente.

Mi pregunta es: ¿cuáles pueden ser las diferencias entre los seres, cuando digo que el Ser es unívoco, que se dice en un mismo sentido de todo aquello

de lo que se dice? Ya no pueden ser diferencias de categorías, ya no pueden ser diferencias de formas, ya no pueden ser diferencias de géneros y de especies. ¿Por qué? Porque si digo que las diferencias entre los seres son formales, genéricas, específicas, no podría escapar a la analogía del Ser, por la simple razón de que las categorías son los géneros últimos del Ser. Si digo que hay muchos sentidos de la palabra Ser, que son precisamente categorías, debo decir entonces que lo que es, eso de lo que digo «eso es», se distingue por la forma, la especie, el género.

En cambio, si digo que el Ser es unívoco y que se dice en un único y mismo sentido de todo de lo que se dice, caigo en lo que deviene el pensamiento demente, el pensamiento de la infamia, el pensamiento de lo informe, el pensamiento de lo no específico, de lo no genérico.

El único medio de salirse de esto es afirmar que seguramente hay diferencias entre los seres, pero que de todas maneras el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es. ¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia.

¿Por qué la idea de los grados de potencia está fundamentalmente ligada a la de univocidad del Ser? Porque los seres que se distinguen únicamente por el grado de su potencia son seres que realizan un mismo Ser unívoco en la diferencia contigua de los grados de potencia o de defección. Así pues entre una mesa, un niño, una niña, una locomotora, una vaca, un Dios, la diferencia es únicamente del grado de potencia en la realización de un único y mismo Ser. Es una manera extraña de pensar porque, una vez más, nos dice que las formas, las funciones, las especies y los géneros son secundarios, que los seres se definen por grados de potencia. En tanto que se definen por grados de potencia, cada ser realiza un único y mismo Ser, el mismo Ser que los otros seres, puesto que el Ser se dice en un único y mismo sentido en la diferencia contigua de los grados de potencia.

A este nivel ya no hay categoría alguna, ninguna forma, ninguna especie. En un sentido es un pensamiento tan alejado de las nociones ordinarias de especie y de género que puede encontrar entre dos ejemplares de una misma especie más diferencias que entre dos seres de especies diferentes. Entre un caballo de carreras y un caballo de labor, que pertenecen a la

misma especie, la diferencia puede ser pensada como mayor que la existente entre un caballo de labor y un buey. Lo que quiere decir que el caballo de labor y el buey están tomados en el mismo agenciamiento, y que sus grados de potencia están tan próximos el uno del otro, como no lo están el grado de potencia caballo de carreras y el grado de potencia caballo de labor. Damos entonces un paso más: este pensamiento de los grados de potencia está ligado ya no a una concepción de los géneros y de las especies, sino a una concepción de los agenciamientos en los cuales cada ser es capaz de entrar.

Spinoza es quizá el único en haber producido, en haber impulsado, bajo las especies de la razón, un tipo de pensamiento demente. En *Lovecraft*, autor de cuentos de terror y de ciencia-ficción, hay siempre referencia a un libro misterioso que cae de las manos de cualquiera que lo toca. Ese libro se llama el *Necronomicón*, el famoso libro del árabe demente. Pues bien, la *Ética* de Spinoza es precisamente eso, es el famoso libro del judío demente. El verdadero nombre de la *Ética* es el *Necronomicón*.

Imaginen cómo Spinoza veía las cosas: cuando él conducía sus ojos sobre ellas no veía ni formas ni órganos, ni géneros ni especies. Decirlo es fácil, pero no es tan fácil vivir así. Es necesario entrenar, aunque hay quienes están dotados.

Abro un paréntesis. Hay cuestiones de nacionalidad de las que no comprendo nada, pero constato que los franceses son tipos que, por ejemplo, creen en el yo. No por azar sólo su filosofía ha dicho «*cogito*»; el sujeto, el yo, hay personas raras que dicen «el yo». No entiendo nada. Pienso en las diferencias de nacionalidades porque los ingleses son tipos que nunca han comprendido lo que quería decir Yo. Ha habido un célebre coloquio al que habrían asistido todos los tipos de la filosofía llamada analítica, de la lógica inglesa actual, y del lado francés estaba Merleau-Ponty y otros. Y los ingleses estaban ahí como en el jardín zoológico. No es que estuvieran en contra, pero para ellos el Yo es la noción más cómica, y se preguntan de dónde puede provenir una creencia semejante. Seguramente los grandes filósofos ingleses dicen «yo», pero ese no es el problema. Una creencia en la identidad del yo es una cosa de locos. Ellos piensan verdaderamente así, no se sienten «yo». En los novelistas ingleses es igual: sus héroes jamás son presentados como «yo». En la novela francesa ocurre lo contrario, se chapotea en el «yo»; todo el mundo dice «*cogito*» en la novela francesa.

Intentemos imaginar cómo Spinoza veía las cosas. No veía géneros, especies, no veía categorías. ¿Qué es lo que veía? Veía diferencias de grados de

potencia. En líneas generales, yo decía que a cada cosa va a corresponder un grado de potencia y que podía darse el caso de que dos cosas llamadas de la misma especie tuvieran grados de potencia más dispares que dos cosas de especies diferentes.

Para volver esto más concreto decimos que a cada grado de potencia corresponde un cierto poder de ser afectado. Lo que revela el grado de potencia de una cosa, de un animal, de un hombre, es su poder de ser afectado. En otros términos, no te definirás por tu forma, por tus órganos, por tu organismo, por tu género o por tu especie; dime las afecciones de lo que eres capaz y te diré lo que eres. ¿De qué afectos eres capaz?

Entre un caballo de labor y un caballo de carreras el poder de ser afectado no es básicamente el mismo. Prueba de esto es que si pones un caballo de carreras en el agenciamiento del caballo de labor, es muy probable que reviente en tres días.

Tenemos entonces este grupo de nociones: el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo eso de lo que se dice; desde entonces los seres no se distinguen por su forma, su género o su especie, se distinguen por grados de potencia; esos grados de potencia remiten a poderes de ser afectado, siendo los afectos precisamente las intensidades de las que un ser es capaz. Aquí esto se vuelve más coherente.

Supongo que cuando Spinoza posa sus ojos sobre cualquier cosa, capta poderes de ser afectado, poblaciones de intensidades, capacidades. Y puede ser que confunda un buey y un caballo de labor, pero no confundirá a este último con un caballo de carreras. Hace pasar, como diríamos hoy, ciertos cortes en lugar de otros.

En ningún caso debemos creer que «poder» quiere decir posibilidad que podría no ser cumplida. Potencia y grados de potencia ya no tratan del mundo aristotélico que es un mundo de analogía, no se trata de la potencia que se distingue del acto. El poder de ser afectado, en todos los casos, está o estará completo a cada instante. Y está necesariamente completo a cada instante en virtud de los agenciamientos variables en los cuales entramos. Es decir que el afecto es el modo en que un grado de potencia está necesariamente efectuado en función de los agenciamientos en los cuales entra el individuo o la cosa.

Un poder de ser afectado está entonces siempre colmado. Ahora bien, puede estarlo de maneras diferentes, todo depende del agenciamiento. En

es el último pensamiento de Spinoza. Dice que siempre está completo pero que, a grandes rasgos, puede estarlo de dos modos. Un grado de potencia está necesariamente realizado, o un poder de ser afectado está necesariamente completo —estas dos proposiciones devienen iguales—, pero puede estarlo en dos direcciones: mi poder de ser afectado está completo de tal manera que mi potencia de actuar aumenta o de tal manera que mi potencia de actuar disminuye.

Spinoza precisa: cuando mi poder de ser afectado está completo de tal manera que mi potencia de actuar disminuye, entonces mis afectos son tristes, mi poder de ser afectado está totalmente colmado por la tristeza. Por ejemplo, «soy culpable» o «me deprimó» o «esto no anda bien», llenan completamente mi poder de ser afectado.

Es muy bella la manera en la que Spinoza ve a las personas. Y se vuelve todavía más bella cuando vemos las objeciones que le hace la gente. Por ejemplo Hegel, ese débil. Cuando Hegel dice contra Spinoza: «¡Ah! Ese nunca ha comprendido nada del trabajo de lo negativo», es perfecto, el trabajo de lo negativo es mierda. No es que no comprenda, él comprende muy bien: el trabajo de lo negativo o las pasiones tristes son las que completan mi poder de ser afectado en condiciones tales que necesariamente mi potencia de actuar disminuye.

Cuando estoy triste mi potencia de actuar disminuye. Es evidente, bastaba pensarlo: cuando ustedes están afectados de afectos tristes hay un objeto, alguna cosa, un animal o una persona que se compone con ustedes y los afecta de tristeza. ¿Y por qué cuando mis afectos son tristes mi potencia de actuar está disminuida, mientras que mi poder de ser afectado está completo? En el caso del afecto triste, la potencia de la otra cosa y la vuestra se sustraen, puesto que todo el esfuerzo en ese momento consistirá en luchar contra aquella tristeza. Cuando, al contrario, ustedes son afectados de afectos alegres, la potencia de la cosa que los afecta de ese modo y vuestra potencia se componen y se adicionan. Vuestra potencia de actuar, para un mismo poder de ser afectado que es el suyo, se expande.

Así todo es luminoso. He aquí el encadenamiento de las nociones: univocidad del Ser, diferencias de grados de potencia, poderes de ser afectado que corresponden cada uno a un grado de potencia, potencia de actuar que aumenta o que disminuye según que los afectos que completen nuestro poder de ser afectado sean de naturaleza triste o alegre.

Intervención: ¿Los grados de potencia son grados de una misma potencia?

Deleuze: Evidentemente. La potencia es el Ser. No hay más que una íca potencia y las diferencias de potencia son las diferencias intensivas.

Intervención: ¿No es de hecho un modelo de causalidad? Hace algunos años se había interpretado la causalidad en Spinoza en términos de causalidad estructural. Por mi parte pienso que se podría interpretar el pensamiento de Spinoza en términos de causalidad energética. Se trataría de una sustancia definida como energía potencial. Tomaría esta energía potencial como un concepto operatorio, un concepto rigurosamente equivalente al concepto nietzscheano de voluntad de potencia.

Deleuze: Eso me parece peligroso, pues a duras penas hemos salido de lo abstracto y usted nos vuelve a meter. No se trata simplemente de una curiosa visión del mundo, se trata eminentemente de política.

La idea de base de Spinoza es muy simple: hay dos plagas del género humano, el odio y el remordimiento. Es en esto que Spinoza es nietzscheano o que Nietzsche es spinozista. Nietzsche dirá que hay dos plagas, el hombre como enfermedad: el resentimiento y la mala conciencia. El resentimiento y la mala conciencia son, al pie de la letra, lo que Spinoza llamaba el odio y el remordimiento. Se podría hacer aquí una especie de cuadro psiquiátrico de las afecciones de odio y de las afecciones de remordimiento, pero lo que le interesa a Spinoza en su manera de ver todo esto no es una psiquiatría. Lo que le interesa es evidentemente la política.

Spinoza se pregunta qué es eso que llamamos "los poderes". Él planteaba la cuestión del poder de una manera bastante ridícula: el poder se opone a la potencia. La potencia es nuestro propio juego, en cada uno, en nosotros, en los animales, en las cosas. El poder es otra cosa. Se pregunta cómo funciona eso de que algunas personas tomen el poder sobre otras, qué quiere decir tener el poder sobre alguien. Tener el poder sobre alguien es estar en condición de afectarlo de tal o cual manera. Los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectarlos de tristeza, eso funciona así y no puede funcionar de otro modo. Cosas como la esperanza, la recompensa y la seguridad son puestas del lado de los afectos tristes.

Intervención: El deseo también.

Deleuze: ¡No, que horror! ¿Qué decís? ¡No lo escuchen!

Los poderes no nos tienen más que afectándonos—es decir completando nuestro poder de ser afectados—a través de afectos tristes. Sin duda existen mil maneras de hacerlo, Spinoza ha visto el poder de Estado y el poder de la Iglesia. Piensa que son poderes que fundamentalmente poseen a sus sujetos afectándolos de afectos tristes, es decir deprimiéndolos. Afectarnos de tristeza es la operación fundamental del poder, lo que implica evidentemente todo un juego de compensaciones: «Si eres sensato, tendrás una recompensa». Por eso Spinoza coloca el gusto por las condecoraciones del lado de los afectos tristes. Las recompensas son como una especie de compensación de una tristeza de ser fundamental.

El poder y la potencia se oponen porque el poder es una institución que funciona esencialmente afectándonos de afectos tristes, es decir disminuyendo nuestra potencia de actuar. Tiene necesidad de disminuir nuestra potencia de actuar para, precisamente, ejercer su poder sobre nosotros. Por el contrario, las potencias de liberación son o serían aquellas que nos afectan de afectos alegres. Si ustedes están tristes es que están oprimidos, deprimidos... se los ha atrapado.

¿Ellos también viven como los tristes y los deprimidos? Viven bajo la forma del contagio, no te soltarán. Un deprimido es una fuerza explosiva, te atrapa. Eso es trágico, esa es la tragedia. Nietzsche ha llevado mucho más lejos esta idea tan simple: el hombre del resentimiento es venenoso, su idea es avergonzarnos de la menor felicidad.¹

Spinoza no dirá que las instituciones sociales nos suministran modelos de afectos, llena vuestro poder de ser afectado. No se trata de ideología.

Spinoza es verdaderamente muy maligno, en el sentido nietzscheano del «¿Por qué soy tan maligno?». Toma los términos que son corrientes en su época, particularmente el vocabulario cartesiano, y lo vuelve contra Descartes. La *Ética* es un libro que procede por un sistema completamente maligno que consiste en hacer textos, después notas, después notas de notas y después notas de notas de notas. Spinoza ha encontrado algo tremendo, y

es sin dudas por eso que era necesario el método geométrico. Su libro parece completamente continuo. Vemos que hay proposiciones, demostraciones, corolarios, y hay además esa cosa extraña que llama los escolios. A primera vista todo eso se encadena, pero si miran de cerca perciben que no se encadena totalmente. Es decir que el sistema proposiciones–demostraciones–corolarios es un sistema autónomo—las demostraciones reenvían siempre a otras demostraciones o a otros corolarios— y el sistema de los escolios es otro sistema que coexiste con el primero—los escolios se reenvían unos a otros—.

Hay como dos éticas en una: una ética que funciona sobre el modo de lo continuo y una ética secreta que funciona sobre el modo de lo discontinuo y que está constituida por los escolios. Si es preciso, hay cuarenta páginas sin escolios y dos escolios que se reenvían el uno al otro a través de esas cuarenta páginas. Es en los escolios donde Spinoza da una versión agresiva de lo que dice geoméricamente en el otro sistema. Estrictamente hablando, la *Ética* está escrita simultáneamente dos veces: una versión violenta y afectiva, y una versión racional y geométrica. Es en los escolios donde Spinoza dice lo que es una ética: hacer una ética es hacer una teoría y una práctica de los poderes de ser afectado.

Y una ética se opone a una satírica. Es formidable que él de el nombre de satírica a todo lo que se complace de una u otra manera en los afectos tristes, a todo lo que es despreciativo y depresivo. Va de suyo que bajo el nombre de satírica pasa toda la moral.²

² Cf. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Bs. As., 2003, págs 42 y 43.

Clase XVI

Tres direcciones de búsqueda en torno al carácter intensivo de los agenciamientos maquínicos.

21 de enero de 1974

Quisiera que podamos organizar direcciones de búsqueda en función del punto en el que estamos. Me parece que, teniendo en cuenta lo que ya hemos visto, contaríamos con tres grandes direcciones.

La primera dirección se relaciona con lo que vimos la última vez, aquella cuestión que puede llamarse plano de composición. Hemos llegado a llamar plano de consistencia a este plano de composición, quizá para ponerlo más en relación con la operación del deseo. A partir de Spinoza, del que tuvimos necesidad, desarrollábamos una especie de plano de composición, de consistencia, que se definía por la unidad de los materiales o, de cierta manera —y es la misma cosa— por la posición de univocidad. Se trata de un pensamiento que no pasa ni por las formas, ni por los órganos, ni por los organismos, de una especie de pensamiento informal.

Decir que el plano de consistencia se define por una unidad de los materiales nos remite también a un sistema de variables. Una vez dicho que en todos los agenciamientos se trata de los mismos materiales, diremos que las variables consisten en la variación de las posiciones y conexiones de los materiales que constituyen los agenciamientos maquínicos, cuyo punto

común era que todos realizan el plano de consistencia según tal o cual grado de potencia. Tenemos entonces un lazo muy marcado entre el plano de composición o de consistencia y los agenciamientos maquínicos que realizan ese plano de maneras muy diversas, según la posición y las conexiones de los materiales en cada agenciamiento.

Por último, según cada agenciamiento, se producen circulaciones y transformaciones de afectos, siendo un agenciamiento maquínico un lugar de paso, un lugar de transformación de afectos intensivos. Estos afectos intensivos corresponden a los grados de potencia de cada agenciamiento maquínico.

Esto nos abre una dirección de búsqueda, permitiéndonos plantear el tema de la relación entre las intensidades o afectos intensivos y las formas. ¿Qué relaciones hay entre las cantidades intensivas y las formas –formas específicas, categóricas, genéricas, etc.–? ¿Cómo es posible un pensamiento intensivo que no pase por sus formas?

Toda la escolástica está atravesada por un problema que, en el cruzamiento de la física y de la teología, es muy importante para ella. Es el problema, del que se era muy conciente durante toda la Edad Media, de la relación entre las intensidades y las formas. Problema conocido, en los términos filosóficos de la Edad Media, como latitud y remisión de las formas. La cuestión pasa por saber si una forma es susceptible en sí misma de variaciones intensivas, es decir si ella goza de una dimensión de latitud. La latitud de las formas eran las variaciones eventuales de una forma en intensidades. Por ejemplo, ¿se puede ser más o menos racional?

Quedará en nosotros transformar ese viejo problema. Podemos situarlo, por ejemplo, en torno del viejo problema clásico: el hombre definido como animal racional, animal racional como forma compuesta de una determinación genérica –«animal»– y de una diferencia específica –«racional»–. ¿Qué es lo que puede querer decir «ser más o menos racional» cuando una forma es susceptible de una cierta latitud? Si se puede ser más o menos racional es que, en el límite, habrá un grado cero de ser racional que no será la misma cosa, sin duda, que la manera en que un animal no es racional. ¿Cómo es que ellos han podido plantear este problema de la relación de las intensidades con las formas? Una vez más, esto atraviesa toda la física de la Edad Media, todos los intentos por hacer una ciencia de las cantidades intensivas.

Se tenía una especie de mezcla que es necesario tomar muy vagamente y que giraba alrededor de una especie de pensamiento de los grados de po-

tencia, de los agenciamientos en que estos entraban, de una crítica de las formas y en última instancia del esfuerzo de Spinoza por pensar los grados de potencia independientemente de las formas, de las funciones, de las especies y de los géneros. Todo esto es un curioso pensamiento que gira alrededor de la inmanencia o de la univocidad del Ser. Todo gira en torno de una especie de teoría de los agenciamientos maquínicos que intentamos proseguir.

Mientras, se nos habla de una latitud de las formas sin haber visto antes lo que en la Edad Media se entendía por latitud. Creo que en la Edad Media hay dos grandes posiciones. Por un lado, la posición que nos dice, entre otras cosas, que una forma en sí misma no puede ser más que perfecta, que ella es todo lo que contiene. Entonces no puede ser más o menos racional. El más o el menos de la intensidad, la latitud o los umbrales entre los cuales juega una forma no pueden venir de esta forma misma, sólo puede venir del sujeto en el cual esta forma se realiza o del cual esta forma se predica. La latitud no es una propiedad de la forma misma, es una propiedad del sujeto que la recibe. Por otro lado, están los que dicen que la forma en sí misma es la que, en ciertas condiciones, es susceptible de una cierta latitud, es decir que juega entre ciertos umbrales. Lo que hay de común entre las dos posiciones es al menos una cierta subordinación de la latitud intensiva a la forma.

En el asunto del huevo se trataba de una posición muy diferente. Allí las formas mismas están subordinadas a variaciones intensivas que las determinan. El huevo es considerado como un medio intensivo, y son los umbrales de intensidades quienes determinan tal o cual forma. Es como si la relación entre formas e intensidades se invirtiera.

Esto es muy importante para nosotros pues, después de todo, no es seguro que el huevo sea nuestro pasado. Una concepción en la que el huevo es nuestro pasado es muy peligrosa, pues nos arrastra, naturalmente, sobre las vías de la regresión. ¿No es posible, no sólo desde el punto de vista de la embriología, sino desde el punto de vista de la experiencia vivida, concebir el huevo como siendo siempre estrictamente contemporáneo a nosotros mismos? Cada uno paseando su huevo consigo, y lo que llamamos el huevo de alguien siendo su medio de experimentación.

El huevo no es un refugio sobre el modo del retorno a la madre. El huevo es, si ustedes quieren, la placenta estrictamente contemporánea de nosotros mismos, es finalmente el medio de la estricta contemporaneidad.

El huevo no es en absoluto la forma bajo la cual desciendo de una madre, y accesoriamente de un padre. El huevo es como el plasma contemporáneo en relación al cual padre o madre e hijo son estrictamente contemporáneos el uno del otro. El huevo es estrictamente el medio contemporáneo en el cual y con relación al cual no podemos establecer sucesión. El huevo es verdaderamente, desde ese punto de vista, la materia intensiva contemporánea de toda experimentación como tal. Es siempre en el huevo que experimentamos.

He aquí un texto de un embriólogo contemporáneo que trata del desarrollo del huevo: *Las formas son contingentes respecto al dinamismo cinemático. Que un orificio se abra o no en el germen es completamente accesorio. Lo que cuenta es el propio proceso de las migraciones celulares, las puras variaciones cronológicas y cuantitativas*—es decir que un flujo energético alcance o no tal umbral— *son las que dan al lugar de invaginación el aspecto de un orificio, de una fisura o de una línea primitiva.*¹ Las formas, comprendidas las formas orgánicas, son verdaderamente secundarias en relación a los umbrales de intensidades.

Cyril: ¿De qué fecha es el texto?

Deleuze: Alrededor de 1930.

Cyril: Está tan lejos de nosot

Deleuze: ¿Por qué decís eso?

Cyril: Hablás en términos de intensidades, mientras que él habla en términos de fenomenólogo, como observador. Un bioquímico no funcionaría así, es la estructura de las proteínas la que determina las formas. Donde estarías obligado a volver a las intensidades es en bioquímica cuántica, por ejemplo, al nivel de la electrónica.

Deleuze: Tengo la impresión de que no se trata en absoluto del mismo problema. La embriología se ocupa de la manera en que el huevo se desarrolla y se diferencia. Cuando el embriólogo postula, hacia 1925-1930, que la

¹ Dalcq, *Loeufes son dynamisme organisateur*, Albin Michel, pág. 95.

detención de las formas en relación al desarrollo del huevo remite a reparticiones de intensidades, no es algo que pretende ser del orden de la biología molecular. Decir que la biología molecular va más allá o está llamada a ir más allá de ese punto de vista me parece sin fundamento. No digo que deba contentarse con el huevo como unidad última. Digo que cualquiera sea el estado de la física o cualquiera sea el estado de la biología, hay un problema que es el del desarrollo del huevo tomado como –no importa qué palabra empleemos– molécula gigante o unidad molar. Cuando alguien se interesa por el desarrollo del huevo y la organización de las intensidades, decirle: «Háblanos más bien de la física cuántica, es decir de los elementos moleculares que están necesariamente mezclados allí» es tomar completamente otra dimensión.

Cyril: No es «necesariamente», hablaste como un finalista. Consideras al huevo como un polo que atrae las intensidades.

Comtesse: En tu visión, ¿no es la diferencia conflictiva entre las fuerzas de atracción y de repulsión aquello que determina la producción de intensidades sobre el huevo?

Deleuze: No. Yo diría más bien que las reparticiones de intensidades sobre el huevo están ligadas a agenciamientos maquínicos moleculares.

Esto fue para mí la primera dirección. La segunda dirección que hemos abordado en las ocasiones precedentes estaba referida al hecho de que los agenciamientos maquínicos no tienen nada que ver con las formas, con las formas separables, formas específicas o formas genéricas, sino que ponen siempre en cuestión unidades de niveles y contenidos completamente diferentes.

En tanto que los agenciamientos maquínicos no son representaciones de algo, sino transformaciones de afectos, ponen en juego devenires de todo tipo por una simple razón: el propio afecto es un devenir, es un paso intensivo. Los devenires puestos en juego en los agenciamientos maquínicos son, entre otros, los devenires animales, los devenires moleculares.

