UACM
Universidad Autónoma
de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas

SUBJETIVIDADES
Paisajes entre la tristeza y la alegría

Trabajo Recepcional
para obtener el título de
Licenciado en Filosofía e Historia de las Ideas

Presenta:
Gonzalo Chávez Salazar

Director de trabajo recepcional
Dr. Bily López González

México, D.F. junio, 2015.

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

CA Coordinación Académica

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Subjetividades

Paisajes entre la tristeza
y la alegría

Gonzalo Chávez Salazar

Subjetividades

Paisajes entre la tristeza y la alegría

UACM
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

© 2015, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
© Gonzalo Chávez Salazar

Imagen de Portada, Diseño, Formación y Captura
Blanca Anahí Medel Orozco

Cuidado de Edición y Corrección de Estilo
Gonzalo Chávez Salazar

Primera Edición
12 de junio de 2015
Impreso en México/ Printed in Mexico
Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Índice

Responsiva 13
Grietas [a modo de introducción] 15

Aquí estoy Yo, un sujeto.
Tres Lógicas 29
Kant anómalo 45
Un sujeto frente al sujeto 56

¿Sujeto, en relación a qué?
Complicidades (entre la modernidad y el capitalismo) 65
¿Cómo se hace una alegría? 74
¿Hacer bien, hacer mal? 82
Del origen y naturaleza de los afectos 93
Spinoza y la potencia de existir 95

Otra grieta [a modo de conclusión]
La casa de Asterión 109
Devenir bestia, devenir alegría... 111

[Responsiva]

Como responsables de este trabajo, y como agradecimiento a ellos, claro está, se hace la siguiente mención. En primer lugar, agradezco a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por haberme brindado una beca de titulación, y con ello concluir satisfactoriamente mis estudios de licenciatura. Pero sobre todo, hay responsables infinita y profundamente más entrañables. Ni todas las palabras de esta tesis serían suficientes para agradecer los cuidados y motivaciones, anhelos y confianza de mis padres, Jacqueline Salazar y Gonzalo Chávez. Por siempre motivarme con más vehemencia a la vida, por siempre incitarme a nuevas e intempestivas formas de la alegría, le agradezco a mi director, maestro y amigo, el Dr. Bily López. Agradezco con singular cariño a mi familia, mis hermanos, Ángela Chávez y Freddy Chávez, mi abuela y tíos: Dominga Romero, Roberto Jiménez, Rafael Jiménez, Josefina Salazar y Roberto Salazar. Agradezco al CEGE por todas sus encarnizadas enseñanzas, por enseñarme que a veces la filosofía tiene que salir de sus goznes, que la filosofía a momentos tiene que dejar de ser pensada y organizada para comenzar a sacudirse en la experiencia, una filosofía digna de ser vivida, digna de ser gozada; sin ellos, esto no sería un gesto real, ni siquiera posible, es por esto que agradezco a Rafa Choreño, Osiris González, Víctor Polanco, Ivette Sarmiento, César López, y especialmente, a Alejandra Rivera, Pamela Castro y Uriel Bautista, sin dejar de lado a mi compañero de andanza, mi siempre apreciado y admirado, Eduardo García; a todos ustedes les agradezco caminar conmigo. Agradezco infinitamente a Anahí Medel por mostrarme que las amarguras guardan todo tipo de indecibles alegrías, todo tipo de regocijos que siempre valdrá la pena celebrar; le doy las gracias por todos y cada uno de sus esfuerzos, paciencias y apetencias al cuidado de mi trabajo. Por último, aunque esto sea de manera lejana, le agradezco profundamente a Maida Neri por siempre procurar el desorden de mis afectos, pasiones, deseos, tristezas y alegrías; a ella, le debo letra a letra todas las palabras de este trabajo. Gracias.

[...] la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una espacie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría.
Baruch de Spinoza

El mundo del sujeto es la noche: esta noche activa, infinitamente sospechosa que, en la inercia de la razón, engendra monstruos.
George Bataille

Grieta
[a modo de introducción]

Entre los goznes que anudan los pilares de la modernidad se halla un *sujeto*, sobre los pilares anudados de la modernidad se encuentra un *yo*, pero entre gozne y gozne, ahí, y sólo ahí, ya no hay *sujeto*. Esta intuición, que deviene tesis, no sé si se gesta en un *yo*, un *sujeto* o en otra modalidad de subjetividad, sin embargo, lo que sí se puede advertir es que nace de la experiencia, de la experiencia que intenta hacerle frente a esa monserga llamada realidad. Ahí, en esa cosa llamada realidad, se tejen las más inextricables problemáticas, desde cómo hacerle frente, hasta cómo hacerle un guiño. La filosofía, en su afán por explicar y salvar esa monserga, de lo único que se ha encargado es de convulsionarla y anudarla aún más; por medio de conceptos y categorías, la filosofía se inventó una noción de *ser-humano*, de *ser-sujeto*, de *ser en el mundo*, de un *yo* y de hasta un *ser-rizoma*; todas ellas son el presupuesto que en todo caso garantizan la salida de aquellas desavenencias que nos sobrevengan frente a eso llamado vida. A todo esto, habrá que hacer un sinfín de puntualizaciones que valdrá la pena ir rotulando.

Es evidente que hay algo en la sociedad que no funciona del todo —tal vez su naturaleza no sea la de funcionar, cabe señalar que incluso pueda darse el caso de que carezca de algo llamado naturaleza—, pero, a pesar de ello, no podemos desprendernos de tal impronta: un funcionamiento y una naturaleza; es por esto que reclamamos a todo momento no sólo un funcionamiento, sino un buen funcionamiento; mismo que dotaremos de una naturaleza apresable en códigos personales. La intención en todo el trabajo posterior no será señalar personajes culpables de nuestras latentes desavenencias, de nuestras tristezas, en todo caso no los hay. No fue

Platón, ni Descartes, y sobre todo, no fue Kant. El problema no es la miseria, el problema no es el paisaje maloliente del mundo, pues para asumir a la miseria como problema tendríamos que asumir a la salvación como polo opuesto, pues una siempre va aparejada de la otra; miseria y salvación no son el problema, al menos no en sí mismas, es más bien una cuestión de *composición,*[1] ya de paisajes, ya de subjetividades. La cuestión, entonces, no es la miseria ni la salvación; si lo atendemos de esta manera, oscilamos entre dos polos sin entender ni atender nada, ni siquiera el modo en que se construyen los *paisajes de la miseria*, y en correspondencia a los *paisajes de la salvación*. Sin embargo, lo anterior sólo responde a funciones y lógicas de algo llamado *modernidad,*[2] una función-lógica-binaria donde lo uno incluye lo múltiple, donde lo múltiple

1 La *composición* la asumiremos como una forma de producción de subjetividad, una de las formas posibles, entre tantas otras, de activar nuestras potencialidades subjetivas, y no lo contrario. Una *composición* siempre nace de los encuentros, las relaciones y las implicaciones entre más de una cosa. Además de ello, la composición nace de un buen encuentro, no es cualquiera, es un encuentro que hace *bien*, y jamás hace *mal*. Pues en oposición a la composición tenemos malos encuentros, malas relaciones entre aquellas cosas, quizá es una relación de odio, de desprecio, en fin, una a otra se han de *des-componer*, será des-composición. Lo anterior quedará mejor expuesto en el apartado segundo de este trabajo.

2 La *modernidad* será entendida como como un proyecto, un relato que ha demarcado formas privilegiadas de la producción de subjetividad, siendo más precisos, una y primordial forma, la del sujeto. Este sujeto, producto de la *modernidad,* se ha caracterizado por situar en el centro de su reflexión eminentemente algo llamado conocimiento, es por ello que el sujeto de la modernidad es el sujeto de conocimiento, el que conoce, el que sabe; incluso, el que mide, pesa y calcula. La modernidad se presenta como una posibilidad de cambiar las reglas donde los individuos se han des-atado del mundo de la naturaleza para aferrarse al del hombre mismo; así, el mundo, desde el hombre y para el hombre mismo, está ahí para ser modelado, organizado, estructurado, restructurado, desquiciado, arropado, corregido, normado y normalizado, y con ello, el hombre mismo. La modernidad se inventó formas metafísicas de andar y hacer mundo, dirigir el cumplimiento de ciertos fines según su propia voluntad, pensemos en eso llamado conciencia, libertad, progreso, y sobre todo, razón. Sin embargo, el siglo xx se encargará de hacer evidentes múltiples desavenencias de esa específica manera de encausar la vida. Los últimos momentos del siglo xix y una buena parte del siglo xx serán un relámpago de crítica y diagnóstico de eso que se entiende como modernidad; filósofos como Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Martin Heidegger, Walter Benjamin, la muy conocida escuela de Frankfurt, entre otros..., serán los orquestadores de esta frenética y encarnizada puesta en cuestión que aún no para. La modernidad vive al margen de un mundo aún vigente.

afirma el uno y viceversa, donde la misma modernidad encontrará e implementara la producción de discursos para que el propio *sujeto* encuentre culpables a cada esquina, ya sea el padre, ya sea la madre, el propio sistema, etcétera. El problema no lo hallaremos en los *términos* —salvación y miseria—, el problema está en la relación de ellos y de sus ulteriores, las leyes, en las *composiciones*; así es como algo que puede ser señalado como salvación *en relación* con ciertos paisajes puede crear *composiciones* o, en su defecto, tristes des-*composiciones*.

Decir *tristes descomposiciones* parecería ser demasiado abstracto, sin embargo no lo es, es muy concreto. La tradición Occidental se ha empeñado en imponer una serie de metas, ideales, valores y demás inventos de la filosofía para hacer que la *cosa* funcione, que la mentada *cosa* funcione de tal o de cual forma para ser una sociedad de *sujetos* no sólo conscientes, sino autoconscientes. Es por demás sabido que lo anterior no son más que presupuestos metafísicos sobre los que descansa y se erige una determinada forma de estar y de ser-en-el-mundo. De lo anterior ya se han encargado muchos, desde la Escuela de la Sospecha, hasta filósofos como Benjamin, Foucault, Deleuze, Derrida, de entre un largo, largo etcétera. Sobre el patíbulo en el que filósofos del siglo pasado, del siglo XX, socavan la noción de *sujeto* es donde comenzamos a rumiar, es decir, sobre ese *sujeto* que ha perdido la cabeza, que ha perdido aquello que lo hacía erigirse como *sujeto* —una ley, una función, una exigencia, esa mala cosa llamada conciencia—, su razón y su pensar que se advierten superiores sobre el resto, sobre el cuerpo, sobre la carne, los deseos, las apetencias, y, sobre todo, las *alegrías*. Lo anterior no es resultado de un allanamiento imparcial, pues se gesta dentro de un contexto bastante nítido, es algo muy sencillo, es un *sujeto cuasi* imposible de realizar, de realizar-*se*.

Occidente nos metió en una serie de trampas de las que aún no podemos salir, eso es evidente, y tal vez en este punto, y sólo en este punto, es que toma relevancia esta *grieta* en medio de *Mil mesetas*; la *grieta* como intervención, pero también como el asiento

de la posibilidad, una nueva meseta, un nuevo flujo. El problema ya no se ubica en dicho *sujeto*; como se decía antes, no es la intención buscar e inculpar personajes, pues la tensión que produce nudos neuróticos no está en el *sujeto* o en el cúmulo de ellos, sino en la exigencia[3] de tal *sujeto*. Las exigencias no sólo han creado sociedades carentes de sentido en la puesta en marcha de dicho proyecto, individualidades compulsivas y neuróticas, sino devenires que rayan en la aniquilación y el exterminio. Las líneas anteriores ya no suceden sólo a nivel de lo conceptual, basta con mirar las des*composiciones*, es decir, las malas relaciones que acaecen día a día, ya sea en el metro con las imposiciones corporales, ya sea en un salón de clase con los deberes y las exigencias conceptuales, ya sea en el sólo impulso neurótico de decir *Yo*... A este nivel de lo concreto, y no a otro, acontecen las "tristes descomposiciones".