Estos afectos que completan una capacidad de ser afectado o que circulan en un agenciamiento maquínico delimitan el tema del devenir animal –por ejemplo, el devenir caballo del pequeño Hans–, el tema del devenir molecular, y el hecho de que estos devenires de todo tipo son como o

implican, en relación al agenciamiento maquínico, verdaderos movimientos de desterritorialización y de reterritorialización. Es este conjunto –devenir animal, devenir molecular, movimientos de desterritorialización– lo que debe ser analizado al nivel de un agenciamiento maquínico.

Atendiendo a esto se había bosquejado una especie de programa posible para los devenires animales (una vez más, con aquel presentimiento de que los devenires animales no eran suficientes, de que quizás se trataba de un compromiso, de un compromiso entre formas e intensidades, de que más allá de los devenires animales había todavía devenires moleculares). Estaban los famosos devenires animales en África. ¿No hay lazos históricos muy profundos entre ciertas costumbres guerreras y los devenires animales? Está el tema de los guerreros felinos. ¿No hay relaciones entre los devenires animales y ciertas sociedades secretas, por ejemplo las sociedades secretas africanas?

Por último, tercera dirección. Se trataba de que siempre en esos agenciamientos maquínicos –precisamente porque todo agenciamiento ponía en relación unidades de niveles y contenidos diferentes– se producan circulaciones y transformaciones de afectos intensivos.

En primer lugar, lo que veo es que siempre hay algo que nos queda por pensar: la génesis de los afectos. Se trata del modo en que los elementos moleculares se afectan según las posiciones y las conexiones variables, lo que va a engendrar los afectos que recorren el agenciamiento maquínico. Así se podrá justificar la fórmula las máquinas son afectivas, no son representaciones de algo, ellas son afectivas y son programas de afectos».

Si retomamos una vez más la manera en que el pequeño Hans define el caballo, lo importante para nosotros no es el caballo en general, es *un* caballo que él programaba en su agenciamiento maquínico. Si cuando dice que tiene anteojeras, negro alrededor de la boca, etc., separamos cada cosa, tendremos la representación: representación de una escena de calle, el caballo tirando que el pequeño Hans ha visto.

Siguiendo la otra línea, la del programa afectivo del pequeño Hans, se tratará ya de una cosa distinta a la representación, se tratará de circulaciones de afectos. El pequeño Hans no va a ver un caballo que tiene anteojeras, va a ser afectado por lo que vive como ceguera del caballo, encegucimiento activo del caballo por el hombre. Y eso ya no es del dominio de la representación. Si se separa cada cosa, se dirá que cada una remite a una representación. Pero sucederá algo distinto si se esta-

blece la circulación a partir de este misterio: ¿cómo el pequeño Hans hace circular un afecto, cómo es que pasa de un afecto a otro? Por ejemplo, ¿el caballo muere porque se ha caído o tiene otra razón?, ¿cuál es el afecto que se transforma en morder? Este me parece un problema esencial en el agenciamiento del pequeño Hans.

Verán que la respuesta psicoanalítica es transformar todo eso en fantasmas. Por ejemplo, el «hacer ruido con sus pies» remite a la escena primitiva, a la fantasmaticación de la escena primitiva. La operación psicoanalítica es una operación de intercambio que consiste en decir: «Voy a reemplazar tus afectos por fantasmas». El contrato psicoanalítico es por naturaleza doble: hay un contrato exterior que es el contrato visible: «Me das dinero y yo te escucho»; y luego el contrato invisible: «Me das tus afectos en provecho de una escena de representación fantasmática».

Richard: Eso no tiene mucho de secreto, puesto que Freud ha consagrado un texto entero para explicar que intercambiaba las configuraciones vividas de las personas, las emociones y los afectos por discursos y configuraciones representativas.

Deleuze: Sí, pero esto tendrá un nuevo estado en Melanie Klein: el objeto del intercambio pasa por el fantasma. En Freud no estaba dicho de ese modo.

Intervención: No veo en absoluto la distinción entre fantasma y representación a partir del momento en que se considera que la máquina social consiste en inscribir afectos en un lenguaje conceptual genérico.

Deleuze: Estamos todos de acuerdo en que no hay diferencia. fantasma es una especie de matriz de la representación.

Hemos dicho, por nuestra cuenta, que no teníamos nada que ver con la respuesta psicoanalítica, que el agenciamiento maquínico era completamente sexual y que nada tenía que ver con un fantasma. Basta reintroducir el movimiento de los afectos al interior del agenciamiento maquínico para que eso actúe como la programación de ese agenciamiento, en la que ya nada es exactamente índice representativo— aunque a cada instante si uno corta, reduce a signos de representación—.

Entonces, creo que habría que introducir un doble punto de vista, pues es verdad que son las relaciones moleculares las que dan cuenta, en última instancia, de la distribución de los afectos en un agenciamiento maquínico, pero a otro nivel, el agenciamiento maquínico mismo hace desfilar líneas moleculares, devenires moleculares, o al menos devenires animales.

Es en este sentido que pregunto si el devenir animal, por fascinante que sea y por mucho que convenga a alguien, no sería todavía un compromiso. Retomo el ejemplo de la máquina de guerra. En la máquina de guerra hay, en general, un tema de devenir animal—menciono una vez más el ejemplo del guerrero felino—. Pero hay además otra cosa, hay también una especie de devenir molecular, como una especie de línea molecular. Y al nivel de la máquina científica y sus unidades posibles con la máquina de guerra, los devenires moleculares van quizá a representar una especie de devenir que, en intensidades o en desterritorialización, va mucho más lejos que el devenir animal.

Podemos decir que, finalmente, lo que pasa al nivel de los agenciamientos maquínicos es una especie de *continuum* intensivo. En lugar de que haya formas separadas las unas de las otras, hay transformación, pasos de una forma a otra por continuidad intensiva. Esto no quita que haya que marcar umbrales en esa continuidad. Por ejemplo, puedo muy bien presentar la relación del devenir animal y la relación del devenir molecular bajo la forma de un *continuum* intensivo.

Tomo un ejemplo clásico en el doble aspecto de la ciencia ficción, en la cual hay un cierto tema de devenir animal, y también el modo en que el devenir animal se encuentra relevado por algo que va todavía más lejos, el devenir molecular. Se puede decir que hay una especie de *continuum* intensivo sobre el cual podemos escalonar devenires animales y devenires moleculares, y hay un pasaje, una especie de umbral, el franqueamiento de un gradiente.

Si reintroducimos de una manera o de otra la noción de forma, nos volvemos a encontrar con todas las historias de analogías, homologías, estructuras. En cambio, mientras nos mantenemos en la noción de programa, no tenemos ese peligro.

Hay un *continuum* intensivo de sustancia donde un umbral es franqueado. Vuelvo a mi ejemplo de injertos o de huevos. Es muy simple: por ejemplo, algo que estaba destinado a devenir el apéndice caudal del tritón

es transportado. ¿Qué es lo que quiere decir «transportado sobre un huevo»? Quiere decir injertado en una región de intensidad diferente. En lugar de devenir un apéndice caudal, eso resulta otra cosa. Un umbral ha sido franqueado por migración. Es decir que se inscribe en medio del huevo un proceso de desterritorialización tal que una parte que normalmente estaba destinada a devenir una cosa en tal umbral de intensidad, va a dar por migración otra cosa. Hay franqueamiento de un umbral.

Puedo decir que allí las formas no tienen importancia, que aquello que determina las formas como producto secundario desde el punto de vista de la representación, son únicamente las migraciones que en absoluto son migraciones en extensión, en el espacio, sino transformaciones de intensidades.

Clase XVII
Elementos para
una cartografía.
Longitud y latitud
de un cuerpo.

15 de febrero de 1977

De siete direcciones o problemas que podemos distinguir —biografía, organización, centralización, significancia, sociabilidad, subjetivación, planificación— la primera consiste en decir que lo que cuenta en la vida de alguien, individuo o grupo, es un cierto conjunto que puede llamarse una cartografía. Una cartografía está hecha de líneas. En otros términos, nosotros estamos hechos de líneas que varían de individuo a individuo, de grupo a grupo, pudiendo haber en ellas tramos comunes. Indaguemos qué quiere decir esa composición lineal.

Esas líneas implican lo que he llamado plano de consistencia o plano de composición, esas líneas se hallan sobre un plano. Es necesario trazar el plano al mismo tiempo que las líneas. Pero, ¿qué son estas líneas componentes? No son puntos, renunciamos a la idea de que alguna vez pudiésemos hacer el punto. Oponemos trazar líneas a hacer el punto.

El año pasado tomé un dominio literario muy particular: la novela corta. Habíamos emprendido un estudio morfológico —que por otra parte no se ha hecho, pero que se habría podido hacer— a partir de la comparación entre la morfología de una novela corta y la morfología de un cuento, o incluso la morfología de la novela.

La morfología de la novela corta me parece ejemplar porque su problema es trazar líneas. Como ejemplo que nos concierne de un modo muy particular he tomado la bibliografía de Fitzgerald. En sus novelas cortas se advierte muy bien cómo siempre intervienen por lo menos dos líneas, quizá tres, quizá más. He intentado caracterizarlas.

En primer lugar, tenemos una línea de segmentariedad dura marcada por cortes y distribuciones de binariedades: joven/pobre/sin talento, etc. Se trata de una línea de segmentariedad dura sobre la cual hemos podido situar —no como figura exhaustiva, sino como una figura en medio de otras— la pareja con su máquina binaria, con su binariedad propia. Entonces, tenemos una línea de segmentariedad dura marcada por cortes significantes —«Yo era rico» o «Mi matrimonio iba bien»—, con organización de binariedades, y entre ellas la binariedad ejemplar de pareja.

Luego encontramos por debajo una línea mucho más sutil, una línea de segmentariedad flexible o fina, o molecular. Ya no es una línea de corte, sino una línea de fisura. Se trata de las pequeñas fisuras que no coinciden con los cortes, de las microfisuras de la segmentariedad molecular. Sobre la línea de segmentariedad molecular encontramos una figura diferente a la de la pareja en tanto que máquina binaria o elemento de una máquina binaria. Encontramos una figura mucho más inquietante: la del doble.

Luego y finalmente, encontramos una línea que no buscábamos. Es muy curioso. Se trata de una línea que no es ni una línea de corte ni una línea de fisura, sino una especie de línea de fuga y de ruptura que tiene como figura extrema ya no la pareja ni el doble, sino el clandestino. Esta tercera línea que no esperábamos nos causa un gran placer, pues ella da cuenta de algo que nos incomoda: la ambigüedad de la segmentariedad flexible o molecular. Efectivamente, la segmentariedad flexible no cesa de oscilar entre la línea dura y la línea de fuga. Cuando oscila hacia la línea dura tiende a endurecerse; cuando oscila hacia la línea de fuga tiende en última instancia a no ser ya segmentaria, toma otro aspecto.

Llegamos a dos concepciones prácticas del plano: o bien el plano es un plano de organización, o bien es un plano de consistencia, de inmanencia, de composición. Ya no se trata en absoluto de la misma comprensión práctica de la palabra plano. De nuevo, encontramos dos polos y se comprende que nuestras segmentariedades o multiplicidades oscilen pudiendo tender hacia uno u otro tipo de plano.

Después de todo, esto es muy complicado: aún en la vida de un grupo o de un individuo, el momento en que el plano se endurece pasa de un polo al otro. Toda esta vacilación puede explicar muchas cosas. Una vida está hecha de líneas, tenés que encontrar las tuyas. Y tus líneas no preexisten, no están preestablecidas. El objeto de un verdadero análisis es operar esta cartografía. La longitud y la latitud, de las que hablaremos más tarde, remiten a líneas que se trazan sobre el plano de consistencia. Longitud y latitud serán también nociones que reenviarán a toda una cartografía.

Desde el punto de vista de un verdadero análisis, nada se hace mientras se permanece en el dominio de las representaciones, mientras se permanece en el dominio de los sentimientos que atraviesan a alguien. Nada hacemos hasta el momento en que trazamos las líneas abstractas con las segmentariedades correspondientes, los cortes, las fisuras, las rupturas. Alguien se pone a tocar piano, alguien comienza a amar a un animal o a detestarlo: nuestros amores y nuestros odios deben ser distribuidos de acuerdo a líneas, y a líneas no figurativas. Verdaderamente, me parece que la operación analítica debe ser una cartografía.

Tengo la impresión de que en un psicoanálisis corriente se roza permanentemente este problema. Rozan este problema de las líneas y de la cartografía y no dejan de errarle.

Retomando el texto de Freud, ¿cuál es el problema del pequeño Hans? No podemos decir que se trata de un problema familiar. Su padre y su madre intervienen, sí. Pero para taponar segmentos, para detenerlo. Lo que se necesita es una cartografía, y Freud no deja de hacerla cuando dice todo el tiempo que el problema de Hans es ante todo salir del departamento. ¿Cuál es el problema de un chico? La conquista de la calle. Y ese es un problema de cartografía, un problema de líneas.

El problema de Hans es la conquista del edificio: salir de su departamento e ir a acostarse con y en casa de la pequeña niña que habita debajo o encima. Ahí hay un corte, se hace atrapar por sus padres; esquiaba su línea y de pronto... segmentariedad dura.

Su segundo movimiento implica a una niña que habita enfrente. La cartografía del pequeño Hans se precisa: el departamento, el edificio, el café de enfrente. Es necesario cruzar la calle. También se hace atrapar. La madre llega a decirle que si deja el apartamento ya no regrese.

Además está toda la historia del caballo, el devenir caballo del pequeño Hans. Ahora bien, se trata de una escena que ocurre en la calle. El caballo que arrastra una pesada carga y cae, que intenta levantarse y recibe latigazos. Hay una muy bella página así en Dostoievski, una página así en Nietzsche justo antes de su gran crisis, una página así en Nijinsky justo antes de su crisis. Un caballo cae en la calle, un caballo es azotado: esto no es un fantasma, se trata de la calle como línea a conquistar, de los peligros de esa conquista y de un devenir animal atrapado en ese recorrido.

El pequeño Hans se hará taponar en todas partes. ¿Qué es lo que juega para taponar esas líneas de fuga, para imponer una segmentariedad dura, para introducir cortes en todos aquellos sitios donde se intenta esquivar una línea? Dos cosas: una instancia de poder, la familia; una máquina abstracta, el psicoanálisis. En efecto, los padres comienzan a actuar, y cuando ya no pueden más se hacen relevar por una máquina abstracta representada por el profesor Freud.

A propósito de otra cosa ya habíamos encontrado el par aparato de poder-máquina abstracta. Desde que hay un aparato de poder, hay una máquina abstracta, desde que hay una máquina abstracta, hay un aparato de poder. Bueno, esto no es seguro, pues puede ser que haya máquinas abstractas de un tipo diferente. Pero sí encontramos que hay máquinas abstractas que hacen ofrecimientos a los aparatos de poder: «¡Oh!, aparato de poder, ¿me tomás como máquina abstracta?».

He aquí mi primer punto concerniente a las segmentariedades. Me parece que las novelas cortas tratan esencialmente de esas líneas que se cortan y se entrecruzan al nivel de una vida.

Intervención: ¿Cómo se opone el doble a la pareja?

Deleuze: A esta altura, me gustaría que quien hace la pregunta sea quien la conteste. Si mis nociones resuenan en ustedes, tienen tantas ideas como yo sobre esto.

La pareja es la máquina binaria de conyugalidad y pasa por los cortes significantes en una segmentariedad de tipo duro. Me parece que el doble pasa más bien por líneas de fisura de segmentariedad flexible. El doble es siempre un nombre más o menos cómodo para designar el proceso del devenir cuando se intenta oponerlo a la historia. La historia de alguien no es

lo mismo que el devenir. El doble es, por ejemplo, el devenir mujer o el devenir animal de un hombre. El doble no es en absoluto el reflejo. Tengo que hacer el doble en la medida en que entro en tal devenir. Y el devenir es siempre algo fundamentalmente minoritario, hay siempre un devenir de minoría. En última instancia, una misma persona puede ser parte de una pareja y elemento de un doble, la misma persona ocupa simplemente dos funciones muy diferentes sobre una u otra línea. Aún más: sobre la segunda línea ya no es una persona.

Ahora bien, sobre el clandestino: ¿qué es lo que viene a hacer sobre la línea de fuga y por qué es clandestino? Es clandestino porque es imperceptible. Es el devenir imperceptible. Finalmente, los devenires animales tienen como resultado el devenir imperceptible. ¿Qué es esta clandestinidad? No se trata en absoluto de un secreto, el secreto está de lleno en las segmentariedades duras. El clandestino es en última instancia lo mismo que un devenir molecular, el momento en que ya no hay problema de persona, de personología. ¿Cuándo es que uno está en el punto en el que Virginia Woolf decía: «Ya no soy esto o aquello»? Cuando ya no hay nada que ocultar. Ese es el verdadero secreto, se es como todo el mundo. No se puede decir que se trata de la forma del secreto sin contenido, el secreto está ahí, completamente expuesto y sin embargo imperceptible.

¿En qué momento la persona está suficientemente deshecha y con suficiente prudencia como para poder decir: «Nunca más diré que soy esto o aquello»? Ven ustedes que esto nos devuelve otra vez a nuestras cuestiones del plano de composición y a nuestras cuestiones de los afectos, de la diferencia que intentábamos sugerir entre un afecto y un sentimiento: ¿qué son esas individualidades tan especiales, esas individualidades que son cabalmente individuaciones pero sin subjetividad? ¿Qué es la individualidad de «un día», «una primavera», «unas cinco de la tarde», etc.?

Richard Pinhas: Mi problema es el de la expresión. Cada uno tiene sus «terribles cinco de la tarde», como dijiste. Pero sobre el plano de composición o sobre el plano imperceptible, aquello que sobreviene son acontecimientos, por ínfimos que sean: una pequeña palabra, cualquier forma... Finalmente creo que lo que cuenta al nivel del plano de consistencia es que se producen acontecimientos, quizá en un «tiempo» particular. Yo quisiera saber si para ti el resultado visible y perceptible en ese plano de consistencia

¿Podemos decir entonces que a una relación correspondiente a través de la presencia, podemos *procurar* de qué forma global de presencia que corresponde a un grado de realidad y de conciencia, a un grado de conocimiento y de voluntad, a un sistema de hábitos, a un modo de ser afectado. Esto nos va a dar como, como hacer un análisis, de relaciones de conocimiento y de rasgos que se presentan a través de diferentes una longitud. De esos rasgos está de por sí enunciar los efectos de los que algunos se expresan en correspondencia con los rasgos que los corresponden a través de relaciones de realidad y de libertad. Entonces podemos hablar de los rasgos a los que se refieren.

Podría ser no hay nada que se refiera a o se refiera a o se refiera. Un individuo de sí no es una forma ni un cuerpo. Algo así individualmente puede ser de naturaleza en sí una libertad y una libertad. La libertad de fondo que los rasgos de conocimiento y de rasgos, de relaciones y de libertad que la realidad a esta particular correspondencia, a una parte de parte. Y finalmente, se dice entonces que correspondencia al grado de presencia o al grado de ser afectado de los individuos correspondientes a través de la libertad de la libertad.

Esto debería ser la que está en un cuerpo y una libertad y una libertad correspondiente a través de la libertad de la libertad de la libertad, si se le permite de una forma. Pero sólo eso, en cinco, cada cuerpo está correspondiente a través de la libertad de parte a los que tiene correspondencia a través. ¿Qué tiene que una correspondencia a través, que tal correspondencia a través a través de la libertad de la libertad de la libertad que una correspondencia a través de la libertad de la libertad, que una correspondencia a través de la libertad de la libertad, y que una correspondencia a través de la libertad de la libertad.

¿Qué es un caballo? Ustedes podrían decir que un caballo es, por un lado una forma, y por otro un sujeto. Conocemos bien a quienes definen un caballo así. La forma será el conjunto de los caracteres—que se llamarán específicos, genéricos o accidentales—que lo definen. La forma de un caballo es definida específicamente por los naturalistas. Por otro lado, es un sujeto, con todo lo que implica la concepción tradicional...

Una vez más, lo que la filosofía moderna ha modificado en toda su historia es la relación que había entre forma y sujeto. Pueden decir: «Veo una forma» y «Veo un sujeto», y hay allí complementación entre la forma que informa la sustancia o el sujeto.

Nosotros estamos proponiendo enteramente otra cosa. Un caballo es ante todo, no una forma, sino un conjunto igual a x partículas. Pero decir: «Igual a x partículas» no es suficiente. ¿Qué es entonces lo que define este conjunto? Una cierta relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. No hago alusión a ninguna forma diciendo que es una infinidad de partículas sometidas a relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud.

Por otra parte, diciendo que es un poder de ser afectado, que es el grado de potencia caballo, no me refiero a ninguna subjetividad.

Ya no se trata de decir cuál es la forma de un cuerpo. Spinoza lanza su gran pregunta: ¿qué es lo que puede un cuerpo?¹ Esta es su pregunta fundamental. Es tanto mejor por cuanto siempre es extremadamente concreto, pero él lo esconde.

En esos modos de exposición hay siempre un primer principio; en Spinoza, es sabido: no hay más que una sustancia. Vemos enseguida qué quiere decir concretamente alguien que afirma eso: se trata de las luchas contra la religión. No es una proposición inocente.

Pero un filósofo se reconoce verdaderamente no al nivel del primer principio sino al nivel del quinto o del sexto principio. Spinoza lanza la pregunta: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No me habrán comprendido en tanto me hayan dicho que un cuerpo tiene tales formas y tales funciones, es necesario que me digan de qué es capaz. ¿Me dirán que es lo mismo? ¿En absoluto! Sin duda todo se mezcla. Después de todo, tenemos siempre una

¹ Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, Orbis, Bs. As., 1983, Libro III, Proposición II, Escolio, pág. 172.

capacidad correspondiente a órganos y funciones. Sin embargo, decir que los órganos y las funciones que tengo no están ahí más que como efectuales, efectadores de mi poder de ser afectado, o decir que se me define ante todo por el poder de ser afectado y que sólo se hablará de los órganos y de las funciones con posterioridad, es lo inverso de afirmar que a partir de tales órganos y tales funciones la bestia es capaz de esto. Es muy diferente.

Esto parece conciliable, pero de hecho no es la lógica lo que cuenta: las personas que están siempre preocupadas por los órganos y por las funciones de los animales no están nunca ocupadas en los afectos; y aquellos que se ocupan de los afectos permanecen muy indiferentes a los órganos y las funciones. Al tal punto que estos últimos han debido crear otra palabra para designar aquello de lo que se ocupan. Lo han llamado etología: no es el estudio de las maneras de vivir del animal, es mucho más el estudio de los afectos de los que es capaz. Spinoza llama a su libro *Ética* y no moral. *Ética*, etología. ¿Qué es lo que puede un cuerpo? Sobrentendido: ¿qué es lo que puede soportar?

Llamo entonces longitud de un cuerpo a las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud que se establecen entre la infinidad de las partes que lo componen. Se trata del mismo individuo en la medida en que subsiste la relación global de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud.

¿Qué quiere decir entonces devenir animal? No quiere decir imitar, aunque fuera preciso imitar ya que es necesario apoyarse en algo. ¿Devenir caballo, devenir perro? ¿Qué es lo que quiere decir para Kafka devenir coleóptero? Esto no funciona cuando uno imita. ¿Puedo, en una cierta latitud y una cierta longitud de un cuerpo, dar a mis partes componentes una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud que corresponda a la del caballo? Y los afectos que consecuentemente vienen a completarme, ¿son o no afectos caballo?

A través de esto hemos definido el plano de consistencia o de composición: esas latitudes con sus devenires, con sus pasos; paso de una longitud a otra, paso de una latitud a otra (el capitán Akab² siente que su cuerpo toma una longitud y una latitud nueva, se encuentra con que muere; su plano de consistencia, su plano oceánico, muere ahí también). Sobre el

plano de consistencia o de composición no hay más que, por una parte, grados de velocidad o de lentitud definiendo longitudes, y por otra, afectos o partes intensivas definiendo latitudes. No hay forma ni sujeto. Los afectos son siempre del devenir.

Intervención: ¿Puede ser que el tiempo sea el plano de consistencia?

Deleuze: ¿Por qué no? Pero el tiempo medido es un tiempo de la segmentariedad, es un tiempo de las instancias molares. Si decís que el plano de consistencia es el tiempo, tendrá que ser un tiempo liberado de las pulsiones del tipo corte o del tipo medida.

Richard: ¿Qué es lo que pasa al nivel del plano de composición? Ante todo él se engendra según sus agenciamientos y al mismo tiempo que ellos. No hay plano de composición abstracto fuera de sus agenciamientos, de hecho es estrictamente contemporáneo a ellos. Y esto sucede a la vez con los agenciamientos y con los encuentros. Vamos a tener encuentros con – dicho brutalemente– moléculas de un lado y devenires del otro.