Pensar en el proyecto moderno es pensar en las exigencias, exigencias de cuándo, cómo y dónde es que se debe de ser, incluso, qué se tiene que ser; insisto, el problema no se halla en el "deber" o en el "tener", sino en la exigencia. Bajo esta exigencia es que Occidente ha delineado formas de la experiencia, y, siendo más precisos, una única y unitaria forma de la experiencia *misma*. Es en ese sentido que la experiencia pierde su carácter propio, el carácter singular de afectar y ser afectado, en beneficio de la cosa *misma*, idéntica a sí *misma*, la exigencia le reclama en tanto forma única, en tanto forma determinada. No hay más experiencia —por privilegio—para Occidente que aquella que sucede bajo los límites de la conciencia y la autoconciencia, bajo los márgenes de una voluntad que gesticula desde la razón que no hace más que direccionar las acciones hacia

3 La *exigencia*, para el mundo moderno, se ha entendido como una ley que ha de cumplirse a toda costa y sin excepción alguna. Es un imperativo, empero no kantiano, que se ha ejercido para la realización del *sujeto* moderno, es una ley que se impone desde fuera, le es ajena al individuo pero tiene su realización en él. Así, la *exigencia* es una de las leyes trascendentes que se le han impuesto a la máquina-individuo. Esto quedará mejor expuesto en el apartado primero de este trabajo.

todo aquello que la moralidad[4] establezca, dicte y mande. Occidente se inventó metas para la vida, metas que salvaban la vida de la desesperanza; y, en su mismo afán, lo que consiguió fue negarla, socavarla de todo sentido y, en su intento por salvarla, la perdió...

Aún nos sobrevive la exigencia de algo llamado *sujeto*; sin embargo, no todo está perdido, aún le queda algo por hacer... A pesar de ello, no toda composición subjetiva *debe* ser así, no, mejor aún, no toda composición subjetiva *puede* ser así. Si es que nos seguimos encaminando desde la exigencia y la determinación, la experiencia y en consonancia la existencia, son sólo fracturas de una mala composición subjetiva, pues también andaremos inermes sobre experiencias rotas y existencias fallidas.

Es por demás decir que los ideales sobre los que se construye la categoría de modernidad emanan de un proceso de Ilustración, es decir, de la Revolución francesa. Es por ello que uno de los que frecuentemente ha sido señalado como responsable de la justificación de tales ideales y presupuestos de la modernidad, y en consecuencia de la justificación de un *sujeto* moderno, es Kant. Sin embargo, nuestro trabajo no es subir a Kant en su propio tribunal, no son tan pretensiosas nuestras intenciones con el filósofo alemán, tampoco se trata de redimirlo, pero sí de mostrar sus engranes, su estremecedora maquinaria, sus *a prioris*... Esto quizá nos lleve a lugares imperceptibles del propio Kant, lugares ya no de *des*-composición, sino de una poderosa composición.

La razón es una y es pura, dice Kant, sin embargo, hace tiempo que a la razón ya no la podemos advertir como única, y mucho menos como pura. La razón kantiana ha sido bastión de incontables líneas, pero también de incontables e insondables críticas, vilipendios y demás exageraciones. No podemos negar el uso práctico y perverso de algunos de los conceptos y demás categorías que ha creado no la filosofía, tampoco Kant, sino un *corpus* pervertido llamado "historia

4 Esto quedará mejor desarrollado en el apartado de "¿Hacer bien, hacer mal?" de este trabajo.

de la filosofía", un teratológico *corpus* de filósofos. La modernidad compró el presupuesto kantiano bajo la condición de la exigencia, ello para determinar cómo y hacia dónde con la experiencia y sus condiciones de posibilidad. Pensemos en aquel policía interior fantasmagórico que nos susurra a cada acción y cada movimiento qué es lo que debemos y cómo lo debemos ejecutar. Empero, lo anterior parece demasiado perverso para las pretensiones kantianas, así como la Edad Media hizo y des-hizo con el trabajo platónico y aristotélico, de la misma manera la modernidad arropó a Kant y a Hegel, entre otros. Aun así, insistimos, la problemática no está en el *deber* mismo, en los *términos* dados, sino en las composiciones y en la relaciones, quizá en la imposición de decir al otro: *tú debes de... tú tienes que...*

Ahora bien, no cavilaremos para buscar formas de curar o enmendar tales improntas modernas. Los bálsamos no son el objetivo de este trabajo. Más a bien se trata de buscar las condiciones y los fundamentos que han posibilitado dichas desavenencias, dichas fracturas. En todo caso, se intentará mostrar desde dónde podemos componer subjetividades que no des-compongan en su mismo hacer, es decir, que una composición no se fracture o desfallezca por la exigencia de un *deber-ser* o un *poder-ser*.

Aquí no hemos salvado a nadie. Se trata de entradas y salidas, a veces de *emergencia* y a veces de *deseo*; múltiples entradas y múltiples salidas, no importa cuales, no son cura, son potencia. La modernidad ha clausurado salidas, también las entradas, ha inventado la agorafobia, incluso el temor a nuevas geografías. Esto ha sido y puede ser abordado desde muchos campos y disciplinas, como la antropología, la sociología, la psicología, la política; sin embargo, en este caso elegimos la filosofía, ya que la mayoría de los presupuestos —si no es que todos— que yacen bajo la perversa modernidad fueron producto de la filosofía, siendo más precisos, y asumámoslo como propio de los filósofos. Lo anterior aún lo situaremos en una instancia más precisa, la ontología, ya que la ontología es la base de todo sistema o planteamiento filosófico, pues todo planteamiento

presupone una forma de estar y de ser en el mundo. Sobre la ontología es que se erigen o cimientan frontispicios metafísicos, epistemológicos, estéticos, éticos, antropológicos e incluso políticos. En ese sentido, rumiaremos entre las condiciones de posibilidad para la *composición* y des*composición* de cierto tipo de subjetividades, desde un horizonte eminentemente ontológico.

Es difícil, y a veces irresponsable, rumiar en la filosofía completamente solo, el filósofo siempre buscará cómplices, fieles compañeros de andanza. En este caso andaremos en compañía de dos filósofos, un marrano y un locatario, Baruch de Spinoza e Immanuel Kant. Por protocolo, y sólo por mero protocolo, diremos que "son pensadores completamente actuales", "imprescindibles para pensar el presente y el *por*-venir". Pero lo anterior fue protocolo, la pertinencia, en este caso, de estos dos andariegos puede no ser tan absoluta ni trascendente. Ni siquiera se puede advertir que éstos expliquen el presente, en todo caso, siempre se podrá mostrar la manera de que todos y cada uno de los autores lo hagan.

Foucault propone crear una "ontología del presente",[5] y tal vez la mayoría de los filósofos lo han pretendido, cada uno en sus formas lo ha buscado; sin embargo, existen dos momentos, dos de aquellas formas, que inauguran genuinas maneras en que se disponen ciertas formas de la *composición* subjetiva, esto no quiere presuponer que fueron las mejores o las más acabadas, tal vez estén lejos de ello, pero sí inauguran desde paisajes poco modernos maneras de advertir eso llamado *sujeto*, en eso llamado mundo. Spinoza y Kant crean aparatos conceptuales que les permiten pensar su actualidad ("ontología del presente"), mismas que parten, en el caso de Kant, desde una *máquina de pensar;*[6] mientras que en el caso de Spinoza se trata de cómo se hacen las *alegrías* de la *cosa*, del todo, del individuo, de la bestia y de la orquídea. La idea de *componer* subjetividades desde

5 *Cf*., Michel Foucault, *Microfísica del poder*, "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", pp. 7-30.

6 Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo,* "Clase I. Liberación del tiempo", pp. 19-46.

una formidable *máquina de pensar* y desde lo que *pueden* las alegrías son instancias sobre las que ha caminado Occidente; ya decíamos antes, tal vez no sean los mejores exponentes de cada caso, sin embargo, son los que se encargan de construir aparatos conceptuales de los que ya no podrá escaparse el resto de la filosofía, a saber, lo que implica la *composición* de una subjetividad desde lo que *debe* un cuerpo o, en su defecto, desde lo que *puede* el mismo cuerpo. Kant y Spinoza erigen sistemas a nivel conceptual; sin embargo, nunca pierden de vista que son sistemas para lo cotidiano, para la vida misma. Tal vez en esto último radique la pertinencia de estos dos andariegos.

La andanza, primero, es por las provincias kantianas; antes que otra cosa pueda acontecer, advertimos que el Kant acá dibujado se aparta de las lecturas más ortodoxas e incluso del propio kantismo. No nos encargaremos del Kant salpicado por la modernidad y el kantismo, sino del Kant que ama la vida, los pájaros y el café, el mismo Kant que los ha pensado a ultranza; por ello nos asiremos de algunas categorías, conceptos y *a prioris* que nos permitan hacer evidentes las mecánicas que subyacen y mantienen su propuesta en torno a los procesos de subjetividad, es decir, el *sujeto trascendental* y su relación con la existencia. El *sujeto trascendental* se opone al *sujeto* moderno; Kant, en este caso, y para nuestros fines, es una máquina que posibilita dos movimientos muy claros, por un lado, hacer evidente que el *sujeto* moderno tuvo su origen en otro lado y no en las provincias kantianas, y, por el otro, mostrar los sucios anhelos del *sujeto* moderno. No es una apología de Kant, ni mucho menos, pero sí es la puesta en juego de un *sujeto* moderno que, como ya mencionamos, ha nacido fuera de las provincias kantianas. Aunque, a pesar de ello, aún estemos sujetos, aún seamos modernos...

Partiendo de la sentencia última, la ontología spinoziana nos servirá como potencial detonante, como campo que mina los presupuestos modernos, ¿en qué sentido? En uno eminentemente *alegre*. Desde algunos conceptos y apuestas spinozianas intentaremos salir del mundo moderno para comenzar a oradar nuevos poblados, po-

blados en los que incluso Kant construye y erige una filosofía de la vida, una filosofía afirmativa, lejos de la filosofía del desprecio y la tristeza que nos ha contado la modernidad. Desde la Ética de Spinoza, desde ese magnífico monstruo de obra, buscaremos líneas de fuga, caminos y sendas como salidas de emergencia. Así, con Spinoza, trazaremos un camino que siempre implica relaciones, encuentros, buenos o malos, pero que al final del día, desean alegrías, buscan alegrías y, sobre todo, apetecen alegrías.

Además de la aparición de Kant y Spinoza, el trabajo acá expuesto se nutre de otro filósofo, aunque de manera distinta. En forma de interlocución, el trabajo de Deleuze *aparece* atravesando y salpicando no sólo la labor de estos dos filósofos, sino también la misma noción de modernidad y la crítica de la misma. A pesar de ello, no es Deleuze el interés particular de este trabajo, en todo caso ni siquiera constituye un interés, sino sólo en la medida en que permite establecer las conexiones y relaciones, fugas y trampas que nos puedan avecinar. De manera más concreta, la recuperación del trabajo deleuzianos es desde el despliegue de una maquinaria que nos permite construir una narrativa crítica, misma que nos posibilitará la creación de conceptos y discursos propios que sostengan todo el urdimbre del trabajo acá montado.

Por último, se ofrece un ejercicio que, al menos en apariencia, abandona las intensidades filosóficas en beneficio de las literarias. Pero sólo es una apariencia, pues Asterión, creación borgeana, nos muestra cómo la subjetividad aún *puede* ser pensada y creada desde los marcos y límites de lo que podemos, de lo que nos hace y *des*-hace en vehementes y lúdicas alegrías. Este último apartado intenta tirar de los conceptos y los trazos realizados para que nos permitan hacer evidente, más allá de los propios conceptos, cómo se juega, ya no el pensar la composición subjetiva, sino la experiencia de aquel que *puede*, incluso, ser creador de las estrellas, el sol, y la enorme casa que habita.

De esta manera, a través de los autores arriba esbozados, intentaremos mostrar distintas formas de habitar nuestros propios procesos

de subjetivación, intentaremos salir de las trampas que la misma modernidad nos ha hecho que nos inventemos. Nos creímos el cuento de la modernidad y ahora hasta somos fábricas de tristezas. Hay que fabricar alegrías.

El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto.
Pero este despierto pensamiento nos ha llevado
por los corredores de una sinuosa pesadilla,
es donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura.
Al salir, acaso, descubrimos que habíamos
soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces.
Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados.

Octavio Paz

Ilustración: Leonel Sagahón

Aquí estoy *Yo,* un *sujeto*

Nota: usted no está equivocado, hay un sujeto que lo quiere, y lo quiere todo, se vale de funciones específicas para subrayar el mundo. Lo siguiente es sólo un segmento, no confundir con un bloque, es un segmento que se ha multiplicado. Nuestro segmento, ahora desarrollado, expone tres momentos que hacen un segmento mismo como parte de otros segmentos. El primer momento es el rastreo de tres lógicas que estructuran un *sujeto,* no es éste o el otro *sujeto,* es el *sujeto* que se ha modernizado; un segundo momento, acá, ya no es el *sujeto* que se ha hecho moderno, sino el *sujeto* como creación de una gran máquina pensadora, este último, toma distancia del primero, no sólo por mesura, sino para hacer evidentes las perversidades de moderno. Ahí todo se pone en evidencia, el moderno muestra sus funciones no tan inocentes. En el tercer momento ya no tenemos mucha posibilidad de equívoco, el moderno y el trascendental ya sólo podrán saludarse de lejos, cada uno muestra sus maquinarias, la división no es moral, más bien es el juego de la subjetivación. En el juego hay enfrentamientos, son juegos bélicos, se confrontan para poner en marcha sus maquinarias ¿Y si es que uno triunfa? ¿Y si los dos pierden? ¿Y si...?

Tres Lógicas

¡Aún no estábamos listos...! Amargo es el despertar de inquietudes preexistentes al *yo,* al *sujeto* mismo. De pronto ya está ahí siendo anclado y mirado, sin siquiera poder advertirse cuándo, cómo y mucho menos por quién. El *sujeto*, sí, ese *sujeto* que no soy *yo*, ni ustedes, mucho menos *ello,*[1] el *sujeto* que ha sido enterrado

1 Aquí se hace alusión a la noción freudiana del *Ello* en *el aparato psíquico,* donde fundamentalmente funciona como la expresión psíquica de los deseos y las pulsiones, es decir, se compone estrictamente con contenidos inconscientes (*Cf.,* Sigmund Freud, *Obras*

una y otra, otra y de nuevo otra vez; ese sujeto que —insisto— no soy yo pero que puede —porque puede— enunciarse como un *yo*. Ese mísero fantasma soberano de la pécora modernidad, que en su astucia, nos ha robado la experiencia más próxima y la más lejana, la más lúdica y penetrante.

¿Bajo qué perversiones nos hemos andado en este mundo como para dar origen a las almas carentes de apetencias, carentes de la experiencia lejos de aquellas categorías que lo alojan? ¿En qué extraño y orgiástico sueño fuimos capaces de sujetarnos bajo la arquitectura moderna, bajo la arquitectura del *sujeto* que no es ninguno de nosotros? ¿En qué momento nos descuidamos y decidimos que, al volver en sí, ya estábamos en otro lado por demás organizado? Quizá es culpa del *sujeto* que se mentó las edificaciones modernas, incluso, y por qué no, el frontispicio moderno quien talló a conciencia, razón y voluntad eso que ahora tenemos a bien nombrar como *sujeto*. Mas para sorpresa de algunos, habrá que concluir la pesquisa sin culpables, pues ¡qué nos importan a nosotros las culpas!

Hablar sobre algo llamado modernidad no es un problema de superficie, pero tampoco de profundidad. No es algo nuevo, pero, sobre todo, no es algo caduco ni rancio, en todo caso es *un* problema, un problema que se despliega en todos y cada uno de nuestros problemas. Sin embargo, la cuestión en este momento no es la modernidad, al menos no aún, el problema es ¿dónde comenzar?, ¿dónde ubicar el epicentro y nacimiento moderno del *sujeto*?; sin embargo, recuerden que no somos detectives para señalar agentes o culpables. ¿Cuáles fueron las condiciones geográficas del suelo que soportó tan monstruosa arquitectura moderna? Mejor, más, ¿todavía quedan las exigencias del inquieto filósofo que se cuestiona sobre cuáles son las condiciones teóricas y conceptuales que orillaron al hombre a pensarse como ser-*sujeto*, como ser-*sujetado*...? ¿En qué momento nos hicimos tan débiles para dejarnos arrastrar por el

completas, III, "El YO y el ELLO", pp. 2701-2710).

fluir inagotable de trascender la vida, negando la vida misma?[2] En esto anterior es donde nos detendremos para delinear algo llamado modernidad que engendra algo llamado *sujeto*. Mucho se ha susurrado sobre el triunfo de la modernidad,[3] poco se sabe de cuál es su envenenado premio. Pero dejemos de hacer preguntas, si es que apetecemos más preguntas, pues, como dice Nietzsche, *las respuestas se convierten en nuevas preguntas*.[4] En lo siguiente, no andaremos en busca de una substacialización de lo que entendemos por modernidad, eso sería demasiado moderno, tampoco una anti-sustancia de la modernidad, acá sólo esbozaremos algunas características, funciones o lógicas, con el fin de esbozar los mecanismos de los que se ha valido la modernidad para el establecimiento de una ley que exige en nombre de un *sujeto*. Las tópicas del espectáculo de la modernidad serán trazadas a partir de tres lógicas que nos orientarán en la señalización de dichas funciones y mecanismos: la lógica de lo *Uno*, la lógica topológica y la lógica de lo lleno.

Toda suma de términos infinitos, al menos matemáticamente, es una *serie, numérica o no numérica,* siempre es continua, comenzará desde *Uno*, luego seguirá el dos, en todo caso tres, pero siempre en

2 Esta es una pregunta con base en una hipótesis nietzscheana expresada en *El nacimiento de la tragedia*. De manera muy laxa, se trata del debilitamiento de toda una cultura, del hombre en su sentido más general, la debilidad no anímica, sino de la manera en hacerle frente a la vida, asumirla con su dolor, con sus desgarraduras. A diferencia de los trágicos, los griegos filosóficos ya no fueron capaces de tolerar la vida con todos sus vaivenes, la vida ya no fue digna de ser vivida con todo su dolor y adversidades, después eso, la vida no será digna de ser vivida, sino de ser controlada (*Cf.,* Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia,* Ensayo de autocrítica, "La visión dionisiaca del mundo").

3 Esto claro, sólo es un susurro, pues al exterior se grita el fracaso de la modernidad, el fracaso del proyecto moderno. Podríamos hablar de un rotundo fracaso en tanto proyecto; sin embargo, no podemos negar que seguimos mirando el mundo desde su discurso, es decir, desde que nos pensamos como seres autónomos, racionales, libres, voluntariosos, incluso nos asumimos como uno de los pilares del discurso moderno, esto es, nos advertimos desde la categoría de *sujeto*, en ese pequeño susurro es donde se ubica su posible triunfo. El proyecto moderno se puede mirar como un fallo en tanto promesa de un bienestar, una felicidad, la equidad y el progreso; empero en sus entrañas guarda un *envenenado premio* que aún seguimos padeciendo.

4 *Cf.,* Nietzsche Friedrich*, La genealogía de la moral*, Prólogo, pp. 23-36.

principio será *Uno*. La modernidad, más allá de una prosopopeya, es *una* y es múltiple a la vez, es ambas, es *una* con contenidos múltiples. De antemano, una descansa sobre la otra, es una relación de posiciones jerárquica. Es claro que las interpretaciones y acusaciones que le han acaecido a la modernidad han sido un variopinto de perspectivas, un despliegue que no cesa, pero que tampoco la detiene, porque claro, la hemos asumido como algo que camina siempre hacia delante, adelante y sin retroceso alguno: ¡Progresa! La multiplicidad constantemente ha sido un referente que indirectamente señala a la modernidad misma, es decir, *uno* de los componentes binomiales surge en la constatación de algo diferenciado y que lo afirma en tanto múltiple; su carácter múltiple también recae sobre su fecha de nacimiento, su padre y su madre. Es un juego, el juego donde la multiplicidad las lleva de perder a cada tiro, cada tiro de la multiplicidad se mueve a nivel de lo sensible, a saber, de los sentidos que siempre están cubiertos por el equívoco, por su poca veracidad sobre la unidad. La modernidad siempre inicia desde el *Uno* para regresar al mismo. Claro, invariablemente pasa por lo múltiple, lo impuro; empero, tendrá el deber de incorporarse de nuevo a la unidad, a la pureza del *Uno*. Esto no es novedad, desde antaño se insistió en ello, recordemos a Paltón insistiendo en apuntar hacia las *ideas* en sí y por sí mismas, hacía la unidad.[5]

El *Uno* absoluto es lo que hay que sostener siempre y en toda ocasión, no es el que le sigue al cero, sino el que está sobre todos los demás. El presupuesto del *Uno* ha encontrado su asidero perfecto de la mano de la trascendencia, históricamente la trascendencia ha funcionado como sustento ontológico del *Uno*. Mas eso es sólo

5 Platón, *Diálogos III*, 78d: "–Vayamos, pues, ahora –dijo– hacia lo que tratábamos en nuestro coloquio de antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otra? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna? –Es necesario –dijo Cebes– que se mantenga idéntico y en las mismas condiciones, Sócrates."

el presupuesto, mientras que lo *Uno* será comprendido como categoría metafísica, la modernidad comienza a repartir los lugares, y para nuestros días los lugares ya están dados; a toda categoría ya se le ha asignado un lugar donde el ser está debajo del *Uno*, la plataforma que lo ha sostenido está asignada a la trascendencia, los utensilios predilectos ya fueron asignados a la razón, la voluntad, la libertad, incluso la moral. Sin embargo, el *Uno* de la modernidad no es sustento de la modernidad misma, es sólo una función, en todo caso una lógica fundamental, es decir, de fundamento: la lógica del *Uno*. Éste, por otra parte, se define por la trascendencia, por un suelo que no es suyo, no le pertenece, está puesto fuera de él, muy lejos de él, pero al menos ha servido como presupuesto que le ha garantizado su estancia y su permanencia. Permanencia que, claro, ha huido del mundo.

Eventualmente podríamos regresar al planteamiento parmenídeo donde el Ser, explícitamente, habrá de entenderse como lo único, lo inmóvil, lo imperecedero, lo uno, etcétera.[6] Pero incluso para el mismo Parménides aún existen partículas no determinadas, partículas que habrían que determinarse; no hay que ir tan lejos ni hacernos los listos, quizá habrá momento para eso, ahora pensemos en los artículos indeterminados y los términos dados, todo comienza con un indeterminado "lo" y un determinado "Uno", aún hay posibilidad de movilidad, aún podemos hablar de "el uno", "los unos" "lo uno", mas esto no podemos asumirlo sólo como un despliegue gramatical, no es tan sencillo, es algo más complejo, se están jugando las imposibilidades que nos han hundido en el marasmo; involucrados en los mecanismos modernos, el individuo da en sacrifico sus quehaceres más primordiales en beneficio de los que la modernidad le ha confinado. El resultado es simple, una fractura, una herida de imposibilidad que en su relación con el mundo engendra desesperanza. La modernidad se ideó la única manera de ser, uniendo

6 *Cf.,* C.S. Kirk, Parménides, *Los filósofos presocráticos II*, Capítulo VIII, "Poema de Parménides".

términos con términos; *uno* a uno. El ser ya no construye unidades, el ser ahora nace del *Uno*, ahora los papeles han cambiado, el ser se ha subordinado al *Uno*. En este punto es donde el *Uno* emana seres, emana dos y tres, incluso emana a Dios, emana una categoría, una ley. Sin embargo, ya lo sentábamos antes, todo inicia y se eslabona, se *sujeta* como una serie; todo comienza y emana desde el *Uno*, no hay que olvidarlo.

Esta serie conceptual no podría advertirse como problema abstracto, es enteramente práctico, es el problema de comprendernos bajo la impostada necedad de asumirnos como seres idénticos. Buscamos hasta por el lado oculto del mundo aquello que nos identifique, que identifique al otro como *otro*, aunque ello implique la renuncia a la singularidad, la exclusión rapaz y justificada, en fin, aún *exigimos* nuestra identidad como universitarios, jóvenes, no tan jóvenes, hombres, mujeres y originarios. Así estamos en busca de nuestra verdadera y legítima identidad, una posible asimilación con otro *yo*, con un *yo* que compone mi *yo,* sin darnos cuenta que hemos sido cogidos por el mismo *yo*; es el problema de los términos dados, es decir, de las leyes dadas e inviolables; es el problema del *sujeto* en su terrible condición de fundarse como absoluto, como primordial, como el *Uno* absoluto. De esta manera es como la modernidad se organizó de tal manera que lo más elevado, el vértice, siempre será Uno.