Lo que parecía predominante, y lo vemos con la música, es que hay velocidades de circulación diferentes que pueden resonar. Nos damos cuenta que la resonancia de los sonidos, la resonancia de los armónicos, es provocada por diferencias de velocidad. Y finalmente, esas diferencias de velocidad provocan, no un tiempo –no hay un tiempo que sería el plano de composición o una adecuación entre el plano de composición y el tiempo–, sino, al contrario, la creación al nivel del plano de composición mismo de una pluralidad de temporalidades a velocidades de expansión diferenciales. Insisto sobre la multiplicidad de planos de temporalidad diferentes con cada una de las líneas de efectuación de acontecimientos que resuenan y que difieren línea por línea.

Reducir todo eso a una unidad que sería el Tiempo sería una operación semejante a la que ha hecho Einstein, es decir una espacialización del tiempo o algo análogo. Yo diría que el tiempo está determinado por afectos y por composiciones de afectos. Por ejemplo, entras aquí un martes en la mañana y encuentras a una jovencita rubia de ojos azules, lo cual determina un tiempo particular...

Deleuze: Nunca un plano de composición o de consistencia preexiste, nunca ocurre sin que un grupo de individuos o de individuaciones lo tracen efectivamente. Es un plano de inmanencia absoluto, pero esta inmanencia es precisamente inmanente a los grados de velocidad y de lentitud, a los movimientos y reposos, a los poderes de ser afectado que lo construyen poco a poco. Estrictamente, es construido como un espacio progresivo. De ningún modo existe bajo la forma de un espacio euclidiano que preexistiría a las figuras. Es un espacio de otro tipo construido pieza por pieza, y es por eso que a cada paso puede hundirse. Es el otro polo del plano el que podría presentarse como preexistente, con las personas o los grupos evolucionando sobre él.

Si se acepta la idea de que el plano de consistencia o de composición y los cuerpos sobre él se definen por una latitud y una longitud, tenemos entonces un punto de partida para la distinción de las dos concepciones del plano, pues las únicas variables a considerar serían velocidad, lentitud, afectos, poder de ser afectado. De cierta manera, todo es colectivo e individuado a la vez, pues cada relación de movimiento y de reposo, cada relación de velocidad y lentitud es perfectamente individuable a cada instante—tal grado de velocidad, este grado de velocidad aquí—, cada afecto es individuable. Para no confundir esto con la individualidad de un sujeto habíamos necesitado una palabra: *ecceidad*. Se trata, literalmente, del hecho de ser esto, el hecho de ser un esto, un grado de potencia.

Hace un momento alguien decía: «Es el tiempo». Bueno, lo sería si se tratara del tiempo liberado, a la manera en que John Cage habla de él.

Richard: Habría que intentar dibujar en el pizarrón una especie de diagramatización del tiempo que Cage presenta bajo una forma «figurada» y que es efectuable.

Deleuze: Es una cartografía. Es un esquema de Cage para la música electro-acústica.

Richard: En lugar de tener una sucesión de notas, medible en un tiempo lineal o diacrónico, vamos a tener una especie de movimiento que produce un trazado. Tengo la impresión de que el diagrama producido por Cage está para producir tiempos de ejecución diferentes o diferenciales, que son tiempos de obertura, tiempos no limitivos, con señales tal vez.

Deleuze: Para describir el rol del director de orquesta Cage emplea la expresión «cronómetro a velocidad variable», reprochándole al director de orquesta el ser un cronómetro a velocidad uniforme. Pudiendo un mismo movimiento de la obra ser ejecutado a velocidades completamente diferentes, Cage prevé incluso que el cronómetro se detenga.

Richard: Un pequeño punto: sobre el plano de composición o el diagrama que determina Cage no hay ninguna dimensión que sea predeterminante o predominante, que pueda por tanto jugar como eje de estratificación en un momento u otro. Ninguna cosa es más importante que otra, tanto al nivel de la composición, como al nivel de la escritura, como al nivel de la ejecución o de las velocidades de ejecución. Todo es posible a la vez. Y aún queda por definir el diagrama, pero el momento no ha llegado... El problema de Cage no es jamás un problema de superficie de inscripción.

Deleuze: Es evidente que sobre el plano de consistencia no hay ni pasado ni porvenir, hay devenir. Es muy diferente. Buscamos resonancias de palabras. Sobre el plano de composición no hay ni pasado ni porvenir porque, finalmente, no hay historia, hay sólo geografía.

Intervención: Es muy importante hablar de cosas intermedias, del medio.

Deleuze: Bien, hablemos. Por el momento, sobre el plano de composición sólo tenemos velocidades y lentitudes y afectos. Ni forma ni sujeto. Al mismo tiempo, esos conjuntos de afectos, esas relaciones de velocidad y de lentitud están perfectamente individuados. En absoluto tienen el tipo de individuación de un sujeto. Nos servíamos de la palabra *eccididad*, son *eccididades*. Allí están esos grados de velocidad y lentitud que ocurren los unos en los otros, que necesariamente se transforman a través de las zonas de interferencia o de un agujero, un agujero de silencio –sobre el plano de consistencia hay agujeros, hay silencios, hay interferencias–. En todos los casos se trata de agenciamientos latitudes-longitudes que forman parte de los medios. Y entre las *eccididades*, longitudes y latitudes de un cuerpo, están esas *eccididades* particulares que son medios transmisores: es en un medio que se transportan los afectos. Hay *eccididades* de un tipo particular que no son simplemente longitudes y latitudes, sino que son los factores o las relaciones

entre las longitudes y las latitudes, son los medios conductores de su transformación. Sobre el plano de consistencia que deviene cada vez más poblado se desplegarán inviernos, primaveras y veranos, jornadas que serán ellas mismas *eccididades*. Los cuerpos tienen una individualidad del mismo tipo que un día, una estación, una hora.

En los textos de Morand³ no hay absolutamente nada que se desarrolle. Se trata verdaderamente de un plano de consistencia, una especie de plano fijo en el que las palabras-partículas desfilan a velocidades diferentes. Eso es lo que llamo la sobriedad. Es el uso menor de la lengua, en el momento en que ya no hay desarrollo ni organización, sino composición sobre un plano fijo con velocidades relativas y velocidades diferenciales.

¿No vale esto también, en otro dominio, para un campo social? Seguramente el campo social tiene un plano de organización. Ahora bien, ¿no está él también trabajado de manera inmanente por un plano de consistencia o de composición? ¿No son las mismas cosas las que pasan simultáneamente sobre los dos planos, es decir que aquello que tendrá una forma y una figura sobre el plano de organización trabajará bajo otra forma y otra figura sobre el plano de consistencia?

Y no podemos decir que uno es bueno y el otro malo. Nada puede hacerse sin pasar por los conjuntos molares. El MLF⁴ no existiría si no se produjeran ciertos fenómenos sobre otro plano, un plano de inmanencia social. Y que el MLF esté a veces en posición de fuerza para valorar fenómenos o micro-fenómenos de otra naturaleza, procesos que llamaría devenires - devenires mujer, una vez dicho que una mujer tiene un devenir mujer tanto como un hombre -, forma parte del plano de consistencia. Los dos planos se producen simultáneamente y hay entre ellos tensiones permanentes, cosas que llegan del plano de consistencia y que no son digeribles sobre el otro plano, cosas que proceden del plano de organización y que no son digeribles en el otro, etc. Entre los dos planos habrá relaciones de fuerza.

³Morand, Paul (1888-1976): Escritor y diplomático francés. Creó un género cosmopolita, irónico y amoral, rico en vitalidad y fuerza descriptiva. Ha escrito *Ouvert la nuit* (1922), *Magie noire* (1928), *Rococo* (1933), *Bouddha vivant* (1927), *Hécate et ses chiens* (1954), *Fin-de-siècle* (1957), *Le voyage* (1964), *Les écarts amoureux* (1974).

⁴Mouvement de Libération des femmes.

El plano de consistencia no retiene cosa alguna en los agenciamientos, pero eso no quiere decir que las formas y los sujetos no existan. Una vez más, si ustedes ignoran formas y sujetos les saldrá el tiro por la culata, si ignoran la organización del organismo, será la muerte. Sólo se trata de decir que eso no forma parte de este plano. En lugar de sujetos o formas, sobre el plano de composición se encuentran agujeros, interferencias, vacíos; y positivamente encontrarán latitudes, longitudes, afectos, experimentaciones. No podrán hacerse pasar sujeto e interpretación, eso simplemente no forma parte del plano de consistencia.

Para un individuo no se trata de un plano que preexistiría, sino que se construye regionalmente, pedazo por pedazo, un fragmento y después otro fragmento. Y puede ser que ya no se trate del mismo individuo, es decir de la misma *eccidad*: una *eccidad* puede construir un fragmento y luego otra puede construir otro; puede que entre las dos la cosa no funcione y entonces habrá un agujero entre ambas, o puede que eso se combine y entonces habrá una composición entre los dos grados de velocidad. Se establece una composición de velocidades, una transformación o una circulación de afectos, pero se tratará entonces de una construcción local.

El espacio de Riemann⁵ es un espacio que se construye localmente, se construye por porciones locales. El plano de consistencia se construye de la misma manera.

Si hay riesgos sobre el plano de consistencia es a la vez por dos razones: el plano de consistencia será catastrófico si destroza el otro plano, pero también lo será en virtud de los peligros que le son propios, a saber que todo un sistema de enlaces no se haga, que su construcción local no subsista mucho tiempo.

En cualquier caso, sobre el plano de consistencia no podrán encontrar más que velocidades, lentitudes, movimiento, reposo, *eccidades*, afectos. Si encuentran otra cosa, se dirán que se trata de una mezcla, algo del otro plano que se ha deslizado.

⁵Riemann, Georg Friedri (1826-1866) matemático alemán. En su corta vida contribuyó a muchísimas ramas de las matemáticas, aunque tal vez su más conocida aportación fue su geometría no euclidiana, basada en una axiomática distinta de la propuesta por Euclides, y expuesta detalladamente en su célebre memoria *Sobre las hipótesis que sirven de fundamento a la geometría*.

Parte 4

MÚSICA

Clase XVIII

El plano de consistencia sonora.

8 de marzo de 1977

En un libro de Dominique Fernández sobre música hay elementos muy importantes para nosotros. Es muy extraño, pues habitualmente hace críticas literarias en base al psicoanálisis, pero al mismo tiempo ama la música y eso lo saca de sus preocupaciones analíticas.

Lanza una fórmula que recorre todo este libro titulado *La Rose des Tudors*¹. Todo el tema del libro es que la música muere hacia 1830. Muere de modo muy particular y trágicamente, como todas las cosas buenas; muere con Bellini y Rossini. Muere trágicamente porque Bellini morirá en circunstancias poco claras, quizá de una enfermedad desconocida en su época, quizá de una historia sombría. Y Rossini es la detención brusca. Ese músico de genio, en pleno éxito, decide detenerse: ya no hará más que cocinar—había tenido siempre dos amores, la música y la cocina—. Era un gran cocinero y se vuelve loco.

Conozco mucha gente que en un momento determinado detiene las cosas. «Para mí, esto se termina en tal época» es un tipo de enunciado

¹ Dominique Fernández, *La rose des Tudors*, Julliar

bastante corriente. La filosofía no ha cesado de morir: muere con Descartes, muere con Kant, muere con Hegel; cada uno tiene su elección sobre el momento en que está muerta.

Conozco gente que detiene la música en los cantos gregorianos. Fernández lanza un enunciado de este tipo: la música se detiene con Bellini y Rossini. No pretendo darle la razón pues pienso que no la tiene. Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible tal enunciado? Sólo puede querer decir una cosa: algo que pertenece esencialmente a la música ya no existirá después de Rossini y Bellini, los dos últimos músicos. ¿Qué entrafía, aún indirectamente, la desaparición de Rossini y Bellini? ¿Cuál es la nueva música alrededor de 1830? Es el arribo de Verdi y de Wagner. Esto significa que Wagner y Verdi han vuelto imposible la música. Fernández llega a decir que son fascistas –no es la primera vez que se dice esto de Wagner–. ¿Qué es lo que, siendo esencial a la música, inseparable de la música, ellos han suprimido, según Fernández?

Interrumpo para precisar algo. En una actividad cualquiera, en una producción cualquiera podemos considerar como correlativos dos planos o dos dimensiones del plano. Podemos llamar expresión a una de esas dimensiones y llamar contenido a la otra. ¿Por qué estos términos? Porque «expresión», sólo como palabra, tiene la ventaja de no confundirse con «forma» y «contenido» tiene la ventaja de no confundirse con «sujeto, tema u objeto». ¿Por qué expresión no va a ser confundido con forma? Porque hay una forma de expresión, pero hay también una forma de contenido, el contenido no es informal.

Podría añadir a lo dicho precedentemente, que lo que se llama plano de consistencia implica, no dos bloques, sino una dimensión bajo la cual es plano de expresión y una dimensión bajo la cual es plano de contenido.

Si considero el plano de consistencia sonoro llamado música, puedo preguntarme cuál es la expresión y cuál es el contenido propiamente musical –una vez dicho que el contenido no es aquello de lo que habla la música o lo que canta una voz–.

Fernández nos dice que, a su modo de ver, la música siempre ha estado atravesada por un contenido que le era muy íntimo: el desbordamiento o el ir más allá de la diferencia de los sexos. Entonces, como a pesar de no ser analista, no olvida su formación analítica, dice que la música es siempre y esencialmente una restauración de lo andrógino.

Atribuir ese contenido a la música implica que yo pueda mostrar que dicho contenido es musical, y esencialmente musical, en virtud de la forma de expresión llamada música.

Ahora bien, se sabe que la música es ante todo vocal. Se sabe hasta qué punto los instrumentos han sido durante largo tiempo el objeto de una especie de vigilancia, particularmente en la codificación musical y en la acción de la Iglesia en la codificación musical. Durante mucho tiempo el instrumento es mantenido fuera, no debe desbordar la voz.

¿Cuándo una voz deviene musical? Yo diría, desde el punto de vista de la expresión, que la voz musical es esencialmente una voz desterritorializada. ¿Qué quiere decir esto?

Pienso que hay cosas que todavía no son música y que, sin embargo, están muy próximas a la música. Hay tipos de canto que no son todavía música. Por ejemplo, Guattari se apega enormemente a la importancia de una noción que habría que desarrollar, la de ritornelo. El ritornelo puede ser, quizá, algo fundamental en el acta de nacimiento de la música. El pequeño ritornelo, el canto aún no musical: «tra-la-la», será retomado después en la música. Puede ser que el origen del pequeño ritornelo sea aquello que hemos llamado el agujero negro. El niño que tiene miedo, el niño en un agujero negro canturrea «tra-la-la» para tranquilizarse. Digo que la voz cantante es una voz territorializada, ella marca territorio.

Uno de los ejemplos más típicos de que la música retoma el ritornelo es Mozart. Berg utiliza muy a menudo este procedimiento. ¿Cuál es el tema más profundamente musical? Un niño muerto. Y no de una muerte trágica, la muerte feliz. *Concierto a la memoria de un ángel*.² El niño y la muerte están por todas partes. ¿Por qué? ¿Por qué la música está penetrada al mismo tiempo por esta proliferación y por esta abolición, por esa línea que es a la vez una línea de proliferación y de abolición sonora?

² Berg, Alban (1885-1935) Compositor austriaco. La ópera del siglo XX lo tiene como uno de sus compositores más representativos e influyentes. Sus dos incursiones en este género, *Wozzeck* y *Lulu*, constituyen dos obras maestras que han ejercido una notable influencia. Discípulo de Arnold Schönberg desde 1904, aplica las nuevas técnicas de composición propugnadas por su maestro, el atonalismo (*Cuarteto de cuerda Op. 3*, *Altenberg-Lieder*, *Tres piezas para orquesta*, *Wozzeck*) y el dodecafonismo (*Suite lírica*, *El vino*, *Lulu*, *Concierto para violín «A la memoria de un ángel»*).

Si el ritornelo es la voz que canta en un agujero negro, la voz territorializada, la música como tal comienza con la desterritorialización de la voz. La voz es maquinada, la notación musical entra en un enciamiento maquínico, forma ella misma un agenciamiento, mientras que en el ritornelo la voz todavía está territorializada pues se agencia con otra cosa. Cuando la voz en estado puro es extraída y produce un agenciamiento propiamente vocal, entonces surge como voz sonora desterritorializada.

¿Qué implica esta voz desterritorializada? Intento decir con mis palabras lo que dice Fernández cuando señala que el problema de la voz en música es ir más allá de la diferencia de los sexos. Digo que los sexos, con sus sonoridades vocales particulares, son una territorialización de la voz: «¡Oh! Esa es una voz de mujer», «¡Ah! Esa es una voz de hombre».

Hay un momento esencial en la desterritorialización de la voz que se ve bien en la notación musical. En su origen europeo, la notación musical se produce esencialmente sobre la voz. Una de las cosas más importantes aquí es el doble papel que jugaron en la notación musical algunos personajes como Enrique VIII y los Tudor o los papas para los países latinos —por ejemplo Gregorio—. Es Enrique VIII quien reclama que a cada sílaba corresponda una nota. Y no es simplemente —como se ha dicho— para que el texto cantado sea bien comprendido. Se trata de un procedimiento de desterritorialización de la voz formidable, es un procedimiento clave. Si a cada sílaba hacen corresponder una notación musical tienen entonces un procedimiento de desterritorialización de la voz.

Todavía no llegamos a trazar la ligazón entre dos cosas: por un lado, la música definida desde el punto de vista de la expresión y en tanto forma de expresión, como música vocal y esta como desterritorialización de la voz; y por otro lado y al mismo tiempo, la música —al menos la vocal— definida desde el punto de vista del contenido, en tanto forma de contenido, a la manera de Fernández, no como el retorno a lo andrógino primitivo, sino como el ir más allá de la diferencia de los sexos. Entonces, ¿por qué la voz desterritorializada desde el punto de vista de la expresión es lo mismo que el ir más allá de la diferencia de los sexos desde el punto de vista del contenido?

Sucede que esta voz desterritorializada, que ha encontrado un agenciamiento específico, agenciada sobre sí misma, maquinada sobre sí misma, va a ser la voz del niño. Es verdad que hasta cierto momento, como

dice Fernández, toda la música está atravesada como por una especie de subversión de los sexos. Es evidente en Monteverdi. Se trate de la música latina de tipo Italo-española, se trate de la música inglesa –y tenemos allí los dos polos occidentales– las voces determinantes de la música vocal son el soprano, el contralto y aquello que los ingleses llaman contra tenor. El tenor es el que sostiene la línea, y después están las líneas superiores contralto, soprano. Ahora bien, esas voces son voces de niños o están hechas para los niños. Entre las páginas mas divertidas de Fernández hallamos su indignación por el hecho de que las mujeres hayan devenido soprano. En ese punto está furioso, eso es terrible, el soprano no natural sólo ha podido producirse cuando la música ya estaba muerta. El soprano del agenciamiento musical es el niño.

Las tres voces características y la voz del niño: eso es común a los dos polos occidentales. En la música italiana está el *castrato*, es decir el cantor castrado. Y en la música inglesa que muy extrañamente no tenía *castrato* –el *castrato* es algo latino–, estaba el contra-tenor. El *castrato* y el contra-tenor, en relación al soprano infantil, son como dos soluciones diferentes para un mismo problema (ya no hay *castrato*, pero aún encontramos al contra-tenor inglés). Fernández dice que se debe a la civilización, que es culpa del capitalismo, no está nada contento. Con Verdi y con Wagner el capitalismo se apropia de la música.

¿Qué voz es desterritorializada con el contra-tenor inglés? Se trata de cantar arriba de su propia voz, más allá de su voz. Se trata verdaderamente de una operación de desterritorialización. Deller dice que es la única manera de cantar una voz alta. Es una voz que no pasa por los pulmones. La voz del contra-tenor es frecuentemente llamada voz de cabeza. Es un bello caso de desterritorialización de la voz pues la territorialidad de la voz es el sexo –voz de hombre, voz de mujer–, pero puedo decir también que es el sitio desde el que hablas, puedo decir que es desde donde la voz es emitida, el sistema diafragma-pulmón. Ahora bien, la voz del contra-tenor se distingue pues es como si ella partiera de la cabeza. Deller insiste sobre el hecho de que es necesario que pase por los senos, es una voz de los senos.

La historia de Deller es muy bella.³ A los dieciséis años, como en todas las maestrías de iglesia, se le dice que se calme, que deje reposar su voz

³ Alfred Deller (1912-1979): Contratenor inglés. Descubierta por Tippett en el coro de la catedral de Canterbury, Britten escribió para Deller el papel

durante dos años. De ello resulta un contra-tenor puro. Para quienes han escuchado a Deller, es curiosa la impresión que da: ser al mismo tiempo una voz artificial y trabajada, y una especie de materia bruta musical. La voz parte de la cabeza, atraviesa los senos sin tomar jamás apoyo sobre el diafragma. Como resultado de este artificio da la impresión de ser la voz más artificial y la más natural. Así es como ustedes reconocen a un contra-tenor: en –aunque a Deller no le gustaba la expresión– esta voz de cabeza.

La voz del *castrato* es muy diferente. Es una voz también completamente desterritorializada, pero es una voz de la base de los pulmones e incluso del vientre. Fernández la define muy bien. Purcel, el gran músico niño, tiene también una historia espléndida: siendo niño tiene voz de soprano, luego deviene a la vez con posibilidades de bajo y de contra-tenor. Cuando Purcel cantaba era una maravilla.

Dos veces intenta Fernández en su libro precisar la diferencia entre la solución *castrato* y la solución contra-tenor, la solución inglesa: *Este sería el sitio para analizar la diferencia fundamental que opone el arte de cantar en Inglaterra y el arte de cantar en España. Los contra-tenores tienen la voz situada en la cabeza, de ahí esta impresión de pureza celeste casi irreal, no desprovista de sensualidad, pero de una sensualidad que quema con mesura los apetitos que enciende. Las sopranos y contraltos tienen la voz situada mucho más bajo, en el pecho, se creería que casi en el vientre, en todo caso cerca del sexo. Se supone que los castrati obtienen un efecto tan irresistible sobre sus auditorios no sólo porque su voz fuera una de las más bellas, sino porque al mismo tiempo estaban cargadas de un intenso poder erótico. Toda la "savia" que no tenía otra salida en su cuerpo, impregnaba el aire que expulsaban de sus bocas, con el resultado de transformar esta cosa, habitualmente aérea e impalpable, en una materia pulposa, mullida.*

Mientras que los contra-tenores ingleses ignoran que tienen un sexo o que podrían tener uno, los castrati italianos hacen de su canto un acto carnal y completo de expulsión, simbólico del acto sexual, del que su voz delata la dolorosa y voluptuosa impaciencia. Los sonidos que salen de su garganta poseen una consistencia ay! ay!, ... esos muchachos hacen el amor por medio de su voz.

de Oberon de *El sueño de una noche de verano*, que estrenó en 1960. Fue durante toda su carrera un gran intérprete de la música inglesa de los siglos XVI y XVII.

Es necesario tener estos dos procedimientos de desterritorialización de la voz: la voz de cabeza del contra-tenor, cabeza-senos-boca sin apoyarse sobre el diafragma; la voz de la base de los pulmones y del vientre del castrato.

Esto nos sirve para ver en qué el agenciamiento musical de la voz, el proceso musical de desterritorialización de la voz, hace uno con una especie de traspasamiento de la diferencia de los sexos. En nuestro lenguaje, diríamos que la música es inseparable de un devenir mujer y de un devenir niño.

¿No es el devenir mujer fundamental en la música? ¿Por qué la música se ocupa del niño de tal manera? Mi respuesta sería que más allá de estos temas, de estos motivos, de estos sujetos, de estos referentes, la música está en su contenido penetrada por estos devenires. Lo que define el contenido propiamente musical es un devenir mujer, un devenir niño, un devenir molecular, etc.

¿Qué es ese devenir niño? No se trata para la música de cantar o de hacer cantar la voz como canta un niño. En todo caso, el niño es completamente artificializado. Es preciso distinguir el niño molar que canta no musicalmente—el niño del pequeño ritornelo— y el niño molecular agenciado por la música. Incluso cuando se trata de un niño inglés que canta en un coro de iglesia es necesaria una operación de artificio musical por la cual el niño molar deja de serlo para devenir molecular, niño molecular.

Entonces, el niño tiene un devenir musicalmente niño. Lo que significa que el niño que la música deviene o hace devenir es el mismo un niño desterritorializado como contenido, del mismo modo que la voz como expresión es una voz desterritorializada. No se trata de imitar al niño que canta, sino de producir un niño sonoro, es decir desterritorializar al niño al mismo tiempo que se desterritorializa la voz.

De esta manera se hace la unión entre la forma de contenido musical devenir mujer, devenir niño, devenir molecular y la forma de expresión musical que desterritorializa la voz a través, entre otras cosas, de la notación musical, del juego de la melodía y la armonía, del juego de la polifonía y, en última instancia, a través del acompañamiento instrumental.