Hay redes de signos y términos donde se cosen signos y significantes, el *Uno* al dos y así formando una serie; así es como operan las máquinas[7] de la modernidad, son un sistema de conexiones

7 El concepto de *máquina* será entendido como un elemento que permite un funcionamiento, ya sea un funcionar propio o colectivo, interno y externo. El concepto de máquina se empleará tal y como Deleuze y Guattari lo han formulado en *El Anti Edipo*: sin duda, cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver —el hablar, el oír, el cagar, el besar... Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o «ve» su flujo cortado por la otra. (*Cf*., Gilles Deleuze, *Anti Edipo*, Capítulo primero, *"Las máquinas deseantes"*, pp. 11-17).

progresivas, siempre progresivas, entre términos dependientes donde *uno* está perdido sin el otro; la moral perdida sin la voluntad; la voluntad vuelta loca sin su libertad; la libertad desquiciada sin su razón; y la razón delirando sin razón. A pesar de ello, los términos no son tan importantes para pensar la modernidad, dejemos de lado las máquinas y comencemos a rumiar sus mecanismos.[8] Lo más conveniente para pensar la modernidad será desde sus mecanismos, esto es, desde sus funciones, ese regalo envenenado, el *secretito sucio* —como diría Zambrano.[9]

Si el trabajo de la modernidad ha consistido en asignar términos y territorios,[10] podemos asumirla, por el momento, como una axiología, una teoría de los valores, los valores construidos por ella o en ella; sin embargo, los valores o términos son sólo máquinas inoperantes, necesitan de una fuerza o mecanismo que asigne una función para comenzar a operar. "Creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal".[11] Sin olvidar, claro, que el suelo de este espectáculo es algo puesto fuera del territorio mismo, del territorio de las máquinas. Es la trascendencia la que está sosteniendo no sólo el edificio

8 Como ya se mencionó, la *maquina* será entendida como un elemento de producción, y en el caso del *mecanismo* lo entenderemos como la función que ha de cumplir la *máquina*, es una función que se ha establecido mediante códigos y leyes, ambas de carácter trascendente. El *mecanismo* es la función que se ha impuesto desde fuera a la *máquina*, son trascendentes, es un proceso de finalidades puestas en la *máquina*, siendo más precisos, una y única finalidad para todas las *máquinas*: ser ante todo, un *sujeto*.

9 *Cf*., María Zambrano, *La agonía de europa*.

10 Siguiendo una lectura deleuziana, los *territorios* pueden entenderse como los espacios y paisajes neutros y ontológicos en los cuales habrá la posibilidad de fundar todo tipo de regiones. Un *territorio* siempre será susceptible de ser abandonado (desterritorializado), poblado (territorializado) y sobre todo, será suseptible de hacer sobre él una codificación que axiomatiza una *máquina* o un territorio (sobrecodificación). Esta última es la determinación cartográfica que el psicoanálisis y el capitalismo hacen sobre las *máquinas*, ello mediante funciones específicas como las económicas (de intercambio) y leyes formales (del inconsciente), tales como la edípicas (*Cf*., Gilles, Deleuze, *Derrames. Entre capitalismo y esquizofrenia*, "Capitalismo, psicoanálisis esquizoanálisis", pp. 17-162).

11 Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica*, p. 41.

moderno sino también el mecanismo que engrana término y territorio, código y significante, es decir, un abstracto con otro abstracto, que, en todo caso, se traducen en sumas nada soportables a los individuos. El resultado: máquinas con exigencias trascendentes; mas el riesgo se halla en otro lado. Al pensar los mecanismos es inevitable pensar en sus leyes, en sus códigos que unen códigos, las leyes que unen códigos. Pensemos en la empresa, cualquier empresa, ahí toda producción eficiente estará regulada mediante estímulos, recompensas, sorpresas..., pensemos en que el abstracto de eficiencia se ha unido al abstracto recompensa, la ley de llegar temprano (eficiencia) se ha cosido al código de beneficio (recompensa); en este caso, la experiencia ha sido sometida a los abstractos de la empresa, ahí es donde los mecanismos han sido puestos desde fuera de la posibilidad de la experiencia. La ley, en ese sentido, suelda un término interno (deseo-laboral) y uno externo (exigencia-empresarial), tal vez un significado y un significante, une el uno con el dos, somete el deseo con una mala cosa llamada voluntad; en el caso de la empresa, el deseo genuino se intercambia por la voluntad de la empresa con sus máquinas y mecanismos. La alegría del saber-hacer devino en la tristeza de hacer-competir; se están jugando el empleado del mes.

El *sujeto* moderno emerge desde los fines dados por la ley *moderna*, mas, ¿por qué la modernidad necesita tanto de la ley y la negación de un desierto en beneficio de las edificaciones modernas para sus frívolas felicidades? La necesidad de la modernidad no se limita a socorrerse de una ley, eso no es característico de la modernidad, no es su prioridad. La ley que se extiende en su ejecución se hace infinita en su realización, es decir, se pierde en la imposibilidad de realizarse, pues claro, esa no es su finalidad, dado que la misma finalidad se ha vuelto infinita e incapaz de realizarse. La ley parece que también tiene sus códigos. Una más de las paradojas de la danza *moderna* son las leyes que regulan las leyes mismas, las leyes que unen a leyes y términos. Pero claro que hay una constante en todas estas uniones; ésta es la exigencia,

la exigencia de algo sumamente mejor, algo eficaz y "profundamente" bueno. La modernidad sabe que, al menos formalmente, somos demasiado óptimos, nos hemos optimizado ¡Optimistas!

No hay leyes sin funciones determinadas, la modernidad crea una ley, pone una función y comienza a trabajar. No hay mucho que indagar, las leyes como mecanismos no son *objeto de interpretación*[12], las máquinas funcionan o no funcionan, no hay más, esto falla, se repara, se pone una ley y camina de nuevo, en qué sentido, en el que las funciones definen la esencia de la máquina, su arreglo sólo es en función de la axiomatización de sus descomposturas. Pensemos en un momento, sólo un momento que duró aproximadamente trece siglos, el periodo del Cristianismo o Edad Media, donde la ley también funcionaba como ejercicio de sujeción. Sin embargo, el establecimiento de la misma estaba ejecutado de manera distinta, no mejor ni peor, sino distinta. En el caso de la Edad Media, la ley está puesta como dogma, un dogma divino, en el caso del fallo de la misma, la falta podría ser graduada y enmendada mediante el castigo, o en el más extremo de los casos, aniquilada por el *corpus* inquisitorio; a diferencia de la modernidad, en donde la ley se establece como función que regula y somete no sólo el flujo de la misma, sino también el caso esquizofrénico de salir de ella, pues siempre hay manera de repararla, regularla, y ponerla en marcha de nuevo. En el primer caso, la ley en relación al individuo ha sido, sí, de sometimiento, que mediante una relación divina que reclama fieles, los necesita; en el segundo caso, la ley no es divina, sino económica, es la exigencia de una función productiva, quizá al final del día no produce lo prometido, en lugar de producir condiciones de vida, produce exigencias de la misma, empero, ello no nos atañe ahora, pues para la modernidad lo que importa es que funcione, le importa la actividad productiva de sus exigencias. La ley en

12 *Cf*., Gilles Deleuze, *Derrames. Entre capitalismo y esquizofrenia*, p. 33.

la modernidad ha satisfecho sus funciones, una función estrictamente económica. Una relación económica es una relación de intercambio, pocas veces, o ninguna, se trata de un intercambio justo, las relaciones en la modernidad siempre serán jerárquicas, uno tiene más valor que el otro, ello da al de mayor valor la posibilidad de exigencia y de sometimiento, es una sujeción, es la producción de *sujetos* en *serie*. Mientras yo te doy quince horas de trabajo extra, tú me das la promesa, y sólo la promesa, de un mejor lugar de estacionamiento.

Así es eso llamado modernidad, funciona, no importan sus agentes, lo relevante está en su funcionamiento: función de intercambio exigido. No se trata de aprehender una o varias funciones en abstracto, es lo más concreto, ya lo indicábamos más arriba, el problema es práctico. Una de las funciones de mayor resquemor es la habilidad de continuidad entre máquinas, la complementariedad de una con la otra, incluso su dependencia, en el fondo es la dependencia de una función, de algo independiente de la máquina misma. Los mecanismos encuentran su *lugar* de funcionamiento, persiguen a quien lo ejecute, la máquina que anhela ser *sujeto,* que los active y que en el mismo movimiento devenga en un término más, en un agente que produzca códigos, conductos para quienes ahora son conducidos. Así, lo *Uno* se ha convertido en la función predilecta, la que está puesta sobre las funciones que permitan maneras de ser, es una función de identidad, aún podemos ver máquinas exigiendo a ultranza su identificación con la máquina de junto; han renunciado a su singularidad maquínica en beneficio de la función unitaria. La modernidad nos ha *Uni*-formado. Acá ya estamos lejos de la axiología, pero tal vez más cerca de una topología. La lógica de una topología moderna.

Esta topología característica de la modernidad es la *sujeción* de territorios, de máquinas que habiten tales o cuales territorios con tales o cuales funciones, sea cual sea el tipo de éstas; a esto anterior es lo que señalaremos como una segunda lógica. Esta produce formaciones de planos fijos, es decir, de estructuras

ancladas en algo fuera de ellas mismas, en algo que no pertenece estrictamente a las máquinas, tampoco a las estructuras, ni siquiera a la vida misma, pero sí al *sujeto*. Éstas son estructuras de carácter trascendente y metafísico. Ahora bien, si juntamos el carácter de conjunción de la modernidad con la de territorios vulnerables de ser codificados, en ese momento todo se nos vuelve hostil.[13] El carácter de conjugación moderno pertenece al anclaje de todo tipo de subjetividades a planos y planicies de un ser *sujeto*, un ser que ha sido sujetado a regiones áridas, muy áridas, agrestes, por momentos alegres o profundamente tristes.

Lo primero que necesita la modernidad en su práctica sujetadora es la formación de estructuras trascendentes, luego le sobreviene una ley que será fijada a presión, incluso como valor moral, sin olvidar que está puesto fuera de la máquina misma, y que en todo caso no es Dios, tal vez el presupuesto de lo *Uno*; mas en este caso no importa por el momento. La máquina sigue ejecutando la función de ser *sujeto*. Regresemos al problema de las funciones, porque en las funciones ya no hay lugares externos, se ha olvidado todo afuera, han sido bloqueadas las rutas de salida a posibles territorios vírgenes. Todo se da en el sometimiento de las máquinas, eso es una función, mismas que siempre han de operar, ejercer un funcionamiento, un buen funcionamiento y nada más. Ahora muy lejos han quedado los tiempos de ser nómadas. Aquí sólo advertimos maquinarias trascendentes independientes de las máquinas que están regulando. Como se dijo antes, hay una necesidad que ahora devino necedad por *uni*-formarnos, ya no sólo a nivel singular, sino a nivel de la masa. La lógica de la topología se comprende como estructuras generales (de comunidad, sociales, políticas, etc.,) con independencia de sus asideros,

13 En este caso, nos referimos a la *sobrecodificación* de *territorios*, es decir, el sometimiento de los individuos a una dimensión de lo social, los roles en las relaciones públicas y privadas, pero sobre todo a nivel ontológico donde se juegan todas las subjetividades en una forma de subjetividad en particular (la de *ser-sujeto*). Lo anterior parte de las reflexiones deleuzianas y guattarianas puestas, particularmente, en obras como *Mil mesetas* y *El Anti-Edipo*.

no importa si son habitables para esas máquinas, los territorios ya están puestos y son sedentarios. Sin embargo, lo segundo se halla en una topología del ser humano, del ser máquina, pero también de la ley, la necedad de decir *yo*, de un pueblo que ahora es ciudad, la ciudad de vanguardias modernas, a lo anterior lo hemos llamado la arquitectura moderna. Pensemos en la necesidad, perdón, la necedad de exigir eternamente formas de gobierno como la democracia, la democracia se nos ha prometido como ideal de gobierno para toda forma de población, el mejor gobierno, aunque de antemano, la democracia haya fracaso desde su emergencia. De esta manera, los pobladores, incluso nómadas, tendrán el deber de perseguir aquel lugar que se ha sometido desde las sobrecodificaciones modernas. La lógica topológica es la supresión del nomadismo.

...y sin embargo, ¿cómo se fabrican los *sujetos?* Hay una necesidad innegable de ser a partir de *Ello*, de nuestros deseos y nuestras apetencias, empero la modernidad, desde formas específicas de producción, hasta el momento se ha olvidado de los paisajes vacíos y desérticos en beneficio de sus territorios por demás urbanizados, formas específicas como ciudades donde nos ha ganado la voluntad de decir *Yo*, sólo un *Yo* urbanizado escapando del *Ello* desértico. Mas el decir *Yo* ya no es tan inocente, tampoco una necesidad gramatical. Se ha vuelto una trampa de los mecanismos que están puestos sobre las estructuras y topologías trascendentes. Así, toda categoría producto de la maquinaria moderna es una forma de las dinámicas de sujeción, ya sea una sujeción de territorios, de masas, de deseos, de individuos que, al sujetarse, no dan como resultado un *sujeto,* sino la promesa inalcanzable de ser un *sujeto*. Siempre se está sujetado sin realizarse como *sujeto*. Es muy sencillo, si a lo *Uno* le suman una máquina vulnerable, en todo caso el resultado es una *sujeción*, si se suma una ley con algo que está fuera de sus goznes, algo por demás insoportable para la máquina, el resultado ya no es tan placentero.

El *sujeto* que se construye de funciones específicas se ha fundado como soberano para la modernidad: el *sujeto* como soberana cate-

goría de la modernidad; ésta no ha tenido mejor ni mayor producción que la de *sujetos,* al menos, la de sus respectivas sujeciones. La modernidad ha producido *sujeciones* como el capitalismo produce dinero.[14] Ahora el *sujeto* moderno también apetece funciones, se ha creído el papel de ser soberano, amo único de su época y las venideras. Pero, en todo caso, cómo es que la modernidad nos ha cosido a un *sujeto* —no lo tomemos tan literal, es más bien problemático—. Cada cuerpo ha sido cosido a un tropo en específico, un órgano vivo ha sido cosido a una ley normativa, con ello, los cuerpos se han normalizado desde la ley trascendente que mantiene incautos todos los cuerpos, son inalterables dentro de los espacios ya demarcados. Tantos cuerpos para tantos tropos, tantos tropos y determinados tropos para una mayor producción de sujeciones. Una *topo*-lógica ha hecho de los territorios una función de producción en *serie*. Regresando al empresario podríamos cuestionarlo sobre cuáles han sido las formas de habitar su espacio de trabajo, la respuesta, de nuevo, ya no es placentera, ha olvidado que aún está en un territorio virgen posible de habitar, de territorializar, y él vuelve de nuevo a su función de producción en serie sumergido en su ley de ser productivo.

Una ley férrea y un territorio baldío —aún sin territorializar— son formas disponibles de sujeción que han construido determinadas representaciones de la experiencia posible; empero, las leyes modernas no se han conformado con la simple puesta en juego de las formas, han ido más lejos, han llenado de contenidos dichas formas, han colmado los supuestos espacios vacíos. Esto puede ser entendido como otra función, otra lógica.

Pasemos a la lógica de lo lleno. La modernidad prefirió advertir y pensar el mundo siempre como algo lleno, eso no implica su completud, implica la idea de llenar, así la exigencia se hace

14 Esta es una alusión a la tesis que Bolívar Echeverría hace en *Imágenes de la blanquitud* donde se ubica una identidad entre las determinaciones modernas y los mecanismos capitalistas (lo moderno-capitalista). Esto se tratará en el capítulo segundo con más detenimiento.

patente, la exigencia de algo siempre a llenar; no sólo de materia, sino también de dioses, de fines, de justificaciones, legitimaciones, tesis y demás arrogancias. Claro, esto sólo es un territorio más, un presupuesto más cuya realización es dudosa, en todo caso, todo está dado para ser llenado; por ejemplo, un alma que se ha de colmar mediante nuestras acciones buenas, honorables y filantrópicas —sea lo que sea eso—. Lo anterior, presuponer un mundo a llenar, es sólo un malentendido en la historia del ser humano, mientras que en la historia de la modernidad, un acierto más. Un acierto que la modernidad axiomatizó como una más de sus funciones. La máquina siempre presupone que habrá algo de ser concluido, satisfecho, un deseo entendido como falta, una libertad asumida como meta, a ello se le ha puesto una máquina, y en esa máquina se ha perpetuado un territorio que tendrá su propia falta. Llenar la falta del territorio será la tarea perpetua de la máquina misma. La nueva función, llenar, llenar, llenar, se ha vuelto una más de sus exigencias y, por qué no, de las necesidades del *sujeto*, perdón, nuestras necesidades como sujetados que circulamos.

Aunque la necesidad sea siempre de completud, a la modernidad se le ha olvidado su cumplimiento, tal vez no lo olvidó, en todo caso, no es menester completarlo. Las exigencias de la modernidad jamás serán para cumplirse, sino para la persistencia de funciones, la eficacia de un funcionalismo. Una más de las trampas y astucias de la propia modernidad. Nunca se está acabado, siempre faltará algo, un plan, un fin, una finalidad, un deseo por cumplirse, etc., La exigencia es de llenar, nunca estar vacíos, aunque —como ya se mencionó más arriba— los exigencias se han perdido en el infinito, se van de las manos en su imposible realización. Un *sujeto* se compone de sujeciones, todas ellas le pertenecen; sin embargo, el dar por finalizada una de ellas implicaría desanudarnos de la misma, ya no hay necesidad o necedad de anclarse cuando ha sido satisfecha; por supuesto, esto no es posible, no es su pretensión, la sujeción es eterna producción, con la promesa de acabamiento pero con la exigencia de producción. La exigencia se ha acuñado, sin embargo,

la ejecución y realización de dicho *sujeto* se ha vuelto irrealizable. No hay productos, es mera producción.

Ahora tenemos tres lógicas, nuestra trinidad, en una serie (de lo *Uno*, de los *tropos* y de lo *lleno*) que se han constituido como una taxonomía de las formas en cómo se *re*-produce el *sujeto* moderno sobre los individuos, siendo más precisos, de los mecanismos de la producción de sujeciones en masa. Con ello, la modernidad ha garantizado un tipo de experiencia posible, la experiencia del *sujeto* moderno, aquel único soberano capaz de habitar tan monumental arquitectura. La exigencia de la modernidad no es más profunda que sus asideros, se trata de habitar en los territorios ya asignados, en las geografías demarcadas por las leyes y los códigos, los términos y las significaciones, las máquinas y las representaciones, a saber, habitar el mundo desde, o pesar de, la *ciudad moderna*. Habitar esos territorios garantiza una estancia, una buena y una mala estancia. El *sujeto* que ha sido obligado a morar en esos territorios, no es extranjero ni tampoco oriundo, no se puede dar con su procedencia, es trascendente de un lejano mundo, se ha ocultado a sus fieles bajo los ropajes de lo *moderno*. Aunque las ropas nunca sean a nuestra medida.

Dar con la procedencia de dicha forma de habitar la empresa, nuestro cuerpo, las calles, el burdel, la Academia..., no es ahora tan necesario como hacer evidentes las funciones que engranan la maquinaria moderna. Hablar de la modernidad como aquella determinante de la subjetividad de los individuos no es para nada algo desconocido, señalar que los procederes de los individuos están estratégica y sistemáticamente determinados, no es nada profundo; siempre nos ha parecido de lo más normal y cotidiano; exigir una identidad, poner metas para nuestra felicidad, las confesiones para tranquilidad nuestra, en fin... *Llevar algo a casa*, por ejemplo.

"[...] nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa –de llevar a casa algo."[15] Ahora podemos atisbar de dónde proviene

15 En esta parte, nos referimos al presupuesto nietzscheano donde *nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros,* los que "conocemos" hemos puesto nuestros

este pedante impulso de sujetarnos a un *algo* con la necesidad de sumergirnos en algo lleno, alejados de lo vacío, algo idéntico a sí mismo, la propiedad del *Uno* y los asentamientos en territorios que, quizá, no sean los que genuinamente apetecemos, sino territorios en serie maquínica que resguardan redes de máquinas, todo puesto en serie, una dependiente de la otra, la máquina dependiente de una ley, una ley de las representaciones, los códigos de los *sujetos,* incluso al final de la serie una máquina descompuesta, una máquina que se ha desorganizado en su función, pero con la promesa de que puede ser reparada e incorporada de nuevo. Segregación, composición y exclusión, así es la función de las movilizaciones modernas, ahí siempre hay algo que repara, hay conteo de caídas y ascensos, todo es numérico, hay cantidades de unidad, cantidades de dirección, cantidades de jerarquización e identificación. El óptimo siempre ha de llevar un *algo* a casa, tal vez lo que los ha enmierdado a ellos mismos —al fin y al cabo un algo, al fin y al cabo una cosa—; mientras hay quienes no han podido soportar ese *algo*, tal vez esos aún vivan lejos de la ciudad moderna, un poblado lejano donde no hay que dar el cuerpo en sacrifico, un desierto: ¡Desertores!

A pesar de ello, la modernidad no ha reparado en señalar a los presuntos culpables y cómplices de la barbarie que ella misma se ha inventado, ¿a quién nombrar el arquitecto de tal frontispicio moderno? A lo anterior responderé con un rotundo, *no lo sé*; sin embargo, dependiendo de hacía dónde miremos y dónde estemos parados,

presupuestos de vida en las *colmenas del conocimiento.* Es por ello que hay una exigencia de vida que se ha suscrito no en las vivencias, sino en la en las exigencias del conocimiento. Las formas de subjetivación y definición de nosotros mismos han sido orientadas a los presupuestos que están fuera de nosotros, porque incluso uno desea no conocer, o el conocer no de las colmenas, sino el de las manadas, el de las parvadas, pero se nos ha asignado el de las colmenas. Siguiendo la metáfora, las colmenas se puede entender como uno de los presupuestos modernos en la construcción de su forma privilegiada de *sujeto*. Nos hemos despreocupado de las vivencias en beneficio de llevar siempre un *algo* a la colmena, no importando que ese algo reviente las propias vivencias y la existencia misma. Es el *sujeto* que revienta las más profundas apetencias y vehemencias de la vida. Empero, ello no importa, hay que llevar siempre *algo a casa* (*Cf*., Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Prólogo, pp. 23-36).

podríamos nombrar a algunos de los que han sido señalados como aquellos que dieron origen o posibilitaran tal arquitectura. Por un lado, la modernidad pudo haberse erigido desde la invención de un método, para ello han sido citados un supuesto Descartes y un supuesto Newton; por otro lado, para los que han aseverado que el epicentro está en la producción industrial han subido al estrado un modelo T y su inventor, Henry Ford, pero los más bélicos y progresistas han puesto en el estrado a la Revolución francesa y el surgimiento de los nuevos ideales políticos de la modernidad (libertad, progreso, igualdad y fraternidad), o el descubrimiento de América. A pesar de ello, la tradición en la historia de la filosofía, incluso un poco lejos de ella, ha confesado a ultranza que el primer arquitecto —no el que da surgimiento, sino que ha modelado tal arquitectura— es el filósofo alemán Immanuel Kant, sin embargo, ¿estamos del todo ciertos de ello?, ¿apetecemos tanto asumir nuestra poca participación y culpabilidad en dicho proyecto?, ¿el filósofo no será, en todo caso, una consecuencia más de las exigencias modernas, una necesidad en el aparente fracaso moderno? Necesitamos deambular en el poblado kantiano, en la composición de paisajes del filósofo alemán, para advertir que quizá las formaciones maquínicas kantianas no son en absoluto las funciones mecánicas modernas.

Kant anómalo

Una de las funciones de la modernidad es que toda postal arquitectónica imprima nombres y apellidos –autores–; nosotros, en cambio, buscamos la evidencia de los mecanismos. El trabajo kantiano es propiamente monstruoso, al menos su trabajo filosófico, pues atraviesa todos y cada uno de los saberes hasta el momento manoseados por la filosofía misma, y descubriendo unos cuantos senderos más. Pero tal vez Kant no sólo sea un pervertido modelador de la modernidad, sino como dice Deleuze, "una máquina de pensar".