A este nivel, sin embargo, la música sigue siendo esencialmente vocal, puesto que como forma de expresión se define por la desterritorialización de la voz, en relación a la cual los instrumentos no juegan más que un papel de ayuda, de acompañamiento, de concomitante.

Paralelamente se produce ese devenir niño, ese devenir mujer. Ahora bien, como decíamos antes, el niño mismo tiene que devenir niño. No basta

con ser niño para devenir niño, hay que pasar por toda la maestría del colegio o de la catedral inglesa. O peor aún, para devenir niño hay que pasar por la operación italiana del *castrato*.

Bellini y Rossini son los últimos en agenciar musicalmente la voz bajo la forma de esos devenires: el devenir niño y el devenir mujer. A i cios del siglo XIX desaparece la costumbre de los *castrati*.

No digo castración intencionalmente, pues si lo hiciera el psicoanálisis volvería a toda marcha. El *castrato* es un agenciamiento maquínico al que no le falta nada. Es en un devenir mujer que ninguna mujer tiene, en un devenir niño que ningún niño tiene. Por eso mismo el *castrato* es en el proceso de la desterritorialización. Devenir niño es necesariamente, no devenir un niño tal como el niño es, sino devenir un niño en tanto que niño desterritorializado. Y esto se hace a través de un medio de expresión que es él mismo, necesariamente, una expresión desterritorializada: la desterritorialización de la voz.

Fernández hace un elogio medurado pero muy notable de Bowie. Dice que es una voz de falsete. No por azar la música pop ha sido de los ingleses. En Los Beatles debía haber voces que no se alejaban en absoluto del contra-tenor; no se trata de un contra-tenor, pero hay uno de ellos que debía tener un registro que se aproximaba.

Es muy curioso que los franceses hayan rechazado a los *castrati*. En el caso de los ingleses se comprende, ellos son puritanos. Cuando Gluck hace interpretar no sé qué opera en Francia, debe rescribir enteramente el papel principal para hacerlo cantar por un tenor. Esto es dramático. Los franceses hemos estado siempre del lado del ritornelo.

Fernández hace esta especie de cumplido a la música pop. Pero vemos bien dónde quiere llegar cuando dice que la música se termina con Bellini y con Rossini: muerte a Wagner, muerte a Verdi, con ellos todo deviene peor.

Todo lo que quisiera retener del libro de Fernández es que la música es inseparable de un devenir niño, de un devenir mujer, de un devenir molecular. Eso es incluso su forma de contenido. Al mismo tiempo, su forma de expresión es la desterritorialización de la voz, que pasa por los dos extremos de la voz desterritorializada del *castrato* y de la voz desterritorializada del contra-tenor.

Esto forma un pequeño bloque. Se trata de maquinar la voz. Máquina sonora vocal que implica una desterritorialización de la voz desde el punto

de vista de la expresión, teniendo como correlato el devenir niño y el devenir mujer, etc. desde el punto de vista del contenido.

Y en efecto, a primera vista, con Verdi y Wagner volvemos —usando nuestro lenguaje— a una especie de gran reterritorialización molar. Por muy sublimes que sean sus voces, el cantante wagneriano será hombre con una voz de hombre, la cantante wagneriana será mujer con una voz de mujer. Es el retorno a la diferencia de los sexos. Ellos conducen a la muerte del devenir de la música.

Ven ustedes por qué Fernández coloca esto sobre las espaldas del capitalismo. Dice que el capitalismo no puede soportar la indiferencia de los sexos. Existe la división del trabajo, o en otros términos, en lugar de estar la voz maquinada en el agenciamiento musical desterritorialización de la voz—devenir niño, vuelve a pasar por esta especie de molinete que es la máquina binaria: la voz de la mujer que responde a la voz del hombre y la voz del hombre que responde a la voz de la mujer. Tristán e Isolda.

En la vieja ópera, como ustedes saben, personajes como César eran cantados por *castrati*. El *castrato* no era utilizado en absoluto para amaneramientos o ejercicios de estilo. El omnipotente, el César, Alejandro es reputado a ir más allá de la diferencia de los sexos, al punto que hay un devenir mujer del guerrero. Aquiles era cantado por un *castrato*. Hay en efecto un devenir mujer de Aquiles.

Debería prohibirse el hablar de aquello que no se ama, debería haber una prohibición absoluta. Se escribe siempre para o en relación a aquello que se ama. Una literatura que no es una literatura de amor es verdaderamente una mierda. Fernández es muy discreto, habla muy poco de Verdi y de Wagner. Pero sospecho que sucede allí algo más: la música deviene sinfónica. En todo caso no deja de ser vocal, pero es cierto que deviene sinfónica.

Una de las malas páginas de Fernández es la que dice que fue el desarrollo instrumental el que forzó a las voces a volver a ser voz de hombre y voz de mujer, a volver a pasar por esta especie de máquina binaria. En efecto, en un conjunto sinfónico el contra-tenor es ridículo. Parece como si Fernández quisiera decir que la música instrumental o sinfónica hace demasiado ruido, demasiado ruido para que esos devenires tan sutiles sean todavía perceptibles. Podemos imaginar que se trata por completo de otra cosa.

¿Qué es lo que pasa en esta especie de destitución de la voz? ¿Qué pasa cuando los instrumentos dejan de ser un simple acompañamiento de la

voz, cuando la máquina musi l deja de ser primordialmente vocal para devenir instrumental y sinfónica? Creo que es la máquina musical o el agenciamiento lo que cambia. Me parece una gran revolución musical. Ya no se trata de agenciar la voz, sino de considerarla como un elemento más; teniendo su especificidad, considerarla como un elemento entre otros en la máquina instrumental.

No se trata ya de que la flauta o el violín estén ahí para volver posible o para acompañar los procesos de desterritorialización de la voz, sino que es la voz misma la que deviene un instrumento, ni más ni menos que un violín. La voz es puesta en pie de igualdad con el instrumento, ya no tiene el secreto del agenciamiento musical. Por consiguiente, es todo el agenciamiento el que oscila. Yo diría que es una verdadera mutación. Ya no se trata de encontrar o de inventar una máquina de la voz, se trata de elevar la voz a la condición de elemento de una máquina *sinfónica*. Es completamente diferente.

No es llamativo que Fernández tenga razón desde un punto de vista muy limitado: con Verdi y Wagner se efectúa una reterritoriali ción de la voz que persistirá con Berg (Lulú)⁴. Pero esto es inevitable. Si se la considera en tanto que voz, vuelve a caer en su estado de determinación pseudo-natural –voz de hombre o voz de mujer–, vuelve a caer en la máquina binaria. Sin embargo, no es ya en tanto que voz que será elemento de la máquina musical. Entonces, en tanto que voz recaerá efectivamente en la diferencia de los sexos, pero ya no es de ese modo que es musical.

La formidable ventaja de esta música instrumental sinfónica es que, en lugar de proceder por una simple maquinación sonora de la voz, procede a una maquinación sonora generalizada que no trata a la voz más que como un instrumento igual a los otros. Una vez más, cuando consideramos esas voces como voces ellas recaen en la determinación natural o territorial hombre-mujer; pero al mismo tiempo no es de ese modo que son musicales. Son musicales desde otro punto de vista, en su relación con el instrumento del que ellas son lo igual, en el conjunto de la maquinación donde, en última instancia, ya no habrá ninguna diferencia de naturaleza entre el sonido de la flauta y el timbre de la voz.

⁴ *Lulú* (1927) es la segunda y última ópera de Berg. En ella abandonó el expresionismo atonal y adoptó el dodecafonismo de Schoenberg.

Se habrá pasado a un nuevo tipo de agenciamiento. Casi diría que la forma de expresión musical ha cambiado: en lugar de maquinación de la voz, se tiene maquinación sinfónica, maquinación instrumental en la que la voz es sólo un elemento igual a los otros.

Pero de golpe, la forma de contenido también cambia y se tendrá un cambio en los devenires, la forma de contenido habita el devenir. Se tendrá entonces una especie de imposibilidad de recobrar en estado puro aquello que era esencial en la música vocal, es decir el devenir mujer y el devenir niño. Se tendrá una apertura sobre otros devenires.

Los devenires de la música precedente se detenían en el devenir mujer y en el devenir niño. Eran principalmente devenires que se detenían en una frontera que era el devenir animal, y ante todo el devenir pájaro. El tema del devenir aparece constantemente para producir musicalmente un pájaro desterritorializado. La desterritorialización del pájaro, estrictamente hablando, ocurre cuando es arrancado de su medio. La música no reproduce el canto del pájaro, produce un canto de pájaro desterritorializado, como el pájaro de Mozart que tomo siempre de ejemplo.

Ahora bien, puede ser que la nueva música instrumental o sinfónica ya no tenga el virtuosismo de los devenires niño y de los devenires mujer, ya no es como antes. Pero hay una apertura sobre otros devenires, como si hubiese una especie de brote de devenires animales, devenires animales propiamente sonoros, propiamente musicales. Devenires potencias elementales, devenires elementales. Wagner: el tema mismo de la melodía continua, que es como la forma de expresión a la cual corresponde, como forma de contenido, una especie de desencadenamiento de los elementos, especies de devenires sonoros elementales. En fin, una apertura sobre algo que, a mi modo de ver, no existe en absoluto en la música vocal, pero que puede ser retomado en esta nueva música por la voz, en el nuevo agenciamiento: devenires moleculares inauditos.

Pienso en los cantantes en Schoenberg.⁵ Ya es así con Debussy. Y en toda la música moderna. Berio: en *Rostros* [*Visage*] vemos muy bien que no

⁵ Schönberg, Arnold (1874-1951) Compositor y pintor austriaco. Fue una figura capital de la música durante el siglo XX. Su propia evolución le condujo a la conclusión de que los principios que definían el concepto de tonalidad se hallaban en crisis. Schönberg se propuso entonces buscar un sistema en el que

se trata del rostro más que en tanto se lo deshace.⁶ Está todo el dominio de la música electrónica en el que ustedes tienen esa apertura hacia los devenires moleculares que no es permitida más que por la revolución Verdi-Wagner.

Entonces, diría que la forma musical de expresión cambia y que, de golpe, la forma de contenido se abre sobre devenires de otro tipo, de otro género.

Al nivel de una definición muy general de la máquina musical o del plano de consistencia sonora, diría que desde el punto de vista de la expresión, ustedes tienen siempre una forma de expresión que consiste en una maquinación, sea que actúe directamente sobre la voz, sea una maquinación sinfónica integrando la voz al instrumento. Y del lado del contenido, sobre ese mismo plano de consistencia sonora, tienen siempre devenires propiamente musicales que no consisten jamás en imitación, en reproducción. Son todos los devenires que hemos visto, con sus mutaciones. Finalmente, tienen el tema de que ambas formas están tomadas en un movimiento de desterritorialización.

Me pregunto si para el cine no se trata de lo mismo. Alguien había trabajado sobre eso el año pasado. El cine parlante es también un problema de voz. ¿No podríamos decir que al principio la voz no está totalmente individualizada? Ella no sirve como factor de individuación. Por ejemplo, la comedia americana. Es como si los caracteres individuales de la voz estuviesen sobrepasados. El cine parlante no ha tomado la voz más que para sobrepasar sus caracteres individuales. Cuando el cine parlante nace, se forma una individualización por el rostro o por el tipo, y la voz en tanto

la disonancia quedara emancipada de un centro tonal. Su preocupación por hallar una técnica que ofreciera suficientes garantías de organización interna y libertad creativa y que, al mismo tiempo, superara las limitaciones de la atonalidad, le llevó a la promulgación del «método de composición con doce sonidos». Con este sistema, el músico compuso algunas de sus obras más importantes como las *Variaciones para orquesta*.

⁶ Berio, Luciano (Oneglia, 1925) Compositor italiano, uno de los más notables exponentes de la vanguardia musical internacional. Sus obras, marcadas por una constante preocupación por la materia sonora, se caracterizan por su adhesión al serialismo y a los procedimientos experimentales de los años cincuenta. Algunas composiciones a destacar son: *Variaciones* (1954), *Homenaje a Joyce* (1958), *Visage* (1961), *Concierto para dos pianos* (1973) y *La verdadera historia* (1982).

factor determinante de este tipo de cine sobrepasa las determinaciones particulares o aún específicas. Será bastante tardíamente —con Marlene Dietrich y Greta Garbo— que se reconocerá a la estrella por la voz.

Ahora bien, en la comedia americana no hay voz y hay, sin embargo, un uso de lo parlante que es algo fantástico. La voz no está distribuida según máquinas binarias o según máquinas de individuación. ¿Qué es lo que hay de bueno en la voz de Bogart? Es el hecho de que su voz no está del todo individuada, es una voz completamente lineal. Lo que hace de la voz de Bogart un éxito es que se trata de una voz blanca: es el contra-tenor del cine. Es una voz blanca que está muy bien ritmada, pero que literalmente no pasa por los pulmones. Es una voz líl que sale por la boca.

Cuando la música es vocal, no se sirve de la voz como voz individuada o como voz sexuada hombre-mujer. Se sirve de la voz como forma de expresión de un devenir: devenir mujer, devenir niño. De la misma manera, el cine parlante ha comenzado a servirse de la voz como forma de expresión de un devenir. Habría que definir aquí también el plano fijo.

Hemos visto que hay un plano de composición sonoro que hace uno con la máquina musical y todos los devenires de esta máquina. Los devenires de la máquina musical son aquello que recorre el plano de consistencia sonora. La máquina musical debe ser llamada un plano sonoro lijo, pero lijo quiere decir tanto la velocidad absoluta como la lentitud o el reposo absoluto, quiere decir lo absoluto del movimiento o del reposo. Y los devenires que se inscriben sobre ese plano son el movimiento relativo, las velocidades y las lentitudes relativas.

De la misma manera, el plano fijo cinematográfico puede ser llamado tanto movimiento absoluto como reposo absoluto. Sobre él se inscriben las formas de expresión cinematográfica, el rol de la voz del cine sonoro y los devenires correspondientes según las mutaciones de las formas de expresión con nuevas formas de contenido.

El juego «FORT-DA» del niño con su bobina no es en absoluto lo que cree el psicoanálisis.⁷ No tiene nada que ver con una oposición diferencial entre elementos significantes, se trata completamente de otra cosa. Es el pequeño ritornelo, el pequeño ritornelo de territorialidad. El juego de la

⁷ Cf. Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer en Obras Completas*, it., 1999, págs. 14 a 16.

bobina de ningún modo es una máquina binaria. Están todos | intermedios, no es para nada una oposición fonológica, es un ritornelo.

La verdadera música comienza a partir del momento en que se toma el pequeño ritornelo y se desterritorializa, se hace sufrir al ritornelo un proceso de desterritorialización. Mozart no ha dejado de hacerlo. El *Concierto a la memoria de un ángel* es eso: un niño desterritorializado, un niño muerto y las condiciones de producción de desterritorialización del niño.

Quisiera que tomemos lo que se ha hecho desde el comienzo como una especie de resumen de conjunto recentrado sobre un tipo de plano muy particular —el plano de consistencia sonora o música— y los agenciamientos —musicales— que se trazan sobre ese plano de consistencia.

Pregunta: ¿Qué piensa Nietzsche sobre Wagner?

Deleuze: Es una extraña historia. Imposible leerla sólo literariamente, aunque sea muy bello hacerlo. Nietzsche hacía él mismo música. Todo el mundo lo sabe y todo el mundo es unánime en decir que, dejando de lado raros fragmentos, esa música no es muy buena. Esta otra apreciación no es famosa: Nietzsche hacía pasar toda su musicalidad a su escritura. Nietzsche músico es eso. Lo que es interesante es ver que su música se parece muy a menudo a la de Schubert o a la de Schumann. Les hago una exhortación: vayan a escuchar las melodías de Nietzsche a las disquerías. ¿Qué dice Nietzsche contra Wagner? Dice que se trata de música acuática, que no es en absoluto danzante, que no es música sino moral. Dice que está llena de personajes —Lohengrin, Parsifal— que son insoportables. ¿Qué es lo que quiere decir casi implícitamente?

Hay una cierta manera de concebir el plano en la cual encontrarán siempre formas desarrollándose —por rico que sea ese desarrollo— y sujetos formándose. Si me refiero a la música, puedo decir que Wagner renueva completamente el dominio de las formas musicales. Pero por más renovador que sea, subsiste un cierto tema del desarrollo de la forma. Boulez ha sido de los primeros en subrayar la proliferación de la forma. En eso hace honor a Wagner. Lo nuevo en relación a lo anterior es un modo de desarrollo continuo de la forma. Pero por nuevo que sea el modo de desarrollo, no deja de ser un desarrollo de la forma sonora. Y necesariamente el correlato del desarrollo de la forma sonora será la formación del sujeto.

Lohengrin, Parsifal, los personajes wagnerianos, son los personajes del aprendizaje, es el famoso tema alemán de la formación. Hay aún algo goethiano en Wagner.

El plano de organización está definido por las dos coordenadas del desarrollo de la forma sonora y de la formación del sujeto musical. Nietzsche toma partido por otra concepción del plano.

Yo decía que el plano de consistencia no conoce más que dos cosas. Por un lado, sólo conoce movimientos y reposos, velocidades y lentitudes entre partículas, entre moléculas, ya no formas desarrollándose. Sólo conoce relaciones diferenciales de velocidad entre elementos, no sabe del desarrollo de la forma. Por otro lado, yo añadiría que no sabe de la formación de un sujeto: fin de la educación sentimental. Wagner es todavía de un extremo a otro la educación sentimental. El héroe wagneriano dice: «Aprendeme el miedo».

Nietzsche no es eso. No hay en él más que *ecciedades*, es decir combinaciones de intensidades, compuestos intensivos. Las *ecciedades* no son personas, no son sujetos. Nietzsche está de lleno ahí dentro.

¿Qué hay de bello en *Ecce homo*? No fuero mucho las cosas si digo que Nietzsche es alguien que se ha pasado su tiempo diciéndonos que no hay más que velocidades y lentitudes. (Todos hacen grandes homenajes a Goethe, pero son grandes hipócritas. Hölderlin y Kleist hacen homenajes a Goethe, pero eso no quita que se trate de puro odio). Nietzsche no nos dice que seamos rápidos. Él no era muy rápido. Se puede ser muy rápido marchando muy lentamente. Se trata, una vez más, de una cuestión de relación diferencial entre velocidades y lentitudes. Se puede ser muy rápido sin moverse, hacer viajes de una rapidez loca sobre el mismo lugar, estar de vuelta antes de haber partido.

Ecce homo es formidable, es uno de los libros más bellos del mundo. La manera en que Nietzsche habla de las estaciones, de los climas, de la dietética, quiere decirnos todo el tiempo: «No soy una persona, no me traten como una persona, no soy un sujeto, no intenten formarme».⁸ Esto es lo que le dice a Wagner. Dice que es la música para Bismarck. No quiere educación sentimental, lo que le interesa son las *ecciedades* y las composiciones de intensidades. Y él se ve como un conjunto de *ecciedades*.

⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2001. Sobre todo el capítulo: «Por qué soy yo tan inteligente».

Creo que esta desaparición de un aprendizaje o de una educación en provecho de un despliegue de las *eccididades* es lo que Nietzsche hace en sus escritos. Cuando dice que la música de Bizet es mejor que la de Wagner², quiere decir que en la música de Bizet hay algo que despunta y que será logrado mejor por Ravel después. Ese algo es la liberación de velocidades y lentitudes musicales, es decir lo que llamábamos, siguiendo a Boulez, el descubrimiento de un tiempo no pulsado, en oposición al tiempo pulsado del desarrollo de la forma y la formación del sujeto. Un tiempo flotante, una línea flotante.

Richard Pinhas: Es cuanto menos inquietante esta preferencia, en un momento dado, de Nietzsche por Bizet, preferencia que desaparece completamente con los textos de *Ecce homo* en los que retorna por entero a Wagner, diciendo que finalmente: «Es a él a quien amo».

Durante un tiempo, durante su gran enojo, hay una especie de reproche que imputa a Wagner y va a afirmar a Bizet como el gran creador positivo de la época. Hay un problema con la línea melódica. Supuestamente Wagner la hace saltar por los aires, y lo que Nietzsche ama en Bizet es la predominancia de la línea melódica. Al mismo tiempo, va a tratar a Wagner de «retórico» y de «hombre de teatro». Son sus términos, y son los términos precisos que pueden definir la subjetividad y la creación de sujeto.

Pero no encuentro muy claro cómo hacer de Bizet algo así como un despunte que va más allá de Wagner, eso no es evidente. En Nietzsche hay una ambigüedad al nivel de los problemas de la línea melódica y en ciertos aspectos —con toda la admiración y todo el amor que tengo por él— hay quizás una posición retrógrada en relación a los criterios de innovación que se encuentran en Wagner. Esto queda por verificar.

Lo que me parecía extremadamente interesante en el desarrollo que ha hecho Gilles, es que señala muy rápidamente líneas de cortes. Son líneas de transición o más bien grandes planos de variación que afectan el devenir de la música en general.

Y en un momento él se planteaba una pregunta: ¿qué ha pasado para que no se puedan seguir conservando, para que desaparecieran las voces

² Cf. Friedrich Nietzsche, «caso Wagner», en *Nietzsche contra Wagner*, Quadrata. Bs. As., 2003.

de contra-tenor o voces de *castrato*? La respuesta ha sido hallada: esto es absolutamente necesario en un cierto momento del devenir de la música, es decir a partir del momento en que un plano de composición musical o un plano de consistencia musical se encuentra como abierto u orientado hacia un nuevo método de producción o de creación sonora, método que funciona tanto al nivel de la escritura como de los materiales o de los agenciamientos utilizados.

Tomo un ejemplo concreto: ¿qué es lo que querría decir hoy en día, cuál sería la utilidad, de que serviría para interpretar la música de los compositores contemporáneos, un virtuoso tal como se los formaba en el pasado? Ya no tiene ninguna razón de ser. Lo que es reclamado al nivel de la ejecución no existe más al nivel de la escritura. Del mismo modo que el virtuosismo era todavía un elemento de composición hace un siglo, hoy es un elemento que ha desaparecido completamente. Al mismo tiempo asistimos entonces a la creación de nuevas formas, de nuevos agenciamientos, de nuevos desarrollos, de nuevos materiales, todo sobreviene a la vez. Asistimos al rechazo, no por exclusión, sino quizás por hastío o por agotamiento, de ciertos componentes antiguos tales como el virtuosismo en este caso. En el límite, podría decirse que ya no hay nada más que hacer con el virtuosismo.

Deleuze: ¿Se puede decir —o esto te traiciona— que el virtuosismo era una técnica de desterritorialización propiamente ligada, no al conjunto de los devenires musicales, sino al devenir mujer y al devenir niño en la música? Yo diría que aquello que siempre ha pertenecido a la música, a través de toda su historia, son formas muy particulares de devenir animal.

Claire Parnet: Se puede suponer que los devenires territorializados son siempre operados por la voz. Berio.

Deleuze: El caso Berio es muy asombroso. Querría decir que el virtuoso desaparece, allí cuando Richard invoca la evolución maquínica de la música, y que desde entonces el problema del devenir musical es mucho más un problema de devenir molecular. Vemos muy bien que, al nivel de la música electrónica o de la música de sintetizador, el personaje del virtuoso es de cierta manera desposeído.

Esto no impide que en una música tan moderna como la de Berio, que

Richard Pinhas: Eso se me presentaba bajo la forma de la persistencia de un código, un código arcaico. Entra como un elemento en la composición innovadora de Berio. Él hace sufrir a esa voz al menos un extraño tratamiento

Deleuze: Te daría la razón pues Berio inserta todo tipo de ritormelos en lo que hace. Yo había definido el ritormelo por su diferencia con la música como voz o instrumento desterritorializados. El ritormelo es la territorialización sonora por oposición a la música, en tanto la música es el *processus*, el proceso de desterritorialización.

Ahora bien, al igual que hay devenires mujer, devenires niño, devenires animales, hay devenires pueblos: se trata de la importancia, en la música, de todos los temas folklóricos. El airecillo folklórico es del orden del ritormelo. El airecillo de tal región que un músico toma, literalmente agujerea o aún más transforma la expresión y el contenido, a veces deja subsistir una frase integralmente, los grados de transformación son muy variables.

Ahora bien, en Berio interviene una utilización del folklore, de los cantos populares de todos los países, que en todo caso él inscribe en una lengua múltiple. A ese nivel hay, en efecto, una especie de virtuosismo vocal.

Retengo el pequeño ritormelo del niño o de la mujer y esa máquina de desterritorialización que va a retomar todo eso para hacer sufrir un tratamiento especial a la voz o al instrumento del canto popular. Esto explica los acoplamientos, a tal punto que Verdi está acoplado a la revolución italiana, deviene el genio de la Italia naciente.

Richard Pinhas: Según lo que has dicho, yo despejaría cuatro períodos fundamentales. No hay cortes propiamente hablando, sino variaciones y transformaciones, traslaciones que conducen a nuevos planos de composición musical. El primero, no en el tiempo, sino en referencia a lo dicho, se detiene en Rossini. El segundo se detiene con el advenimiento de Debussy y de Ravel. El tercero, como por azar, corresponde aproximadamente a las secuelas de la segunda guerra mundial. El cuarto serían las formas musicales que encontramos hoy, tanto con la música pop comercial-popular,

como al nivel de los trabajos contemporáneos.

Para el primer y segundo períodos se encuentran conexiones extremadamente estrechas al nivel de las figuras de contenido con devenires animales, devenires niños y devenires mujeres. Sobre todo en el primer caso, un devenir niño y un devenir mujer. En el segundo caso se trata de los mismos, con el plus de una dimensión de reforma asociada a los ejemplos que se podrían encontrar en Wagner.

A partir de Debussy y de Ravel tenemos por una parte devenires moleculares y por otra una cierta relación con devenires que habría que definir en relación con materiales «terrestres». Cuando Ravel titula una pieza *El mar*, hay por una parte devenires moleculares, y por otra una cierta relación con los elementos. Por último, está la música actual que, para mí, es esencialmente molecular, abstracta.

Si bien en las dos primeras categorías o series es legítimo y no se puede hacer otra cosa que pasar por un análisis referente a figuras de contenido y figuras de expresión, tengo la impresión de que, a partir de Ravel y de Debussy, la figura de contenido se traslada a algo que, aunque podría igualmente tomar el nombre de figura de contenido, estaría mucho más próxima a un cierto tipo de agenciamiento singular que vendría a reemplazar las figuras de contenido, al menos al nivel de un análisis. Y tengo la impresión de que la figura de expresión se desdobra en una figura de expresión propiamente dicha y en líneas de efectuaciones que serían tanto efectuaciones materiales, efectuaciones de escrituras, efectuaciones de ejecuciones, como composiciones de afectos a encontrar. Esto no invalida ni excluye las figuras de contenido y las figuras de expresión, sino que las desarrolla. Me parece que en la música de hoy, principalmente en los compositores ingleses y americanos, prácticamente no hay contenido posible. En su lugar, se podría afirmar una especie de generalización de los devenires moleculares.

Deleuze: Pero el devenir es un contenido como cualquier otro, el contenido molecular.

Richard Pinhas: Sí, pero a partir del momento en que se vuelve general no nos sirve de mucho, al nivel de un análisis, como elemento de aproxima-

ción —aunque desde ya que es uno de ellos—. Quiero plantear el punto fuerte sobre los agenciamientos singulares. Es una forma que permite desarrollar el término de figura de contenido.

Veo que, al nivel de la música contemporánea, lo que va a suceder —y podemos casi localizar esto país por país o corriente de composición por corriente de composición— es la afirmación de tiempos extremadamente diferenciados y elaborados.

Ejemplo: seguramente vamos a tener dos categorías generales, que son el tiempo pulsado y el tiempo no pulsado, pero en el seno o paralelamente a esas categorías, percibimos que la música inglesa y la de ciertos americanos —pienso en La Monte Young y a veces en Steve Reich— es una música que se refiere o que constituye un tiempo metálico de ejecución y de afección, así como de composición, que allí vamos a tener un tiempo metálico no pulsado; que por otro lado, en ciertos americanos como Philip Glass, vamos a tener un tiempo metálico pulsado y también otras formas de tiempo que pertenecerían igualmente a la misma familia; que del lado de los alemanes vamos a tener un tiempo tan abstracto como los otros, pero de tipo mecánico con inscripciones rítmicas muy precisas. En Francia —tengo en la cabeza un grupo que se llama Magma— vamos a tener un tiempo de la guerra que se recupera y que no es en absoluto una especie de jerarquía despótica de los sonidos, sino que en el contexto en que es ejecutada, va a tener todo un aspecto renovador. Y vamos a encontrar un montón de otros tiempos efectuados en estos tipos de músicas: los tiempos actuales, los tiempos del instante.

Por el contrario, en la música pop vamos a asistir a una especie de remanencia, una especie de retorno de algo que me deja muy perplejo y que pertenece plenamente a las figuras de contenido, algo que va a tomar el lugar de un significado, pero que no será un significado propiamente dicho. El término que convendría usar para explicar esto es el de icono abstracto. Un icono abstracto sería algo que no representa nada, pero que juega y funciona como un elemento de representación. Vamos a encontrar algo así.

Deleuze: Una pequeña cuestión de detalle, Richard: en esas voces, en esa especie de maquinaria de la voz en la música pop, no es falso lo que dice Fernández: hay también una voz que traspasa la máquina binaria de los sexos. No se trata sólo de Bowie, sino también de los Rolling y los Pink Trucs. ¿Estás de acuerdo sobre esto?

Richard Pinhas: Sí, salvo que ya el hecho de referir una voz al problema de la diferencia de los sexos es un paso tan odioso de dar que no me parece verdaderamente pertinente.

Deleuze: Ahí divagás, no sos serio. Si se dice hombre-mujer o máquina binaria, se trata de una territorialidad de la voz. Los medios, los sexos, los tipos de ritornelos y los sitios del cuerpo contemplados –los pulmones, la garganta, el diafragma– son toda una mezcla. Es eso lo que llamo voz territorializada, que tiene como forma musical el ritornelo. Tenés razón en decir que la música no tiene nada que ver en esto, puesto que la música no comienza más que con los procesos de desterritorialización, sólo hay música por procesos de desterritorialización de la voz. Ahora bien, a mi modo de ver, los procesos de desterritorialización que constituyen la música no son de ningún modo idénticos los unos a los otros. Los sitios del cuerpo no son los mismos, los medios no son los mismos en los procesos de desterritorialización de la voz sobre el modo técnico *castrato* y *contra-tenor*. Hay procesos de desterritorialización de la voz que van a ser parte integrante de la música vocal y hay procesos de desterritorialización propiamente instrumentales, que van a hacer de la voz un elemento instrumental entre los otros, se trata de una figura completamente diferente. Diría que todos los devenires se hacen en principio a través de la voz.

Sobre esta historia del agenciamiento insisto en que hay que sustituir la dualidad artificial-natural por la diferencia territorialidad-desterritorialización, porque finalmente no hay nada natural, o no hay nada artificial.

Intervención: ¿Y los arcaísmos?

Deleuze: Todos los procesos de desterritorialización son también creadores de reterritorializaciones más o menos artificiales. En la música instrumental, cuando el instrumento deviene primero en relación a la voz, la voz deviene por eso mismo un factor de reterritorialización, mientras que antes ella estaba esencialmente tomada en un movimiento de desterritorialización, era incluso un agente de reterritorialización.

Pregunta: ¿Bob Dylan es verdaderamente una desterritorialización?

voz blanca. Es muy curiosa, es cada vez más nasal.

Richard Pinhas: Lo que decías sobre el empleo de los arcaísmos es muy importante. pues a partir del momento en que empleas un elemento anacrónico y lo incluis en una perspectiva de innovación, llegas a un resultado aún más potente.

A cierto nivel el empleo de estructuras binarias que hemos visto ponerse en marcha en el jazz contemporáneo con Miles Davis, el advenimiento del neo-binarismo americano, recupera uno de los elementos más territorializados en el uso moderno: la batería. Ella es, según las normas convencionales, lo que secciona el tiempo musical sobre una base dos o tres. Ahora bien, ¿qué es lo que él hace con este elemento, el más territorializado? Inventa o reinventa una proliferación de tiempos compuestos, al punto que finalmente crea, con la ayuda de este acontecimiento «antiguo» o muy codificado, una especie de línea de desterritorialización casi absoluta al nivel de las estructuras rítmicas.

Deleuze: Creo que hay fenómenos de encuentro y de convergencia. Steve Reich reconoce todo lo que le debe a las civilizaciones orientales. Dicho reconocimiento llega como resultado de un proceso de convergencia que pasaba por la música oriental.

Leo un texto de Boulez¹⁰: *El tempo se debe a una relación numérica escrita, pero es completamente modificado y transmitido por una velocidad de desarrollo. Teniendo en cuenta este fenómeno, era mucho más fácil tener relaciones extremadamente complejas escribiendo relaciones intrínsecamente más simples y añadiendo modificaciones de velocidades sobre esas relaciones numéricas. Si se incorpora en una estructura de ritmo bastante simple (desde el punto de vista de la forma) de acumulación de pequeñas notas, acumulación de pequeñas notas (esto ya está en Mozart) que permitirá producir relaciones de velocidades y de lentitudes muy complejas en función de relaciones formales muy simples, se obtiene un tempo quebrado a cada momento. Hay así una música que puede pasar completamente de pulsación, una música que flota, en la que la escritura misma*

¹⁰ Pierre Boulez, *Par volonté et par hasard*, entretiens avec Célestin Delage, Ed. du Seuil, París, 1975, pág. 89.

aporta para el instrumentista una imposibilidad de conservar una coincidencia con un tempo pulsado. Las pequeñas notas, la ornamentación, la multiplicación de las diferencias de dinámica.

Hay críticos que hablan de «bloques» a propósito de estas pequeñas notas en Mozart. Habría que buscar también en Debussy esos pequeños bloques que vienen, literalmente, a romper el desarrollo de la forma y a engendrar, sobre el fondo de una forma relativamente simple, relaciones de velocidades y de lentitudes extremadamente complejas.

Si se acepta la idea de una máquina musical, habrá que decir que ella es lo que ocupa el plano de consistencia sonora. Se define abstractamente como la desterritorialización sonora, por eso podré hablar de máquina abstracta de música. La máquina abstracta es el conjunto de los procesos de desterritorialización sonora. Se pueden concebir mutaciones de la máquina tales que sus diferentes elementos cambien completamente de relación. Puedo decir que hay una historia cuando tomo las máquinas concretas. Yo diría que mi máquina abstracta, definida como plano de consistencia sonora, se actualiza necesariamente en máquinas concretas.

Primer tipo de máquina concreta: la desterritorialización alcanza la voz con las sub-máquinas siguientes: la máquina *castrato*, la máquina contratenor, todos esos agenciamientos. La voz ya no es ni voz de hombre ni voz de mujer. Defino así entonces una primera máquina concreta que efectúa mi máquina abstracta.

Después puedo decir que hay otra máquina concreta, y puedo incluso fechar esas máquinas concretas. Puedo decir que tal agenciamiento se realiza allí con tal sub-agenciamiento. La máquina *castrato* se realiza en Italia en tal época y termina en tal otra época. Es un hecho.

Considero entonces otro agenciamiento: la desterritorialización sonora continua. Ella no se ejerce sobre la voz, es una desterritorialización instrumental o sinfónica que eleva la voz a la condición de pieza de la máquina. Ya no se trata de maquinar la voz, se trata de hacer de la voz humana un elemento de la máquina.

Digo que hay en ese momento una especie de mutación en la máquina. Estoy forzado entonces a reintroducir sino una historia, al menos fechas, exactamente como nombres propios. El nombre propio es el indicador de un agenciamiento concreto, van a servirme para designarlo. Trato los agenciamientos concretos como un nombre propio, comprendidas las fe-

chas. Y de un agenciamiento concreto a otro pueden concebirse todos los modos: por ejemplo, puede concebirse el modo por proliferación, en ese caso invocaría la realidad del rizoma.

La historia no jugaría más que como una determinación extremadamente secundaria. No quisiera reintroducir un punto de vista histórico, lo que necesito son coordenadas concretas para los agenciamientos concretos. Coordenadas concretas del tipo nombres propios, fechas, lugares, *excepciones* de todo tipo para designar los agenciamientos concretos que, al mismo grado de perfección –tienen siempre la perfección de la que son capaces– efectúan todos la máquina abstracta.

Una vez más, llamo máquina abstracta musical únicamente al proceso de la desterritorialización sonora. Eso no impide que los procesos de desterritorialización sonora sean muy diferentes según actúen principalmente sobre los instrumentos, sobre las formas, etc.

Comtesse: Es necesario que la máquina vocal se desdoble en una máquina más profunda que implique la máquina del silencio. Si no hubiese esta máquina de silencio, Boulez no podría decir que hay en el silencio un proceso de la música que es un proceso de abolición, de destrucción, y que en la música no se deja de querer el objeto que se quiere destruir. Esa es la máquina del silencio.

Richard Pinhas: Lo que decís es extremadamente grave. Retomás los temas de *Ruidos*¹¹, que hacen del músico el heraldo de la pulsión de muerte, el gran instigador de la angustia contemporánea y la gran figura de la muerte, en el mismo momento en que la repetición deviene un fenómeno de *stock*. Entonces, por una parte hay un malentendido, y por otra una especie de pudrición de todo lo que se relaciona con la música, pudrición que se materializa justamente en esa dimensión de abolición a la cual haces referencia. Ahora bien, ¿qué es el silencio? Tomo como ejemplo a Cage, a quien Boulez también se refiere: finalmente el silencio es el entorno. El silencio absoluto no existe.

¹¹ Jacques Attali, *Ruidos*: Ibérico, Valencia, 1978.

Comtesse: El silencio intensivo de un músico no tiene nada que ver con el entorno. Es el grado cero.

Richard Pinhas: Podría creer en tu grado cero a partir del momento en que me dieras una definición, pero no la veo. Y nadie en la historia de la música ha podido definir lo que era el silencio, aparte de Cage quien bajo la palabra silencio indica un entorno que debe dejar pasar los ruidos ambientes. No veo a qué corresponde ese cero silencioso, ese silencio absoluto, sino justamente a una dimensión de abolición que es de nuevo el terreno de muerte encolado sobre la música.

Hoy en día el problema de los músicos no es un problema de subjetividad, ni un problema de relación con el silencio. Es un problema de afectación de la materia sonora, un problema de velocidades y lentitudes, un problema de tiempo metálico. Jamás ha sido la dimensión de la muerte, una dimensión de representación o una dimensión de tipo silencio.

Deleuze: Quisiera decir algo porque mi corazón se dilata de alegría. Tengo la impresión de que Richard ha puesto el dedo sobre algo. Siempre te digo que en todas tus intervenciones –y sabes que me interesan mucho– hay algo que no llego a comprender: estás siempre tirándome una máquina más, un agenciamiento más. Todas tus intervenciones y cualquiera sea la variedad de los asuntos, son para decirme: «Has olvidado un agenciamiento». Hoy me decís que me he olvidado la máquina silencio, que no es ni el ritornelo ni la desterritorialización de la voz. Siempre me adosas una más.

Richard se pregunta si eso con lo que siempre volvéis, eso que siempre añadís, no es una forma de volver a arrojarnos algo que jugaría el rol de instinto de muerte o de máquina de castración. A veces tengo un sentimiento un poco parecido cuando me decís todo eso, cuando me decís que olvidó una máquina silencio.

Del silencio sobre todo no haría una máquina. Para mí va de suyo que el silencio es un elemento creador y uno de los más creadores formando parte de la máquina musical; fuera de la máquina musical no hay en absoluto silencio. En la máquina musical tienes todo tipo de elementos en relaciones variables, y uno de los productos de esos procesos de desterritorialización es el silencio.

A la pregunta de si se puede o no definir el silencio, yo no respondería ni como Richard ni como vos. Yo diría que se puede definir perfectamente el

silencio, pero sólo al interior de la máquina musical. En el texto de Boulez la tendencia a la abolición es plenamente un componente de la máquina musical. Una tendencia a la abolición de otra naturaleza sería completamente diferente, no tendría ninguna relación con esta abolición muy especial que es la abolición sonora. Para Boulez esta abolición es plenamente parte integrante de la máquina musical.

Contigo ya no caemos en un agenciamiento o una máquina, sino sobre un instinto de muerte o el equivalente de un instinto de muerte. Me parece que es lo que te dice Richard.

Richard Pinhas: Es la cosa más grave que se puede enunciar a propósito de la música.

Deleuze: No hay instinto de muerte, hay máquinas que toman en sus componentes un movimiento de abolición. Desde mi punto de vista, cuando extraes todas esas aboliciones componentes de máquinas diferentes, cuando extraes una abolición pura para hacer de ella una máquina especial, está todo perdido.

Clase XIX

Tiempo pulsado y tiempo no pulsado.

3 de mayo de 1977

Richard Pinhas: Tengo una serie de preguntas que parten de un campo muy preciso, el musical, pero que desembocan en problemas mucho más generales. Y me gustaría tener, si es posible, respuestas de orden general y no especialmente enfocadas en la música.

Parto de lo que es más fácil para mí. La primera cuestión se refiere a un problema de tiempo. Me ha parecido que hay dos tipos de tiempos predominantes y principales, dos categorías que se llaman *Chronos* y *Aion*. He partido de una «reflexión» sobre las posiciones de la escuela escéptica. En líneas generales, ellos dicen que no siendo el tiempo ni engendrado ni inengendrado, ni finito ni infinito, el tiempo no existe. Se trata de una forma de paradoja.

Y resulta que a otro nivel, en ciertos libros, encontramos una cierta forma de paradoja que alfa dos formas de filiaciones: a nivel del tiempo, hay una parte surgida de *Aion* y una parte surgida de *Chronos*. Sería una paradoja del tipo de aquellas que se desprenden de las posiciones de un filósofo llamado Meinong¹,

¹Meinong, Alexius von (1853-1920) Filósofo austriaco. Profesor de psicología experimental. Su pensamiento parte de Brentano y de Husserl para establecer

perpetuum, cosas así.

Lo que me pregunto —y tengo la impresión de que en ciertos procedimientos musicales se asiste a algo que quizás podamos generalizar o por lo menos encontrar en otros campos— es si no estamos asistiendo a una especie de proceso que por el momento llamo de metalización. Sería un proceso metálico que afectaría por ejemplo las síntesis musicales repetitivas y que sería una especie de mixto —por supuesto, queda por definir esta noción— en el que tendríamos un tiempo que sería a la vez continuo y acontecimental. Se trataría de una forma mixta, una forma singular a definir que sería por un lado resultado de una descendencia ininterrumpida, de algo que no es del orden del acontecimiento, que estaría próximo quizás al orden cronológico; por otra parte, sería propio del tiempo estoico, es decir de la línea infinitiva y de una forma vacía del presente.

Quería saber si podíamos encontrar esta forma de mixto. Es un mixto que se situaría del lado de *Aion*, pero que al mismo tiempo sería una calificación muy singular de él. A nivel de la música, tengo la impresión de que encontramos este tiempo en un tiempo pulsado.

Pienso particularmente en la música de Philip Glass². Lo que es paradójico es que un tiempo pulsado del lado del *Aion*, que se pasaría así sobre una línea infinitiva, llegaría a producir, a través de una serie de desplazamientos extremadamente fuertes —desplazamiento continuo, por ejemplo, al nivel de las acentuaciones— una dimensión de más. Podemos llamarla como queramos: una dimensión de + 1, una dimensión de superpotencia, una dimensión de sobre-efectuación. Se trataría de una efectuación extremadamente potente que sería mucho más interesante en ciertos aspectos que la noción de tiempo no pulsado que, a priori, se situaría del lado de *Aion*.

una ciencia nueva *a priori*, en la que sustrae la intencionalidad del contexto subjetivista husserliano. Entre sus obras, cabe mencionar *Sobre la ciencia filosófica y su propedéutica* (1885) y *Sobre posibilidad y probabilidad* (1915).

² Glass, Philip (Chicago, 1937) Compositor estadounidense. Ha desarrollado el concepto de «música aditiva», ejemplificado en *One plus one* (1968). Le llegó la consagración con la ópera *Einstein en la playa* (1975). Otras obras a destacar son *Satyagraha* (1980), *Akhenaton* (1984) y *Mil aeroplanos sobre el techo* (1988). En 1992 compuso la música de la película *Candyman*, de Bernard Rose.

Entonces, a partir de este mixto o a partir de esta especie de interfaz entre tiempos diferentes, entre líneas de efectuación conexas y diferenciales, asistiríamos a la innovación de este tipo de tiempo, que es una forma particular de *Aion* y que toma elementos de un tiempo cronológico.

Siguiendo con la misma idea y aunque seguramente podremos encontrar ejemplos en contrario, tengo la impresión de que es a partir de este tiempo pulsado —en directa oposición al tiempo no pulsado del que habla Boulez y toda una escuela musical— que logramos ver efectuarse movimientos de velocidad y de lentitud, y efectuaciones diferenciales extremadamente importantes, mucho más importantes que en la música no pulsada.

Una vez más, pienso en la música de Philip Glass. Y en ciertos ingleses. Hacen música repetitiva metálica, verdaderamente juegan sobre secuencias, sobre variaciones de velocidades dentro de estas secuencias, sobre desplazamientos de acentos siempre dentro de estas secuencias. Al nivel de toda una pieza musical o al nivel de todo un diagrama, van a hacer variar las velocidades de las secuencias, van a producir interferencias o bien resonancias, no solamente armónicas, sino resonancias de velocidades entre secuencias que van a escurrirse en el mismo momento a velocidades diferentes. Si es preciso, será la misma secuencia la que será acelerada o bien retenida, reducida y luego superpuesta a otra. Hay numerosos movimientos posibles.

Paradójicamente, este juego sobre las velocidades que es extremadamente interesante, esta efectuación de movimientos de velocidades, lo encontraremos en un cierto tiempo pulsado a ubicar del lado de *Aion*.

Esta es la primera pregunta: ¿Podemos ver surgir este tiempo mixto en otro lugar además de la música? ¿Cuál puede ser el valor y la eficacia de este tipo de mixto?

Deleuze: Introdujiste una palabra que, estoy seguro, intrigó a todo el mundo: ¿qué es «síntesis metálica»?

Richard: Es solamente el nombre que me gustaría dar a esta forma de tiempo.

Deleuze: ¿Lo llamarías sí

Richard: Lo llamaría más bien forma metálica de *Aion*. Es un *Aion* metalizado. Es un nombre que ha sido reivindicado por esta música y que encajaría bien con esta especie de mixto. Metálico es un término que encontramos a menudo.

La segunda cosa que me interesa proviene del problema que alienta toda una escuela musical. Leyendo el libro de Schoenberg³ nos damos cuenta de que él adopta un cierto punto de vista, y encontramos los mismos temas teóricos en Boulez: se trata de la apología de la serie, de la estructura, de las relaciones entre elementos (discretos), de todo un montón de cosas que nos gustan mucho aquí. Es el punto de vista del estructuralismo en música. Digo esto muy a grosso modo.

Lo que resulta extremadamente importante es que Schoenberg parece construir su música a partir de un término que él mismo emplea —emplea varios términos muy freudianos—: llama a su música un sistema de «construcción». Explica que lo que importa son los problemas de formas, las afecciones y la variedad de estas formas: imágenes, dibujos, temas, motivos y transformaciones.

Este sistema de construcción se podría oponer a la noción compleja de agenciamientos, ya que ésta dependería de otro punto de vista, de una perspectiva completamente distinta. En un agenciamiento, por ejemplo, los sonidos valdrían por ellos mismos.

Este sistema de la construcción descansa en el procedimiento de la «variación». Desde Schoenberg hasta Boulez, estos compositores contemporáneos utilizan un procedimiento que se llama variación y que va a permitir encontrar una nueva forma de articulación entre las secuencias o las series musicales.

Lo que es extremadamente interesante es que este procedimiento de la variación funciona con la ayuda de dos operaciones que Schoenberg mismo llama la «condensación» y la «yuxtaposición». Estas dos nociones encuentran, al igual que la de «construcción», una extraña resonancia en la teoría psicoanalítica, bajo la forma del desplazamiento y la condensación o de la metáfora y la metonimia.

Digo esto únicamente para tratar de delimitar rápidamente este tipo de música que excluye desde el principio las líneas de fuerza, la complejidad

³ Cf. Arnold Schoenberg, *Armonía*, Real musical, Madrid, 1974.

rítmica, los sistemas de acentuaciones, las resonancias armónicas, el valor del sonido tomado en sí mismo, la repetición como principio positivo, el trabajo sobre el sonido, las composiciones fuera de unidad estructural, etc.

La gran obsesión de Schenberg es la repetición, es eso lo que rechaza ante todo. El problema es el de las transiciones; los intervalos, las secuencias, lo que él mismo llama células.

Para él existen sólo dos escuelas: están los que proceden por variaciones, que él reivindica; y están los que proceden por yuxtaposiciones o por repeticiones simples, a los que no quiere. Vemos que, en un caso como en el otro, son tipos de escritura o de composición que responden a algo que llamaríamos aquí un plano de fundamento y una efectuada de líneas codificadas en segmentos.