Hay por lo menos tres rectas transversales en el trabajo del filósofo alemán, incluso pueden no ser sólo rectas, son líneas transversales, es decir, son críticas. La *Crítica de la razón pura* comienza

a cuestionar si: *Hay una facultad superior de conocer*; la *Crítica de la razón práctica*, por su parte, cuestiona si: *Hay una facultad superior de desear*; mientras que la *Crítica del juicio* partirá de cuestionar si: *Hay una forma superior del displacer o del placer.* En este caso, no habrá lugar para ser exhaustivos en todas las *Críticas*, incluso ni siquiera en una, pues la evidencia del engranaje kantiano no necesita ser el rastreo milímetro a milímetro de cada uno de sus movimientos o reposos. La puesta en escena de la maquinaria no necesita explicar paso a paso cada uno de sus actos, o de sus *Críticas*, sino las implicaciones y funciones de cada uno de los personajes. A partir de ello, podemos hacer evidente las especificidades de uno de los personajes principales de la producción kantiana: el *sujeto trascendental*. Al final de la puesta en escena, el *sujeto trascendental,* lejos de ser un fundamento del *sujeto* moderno, quizá sólo sea un síntoma de este, pero jamás su fundamento.

Podemos comenzar a mirar todo el entramado y la urdimbre kantiana desde algunos de sus conceptos y categorías, *a prioris* y pequeñas y grandes maquinarias. Lo anterior será necesario para hacer evidente el distanciamiento entre la construcción de un *sujeto* moderno y la composición de un *sujeto trascendental* kantiano. El sujeto kantiano es creador, no por un imperativo, sino por su carácter trascendental; crea las condiciones necesarias para la producción de *guías* y de *formas:* cartografía kantiana. Para el filósofo alemán, el *sujeto trascendental* es el engranaje que va de los *a prioris* a los *a posterioris* con el fin de hacer la experiencia posible, dentro de su cartografía; mientras, el *sujeto* moderno impone leyes que coartan y sujetan toda experiencia quizá posible, las *guías* se devinieron en funciones y las *formas* en exigencias. Por el momento, circularemos los engranajes que hacen posible que la máquina kantiana ande, siga, camine, y vuelva a pensar de nuevo.[16]

16 A pesar de que el trabajo filosófico kantiano aterriza en las determinaciones prácticas y políticas del *sujeto trascendental*, es decir, una reflexión en torno a cómo es que debe de ser el ser humano, vertidas en trabajos como *La Crítica de la razón práctica*, *La metafísica de las costumbres*, *Antropología en sentido pragmático* y *Lecciones de Ética*, en esta ex-

El problema de nuevo es dónde comenzar, pues, al pensar en Kant, es inevitable pensar en márgenes y límites de la razón, quizá la misma razón enaltecida por la Revolución francesa y por tanto moderna, pero quizá no. El uso de la razón por la razón misma no tiene nada de racional, el uso de la ley por la ley misma quizá tampoco tiene nada de legislativo, pero en el trabajo kantiano nunca fue así...

> [...] es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice las pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que el de la misma *crítica de la razón pura*.[17]

Tribunal de garantía. Las pretensiones legislativas lo que apetecen son garantías, ¿Garantía de qué? Tal vez de una razón autónoma y absoluta, tal vez de leyes superiores, incluso tal vez garantías para la vida. Antes de responder con injurias o equívocos, cavilemos entre aquellos tópicos que nos proveerán de posibles garantías, las condiciones posiblemente eternas e invariables que nos den garantía de una *y* o en su caso una *x*. En el caso de Kant, como puede verse en cada una de sus *Críticas*, hay elementos que han servido de engranaje a la maquinaria de las condiciones de posibilidad de la experiencia, o determinados sistemas, estas son las categorías, los conceptos puros *a priori*: el tiempo y el espacio.

Una categoría no puede verse como cualquier cosa, es una de las creaciones conceptuales del propio Kant, es tan riguroso como podría serlo un axioma o precepto científico. Lo que Kant va a nom-

posición nos centraremos en las condiciones o *formas* que enmarcan la constitución del *sujeto trascendental* desde la *Crítica de la razón pura*, por razones meramente ontológicas; es decir, a pesar de la realización del trabajo práctico de Kant sucede a nivel de las obras ya mencionadas, las condiciones de posibilidad de dichas prácticas acontecen a nivel del *sujeto trascendental*, a saber, en un plano ontológico.

17 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A XII.

brar categorías son formas muy específicas de predicados, atributos universales y necesarios de la cosa, cual sea ésta. Si es que lo preferimos —atributos y predicados válidos para todos y cada uno de los objetos—, predicados universales. El filósofo alemán está creando conceptos, por ejemplo, el tiempo que ya deja de ser sustantivado, es decir, se convierte en condición de las cosas, en tanto condición ya no es susceptible de ser modificado sino de modificar, el tiempo como predicado o atributo universal que no sólo puede, sino que tiene el deber de ser aplicable a todos y cada uno de los objetos de la experiencia. En este sutil pero veloz movimiento es donde Kant comienza sus monumentales creaciones, no en que algunos objetos presupongan un tiempo, sino en asir atribuciones universales de los objetos. Una representación de la unidad del entendimiento y, como tales, predicados generales de un objeto cualquiera.

Cuando se dice un "objeto cualquiera" se está hablando de un horizonte de intuición a nivel de lo diverso; sin embargo, ahí no es donde se originan los predicados universales, no son abstracción del mundo diverso aunque apliquen en ellos. Hay movimientos que se originan en el entendimiento pero sólo se ejecutan en él mismo, estas son las formas generales, pero hay otras *formas*, que no sólo son aplicables a los conceptos puros, sino a los objetos en general:

> [...] el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican *a priori* a objetos, cosas que no puede hacer la lógica en general.[18]

Una categoría es un concepto puro del entendimiento que ordena y distribuye conjuntos predicativos en función de lo que se incluye y

18 *Ibid.*, B 105.

en relación con lo que se excluye, es una síntesis de lo diferenciado en toda intuición. Cuando una forma se ha extendido y permeado como atributo general, es decir, como condición de experiencia para los objetos es que se puede enunciar como categoría. Éstas comprenden una noción propiamente elemental en el trabajo kantiano, una "experiencia posible" y una "posibilidad de la experiencia". Todo se juega a nivel de la posibilidad, aún hay posibilidad de una y otra experiencia, incluso de una categoría más. Si es que acá encontrásemos una determinación no está puesta en la experiencia, sino en la posibilidad, quizá el imperativo sea la posibilidad, más la experiencia. Aquí es donde la noción de categoría cobra relevancia.

> [...] hay predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles, que son entonces más que predicados, y que son lo que Kant va a llamar "condiciones", son condiciones de la experiencia posible. Es entonces a través de la noción de "condición de la experiencia" que la idea de un todo de la experiencia posible va a adquirir un sentido. Hay un todo de la experiencia posible puesto que hay predicados o pseudo-predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles. Esos predicados son precisamente lo que llamamos "categorías". [19]

Es cierto, entonces, que las categorías tienen una función universal y a la vez predicativa en los márgenes de las posibilidades, las posibilidades que rayan la experiencia sin ser parte de ella. Poder advertir un predicado como que las cosas han de tener una masa o una contingencia es resultado de una operación a nivel del entendimiento, pero claro, resultado de una determinación categorial y predicativa en general.

Siempre es una anticipación, *todo* y *necesariamente* también anticipan, le anteceden al objeto, no en el tiempo ni el espacio sino en la condición de posibilidad. En la experiencia el *siempre* y el *todo,* es decir, lo *a priori*, no se puede dar en ningún lugar, la experiencia no da nada que pueda advertirse con carácter de uni-

19 Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 23.

versalidad y necesidad. Palabras como "todo", "ningún", "siempre", no remiten a nada de la experiencia, ni siquiera derivan de ella, aun cuando su función y aplicabilidad está en ella, una singular experiencia. "Por esta razón, esos juicios (*a priori*) no pueden nunca ir más allá de los objetos de los sentidos y únicamente poseen validez si se aplican a objetos de la experiencia posible".[20]

Los conceptos puros *a priori,* las categorías, podrían demarcar las condiciones generales en la *experiencia posible*; mientras las categorías encuadran los atributos universales, lo *a priori* anticipa como una condición de posibilidad, ambos son *previamente a toda percepción efectiva*[21]. Existen principios que son *necesarios* y *universales*, son formas que están en el *sujeto*, son condiciones de posibilidad, hacen de lo sensible una cosa posible, insisto, son formas. Lo *a priori* y las categorías son los territorios ilimitados que no comprometen a ningún contenido, sus contenidos no están dados —a diferencia de la modernidad que lo compromete todo, ya sea mediante una ley o un término, una sujeción o una función—, van a ser reglas de todo contenido posible, [...] *no pueden, claro está, incluir nada empírico. Tienen que construir condiciones de una experiencia posible. Únicamente en ésta puede basarse su realidad.*[22] Así como la realidad de una condición *a priori* no sólo es que está en el entendimiento, sino que es crear, no es una gran producción, pues no hay mucho margen de movimiento, entre categoría y categoría la producción siempre será mínima; empero, persevera en su creación. Crear posibilidades de la experiencia, hacer siempre de su necesidad una realidad y una experiencia posible, una *forma* más, una función imperativa menos.

Sin embargo, aún hay propiedades que escapan de los contenidos de la experiencia, esos son el espacio y el tiempo. Al igual que lo *a*

20 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B 73.

21 *Ibid*., A 42.

22 *Ibid*., A 96.

priori y las categorías, el tiempo y el espacio son irreductibles al orden de la experiencia, pero no de las condiciones de posibilidad de la misma. La existencia de un objeto cualquiera se instala no sólo en los atributos de las categorías o en las reglas de anticipación que se distinguen en su carácter contingente *a posteriori*, sino por su situación, por su ubicación en *un tiempo* y *un espacio*. Pero estas tres formas, formas vacías de posibilidad en la experiencia, no son excluyentes, pues las categorías siempre han de atribuir y predicar bajo un tiempo y un espacio en específico, al igual sucede en la relación con lo *a priori*, incluso su implicaciones entre ellas pueden ser sintéticas. "La síntesis a priori no se hace entre dos conceptos, se hace en principio entre el concepto en general, por una parte, y la determinación espacio-temporal, por la otra. La verdadera síntesis a priori se hace desde el concepto a la determinación espacio-temporal e inversamente".[23] El espacio y el tiempo en Kant se suman como propiedades no sólo de los objetos, sino de los conceptos en general, aquí es donde radica la distinción sobre las otras formas de propiedad y condición de los objetos.

Los terrenos repartidos al *espacio* y al *tiempo* fueron estratégicamente asignados: el primero será entendido bajo la forma básica por la cual el exterior puede afectarme, mientras que el segundo se entiende bajo la forma en la cual me puedo afectar a mí mismo. En los dos casos se están jugando afectos, uno que me adviene y otro que se adviene a sí mismo. Las condiciones espacio-temporales son líneas rectas que ya no delimitan el mundo, son flechazos afectivos que lo atraviesan, lo configuran. Ambas son formas de la individualidad, una interior y otra exterior, ambas puestas bajo los límites del sujeto.

> Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de receptividad de nuestro

23 *Cf*., Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 39.

> psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de los objetos, representaciones que, por consiguiente siempre han de afectar también el concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.[24]

Si es que partimos de categorías e incluso de nociones *a priori*, sólo podemos obtener conocimientos analíticos o formales, más no sintéticos. La síntesis no se da entre dos formas, sino desde la forma y la condición espacio-temporal, no es una relación de conceptos, ni de formas lógicas, sino de la espontaneidad de un pensamiento y la necesidad del contenido múltiple (intuición y conceptos). Toda forma o posibilidad de la experiencia repercute, decíamos antes, en la misma. Las categorías y lo *a priori* son figuras poderosas y formidables, son creadoras, no están dadas, construyen posibilidades, incluso cambian sus conceptos a partir de sus afectos, sus determinaciones espacio-temporales. Así es como obtenemos las coordenadas de nuestra experiencia, no la determinación geográfico-existencial, sino el mapeo de posibilidades creadoras de experiencia.