Me parece que los músicos de la música metálica proceden de un modo completamente distinto. Se trata de un modo diagramático de composición que autoriza lógicas secuenciales, un tratamiento de los sonidos, variables múltiples de escritura, principios de repetición diferentes, líneas de efectuada extremadamente potentes, mutaciones sonoras, devenires moleculares, relaciones de atracción y de repulsión entre los sonidos y posiblemente entre las secuencias, movimientos de velocidad y de lentitud, etc. De allí las diferenciaciones de los tiempos musicales. Es más bien una música de flujos mutantes en umbrales, como habí tratado de decirlo.

Y tengo la impresión de que esta música, que entraña un montón de resonancias fundamentales y juegos de diferenciaciones muy importantes, procede por «traslaciones», en oposición a una música que procedería por variaciones, por yuxtaposiciones o por repeticiones simples. En términos generales, yo intentaría oponer una música que procede por transiciones—escuela de los seriales y de los neo-seriales—, a otra que procedería quizá por traslaciones.

Ahora bien, resulta que la noción de traslación, que nos falta definir, pertenece a un cierto dominio «filosófico». Me gustaría que, por un lado nos dijeras qué pensás de esta oposición, y por el otro que nos des una definición de la noción de traslación.

Deleuze: Sos vos el que introducís esta noción de traslación. ¿En qué música la encontrás?

Richard: Uno esta noción de traslación con las de interferencias y resonancias armónicas. Es una música que juega con velocidades, lentitudes,

diferenciaciones fuertes o con una repetición compleja. O bien con ambas cosas a la vez, no hay nada exclusivo, es una música que descansa en síntesis totalmente inclusivas. Supongo que es la música que me gusta: desde Hendrix a Phil Glass, pasando por Ravel, Reich, Fripp y Eno.

Deleuze: Todo esto conforma un gran grupo de problemas, está muy bien. ¿Comenzamos con la cuestión del tiempo? Habría que encontrar una definición de pulsación, sino no podremos comprendernos. ¿Por dónde hacemos pasar la diferencia entre el tiempo pulsado y el tiempo no pulsado?

Richard: Pero mi pregunta no se refiere al tiempo pulsado o no pulsado, me serví de eso como un ornamento. Se refiere a una noción del tiempo, a saber: ¿podríamos llegar a encontrar a partir de la diferencia entre *Chronos* y *Aion*, a partir de esta diferencia absolutamente irreversible o no profundizable, una forma del tiempo partícipe y perteneciente a *Aion*? ¿Y con qué características específicas?

Deleuze: Eso es lo que tienen de bueno las distinciones: como no ponemos el acento sobre las mismas cosas, se vuelven útiles.

Yo creo, al contrario, que la idea de pulsación no es algo ornamental en lo que dijiste. Para mí, es la repartición de lo pulsado y lo no pulsado lo que riga todo el conjunto de los problemas que proponés.

Chronos y *Aion* son nociones que tienen toda una historia en la historia de la filosofía. *Chronos* es el tiempo cronológico; como decían los griegos, *Chronos* es el número del movimiento. *Aion* también es el tiempo, pero es un tiempo mucho menos simple de comprender.

A grosso modo, el tiempo pulsado es del orden de *Chronos*, y en términos muy generales nuestra pregunta es si hay otro tiempo, por ejemplo un tiempo no pulsado. Tomaremos la palabra *Aion*.

Los estoicos han llegado muy lejos en la distinción *Aion/Chronos*. Para ellos *Chronos* es el tiempo de los cuerpos y *Aion* es el tiempo de lo incorpóreo, pero lo incorpóreo no es el espíritu.

Propongo partir de la noción misma de pulsación tener un tiempo de partida claro.

Si intento decir que el tiempo es pulsado, no me refiero evidentemente a su periodicidad: hay pulsaciones irregulares. No es pues al nivel de una

regularidad cronométrica que podría definir el tiempo pulsado o *Chronos*. Entonces *Chronos*—por el momento y por comodidad lo identifico con el tiempo pulsado— no es la regularidad, no es la periodicidad. Una vez más, hay pulsaciones perfectamente irregulares.

Propongo decir que tienen un tiempo pulsado siempre que se encuentran delante de tres coordenadas. Basta con que haya sólo una de las tres.

La primer característica es que un tiempo pulsado es siempre un tiempo territorializado. Regular o no, es el número del movimiento del paso que marca un territorio. Puedo recorrer mi territorio de mil modos, no forzadamente en un ritmo regular, pero cada vez que recorro o frecuento un territorio, cada vez que asigno un territorio como mío, me apropio un tiempo pulsado o pulso un tiempo.

Diría que la forma musical más simple del tiempo pulsado no es el metrónomo, no es tampoco alguna cronometría, sino que es el ritornelo, es decir esa cosa que aún no llega a ser música. El pequeño ritornelo del niño puede tener incluso un ritmo relativamente complejo, puede tener una metronomía, una metrología irregular. Se trata de un tiempo pulsado porque es fundamentalmente la manera en la que una forma sonora, tan simple como sea, marca un territorio. Cada vez que haya marcación de una territorialidad, habrá pulsación del tiempo. El catastro es una pulsación del tiempo. Al mismo tiempo, un movimiento de desterritorialización es el desarrollo de un tiempo no pulsado.

Hay dos maneras en que los grandes músicos se apoderan de un pequeño ritornelo de niño. Pueden hacer un *collage*, en tal momento del desarrollo o del desenvolvimiento de sus obras tiran un pequeño ritornelo. Por ejemplo: Berg (*Wozzeck*)⁴. Lo asombroso en ese caso es que la obra culmina allí. Ocurre también que un tema folklórico o un devenir animal es pegado en una obra: Messiaen registrando cantos de pájaros.

Los pájaros de Mozart no son un *collage*. No es lo mismo. Resulta que al mismo tiempo que la música deviene pájaro, el pájaro deviene otra cosa que

⁴ Ópera compuesta por Berg en 1925, reconocida como una obra maestra moderna. Terrible retrato de la degradación de un soldado raso basada en una pieza teatral homónima de Georg Büchner (1836). *Wozzeck* y *Lulu* comparten algo importante: ninguno de los protagonistas comprenden el contexto dentro del cual se mueven.

pájaro. Hay allí un bloque de devenires, dos devenires disimétricos: el pájaro deviene otra cosa en la música al mismo tiempo que la música deviene pájaro.

Hay ciertos momentos de Bartok en que los temas folklóricos son arrojados, y hay otros completamente distintos en los que el tema folklórico es tomado en un bloque de devenires y es indudablemente desterritorializado por la música. Berio. De un músico como Schumann podríamos decir que en última instancia todas las formas sonoras están más o menos sacadas de pequeños ritornelos, y al mismo tiempo hace que estos ritornelos sean atravesados por un movimiento de desterritorialización musical que nos hace aceptar, en un tiempo que justamente ya no es el tiempo pulsado por el territorio.

Pues bien, he aquí la primera diferencia entre lo pulsado y lo no pulsado o entre *Chronos* y *Aion*.

Hay luego una segunda diferencia: diría que hay pulsación cada vez que uno puede asignar un estado de desarrollo a una forma y cuando el tiempo sirve, esta vez ya no para escandir un territorio –la territorialidad es una noción de escansión, un territorio es siempre algo a escandir–, sino para ritmar el desarrollo de una forma. Se trata aún del dominio de *Chronos*. No tiene nada que ver con la regularidad. Para definir el tiempo pulsado no alcanzará un ritmo en general, una cronicidad en general o una cronometría en general; ocurre cada vez que el tiempo es como el número del desarrollo de una forma.

El tiempo biológico, por ejemplo, una forma biológica que pasa... No es por azar que los biólogos y los embriólogos encuentran el problema del tiempo de manera variable siguiendo cada especie, según la sucesión de las formas vivas, el crecimiento, etc. Lo mismo en música: tan pronto como uno puede señalar una forma sonora determinable por sus coordenadas internas –por ejemplo melodía-armonía–, tan pronto como uno puede señalar una forma sonora dotada de propiedades intrínsecas, esa forma está sujeta a desarrollos por los cuales o bien se transforma en otras formas, o bien entra en relación o incluso se conecta con otras formas. Siguiendo esas transformaciones y conexiones, pueden ustedes señalar pulsaciones de tiempo.

Entonces, el tiempo pulsado es para mí un tiempo que marca la temporalidad de una forma en desarrollo. Esta es su segunda característica.

Tercera característica: hay *Chronos* cuando el tiempo marca, mide o escande la formación de un sujeto. En alemán sería la *bildung*: la formación de un sujeto, la educación. La educación es un tiempo pulsado. La educa-

ción sentimental. Esto nos permite rever muchas cosas que hemos dicho: el recuerdo es agente de pulsación, el psicoanálisis es una formidable empresa de pulsación del tiempo.

Richard: Cuando decís eso hacés del tiempo pulsado algo absolutamente triste. Aunque tu definición sea justa, las cosas no son tan tajantes o tan evidentes.

Tomo como ejemplo *Music in changing parts*, una obra de Philip Glass. Se trata de una música pulsada, hay secuencias extremadamente medidas, extremadamente subjetivadas, o más bien extremadamente segmentadas. Y sucede que en esta música, fuera del trabajo sobre las resonancias armónicas —y es muy importante pues esto se sitúa completamente del lado de un incorpóreo— tenemos toda una serie de desplazamientos de acentos, acentos de los tiempos fuertes o de los tiempos secundarios devenidos fuertes, o aún de los tiempos de resonancias que así surgen, en absoluto de manera aleatoria —podría serlo pero no es el caso—.

Estas acentuaciones vienen prácticamente a involucionar un tiempo cronológico —como diría Claire³— y a desorganizar, en el sentido del tiempo orgánico, el cuerpo orgánico de algo como la melodía o las armonías. Asistimos precisamente a un proceso de metalización que vuelve a exacerbar ciertas líneas de fuga y a meter un devenir molecular en algo que pertenece a un tiempo cronológico.

Entonces, tenemos por una parte una forma de base que podemos llamar estructural, subjetivada o subjetivable, que podemos llamar segmentaria, en resumen, todo lo que no nos gusta, es decir el tiempo cronológico. Pero por otra parte, tenemos un proceso que llega a involucionar todo eso completamente. Quizás esto es hecho con un exceso de medida o con una medida loca, con una especie de medida que juega juntamente con diferencias de velocidades que vienen a mezclarse a esta especie de tiempo cronológico; pero si decís desde el principio que todo elemento del tiempo cronológico es negativo, se cierran muchas puertas abiertas a una transformación o a una metamorfosis de algo que a priori es de esencia no diría nihilista, pues una esencia nihilista es difícilmente transformable, pero al menos no completamente realizada del lado de un devenir molecular.

Te va a costar mucho definir el tiempo no pulsado porque hasta en los tiempos menos pulsados posibles podremos encontrar pulsación: la pulsación o la marca íntima infinitamente pequeña del golpe del arco sobre el violín, o algo de ese género.

En última instancia, sería muy fácil, sería un ejercicio de estilo o un juego teórico el componer y efectuar una música que estuviese teóricamente del lado del tiempo no pulsado, pero que de hecho no portara en ella ninguna línea de fuga y ningún devenir posible, que fuera de esencia completamente nihilista.

Deleuze: Vas a ver que estamos de acuerdo. No tenemos en absoluto el mismo método, porque lo que que:és decir es que mis definiciones no apuntan más que a hacerles sentir por anticipado que todo lo que no está bien se ubica del lado del tiempo pulsado. Yo te diría que, en principio, no sabemos. Hiciste de alguna manera un alegato para reintroducir las bellezas del tiempo pulsado. Yo digo un poco otra cosa. Lo que digo es que va de suyo que uno no se encuentra sino frente a mixtos.

No creo que nadie pueda vivir en un tiempo no pulsado, por la simple razón de que, literalmente, moriría. De la misma manera, cuando hablamos del cuerpo sin órganos y de la necesidad de hacerse uno, jamás pensé que se pudiera vivir sin organismo. Ni hablar de vivir sin apoyarse y sin territorializarse sobre un tiempo pulsado, tiempo que nos permite el desarrollo mínimo de las formas que necesitamos, los emplazamientos mínimos de los sujetos que somos. Subjetivación, organismo, pulsación del tiempo son condiciones de vida. Hacer saltar eso es lo que se llama un suicidio, es una empresa suicida. Algunas muertes por droga son el resultado típico de esto: el organismo estalló.

Sobre este punto te diría que es demasiado evidente en este caso que nos encontramos en un mixto de tiempo pulsado y de tiempo no pulsado. La cuestión es que, una vez que ese mixto está dado, yo considero que nuestra tarea es ver qué refiere a tal elemento del mixto o a tal otro.

Entonces, si no somos retenidos y reterritorializados en alguna parte, reventamos. Habida cuenta de ello, de lo que nos retiene, lo que me interesa es el otro aspecto. Cuando Richard me dice que hay algo bueno en el tiempo pulsado, digo que eso depende. Si con eso quiere decir que el tiempo pulsado es absolutamente necesario y que no vivirás sin él, estoy de acuerdo.

¿Qué quiere decir el *leitmotiv* wagneriano? En el caso del mixto que nos ocupa, vemos bien en qué el *leitmotiv* en Wagner es típico de un tiempo pulsado. ¿Por qué? Porque —y así es como muchos directores de orquesta interpretan a Wagner, así es como comprendieron y ejecutaron el *leitmotiv*— tiene precisamente todas las características que acabamos de determinar, las tres características del tiempo pulsado.

En primer lugar, señala por lo menos el germen de una forma sonora con una fuerte propiedad intrínseca o interior, y así es ejecutado. Segunda característica: cuando Debussy se burlaba del *leitmotiv* en Wagner, usaba una buena fórmula: es exactamente, decía, como un poste indicador; es el poste indicador de un personaje cuya formación el drama wagneriano va a poner en escena y en música. La formación en tanto que sujeto —formación *Parisfal*, formación *Lohengrin*— es el costado goetheano de Wagner. Se trata de su drama lírico que no cesará de soportar la formación del personaje. Tercera característica: el *leitmotiv* aparece en la música funcionalmente, cumple la función de territorialización sonora, viene y vuelve. Es el héroe en su formación, en su territorialidad y en las formas a las cuales reenvía, quien está tomado en el *leitmotiv*. Muchos directores de orquesta pusieron el énfasis en estas funciones del *leitmotiv*.

Cuando Boulez toca Wagner tiene una evaluación completamente diferente del *leitmotiv*. Cuando observa la partitura, no encuentra que eso sea el *leitmotiv*. En líneas generales, dice que no es ni el germen de una forma intrínseca, ni el indicador de un personaje en formación, él se afirma en estos dos puntos. Dice que el *leitmotiv* es un verdadero tema flotante que llega a pegarse aquí o allí, en lugares muy diferentes. Hay entonces un tema flotante que puede flotar tanto sobre las montañas como sobre las aguas, sobre tal personaje o sobre tal otro, y cuyas variaciones van a ser, no variaciones formales, sino variaciones perpetuas de velocidades, de aceleraciones o de disminuciones de la velocidad.

Se trata de una concepción completamente distinta del *leitmotiv*. Al nivel de la dirección de orquesta, es evidente que muchas cosas cambiarán según la manera en que sea comprendido el *leitmotiv* wagneriano, evidentemente no se tratará de la misma ejecución.

Diría entonces, como Richard, que no se trata de obtener el tiempo no pulsado en estado puro. El tiempo no pulsado, por definición, sólo puede ser arrancado de un tiempo pulsado. Si se suprime toda pulsación o tiempo

pulsado –retomo la expresión de Richard– estaremos en el nihilismo puro, ya no hay ni tiempo pulsado ni tiempo no pulsado, ya no hay nada.

El tiempo no pulsado sólo puede ser conquistado. Es por eso que insisto en la desigualdad de estatuto: de cierta manera, el tiempo pulsado siempre estará dado o les será impuesto, pondrán en eso la complacencia y les será ordenado. El otro habrá que arrancarlo.

Y no se trata aquí de un problema individual o colectivo. Una v hay algo común al problema de lo individual y de lo colectivo: un i duo es un colectivo tanto como un colectivo está individuado.

Pregunta: Cuando hacemos una película hay un guión cinematográfico. Se secreta tiempo pulsado, pero ¿va a situarse ese guión en un tiempo no pulsado?

Deleuze: Yo diría que en el encadenamiento el ejemplo del cine es una maravilla. El tiempo pulsado cubre todo el desarrollo de las formas sonoras internas. Entonces, el guión cinematográfico, el ritmo de las imágenes en el cine, todo eso forma parte del tiempo pulsado.

La pregunta es cómo arrancar un tiempo no pulsado y qué quiere decir arrancar un tiempo no pulsado de este sistema de pulsación cronológica. ¿Qué es lo que arrancamos exactamente de las formas sonoras para obtener un tiempo no pulsado? ¿Esto consiste en arrancar qué a las formas, a las sujetos o a las territorialidades? Mi problema del tiempo no pulsado deviene en arrancar algo a las territorialidades del tiempo, arrancarán algo al desarrollo temporal de las formas y algo a la formación de los sujetos. Podemos buscar ejemplos.

Algunos de nosotros pueden emocionarse por ciertas voces del cine. La voz de Bogart. Lo que nos interesa no es Bogart como sujeto, sino cómo funciona la voz de Bogart. ¿Cuál es la función de la voz en el cine parlante? No tiene en absoluto la misma función en la comedia americana y en el policial. No podemos decir que la voz de Bogart es una voz individualizante, aunque también lo sea –se trata de su aspecto pulsado: me territorializo sobre Bogart–. Él arranca algo, es una especie de voz metálica. Claire dice que es una voz horizontal, una voz rasante. Es una especie de hilo que envía un tipo de partículas sonoras muy, muy, muy especiales. Es un hilo metálico que se desenrolla, con un mínimo de entonación. No es en absoluto la voz subjetiva.

También podremos decir que existe Bogart como personaje, es el dominio de la formación del sujeto, los territorios de Bogart, los papeles que es capaz de interpretar. Incluso vemos tipos que tienen un impermeable como el de Bogart —es evidente que Jean Cau⁶ se toma por Bogart—.

Richard: Efectivamente, tenemos dos métodos diferentes para llegar a lo mismo. Esto cierra. Pero a partir de esta noción de mixto, me parece que tendré una especie de puente, prácticamente un puente interregno entre mis dos preguntas. Quiero decir que a partir del momento en que hablé de mixto, llegas muy rápidamente a la noción de traslación. Me gustaría que lo expliques un poco.

Deleuze: Llego muy rápido, pero yo no llamaría a eso traslación. Para definir el tiempo no pulsado, *Aion* u otra palabra, diría que ambas partes de un mixto jamás son iguales. Una de ellas está siempre más o menos dada, la otra está siempre más o menos por hacerse. Es por eso que sigo siendo muy bergsonianos. Él decía cosas muy bellas sobre esto. Decía que en un mixto jamás se tenían dos elementos, sino un elemento que desempeña el papel de impureza, aquél que tienen, que les es dado, y luego un elemento puro que ustedes no tienen y que es necesario hacer. No está mal.

Yo me preguntaría, entonces, cómo producir este tiempo no pulsado. Hay que llegar a un análisis concreto.

Primer característica: tienen tiempo no pulsado cuando se encuentran con un movimiento de desterritorialización. Ejemplo: pasaje del ritornelo en su función de reterritorialización infantil al ritornelo desterritorializado en la obra de Schumann.

Segunda característica: fabrican tiempo no pulsado si al desarrollo de una forma cualquiera, definida por propiedades intrínsecas, le arrancan partículas que se definen sólo por sus relaciones de velocidades y lentitudes, sus relaciones de movimiento y de reposo. No es fácil. Si a una forma de fuertes propiedades intrínsecas le arrancan partículas informales que no

⁶Cau, Jean (1925-1993) Periodista y escritor francés. Fue secretario de Jean Paul Sartre, colaboró en *Temps Modernes* y formó parte de la redacción de *L'Express*. Entre sus obras encontramos *La pitié de Dieu, Une passion pour Che Guevara* (1979), *Les culottes courtes* (1988) y *Composition française* (1993).

tienen entre ellas más que relaciones de velocidad y lentitud, de movimiento y reposo, han arrancado entonces tiempo no pulsado del tiempo pulsado.

¿Quién hace una cosa así? Hace un rato decía que es el músico quien desterritorializa el ritmo, produce desde ese momento el tiempo no pulsado y, sin embargo, conserva el tiempo pulsado. ¿Quién hace arrancar partículas de una forma? Los físicos. No hacen más que esto con sus máquinas. Ellos estarían de acuerdo y espero que no haya ninguno aquí, así están de acuerdo de antemano. Los físicos fabrican tiempo no pulsado. ¿Qué es un ciclotrón? Lo digo tanto más alegremente cuanto que no tengo ni la menor idea. ¿Qué son esas máquinas? Son máquinas de arrancar partículas que no tienen más que velocidades diferenciales, al punto que en ese nivel particular no llamaremos a esto velocidades, las palabras serán otras. Los físicos arrancan a las formas físicas partículas que sólo tienen relaciones cinemáticas y cuánticas—la palabra es muy hermosa—y que van a definirse por velocidades, velocidades extremadamente complejas. Un físico pasa su tiempo haciendo esto.

Tercera característica del tiempo no pulsado: ya no tienen asignación de un sujeto, no hay más formación de sujeto; acabado, muerto con Goethe. Había intentado oponer Kleist a Goethe. Kleist se caga completamente en la formación del sujeto, no es su tema. Su tema es una historia de velocidades y de lentitudes.

Invoco el caso del biólogo. Pueden decirse dos cosas: «hay formas y esas formas se desarrollan más o menos rápido». Diría que aquí estamos plenamente en el mixto. Hay ahí dentro un mixto de dos lenguajes: «hay formas que se desarrollan»—esto pertenece al lenguaje P; el lenguaje del tiempo pulsado—«más o menos rápido»—esto pertenece al lenguaje no P; lenguaje de un tiempo no pulsado—. El problema no es dar cuenta del todo coherente, la cuestión es saber dónde van a poner el acento.

Podría seguir la historia de la biología y decir, por ejemplo, que muchos han subordinado todo el juego de las velocidades y de las lentitudes al tema de la forma que se desarrolla y de sus exigencias. Hay otros biólogos que, diciendo las mismas frases, van a decir lo contrario—es por eso que bajo el lenguaje hay tales ajustes de cuentas, es en el momento en que se dice lo mismo que forzosamente hay guerra—; van a decir que la forma y los desarrollos de la forma únicamente dependen de las velocidades, de relaciones de velocidades y de lentitudes, de partículas que hay que encontrar, aun si todavía no se las

ha encontrado. Son estas relaciones de velocidades y de lentitudes entre partículas en última instancia informales las que van a comandar.

No hay ninguna razón para desempatarlas, pero aún cuando nuestro corazón va hacia unas o hacia otras, no se trata de teoría. No vivirán de la misma manera si desarrollan una forma o si reparan en relaciones de velocidades y de lentitudes entre partículas o cosas haciendo las veces de partículas, en la medida en que distribuyan afectos. No es en absoluto el mismo modo de vida.

En biología todo el mundo sabe que entre los perros hay grandes diferencias y sin embargo forman parte de la misma especie, mientras que un gato y un tigre no forman parte de la misma especie. Es extraño. ¿Qué es lo que define una especie? La forma y su desarrollo. Pero por otra parte, tendrán el lenguaje no pulsado, en el cual lo que define una especie es únicamente la velocidad y la lentitud.

Ejemplo: ¿qué es lo que hace que un San Bernardo y una galga de porquería sean la misma especie? Dan un producto viviente, eso fecunda. ¿Pero qué es lo que hace que den un producto viviente? No podemos invocar los talles, pues el hecho de que el apareamiento sea imposible en función de las puras dimensiones no cambia nada. Formalmente es posible. ¿Qué es lo que define su posibilidad? Únicamente su velocidad, velocidad según la cual los espermatozoides llegan al óvulo o la ovulación se hace.

Lo que define la fecundidad en la sexualidad es únicamente una relación de velocidad y de lentitud. Si entre el gato y el tigre la cosa no marcha, ello se debe a que no tienen la misma duración de gestación, mientras que todos los perros tienen la misma velocidad de los espermatozoides, la misma velocidad de ovulación. Por muy diferentes que sean, se trata de una especie no en virtud de una forma común ni de un desarrollo común de la forma —aunque también así fuera—, sino en virtud del sistema de relaciones velocidades/lentitudes.

Digo rápidamente entonces los tres rasgos del tiempo no pulsado: desterritorialización, emisión de partículas, *ecciedades*. Ya no tendrán desarrollo de la forma, sino extracción de partículas que no tienen más que relaciones de velocidad y de lentitud. Ya no tendrán formación de sujeto, sino *ecciedades* —hemos visto la diferencia entre las individuaciones por subjetivación, asignaciones de sujetos y las individuaciones por *ecciedades*: una temporada, un día—.

He aquí la fórmula general que daría sobre el tiempo no pulsado. Primer punto: tienen realmente formación de un tiempo no pulsado o construcción de un plano de consistencia, cuando hay construcción de aquello que llamábamos *continuum* de intensidades. Segundo punto: cuando hay conjugaciones de flujos. Por ejemplo, el flujo de droga puede ser practicado sólo en conexión con otros flujos. No hay máquina o agenciamiento mono-flujo. Tercer punto: en tales agenciamientos hay siempre emisión de partículas con relaciones de velocidades y de lentitudes.

A este nivel, habría que tomar un caso y ver cómo reúne a la vez estos tres aspectos. Podría decir entonces que, sea al nivel de la droga, sea al nivel de la música, hay un plano de consistencia pues hay un *continuum* de intensidades definibles, tienen una conjugación de flujos diversos y tienen emisiones de partículas que no presentan más que relaciones cinemáticas.

Es por eso que la voz en el cine es tan importante: puede ser tomada como subjetivación, pero también como *eccididad*. Existe la individuación de una voz, que es muy diferente de la individualización del sujeto que la porta.

Podríamos tomar un trastorno cualquiera, la anorexia, por ejemplo. ¿Qué hace el anoréxico, en qué falla su tentativa, en qué tiene éxito? ¿Encontraremos esta conjugación de flujos, esta emisión de partículas al nivel de un estudio de casos concretos? Vemos bien que un primer punto es tratar de olvidar todo lo que los médicos o los psicoanalistas dicen sobre la anorexia. Todo el mundo sabe que un anoréxico no es alguien que no se alimenta, sino alguien que se alimenta bajo un régimen muy curioso. A primera vista, ese régimen es realmente una alternancia de vacío y lleno. El anoréxico se vacía y no deja de llenarse. Esto ya implica un cierto régimen alimentario. Si decimos "vacío y lleno", en lugar de "no comer", ya hicimos un gran progreso. Habría que definir un umbral pésimo y un umbral óptimo. El pésimo no es forzosamente el peor de todos. Pienso en ciertas páginas de Burroughs. Él dice que, finalmente, se trata ante todo de la historia del frío, el frío interior y el calor.

Clase XX

Música y metalurgia.

27 de febrero de 1979

Richard Pinhas: Tengo dos preguntas para formular, aunque lo que quiero decir resulta todavía muy confuso. Es en relación a esa pequeña frase concerniente a la síntesis metálica o síntesis de metalización.

Habíamos visto, respecto de la música, que una síntesis era una síntesis de disparidades que define un cierto grado de consistencia para hacer discernibles los heterogéneos –revisamos textos «célebres» de Dupréel sobre la consolidación–. Y en cuanto al proceso de metalización, me preguntaba si no había una relación sintética de metalización o una síntesis propiamente metálica que pusiera en relación –entre otras cosas y sin ser oposiciones estrictas, habría que ver esto más precisamente– un espacio liso y un espacio estrñado, una materia flujo o movimiento y quizás una materia más o menos del tipo coagulado –por determinar–, un cierto tipo de duración que correspondería a una duración territorial y un tipo diferente de duración que se relacionaría posiblemente con un polo itinerante.

Me gustaría saber si para vos esta síntesis podría liberar algo así como un polo propiamente cualitativo que nos haría aprehender los afectos, a los que podríamos llamar afectos de metal o afectos metálicos.

Al nivel de la música, tengo la impresión de que estos afectos tienen su sentido propio, todo ocurre como si fabricaran sus propias líneas y sus propios contenidos, es decir sus propias líneas de eficiencia o sus propias líneas de efectucción. Tengo también la impresión de que se presentarían bajo una forma específica, es decir bajo una potencia singular, una fuerza específica y probablemente ciertos tipos de proceso. Quería saber simplemente si podíamos decir que existen afectos metal que podemos definir de una cierta manera.

Pienso que en música, haciendo abstracción de toda una tradición oriental y occidental, en la música moderna, hemos comenzado a hablar de música metálica muy recientemente con los «nuevos» compositores americanos y ciertos ingleses. Pero comenzamos a hablar de orquestación metálica ya a partir de Stravinsky y a partir de Varèse, es decir que hay dos compositores que se supone han aportado algo nuevo que resaltaba lo que llamaré por el momento, muy rápidamente, un afecto metal.

Quería saber si estabas de acuerdo en definir más precisamente lo que sería una síntesis metálica o una síntesis de metalización con su carácter propiamente específico.

El segundo punto es saber si no podríamos decir que existen por lo menos dos descendencias tecnológicas—probablemente hay más— que conducirían hacia dos tipos que hemos podido circunscribir. Uno sería el tipo cristal, nos habíamos referido a la música de Mozart, a ciertos usos de ciertos instrumentos. El otro podría ser un tipo metal, definiendo una música metal. Lo relaciono a la música, pero esto podría verse en un campo completamente distinto.

Tendríamos entonces una línea de efectucción resultante, o más bien el resultante de una descendencia tecnológica, que estaría en conexión con un tipo metal, y otro que estaría en relación con un tipo cristal, teniendo cada uno sus potencias singulares, sus definiciones específicas, su modo de afectación singular, sus afectos específicos. Técnicamente, diría que hay zonas de eficiencia heterogéneas. En música, por ejemplo, para tener relaciones cristalinas o relaciones metálicas acudimos a relaciones dinámicas, relaciones de timbres, selecciones de calor y de frío, de pesadez, cortes de frecuencias, en fin, filtraciones en los armónicos, muy diferentes de aquello que deseamos producir - va de suyo que no es necesario que se quiera producir algo para que el resultado sea del tipo afecto metálico o afecto cristal -. Yo veo como

dos líneas de efectucción acudiendo a dos tipos diferentes que serían esencialmente el metal y el cristal.

Veo igualmente una filiación directa entre lo que llamamos hoy música metálica u orquestación metálica y el afecto metal del herrero: las definiciones de este tipo de afección serían probablemente las mismas, faltaría encontrarlas. Hablar de calor y de frío quizás es un poco demasiado simple. En ejemplos de análisis de piezas musicales, vemos en seguida que esto acusa criterios mucho más específicos: toda una paleta de gamas de colores, de timbres, de formas de ondas en el caso de las músicas sintéticas, habría incluso unas frecuencias de cortes, relaciones dinámicas apropiadas, velocidades específicas, etc.

Tenemos entonces las líneas de efectucción metálica y cristalina diferenciadas como resultante –no finalista– de dos descendencias tecnológicas diferenciadas también –esto reenviaría a una síntesis distinta que habría que producir– como dos elementos cósmicos. Es decir que son dos modos de captación de elementos cósmicos, en el sentido en que es cósmica la materia molecularizada, en este caso del material musical. Y pensaba también en cósmico a la manera en que Nietzsche lo define. Hay un aforismo en los fragmentos póstumos de la época de *La gaya ciencia* en el que cuenta toda una historia y termina escribiendo: *Experimentar de una manera cósmica.*¹

Querría saber si están de acuerdo en concebir de cristal.

Deleuze: Es una bella intervención. No sé si ustedes están como yo, pero esto parece demasiado hermoso. Nos decimos que esto marcha demasiado bien. En efecto, es un peligro.

Si ponemos dos nombres bajo lo que acaba de decir Richard, bajo su línea cristal y su línea cobre en música, no se trata de una metáfora. No es por metáfora que el cristal es algo que atormenta a Mozart, en música eso reúne cosas muy técnicas. No sólo el cristal es una obsesión que Mozart experimenta en relación con su vida, sino que la experimenta también en relación con su obra. Y no es sólo una obsesión sino que es un factor, un elemento activo de esta música.

¹ Nietzsche, *Voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 2000.

No me gustan mucho las cosas de mitología, pero es importante el lazo músico/herrero. Hay una relación íntima. No me siento muy capaz de hacer análisisitológico, pero habría que ver. ¿Atraparía el mito a su manera una relación íntima entre cierta dirección musical—no la música en general—y una dirección metalúrgica, entre la dirección del herrero y la dirección de una cierta música?

Si salimos del mito, la gran entrada de los cobres en la música occidental—aunque seguramente ha habido cobres en todas las épocas—ocurre en líneas generales en el siglo XIX con dos grandes nombres. Generalizando mucho, es con Berlioz y con Wagner que los cobres hacen su irrupción real [*royale*] en la música. Son momentos fundamentales. Y es una de las razones por las cuales, tanto Wagner como Berlioz, serán tratados de bárbaros.

¿Qué quiere decir aquel lazo? ¿Entran los cobres! ¿Qué conlleva esto en la música? Para contestar esto debo retomar en términos muy similares lo que dijo Richard. Si miramos bien el problema está fundado en el lazo herrero-música. Volveremos sobre mitos muy antiguos que no tienen ninguna relación con Berlioz ni con Wagner, y quizá comprenderemos mejor todo esto.

¿Qué pasa cuando los cobres irrumpen en la música? Descubrimos de golpe un tipo de sonoridad. Si trato de situar las cosas, después de Wagner y Berlioz comenzamos a hablar de sonoridad metálica. Vase se hace una teoría de las sonoridades metálicas. Pero lo que es extraño es que Vase se está a caballo entre la gran tradición del cobre Berlioz-Wagner y la música electrónica, de la que es uno de los primeros fundadores, y uno de los primeros en efectuarla. Hay seguramente una relación.

La música no ha sido posible más que por una especie de corriente de una música metálica. Habría que buscar por qué. ¿No podríamos acaso hablar de una especie de proceso de metalización—que por supuesto no agota en absoluto toda la historia de la música occidental a partir del siglo XIX—, de un proceso marcado de manera visible, enorme, evidente por esta erupción de los cobres?

Pero esto es sólo a nivel instrumental, evidentemente no es sólo la entrada de los cobres a la música lo que habría determinado todo esto. Hay una serie de cosas que se producen al mismo tiempo, de manera concomitante. La irrupción de los cobres y un problema completamente nuevo en la orquestación, la orquestación como dimensión creadora, como formando parte de la composición musical misma, en la que el músico, el creador en

música, deviene un orquestador. Y el piano, a partir de cierto momento, se metaliza: hay una formación del marco metálico y las cuerdas son metálicas. ¿No coincide la metalización del piano con un cambio en el estilo, en la manera de tocar?

¿No podríamos poner en correlación, aunque muy vaga, la irrupción de los cobres en la música, es decir el advenimiento de una especie de síntesis metálica, la importancia creadora que toma la orquestación, la evolución del tipo piano de otros instrumentos, el advenimiento de nuevos estilos y la preparación de la música electrónica? ¿Y sobre qué base podríamos decir que hay una especie de línea metálica y de línea musical que se casan, que se enredan, prontas a separarse de nuevo? No se trata de quedarse en esto, pues a mi parecer es básicamente lo que preparará el advenimiento de una música electrónica, pero posiblemente es preciso pasar por aquí.

Ahora bien, no es cuestión de decir entonces que en ese momento el cristal está acabado. La línea cristalina en música continúa, esto va de suyo. Pero va a reaparecer bajo una forma completamente distinta. En ningún momento Mozart es sobrepasado por los cobres.

Varèse está en una encrucijada: invoca a la vez nociones como las de prismas y sonoridades metálicas, lo que desemboca en la música electrónica. Así como la línea cristalina pasa por toda una concepción muy compleja de los prismas, la línea metálica va a pasar por toda una concepción bastante compleja de la «ionización». Todo esto va a enredarse y constituirá como las líneas genealógicas de una música electrónica.

Es muy complicado. Y todo esto tiene interés sólo si ustedes comprenden que no se trata de metáforas. No se trata de decir que la música de Mozart es como del cristal, eso tendría poco interés. Se trata de decir que el cristal es un operador activo, tanto en las técnicas de Mozart como en la concepción que se hace de la música. Del mismo modo, el metal es un operador activo en la concepción que músicos como Wagner, como Berlioz, como Varèse, como los «electrónicos», se hacen de la música.

Richard Pinhas: Se trata de diferenciar bien pero de afirmar en tanto que tales las líneas metal y cristal. Estas líneas jamás se suplantán. Todo lo que se puede tener entre las dos son fenómenos de resonancia y de percusiones, encuentros de las líneas cristal y de las líneas metal. En ningún momento hay ascendencia o descendencia de una a la otra.

Lo que quisiera añadir y me parece muy importante es que en esta síntesis o en esta sintetización de elementos, no hay solamente elementos metálicos y elementos de tipo cristal, sino que hay un proceso de cristalización y un proceso de metalización, y estos procesos efectivamente pasan por numerosos criterios, por numerosos operadores, hay ciertamente una fabricación.

Este proceso es una fabricación, y se tratará de captar o tomar bloques de cristal o bloques de metal. Son bloques abstractos que reencontramos concretizados en máquinas concretas: máquinas metal — el sintetizador, el uso de percusiones, etc.—, en nuestro ejemplo musical, aunque esto debe valer para muchas otras cosas, tanto para la línea cristal como para la línea metal.

Deleuze: Es evidente que hay dos líneas. En el caso de la música hay también una línea vocal que tiene su propia autonomía, hay una línea de madera que jamás cesará.

Richard P: En estos procesos de metalización y de cristalización hay formación de bloques de espacio-tiempo. Y es a través de vibraciones, transformaciones, composiciones, proyecciones, movimientos de intercambio, movimientos de velocidad pura, movimientos de velocidad diferencial, que se produce la fabricación de tiempos específicos, de bloques específicos de espacio-tiempo. Posiblemente es esto lo que va a formar las síntesis metálicas o las síntesis cristalinas.

Deleuze: Eso es lo que, la vez anterior, llamaba agenciamientos. Son los agenciamientos musicales. Estas líneas tienen cada una sus combinaciones, no podemos definir las de manera análoga. La determinación de aquello que vagamente llamamos línea cristalina —que tiene su historia— no está en relación con su material del mismo modo en que la determinación de una línea metálica está en relación con el suyo. Entonces, estas líneas no tendrán ninguna fórmula general. Ser una línea cristalina no implica que la materia de los instrumentos que la trazan sea de cristal. En cambio, decir línea metálica implica que, al menos en principio, los instrumentos que la trazan son cobres. Estas dos líneas tienen entonces estatutos diferentes. Con la madera ocurrirá otra cosa. La madera como materia en relación con una

línea musical de madera no es en absoluto lo mismo que el metal como materia en relación con una línea musical del metal.

Richard P: En todos los casos el plano de consistencia en el cual va a tomar cuerpo la música cristalina o la música metálica, en el caso del ejemplo musical, es absolutamente indiferente del material. En un primer momento, podremos decir evidentemente que tales o cuales instrumentos metálicos o cristalinos entran en juego, pero lo que realmente importa es el proceso mismo de síntesis, es el plano de consistencia que va a liberar un proceso de afección de tipo metálico o de tipo cristalino. A tal punto que instrumentos puramente electrónicos podrán por sí mismos liberar –aunque no contengan ninguna composición ni de madera, ni de metal, ni de cristal– afectos de tal o cual tipo.

Claire Parnet: Se trata de la voz. En la época de Mozart la música partía de la voz y luego ha habido una diferenciación. El afecto de cristal parte posiblemente de la voz, mientras que en el siglo XIX el proceso de transformación de la voz lleva a otra cosa.

Deleuze: Ustedes saben que Paul Klee era el pintor que conocía la música más profundamente y desde dentro. Tenía con Mozart una relación de la que habló mucho en su diario, una relación de afinidad muy bella. Consideraba que había una relación entre lo que él hacía y lo que Mozart había hecho en música. Ahora bien, el tema constante del cual Klee se agarra cuando se compara con Mozart es evidentemente el tema clave del cristal. Evidentemente, ni en un caso ni en el otro se trata de una metáfora.

Tomo el caso de Varèse. Hay toda una línea que encontraría en el mundo sonoro algo análogo a la óptica. Él piensa en un nuevo espacio sonoro que tendría en cuenta, pero a su manera, ciertos fenómenos ópticos. Pero me parece que toda esta línea culmina en una obra muy bella de Varèse que se llama *Hiper Prisma*. Hay todo un tema del cristal que resalta en Varèse, pero hay después una dirección totalmente distinta. Se trata de otra vía que va a tender hacia una obra también muy bella, *Ionización*, que es muy importante pues está en el nacimiento de la música electrónica.

En *Hiper Prisma* hay realmente una cristalización musical o sonora. Y sobre *Ionización*, me parece que la música electrónica surgió, o en todo caso no habría sido posible en Europa, sin esta especie de síntesis metálica que, sin agotar la música del siglo XIX, se formó en ese siglo comenzando con Berlioz y Wagner. Y estas grandes etapas de la música electrónica se fundan sobre búsquedas vinculadas al fenómeno de la ionización que pone en juego los electrones del átomo. Hay ionización y hay además una manera de ionizar el aire. ¿Cómo ionizamos el aire? Se dice que el aire se ioniza en proximidad con placas de metal puestas al rojo vivo.

Esta introducción del metal es muy importante. ¿Qué significa para la música? Evidentemente, se trata de hacer emisores de ondas, que son importantes para el nacimiento de la música electrónica. Emisores de ondas que pasan por ionización, presencia del metal en el proceso de la ionización. En fin, habría razones que podrían hacer pensar que la música no es producto, pero se ha vuelto posible a través de un proceso metálico que ya concernía al mundo sonoro y al mundo musical.

Leo algunos pasajes a propósito de la ionización en un libro muy bueno de Odile Vivier sobre Varèse, de la colección de Seuil: *La variedad de los timbres es producida por los agrupamientos selectivos de instrumentos de membranas reverberantes (tambores de especies y calibres diferentes, cajas gruesas) – he aquí una línea– instrumentos de resonancia leñosa (bloques chinos, claves) instrumentos a fricción (...) sonoridades metálicas (triángulo, platillos, yunque, grave, campanas, etc.), así como por instrumentos que se agitan, se sacuden: (panderos, maracas, etc.). Las sirenas (...)*. Este es el conjunto ionización.

Ahora bien, en su comentario Varèse dice que en cierto momento (...) *hay una rotura súbita, con acordes sincopados resonantes, y la escena musical cambia completamente. Ahora se trata sólo de sonoridades metálicas (...)* Es muy curioso pues esta obra está en el entrecruzamiento de mil cosas de una riqueza extrema, y él experimenta la necesidad de hacer una playa de pura música metálica: (...) *Ahora se trata sólo de sonoridades metálicas: el gran platillo chino, los gongs, el tam-tam, el triángulo y los yunques, mientras que por encima de ellos flotan las sirenas. El contraste producido por este interludio metálico es calculado, de manera de marcar la división natural de la música. Es*

² Odile Vivier, *Varèse*, Editions du Seuil, 1973, págs. 98 y 99.

³ *Ibidem*, pág. 100.

*posible que esta sección metálica esté fundida en la rítmica de las primeras páginas. Sólo la instrumentación difiere ostensiblemente.*⁴ Es muy curioso, pues esta obra va a ser producida como reuniendo al principio toda suerte de líneas que se entrecruzan, y luego una especie de agenciamiento propiamente metálico, agenciamiento que sirve como interludio antes de que estalle algo que, a mi parecer, es como el anuncio de la música electrónica.

Los mitos más antiguos nos dicen que hay un cierto vínculo entre el músico y el herrero. Pero lo que nos interesaba era saber, en un horizonte completamente distinto, por qué el herrero y el músico tienen algo que ver. Si se obtiene una respuesta, no tendremos más que un aspecto de la metalurgia y un aspecto de la música, y nos preguntaremos simplemente si nuestro resultado puede servir para el análisis de los mitos. Habremos ido hacia un lugar totalmente distinto.

Nos condujimos como si hubiésemos olvidado el problema propio de la metalurgia. En este punto habría que retomar esta pregunta: ¿qué quiere decir la proposición «materialista» según la cual la materia es movimiento? ¿Qué quiere decir materia-movimiento o materia-energía? ¿Es el estado de toda materia, es un tipo de materia?

No hay que plantear el problema abstractamente: ¿cuándo es que la intuición, en su sentido más simple, aprehende la materia en movimiento, cuándo la intuición toma la materia como flujo? Ustedes ven bien que mi pregunta no es si la materia en sí es movimiento o es energía. Mi pregunta es mucho más simple: ¿en qué condiciones la intuición está determinada a tomar la materia en movimiento y a tomar lo que está en movimiento como materia?

Cuando percibo una mesa, el físico tiene a bien explicarme que se trata de electrones y átomos. Sí, pero no necesariamente capto una mesa como materia-movimiento. Puede tener a bien explicarme o puedo comprender que una mesa es un corte en un flujo de madera, pero ¿dónde está el flujo de madera? Entonces, mi pregunta es muy simple: ¿en qué caso estamos determinados no a pensar la materia como movimiento, sino a aprehender la materia como materia en movimiento, como materia-flujo?

Si ustedes comprenden el problema en el nivel más concreto en el que puedo ubicarlo, verán que poco me importa que toda materia sea en sí movimiento. No es esto lo que me interesa. Hay otras maneras de tomar la

materia y bajo estas otras maneras, igualmente determinadas, la intuición no toma la materia como materia-movimiento. ¿Cómo la toma? Habrá que confrontar no sólo intuiciones, sino también situaciones de intuiciones. De intuiciones sensibles y de aprehensiones sensibles. ¿Cómo tomo la materia cuando no la capto como materia-movimiento o materia-flujo? Habría entonces que distinguir varios estados de la materia, pero no en ella misma, sino en relación con las intuiciones y con los modos de aprehensión de los que somos capaces.

Avanzando un poco por esta vía, podemos decir que la materia-movimiento es la materia en tanto portadora de singularidades, en tanto portadora de calidades afectivas o de trazos de expresión sobre el modo del más y del menos - más o menos resistente, más o menos elástico, más o menos poroso - y, desde entonces, inseparable de los procesos de deformación que se ejercen sobre ella natural o artificialmente.

Eso debe ser entonces la materia flujo, en tanto lleva singularidades aquí y allá. Desde entonces, itinerar resulta simple: es seguir la materia-movimiento. Itinerar es prospectar. El prospector es aquel que busca la materia en tanto que presenta tal singularidad antes que tal otra, tal afecto antes que tal otro, haciendo sufrir a esa materia ciertas operaciones con el objeto de hacer converger las singularidades sobre tal o cual trazo de expresión.

Doy un ejemplo muy simple. Las fibras de la madera que dibujan singularidades en un tronco o en una especie de árbol convergen sobre cierto trazo de expresión: poroso, cuando quiero madera porosa en tanto artesano, o bien resistente, cuando la quiero de ese modo. Un agenciamiento era justamente un conjunto de singularidades materiales en tanto que convergen sobre un pequeño número de trazos de expresión bien determinados.

Quisiera confirmar esta idea a partir de dos tipos de textos que me parecen muy importantes.

En primer lugar, dos textos de Husserl. Uno de ellos se encuentra en las *Ideas*, parágrafo 74⁵, y el otro se encuentra en *El origen de la geometría*⁶. Es

⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1985.

⁶ Edmund Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intentional historisches Problem", en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI). Este texto de 1936 fue

un autor muy severo, pero es el único texto de Husserl en que aparecen de pronto cosas divertidas y muy alegres. Esquematizo lo que dice. Creo que hace un descubrimiento muy importante: dice que distinguimos esencias fij , inteligibles, eternas, y luego también las cosas sensibles, percibidas; esencias formales, inteligibles, y cosas sensibles formadas. Por ejemplo, el círculo como esencia geométrica y luego las cosas redondas, cosas sensibles, formadas, percibidas.

Luego, dice, hay un dominio que es como intermediario, y trata de bautizarlo. Hay esencias que no son fijas ni son formales. Se trata de este dominio intermediario. No son esencias formales fijas, ni cosas formadas sensibles y percibidas. ¿Qué son? Son esencias morfológicas, por oposición a las esencias fijas o formales. Dice que son esencias inexactas, o mejor aún: anexactas. Es por oposición a las esencias formales, que son tanto más exactas en cuanto que son métricas. Se trata entonces de esencias amétricas, anexactas.

Y en una fórmula muy bella, Husserl dice que su inexactitud no viene ni del azar, ni de una tara, no es una tara para ellas ser inexactas. Son inexactas por esencia. Aún más, llega a decir que se despliegan en un espacio y un tiempo ellos mismos anexactos. Entonces, habría un espacio y un tiempo exactos, el espacio y el tiempo métricos, y habría un espacio y un tiempo anexactos, no métricos. Y habría esencias que se desplegarían en un espacio-tiempo anexacto.

Añade que se trata —palabra sublime— de esencias vagas. Él sabe muy bien que vagas es también vagabundas. Son esencias vagabundas.

Habría que definir las como una especie de corporeidades. Y la corporeidad, dice Husserl, no es lo mismo que, por un lado, la coseidad, y por otro, la esencialidad. La esencialidad es la propiedad de las esencias formales y fijas —el círculo—. La coseidad es la propiedad de las cosas sensibles, percibidas, formadas —por ejemplo el plato, el sol o la rueda—. De todo esto él distingue la corporeidad, que define de dos modos. Por un lado, es inseparable de los procesos de deformación de los que ella es el asiento. Esta es su primer característica: ablación, supresión, aumento, pasaje hacia el límite, acontecimientos. Y por otra parte, es inseparable de un cierto tipo de cualidades susceptibles de más y menos: color, densidad, peso, etc.

traducido en 1962 al francés por Derrida. Cf. Jacques Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, 2000.