> La analítica trascendental nos ofreció un ejemplo de cómo la mera forma lógica del conocimiento puede contener la fuente de nuestros conceptos puros *a priori*, los cuales representan objetos previos a toda experiencia o muestra, más bien, la unidad sintética que hace posible un conocimiento empírico de los objetos. La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de las intuiciones) originó categorías que dirigen todo uso del entendimiento en la experiencia. Igualmente, podemos esperar que, si aplicamos la forma de los silogismos a la unidad sintética de las intuiciones, bajo la guía de las categorías tal forma tendrá el origen de especiales conceptos *a priori* que podemos denominar conceptos puros de la razón o *ideas trascendentales,* las cuales determinarán, de acuerdo

24 Immanuel, Kant, *Crítica de la razón pura*, A 77.

> con principios, el uso del entendimiento en la experiencia tomada en su conjunto.[25]

Guías y *formas*, estas son las condiciones bajo las cuales lo real cobra algún tipo de posibilidad, es decir, lo real se configura bajo lo *a priori* (formas) y las categorías (guías). Son espacios puros, líneas y formas puras que compiten en la creación de posibilidades de la experiencia, en tanto formas y líneas que sólo no rayan el mundo, escapan y no comprometen contenidos, son territorios que esperan ser colmadas de contenidos. Lo que tiene Kant son grandes terrenos, casi desérticos, tiene pensamientos cualesquiera, puede ser un A=A, una forma vacía, un argumento de identidad, empero apetece salir de sus goznes, ser más que una abstracción analítica, una *idea trascendental*, el pequeño desierto kantiano apetece contenidos: síntesis.

Es la experiencia ligada a las *guías* y *formas* en donde radica el carácter trascendental de sujeto, es síntesis de guías y formas, las categorías y los *a prioris*. La maquinaria kantiana funciona desde la urdimbre de redes, jamás son series, que van de lo *a priori* a lo *a posteriori,* y de las categorías a las determinaciones espacio-temporales. Los principios de la subjetividad kantiana, al menos, del lado de la subjetividad empírica y psicológica cobran formas diferenciadas de la subjetividad trascendental. El sujeto en Kant es síntesis, síntesis trascendental; por un lado, los principios (representaciones), *guías* y *formas*, mientras que, por el otro, los contenidos sensibles de experiencias dadas en un espacio y un tiempo (afecciones). El principio trascendental siempre será el mismo, demarcado y enmarcado por *a prioris* y demás categorías (o principios del entendimiento) que constituyen el paisaje de una subjetividad posible.

> [...] lo que se nos presenta de tal manera que forma una naturaleza debe obedecer necesariamente a principios del mismo tipo (más aún, a los *mismos principios*) que los que rigen el curso de nuestras repre-

25 *Ibid.*, B 378.

> sentaciones. Los mismos principios han de explicar nuestro discurrir subjetivo y el hecho de que lo dado se somete a ese discurrir. Esto equivale a decir que la subjetividad de los principios no es una subjetividad empírica o psicológica, sino una subjetividad "trascendental". [26]

En ese sentido es que podemos advertir la posibilidad de un *sujeto trascendental*; no colmado de términos, sino de *formas*, *formas* trascendentales y contenidos, contenidos sensibles. Lo "Trascendental" identifica de principio una sujeción que está, necesariamente, entre los datos de la experiencia y las representaciones, *guías* y *formas* (*a priori*). Es una correlativa síntesis que va de nuestras representaciones a las intuiciones sensibles. Lo que será propio del sujeto no son los términos, sino su carácter trascendental en relación al objeto sensible. El uso meramente trascendental de las categorías no es estrictamente un llano uso, es una condición, si es que carece del objeto que lo determina, es decir, el objeto determinable en cuanto a la *forma*, aún no es *sujeto*.

Las *formas* y las *guías* son extensivas, es un trabajo de creación. Por el contrario, la modernidad ha posicionado su *sujeto* mediante la contracción, ha contraído y engullido todo a su paso, sin dejar salir a nadie. El *sujeto* moderno desde la sobrecodificación de todos los paisajes impide que cualquier individuo escape de sus códigos, siempre hay un conteo de entradas pero no de salidas. En el excepcional caso de una salida no se hace un conteo, de inmediato se le aplica una nueva función, una exigencia y ahora es uno más, uno más al conteo de los ingresos. Las *formas* y las *guías* tienen apetencias, no de ser cuantificadas, sino de creación, ambas son posibilidades que ensanchan la experiencia, no la enumeran, la propagan. Las *guías* y las *formas* no tienen una estructura lógica sino productiva.

Para este momento podríamos afirmar que Kant no es un sistema de juicios determinantes, las *guías* y *formas* no son la exigencia de una representación, claro que son estructuras fijas, pues se componen

26 Gilles Deleuze, *Filosofía crítica de Kant*, p. 29.

de un carácter universal y necesario, empero son como un plano "fijo" —territorio—, pero "fijo" no quiere decir inmóvil, sino que indica un estado, una posición del movimiento como del reposo, es una *guía* agenciando una nueva *forma* del territorio, en relación a la cual las contingencias y variaciones de velocidad y lentitud se vuelven parcialmente, y sólo parcialmente, sujetables.

Lo anterior, en algún sentido podríamos advertirlo como las condiciones bajo las cuales se puede dar una garantía, incluso dos, no olvidemos *la más difícil de todas las tareas*...[27] Sin embargo, tenemos un plano "fijo" que podemos advertir como garantía que apetece colmar de contenidos, compite en los afectos de un *tiempo* y un *espacio*. No hay manera de andar sin planos "fijos", al menos es lo que nos hace pensar el filósofo alemán; sin embargo, Kant sabe que no todo se juega a nivel de la ley, el imperativo y la costumbre, pues *cuando se le ponía una objeción a alguna de sus costumbres, por antigua que fuese, que perjudicara su salud, solía renunciar a ella.*[28] La salud, la salud que permitía seguir pensando, la salud que hacía que la máquina de pensar anduviera de nuevo, se permitiera un respiro —porque permite oxigenar el cerebro—, y anduviera de nuevo... Es detención del mecanismo, si hubiera una función, bloquea la misma, taponea toda sobredeterminación. Kant ha detenido el mecanismo en beneficio de la máquina, de la *máquina de pensar*. Esto ya no es resultado de una lógica, sino de una apuesta a la reproducción de condiciones que hagan emerger nuevas *formas* legítimas y vitales de la experiencia posible. La importancia rectora de Kant no es la exigencia de una ley regulativa, claro, Kant a todo momento dice: ¡Regúlate!; empero no es la ley por la ley, no es la norma por la exigencia, es un deber por la vida, la vida que se erige y se ensancha sobre las *guías* y las *formas*, planos *fijos* y contenidos empíricos. El sujeto kantiano no es el imperativo que exige un policía interior

27 Remitirse al inicio de este apartado.

28 *Cf*., Thomas De Quincey, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, p. 76.

susurrando a todo instante y toda acción, sino de una máquina regulativa que aún se debe a sus *formas*, mismas que en el caso de Kant, apetecen seguir pensando, pensando un contenido llamado vida. "De aquí que se tenga que conocer al hombre para saber si *puede*[29] hacer lo que se exige de él".[30]

Un *sujeto* frente al *sujeto*

En un juego de ajedrez, Kant diría que el deber del caballo es moverse tres espacios mientras que el rey se limita a uno, en la modernidad se ha exigido que todos sean idénticos peones del juego. La modernidad se ha erigido como la metafísica positivista de la historia del hombre, quizá de la humanidad misma y, por supuesto, del *sujeto* moderno. El sujeto kantiano puede ya estar muy lejos de ahí, es un movimiento simple que puede reventar la modernidad. El trabajo kantiano y, con ello el sujeto trascendental, tendrá que ser esbozado desde su lejanía con el *sujeto* moderno, pues, como dice Foucault, "un día habrá que considerar la filosofía poskantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida, es decir, a partir de una confusión denunciada".[31]

Sin embargo, desde una *confusión denunciada* no se habrá de abandonar la empresa, al contrario, quizá habrá que poner una confusión más que nos permita seguir denunciando la diametral distancia de estos dos *sujetos* y así poner al descubierto las maquinarias de cada uno, que quizá, al final, no son tan cercanas o, por el contrario, resultan más cercanas de lo esperado. "Un pensamiento que se ha observado tanto tiempo siempre merece, por muy vacío que parezca, una investigación sobre su origen, aparte de justificar la sospecha de que se deben a una regla del entendimiento que,

29 Las cursivas son nuestras.

30 Immanuel, Kant, *Lecciones de ética*, p. 39.

31 Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático,* p. 116.

como tantas veces, ha sido falsamente interpretada".[32] Es posible regresar a Kant y sus implicaciones con la modernidad tantas veces nos sea necesario, tantas veces sean necesarias para señalarlo como culpable por *los modernos*, incluso desde una arbitraria interpretación, empero, ¡de qué nos sirve a nosotros dar con un nombre y un apellido! Lo que nosotros buscamos son causas alegres, causas que salgan de los márgenes y los mecanismos modernos desde la apuesta de una estancia de alegría, así es como Kant se nos presenta como una "máquina de pensar", pero también como una máquina de sus propias alegrías.

Como se ha visto, la arquitectura moderna parte de lógicas y métodos que han anclado al *sujeto* hasta por encima del mundo, fuera del mundo; dentro de su lógica, ése es el mejor de los mundos, incluso el único mundo, el mundo que está fuera del mismo. Es un eterno compromiso confesado por la unidad. Es el reino de la unidad, de la cosa que es la misma en sí y por sí misma. Si bien la modernidad ha determinado su prospecto de *sujeto* bajo el pensamiento, no es la máquina de pensar llamada Kant, sino el *sujeto* que ha subrayado desde el mundo pensado y exigido desde los términos, bajo esencias únicas e inamovibles. Pensar bajo términos ya no es estrictamente pensar, es sólo una *función-mecanismo*.

La modernidad se ha empeñado en hacer de sus funciones una propia confesión, y el *sujeto* es una de ellas, ¡Sé un peón!, susurra la modernidad. A ello el *sujeto* moderno ha dado una respuesta, ¡soy una substancia! La declaración del *sujeto moderno* ha sido no sólo sugerida, sino exigida, una substancia, sólo a *razón* de ella se crean las *sujeciones*, lo que hoy en día se ha obligado a confesar como *sujeto* moderno. La modernidad ha suprimido la singularidad en beneficio de la igualdad y la libertad, la fraternidad y la unidad —sean lo que sean—; aunque siendo más precisos, es en beneficio de lo universal, es decir, de una esencia inamovible. El mundo moderno

32 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B113.

es dual, parte un binomio claramente identificado, por un lado las substancias puras, mientras que, por el otro, las apariencias impuras; claro, una mala cosa llamada alma separada de otra peor llamada cuerpo, lo sensible y lo inteligible, una autonomía y, por supuesto, una heteronomía, el Bien y el Mal, seguido de un largo etcétera, es una serie. Las férreas maniobras de la modernidad han despojado de movilidad en las formas de subjetivarnos, se han soldado las substancias a las apariencias, o si se prefiere, a los fenómenos que acaecen a nivel de la sensibilidad, así, el estatuto de *sujeto* moderno implica decir que hay apariencias y hay esencia, a decir de otro modo, que hay una parte sensible y una inteligible. Así es como la modernidad también se axiomatiza moderna, se ha creído el mundo partido en dos, son las estructuras maniqueo-modernas del *sujeto*.

Sin embargo, muchos advertirían ¡Kant también es maniqueo, es binomial! Aunque el pueblo kantiano no responde de la misma manera frente a los binomios, es decir, el mundo ha sido cortado por la mitad, pero al menos no a nivel de las sustancias y las apariencias, no hay que confundirnos, no se trata de un fenómeno y un nóumeno. Valga un ejemplo: normalmente se ha considerado a la fenomenología como una descripción de lo que aparece, describir aquellos que se expresa a nivel de lo óntico,[33] aquella sensibilidad que acaece a nivel de lo *a posteriori*. Todo cuanto estuviera dado en la experiencia adquiría el estatuto de fenómeno o apariencia. Ahora recordemos que Kant está creando conceptos, y en este caso, el de fenómeno. «Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. La diferencia es enorme, pues cuando digo la palabra "aparición" ya no digo en absoluto "apariencia"».[34] La soldadura entre fenómeno y apariencia, según Deleuze, se ha diluido, mientras que la de *apariencia* y *sustancia* aún persiste. En el caso de Kant,

33 Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 481.