En el texto *Ideas* Husserl dice algo en este sentido. El círculo es una esencia formal; un plato, el sol o la rueda son cosas sensibles formadas, sean naturales o artificiales. ¿Qué sería la esencia vaga, que no es ni lo uno ni lo otro? La esencia vaga es lo redondo. ¿Lo redondo como qué? Lo redondo como corporeidad. ¿En qué lo redondo responde a esta corporeidad y a las exigencias de la corporeidad? En que es inseparable de los procesos-acontecimientos o de las operaciones que ustedes hacen sufrir a materias diversas. En efecto, lo redondo es simplemente el resultado o el pasaje hacia el límite del proceso de redondear. Lo redondo, que no puede ser pensado sino como límite de la serie dinámica, implica un pasaje hacia el límite y no la esencia tranquila y fija del círculo tal como es definida por Euclides.

Un ejemplo es la serie de los polígonos, cuyo límite será lo redondo. Ven por qué lo redondo es inexacto: se trata del límite hacia el cual tiende la serie de los polígonos inscritos cuyos lados se multiplican.

Lo redondo definido como esencia vaga será tal como Arquímedes lo concibe, como pasaje hacia el límite, por oposición al círculo tal como lo concibe Euclides, por definición esencial. No hay oposición, se trata de dos mundos diferentes.

Y del mismo modo que lo redondo es una corporeidad inseparable del pasaje hacia el límite definido por redondear, diría que es inseparable también de afectos y de cualidades afectivas susceptibles de más y de menos.

Diría que el círculo tiene propiedades esenciales, que son las propiedades que resultan de la esencia formal en la materia en que ella se realiza. Lo redondo es otra cosa, es inseparable de acontecimientos, de afectos. ¿Qué es el afecto de lo redondo? No es ni llano ni puntiagudo. No es negativo, es algo que implica ya la operación de la mano y la rectificación perpetua. La rectificación, o más bien la circulación perpetua.

Tienen entonces como una pareja ambulante acontecimiento-afecto. Operación de deformación y afectos que hacen posibles esas operaciones y resultan de ellas.

Todos estos textos de Husserl son como una confirmación de lo que buscábamos, de aquello que llamábamos materia en movimiento, es decir materia portadora de singularidades y de trazos de expresión. Es exactamente lo que Husserl llama las esencias vagas o morfológicas, que se definen, por una parte, por los procesos de deformación de los que son capaces, y por otra, por los afectos correspondientes o cualidades susceptibles de más y de menos.

El otro tipo de textos, más recientes, pertenecen a Gilbert Simondon. Son textos de los que ya hablé pues son muy importantes en la tecnología. Simondon hizo un libro sobre el modo de existencia de los objetos técnicos⁷, pero también otro libro que se llama *El individuo y su génesis físico-biológica*, en el PUF.⁸ Este libro desarrolla, entre las páginas 35 y 60, una idea que me parece muy próxima a las de Husserl pero con otros argumentos, de tal modo que las retoma a su manera.

Husserl decía que tenemos el hábito de pensar en términos de esencias formales y de cosas sensibles formadas. Ahora bien, esta tradición olvida algo; olvida como un entre-dos, un intermediario. Es al nivel de este intermediario que todo se produce. Es decir que no podemos comprender nada de las esencias formales, nada de las cosas formadas, si no ponemos al día esta región escondida de esencias vagas.

Simondon dice algo extrañamente semejante. Hay una larga tradición que consiste en pensar la tecnología en términos de forma-materia. Pensamos la operación técnica como una operación de información, es decir el acto de una forma informando una materia. Diríamos aproximadamente que el modelo tecnológico de esta operación es molde-arcilla. El molde es como una forma que se imprime a una materia. En términos eruditos, este esquema es el modelo hilemórfico, en el cual *hile* quiere decir materia y *morfo* forma. Es el esquema forma-materia.

Simondon no es el primero en criticar este esquema en la operación tecnológica. Lo nuevo en Simondon es la manera en que lo hace. Es muy interesante para nosotros, pues su crítica consiste en decir que, de hecho, cuando se privilegia el esquema forma-materia o el modelo hilemórfico es como si separáramos dos semi-esquemas, y ya no comprendemos cómo ellos pueden adaptarse el uno al otro. Lo esencial pasa entre los dos. Allí también, si dejamos oculto el entre-dos, ya no podemos comprender nada.

¿Qué es este entre-dos? Es muy simple. Es aquello que hay entre el molde que va a imponer la forma y la materia arcilla.

Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier,

l'individu et sa genèse physico-biologique, PUF,

Lo que hay de fastidioso en este esquema es que la operación del molde consiste en inducir o determinar la arcilla a adoptar un estado de equilibrio. Ustedes desmoldan cuando este estado de equilibrio es alcanzado. De este modo no aventuran saber lo que ha pasado.

¿Qué es lo que ha pasado? ¿Qué es lo que pasaba del lado de la materia cuando ella tendía hacia su estado de equilibrio? Esto ya no es un problema de forma y materia, es un problema energético. Es un problema de materia-movimiento: la tensión de la materia hacia un estado de equilibrio determinado.

El esquema forma-materia no tiene en cuenta esto ya que presupone en cierto modo una materia preparada. Y esto no anda mejor del lado de la forma. Lo que sería interesante aquí es estar dentro del molde, pero incluso el artesano no lo está.

Si tuviéramos al interior del molde, o si imagináramos el molde como interioridad presente en sí misma, ¿qué es lo que pasaría? Ya no se trataría de una operación de moldeado. El moldeado es una operación muy corta en que la materia arcilla llega al estado de equilibrio deseado muy rápidamente. Pero si estamos dentro del molde y nos imaginamos en condiciones moleculares microscópicas, poco importa la duración que esto toma. ¿Qué pasa de hecho? Ya no se trata de una operación de moldeado, se trata como lo dice muy bien Simondon—de una operación de modulación.

¿Cuál es la diferencia entre moldear y modular? Nosotros extraemos el modo del moldeado. Es cómodo. Al nivel más sumario es lo más fácil comprender una operación de moldeado. Pero de hecho, Simondon muestra muy bien que todas las operaciones tecnológicas son siempre combinaciones entre el modelo simple del moldeado y un modelo más complejo pero más efectivo, presupuesto por el moldeado, que es el modelo de la modulación. ¿Qué es la modulación? Modular—esto no es difícil—es moldear de manera continua una variable. Un modulador es un molde que cambia perpetuamente de grilla a medida que es alcanzado. Hay una variación continua de la materia a través de los estados de equilibrio y modular es moldear de manera variable y continua. Pero diremos también que moldear es modular de una manera constante, finita y determinada en el tiempo. En electrónica no hay más que modulaciones y moduladores.

Simondon insiste en esta dimensión, que de ningún modo es una síntesis. No se trata en absoluto de decir que este intermediario es una síntesis. La

esencia vaga de Husserl no es, evidentemente, una síntesis de esencias formales y de cosas sensibles formadas. De la misma manera, el dominio que Simondon libera entre la forma y la materia no es un intermediario que retendría un aspecto de la forma y uno de la materia, no es en absoluto una síntesis. Realmente es una tierra desconocida, escondida por aquello de lo que es intermediaria.

La esencia vaga siempre está escondida. Y es por eso que Husserl puede, descubriendo las esencias vagas, decirse fenomenólogo. Hace una fenomenología de la materia o de la corporeidad, se coloca en condiciones de descubrir aquello que está escondido, tanto para nuestro pensamiento conceptual que opera a través de esencias formales, como nuestra percepción sensible que aprehende cosas formadas.

Se trata pues de un dominio propiamente fenomenológico. La fenomenología es la iúnerancia persiguiendo la esencia vaga. Es por eso que Husserl no debió haber escrito más que estas cuatro páginas. En fin, es idiota decir esto, ya que podría decirse lo mismo de todo el mundo. Pero comprendan que si ha debido escribir, son aquellas cuatro páginas las que debía escribir, es allí donde fue más fenomenólogo. El fenomenólogo es el ambulante, es el herrero.

En Simondon es lo mismo: no se trata en absoluto de decir que hay una síntesis de forma y materia. Descubre esto en las condiciones energéticas de un sistema, en la sucesión de los estados de equilibrio –en realidad, no verdaderamente de equilibrio, ya que se trata de formas llamadas metaestables, son equilibrios no definidos por la estabilidad–.

Ahora bien, en toda esta serie de la modulación definida como variación continua de una materia, ¿cuáles van a ser los caracteres a través de los cuáles él va a definir –mezclo los términos de Husserl y de Simondon– esta materialidad energética o esta corporeidad vaga, es decir vagabunda? Y he aquí que Simondon nos dice que se define de dos maneras. Por un lado, a través de la existencia y la repartición de las singularidades, que en el ejemplo de Simondon son las fibras de la madera; y por otro, a través de la repartición y la producción de cualidades afectos: más o menos resistente –para la madera, que es su ejemplo–, más o menos elástica, más o menos porosa.

Simondon, expresamente, ama la madera. Salta directamente de los ejemplos artesanales, de la madera a la electrónica. ¿Por qué no habla de la metalurgia? Bueno, eso es asunto suyo.

En el punto en el que estamos, hemos hecho un enorme progreso. Hemos definido una especie de materia *nomos*, o mejor, una materialidad vagabunda. Diremos que es muy diferente de todas las historias materia-forma. Cuando se somete la corporeidad o la materialidad al modelo hilemórfico, al modelo materia-forma, se somete al mismo tiempo la operación tecnológica al modelo trabajo. Y es evidente que el modelo materia-forma no es impuesto por la operación tecnológica, sino por la concepción social del trabajo, y al mismo tiempo que la materia es sometida a este modelo muy particular del trabajo.

Por el contrario, la operación tecnológica de acción libre abraza directamente a la materia-movimiento. Habíamos visto que había dos modelos tecnológicos: el modelo trabajo y el modelo acción libre. Todo esto nos daría como una confirmación.

Llegamos a nuestro problema. Hemos recibido la confirmación de Husserl y Simondon. La materia-movimiento, o materialidad, o corporeidad, o esencia vaga—ahora tenemos una profusión de palabras— es la materia en tanto desatada o liberada del modelo materia-forma, es la materia en tanto dotada de singularidades, portadora de trazos de expresión, sujeta a operaciones de deformación, al mismo tiempo que la operación tecnológica es desatada del modelo trabajo.

¿En qué el trabajo es completamente lo opuesto a todo esto? Los remito a lo que hemos intentado ver respecto al modo completamente distinto en que el modelo trabajo se abrió paso. Lo hace a través de una operación doble. Por un lado, aquella por la cual la materia es preparada, es decir homogeneizada, uniformada. Se trata de una materia legal, distinta de una materia nómada—aunque las dos se mezclan todo el tiempo—. Por otro lado, aunque esto es perfectamente complementario, a través de un cálculo del tiempo y del espacio de trabajo. Es la gran idea de una cantidad abstracta de trabajo que le es constitutiva. Históricamente, al mismo tiempo que en la economía política del siglo XIX se abre paso el modelo del trabajo abstracto —el modelo trabajo—, surge en física lo que se llamará el trabajo de una fuerza, la operación por la cual una fuerza desplaza su punto de aplicación.

Tenemos, entonces, una definición de la materia-movimiento. Esta materia-movimiento es, en su esencia vaga, esencialmente metálica. La verdadera materia flujo es el metal. Las otras materias no serán aprehendidas como «en movimiento» más que por comunicación—no comparación— con el metal.

¿En qué sentido podríamos decir esto? No propongo la igualdad materia-movimiento = metal, digo, al contrario, que esta igualdad es fundamentalmente anexacta, es una identidad vaga. ¿Pero por qué decirlo? Digo rápidamente algunas cosas que no sobrepasan la aprehensión sensible. ¿Qué hay de tan extraño en el metal? No invoco en absoluto la ciencia, aunque podríamos preguntarnos también qué es el metal, un cuerpo metálico o qué son las sales minerales desde el punto de vista de la química. El metal no se consume, esto quiere decir que desde el punto de vista sensible la situación muy particular del metal consiste en que finalmente lo hay por todas partes. Hay un coextensividad del metal y de la materia. No todo es metal, pero hay metal por todas partes. Eso es la síntesis metálica. No hay agenciamiento que no contenga un trozo de metal. El metal es el procedimiento fundamental de la consolidación de todo agenciamiento. La unidad hombre-caballo se abrocha con el estribo.

Ustedes me preguntarán qué pasaba antes del metal. ¿La piedra? No hay coextensividad con la piedra. ¿Qué quiere decir esta coextensividad del metal y la materia? No quiere decir materia = metal, sino que de cierta manera el metal es el conductor de toda la materia. Cuando no había metal, la materia no tenía conductor.

¿Qué quiere decir que el metal conduce la materia? ¿Qué hay de tan especial en el metal?

Si ustedes toman otra materia, vegetal, animal o inanimada, comprenderían que, de un cierto modo, el esquema hilemórfico, el modelo forma-materia funciona. Ustedes tienen una materia a la cual hacen todo el tiempo sufrir, tecnológicamente, operaciones. En cierto sentido, todo el mundo sabe que esto no es verdad concretamente, sino abstractamente. Podemos hacer como si cada operación estuviera comprendida entre dos umbrales, como si cada operación fuera determinable entre dos umbrales: un infra-umbral que define la materia preparada para esta operación y un supra-umbral que es definido por la forma que van a comunicar a esa materia preparada. Desde luego que la forma a la cual ustedes llegan al final de una operación, puede ella misma servir de materia a una forma diferente. Por ejemplo, ustedes comienzan por dar una forma a la madera, y será luego de esa madera ya informada que realizarán un mueble. Hay una sucesión de operaciones, pero cada operación está como comprendida entre umbrales determinables y dentro de un orden dado. Hay un orden dado y eso es muy importante.

Aquello que me parece lo más simple en la metalurgia, y sobre todo en la metalurgia arcaica, es que las operaciones están siempre a caballo entre dos umbrales, comunican por debajo del umbral. Lo que me gusta es que Simondon dice muy bien, en el único párrafo que dedica a la metalurgia, que por más que ella se sirva de molde, de hecho no deja de modular. Por supuesto, no siempre se sirve de un molde. El sable es acero moldeado, pero la espada se hace sin molde. Pero incluso cuando hay molde, la operación de la metalurgia es moduladora. Esto es verdad en todas partes, pero la metalurgia hace acceder a la intuición sensible lo que ordinariamente está oculto en otras materias. En otros términos, la metalurgia o el metal es la conciencia de la materia misma. Es por eso que es conductor de toda la materia. No es el metalúrgico quien es conciente, es el metal el que aporta la materia a la conciencia. Es fastidioso, es demasiado hegeliano.

He aquí lo que dice Simondon en sus cinco líneas: *La metalurgia no se deja pensar enteramente por medio del esquema hilemórfico, pues la materia primera, excepcionalmente en el estado natural puro, debe pasar por una serie de estados intermedios antes de recibir la forma propiamente dicha.* En otros términos, no hay un tiempo determinado. *Después que ha recibido un contorno definido, ella es todavía sometida a una serie de transformaciones que le añade cualidades.* En otros términos, la operación singularidad, cualidad relacionada al cuerpo metálico, no deja de cabalgar los umbrales. *La toma de forma no se cumple en un solo instante de manera visible, sino en varias operaciones sucesivas.* No podemos expresarlo mejor.

Ya en el caso de la arcilla eso no se cumplía en un solo instante, sólo que nada nos forzaba a saberlo. El metal es lo que nos fuerza a pensar la materia, y nos fuerza a pensarla como variación continua, es decir como desarrollo continuo de la forma y variación continua de la materia misma.

Mientras que otros elementos materiales pueden siempre ser pensados en términos de sucesión de formas diferentes y empleo de materias variadas, la metalurgia hace aflorar una variación continua de la materia y un desarrollo continuo de la forma. Eso es lo que la metalurgia vuelve conciente y nos lo hace pensar necesariamente como estado de toda la materia. Es por eso que el metal conduce la materia.

Simondon: No podemos distinguir estrictamente la toma de forma de la transformación cuantitativa. La forja (forjar) y el temple (templar) de un acero son el uno anterior y el otro posterior a lo que podríamos llamar la toma de forma

propriadamente dicha. Forja y temple son, sin embargo, constituciones de objetos. En otros términos, es como si más allá de los umbrales que distinguen las operaciones, ellas comunicaran en una especie de puesta en variación continua de la materia misma. Ningún orden fijo en las aleaciones.

Hay un libro erudito sobre la variabilidad metalúrgica. En el nacimiento de la historia, durante el imperio de los sumerios, hay doce variedades de cobres censados con nombres diferentes según los lugares de origen y los grados de refinamiento. Esto forma como una especie de línea, literalmente una melodía continua de cobre. El artesano dirá: «Es ese el que me hace falta», pero independientemente de los cortes que opere, no hay un orden fijo, hay variabilidad continua de las aleaciones.

¿Por qué Simondon habla tan poco de la metalurgia? Lo que verdaderamente le interesará es aquel campo en que las operaciones de modulación, de variación continua, van a volverse no sólo evidentes, sino que van a devenir el *nomos* mismo, el estado normal de la materia: la electrónica.

Hay algo muy inquietante en el metal. Evidentemente no hablamos de acéris modernas, se trata de la metalurgia arcaica. Si me conceden que no hay un orden fijo en las mezclas, si me conceden esta serie de operaciones que se encadenan las unas a otras, si me conceden que eso que estaba oculto en las otras materias se vuelve evidente con el metal, entonces pregunto: ¿en qué se sostiene todo esto? El metal no es consumible. La materia en tanto que flujo se revela allí donde es productividad pura, donde la operación tecnológica es entonces una fabricación de objetos, herramientas o armas.

Hay evidentemente un lazo entre esta materia-productividad, esta materia que desde el momento en que sirve a la fabricación de objetos no puede ser tomada sino como productividad pura, y ese estado de variación de la materia que surge por ella misma. Pues finalmente, no sólo no hay un orden fijo, sino que hay siempre posibilidad de recomenzar, aunque por cierto no al infinito —están los fenómenos de desgaste, de oxidación—. Siempre pueden rehacer el lingote.

El metal es la materia susceptible de ser puesta bajo la forma lingote. La forma lingote es extraordinaria, no data de ayer. La arqueología testimonia que, desde la prehistoria, el metal transitaba, que entre lingote e itinerancia hay una relación fundamental: el metal transitaba bajo la forma lingote. Piensen que los centros metalúrgicos del Cercano Oriente no tenían estaño, carecían de cobre. Desde la prehistoria hay testimonios sobre circuitos co-

merciales a través de los cuales el cobre venía de España. Summer es una civilización metalúrgica que no tiene metal, es un Estado de metalurgia extremadamente adelantado sin metal, que llega bajo la forma de lingote.

Podríamos distinguir muy rápidamente las formas de consumo o las formas de uso, pero esto no nos interesa. Fuera de eso, existe la forma *stock*, que está vinculada a las reservas alimenticias, está ligada al vegetal. Los primeros grandes *stocks* son los graneros imperiales: los *stocks* de arroz en el imperio chino. El almacenamiento siempre ha sido considerado como un acto fundamental del Estado arcaico. La forma *stock* implica la existencia de un excedente que no es consumido y que, desde entonces, adquiere esa forma. Veremos la importancia que tiene en la historia esta forma *stock*.

Hay otra forma muy conocida: la forma mercancía. Casi diría que el verdadero origen de la forma mercancía serían los rebaños. Habría toda clase de mitos que fundarían el lazo entre el *stock* y el vegetal, mientras que las primeras mercancías serían los rebaños. Y es forzoso que así sea pues, de cierta manera, la forma mercancía es una forma que debe estar en movimiento, que si está artificialmente en movimiento es porque también lo está naturalmente.

Ahora bien, la forma lingote no es ni *stock* ni mercancía. El lingote puede ser vendido, pero no es mercancía más que secundariamente. La forma lingote es una forma muy particular que, en la historia, decidirá sobre el valor monetario del metal. Por supuesto que esto reacciona sobre la mercancía. Y reacciona en los dos sentidos: pueden hacer del lingote una mercancía, pero la forma lingote es la determinación monetaria, que no es en absoluto lo mismo que la determinación mercantil. Que los dos entren en relación es otra cuestión. Pero sólo el metal reenvía a la forma lingote. Del mismo modo, el lingote no es un *stock* de metal. Yo diría que es la variación continua de la materia, es un bloque.

El metal es coextensivo a toda la materia en el sentido de que enuncia para él mismo un estatuto que es el de todas las materias, pero que no podía ser aprehendido más que en el metal. El metal es el conductor de toda la materia ya que sitúa la materia en el doble estado del desarrollo continuo de la forma y de la variación continua de la materia.

Para enlazar esto con lo que decía Richard hace un rato, ya ni siquiera necesito decir por qué es músico el herrero. No es simplemente porque la fragua hace ruido. Es porque la música y la metalurgia se encuentran aco-

das por el mismo problema. La metalurgia pone la materia en estado de variación continua, del mismo modo que la música está acosada por poner el sonido en estado de variación continua, por intentar en el mundo sonoro un desarrollo continuo de la forma y una variación continua de la materia. Desde entonces, es natural que el herrero y el músico sean estrictamente gemelos.

Editorial Cactus 2010

rie «Clases»

Gilles Deleuze

*Derrames entre el capitalismo y la
esquizofrenia*

Gilles Deleuze

*Exasperación de la filosofía
El Leibniz de Deleuze*

Gilles Deleuze

Intura. El concepto de diagrama

Gilles Deleuze

Kant y el tiempo

Gilles Deleuze

sne I. Bergson y las imágenes.



Coediciones

Gilbert Simondon

La individuación

(en coedición con La Cebra Ediciones)

gilles deleuze

DE RRAMES

DE RRAMES

VII
CAPITALISMO Y LA
ESQUIZOFRENIA



Cactus

www.cactus.com

III
Cómo se lee esto? Hay que hacer una
experimentación e ir obteniendo un método.

"Siempre se trata de flujos", dice Deleuze.

¿Qué hacer con ese enunciado para que no se
vuelva de sujeto a sujeto? Una especie de
retroactiva, de rebote inmediato, de líquido
que revienta contra el punto después de la
palabra "flujos" y retorne como una ola
sobre el enunciado manteniéndolo líquido.

No es tan fácil leer. No es preguntarse quién
lo dice, cuál su sentido, qué significará ese
concepto. No es tan fácil leer un experimento
de escritura. Se requiere un experimento de
lectura, que es una cosa mucho más rara.

*Derrames entre el capitalismo y la
esquizofrenia* es la primera edición
castellana de clases de Gilles Deleuze en
torno a los problemas, los conceptos y las
tesis que constituyen la serie
El Antri-Édipol Mil Mesetas.

Desde su singular interpretación del
modo en que funciona el capitalismo y su
ensamble histórico con el psicoanálisis en
el terreno de la producción deseante y la
producción de enunciados; a través del
recorrido de experiencias concretas -
cotidianas, clínicas, biológicas, musicales,
literarias- y la producción conceptual para
pensarlas, Deleuze se lanza sobre aquello
que da continuidad a la serie *Capitalismo
y Esquizofrenia*, y quizás a toda su obra: la
búsqueda de modos y conceptos para un
pensamiento materialista e intensivo que
acompañe las experimentaciones
inconscientes, sociales y políticas de
nuestra época.

DE RRAMES

ENTRE EL CAPITALISMO
Y LA ESQUIZOFRENIA

Solo en



www.cactus.com

1

Editorial Cactus 2010

Serie «Perennes»

Baruch Spinoza
*Tratado de la reforma
del entendimiento*

Henri Bergson
Materia y memoria

Gabriel Tarde
Monadología y sociología

Paul Klee
Teoría del arte moderno

Henri
La evolución

Joseph Jacotot
*Enseñanza Universal.
Lengua Materna*

William James
*Un universo pluralista.
Filosofía de la experiencia*

Geoffroy Saint-Hilaire
Principios de filosofía zoológica

Charles Péguy
*: diálogo entre la historia y del
alma pagana*

Charles Augustus Strong
La sabiduría de las bestias

Gustav Theodor Fechner
Sobre la cuestión del alma

Giovanni Papini
El pragmatismo



Serie «Occursus»

Carlos Bergliaffa y Sebastián
Puente
*Producción Bornoroni.
Relato degenerado del encuentro
con un loco*

Esta reimpresión se terminó de imprimir en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 238, en la Ciudad de Lanús, Buenos Aires,
Argentina, en el mes de Junio del año dos mil diez.