34 Gilles Deleuze, *Kant y el Tiempo,* p. 26.

decíamos antes, las síntesis, más no las sujeciones, se dan en un simple movimiento que va de las condiciones de posibilidad a los contenidos sensibles. Siguiendo a Deleuze, nos dice "¿A qué remite la aparición? La aparición es muy diferente, es algo que remite a las condiciones de lo que parece".[35] Ahora el reino ya ha cambiado de maquinarias, ya no son las mismas, tampoco lo serán sus condiciones de funcionamiento, ya no hablemos de mecanismos, en el binomio esencia/apariencia aún hay mecanismos que cortan sentidos. En Kant sucede de manera distinta, pues ahí se juegan condiciones que posibilitan sentidos. Ahora tenemos *formas*, es decir, la *aparición* que posibilita sentidos, así es como podemos sugerir el binomio que constituye al sujeto kantiano; por un lado, las "condiciones de posibilidad", mientras que, por el otro, los contenidos de la "experiencia posible". El binomio moderno se compone mediante la exigencia de términos, mientras que en el binomio kantiano es la creación y posibilidad de sentidos.

Kant ha creado un sujeto temible para la modernidad —quizá por ello lo ha ocultado bajo sus propios ropajes—, es un sistema que comprende posibilidad y fines, es decir, apariciones y sentidos. Es evidente que el sujeto que se desprende de estos presupuestos no es lo que Kant va a nombrar como sujeto empírico, ese sujeto podría ser yo, incluso otro fulano, se trata de la unidad que hace *síntesis* de todas las formas o condiciones bajo las que parece que el sujeto ya no podría ser *yo* o el fulano, sino la estructura cartográfica, es el sujeto de las *críticas*, el "sujeto trascendental". Hay entonces otro sujeto que se ha distanciado de este, pero aún reclama su lugar, es el sujeto que se ha cosido a ultranza desde la substancia hasta llegar a la apariencia, está dado fuera del mundo y no hay más que responder a su exigencia, es el sujeto que se ha dejado seducir por el susurro de la modernidad, el mismo que ahora grita, ¡soy *sujeto*, soy moderno!

A pesar de lo anterior, Kant ha sido atrapado por la modernidad, no, mejor, por los modernos, lo han modernizado en perjuicio

35 *Ibid.*, p. 26.

del kantismo, el kantismo contra Kant. Uno y otro *sujeto* han sido proyectos en direcciones opuestas, uno que no se ha olvidado del mundo, mientras que el otro se ha olvidado del mismo, un *sujeto trascendental* creador de posibilidades y un *sujeto* moderno lleno de determinaciones y exigencias. La evidencia del planteamiento de Kant no ha huido del mundo, aún permanece en él, es decir, las preguntas del filósofo alemán por la finitud parten de la misma finitud, mientras que la modernidad ha salido del mundo para poner una finalidad a lo finito fuera de éste. El trabajo creativo de Kant ha organizado sentidos desde lo finito, desde lo que es pensado o desde los límites de nuestra propia razón, la modernidad incauta ha exigido categóricamente la renuncia de toda aquella *máquina de pensar*, ¡no pienses, funciona! El *sujeto trascendental* ha puesto el deber en la creación de posibilidades de la experiencia, es decir, de la potencialidad de fundar máquinas creadoras de sentidos para hacer saludable la vida misma, sentidos que hagan aún más llevadera esa monserga que anunciamos a todo momento como vida; mientras que el *sujeto* moderno ha puesto el deber en la exigencia de un buen funcionamiento, es decir, el acento ocurre a nivel de los mecanismos que han escapado a la máquina. Los mecanismos modernos siempre han de obstruir sentidos, esa es una de sus funciones, cortar e impedir el flujo de sentidos. Por un lado, tenemos el deber por la vida, el deber que renuncia a la ley o la función en beneficio de la vida; por el otro, el deber de la exigencia puesta y anclada fuera del mundo, no fuera de la vida sino dando en sacrificio la misma. La invención de sentidos bajo las guías y formas han de instalarse en el terreno de las prácticas, es decir de la ética, mientras que la modernidad, con su seriación a ultranza de los términos, ha cimentado y horadado el paisaje terrenal de la moral.

Kant ha renunciado a los goznes de la modernidad, ha adquirido su propia desmesura más allá de la razón moderna, inclusive asumiendo la propia desmesura de la razón, aquí ya no sólo se ha contrapuesto a la modernidad, el sujeto kantiano no sólo se ha opuesto al *sujeto* moderno, sino que Kant se ha situado en contra

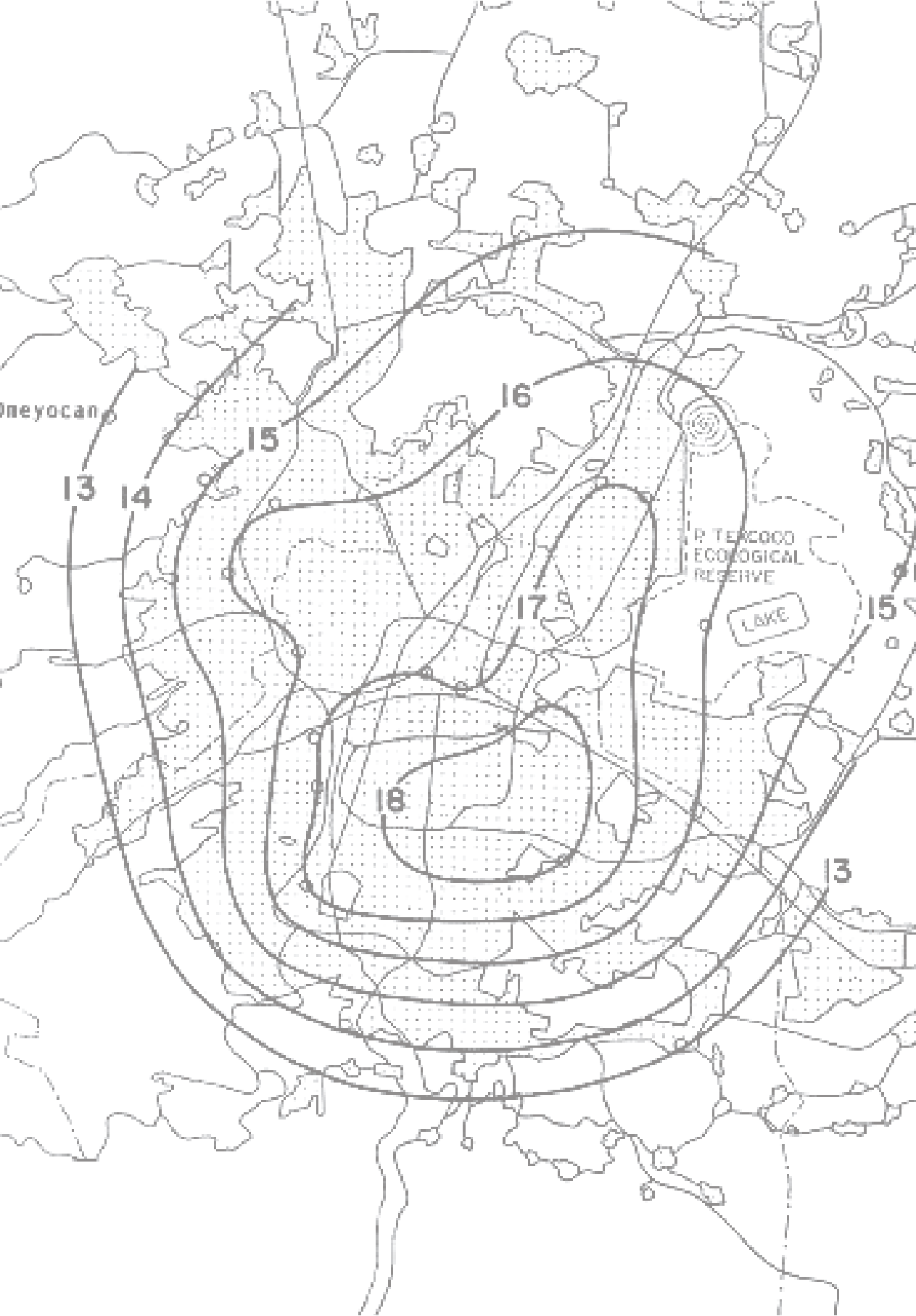
del propio kantismo. Para bien de la modernidad, el *sujeto* moderno ha triunfado sobre el sujeto kantiano, la victoria es innegable, ahora, en el siglo XXI el presupuesto bajo el cual asumimos la vida no parte de la creación de *formas* kantianas, sino desde nuestra impostada necesidad de ser modernos, la exigencia de la modernidad ya nos ha sujetado, incluso nos lo hemos exigido a nosotros mismos; no hay culpables; sin embargo, no podemos negar el fracaso humano que le ha sobrevenido, no al *sujeto*, moderno o kantiano, ¡qué importa!, sino a los sujetados.

Al final del día, hemos elegido apartarnos de la prerrogativa de qué es el *sujeto* moderno, en beneficio de mostrar las funciones que lo hacen operar. Definir al *sujeto*, sustancializarlo, nos hace ser más modernos que el *sujeto* mismo. Por ello, no podemos negar el éxito y la victoria del *sujeto* moderno, incluso pese a Kant, como privilegiada manera de asumir el mundo, de enfrentar el mundo, tampoco podemos negar su gran fracaso, que en todo caso sigue produciendo dividendos.

A pesar y alegría de ello, nunca es tarde para decir,
¡volvamos a empezar!

Todos los devenires singulares, todas las maneras de existir
de modo auténtico chocan contra el
marco de subjetividad capitalista.
Félix Guattari

Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien,
si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir,
esto es, existir en acto.
Baruch Spinoza


Oneyocan
13
14
15
16
17
18
15
13
P. TEXCOCO
ECOLOGICAL
RESERVE
LAKE

¿Sujeto, en relación a qué?

Nota: Si ustedes han obrado desde la tristeza es que son demasiado optimistas; se deprimen, son *sujetos,* los han atrapado. Aún seguimos agenciando segmentos, en cotejo al segmento anterior, acá son más de tres, pero que devienen muchos más. El primer segmento —pero claro que puede estar en otro lugar—, eso lo sabemos sólo por su acomodamiento, es el que sin ambages desmantela un sujeto que se modernizó hace mucho. Tal desmantelamiento acontece como una doble extensión, es decir, otro desmantelamiento, son dobles, este otro, es el que muestra sus imposibilidades frente a su fundamento; el sujeto no es posible ni volteándolo de cabeza y regresándolo a su forma original. Otro segmento es el que quiere conocer, busca los vínculos que lo direccionen a la creación de alegrías, no es una receta (mecanismo), es una mecánica de las relaciones que saben el cómo de las alegrías. Yuxtapuesto a los movimientos anteriores, hay más y más segmento [son infinitos], uno de ellos sabe que las alegrías son posibles, pero todavía es un optimista, tendrá que buscar la manera de desprender de sí su propio optimismo. En ese anterior pliegue, andaremos en los modos de hacer bien y hacer mal. Por último, reitero que lo sabemos por su acomodamiento, un segmento más, aquí ya no sólo sabe lo que puede, sino que ahora puede lo que sabe, puede saberse con más y más tristeza, con más y más alegría. Estos segmentos componen, literalmente, un paisaje que funda pueblos de tristeza y alegría, pobladores que aún exclaman con vehemencia un ¡sí! a la vida.

Complicidades (*entre* la modernidad y el capitalismo)

Bien ha entendido el *sujeto* moderno[1] que cuanta más disidencia por parte de los rebeldes, mayores serán sus alcances —disidentes—, es un mecanismo imparable, inagotable.[2] La modernidad encontró

1 En adelante, toda referencia al *sujeto* es una referencia al *sujeto* moderno, mismo que se ha venido dibujando desde el apartado primero.

2 Esto hace referencia a lo que fue desarrollado en el apartado primero de este trabajo.

la mancuerna perfecta para ejecutar su producción en serie. No es una mancuerna parcial o momentánea, es su asidero binomial, la modernidad no ha dejado de ser moderna y ella sabe que su mundo es maniqueo y se conjuga a partir de binomios; el alma necesita del cuerpo, aunque ese sólo sea bajo una lógica muy particular, la voluntad necesita del deseo para reprimirlo a cada movimiento; necesita asideros culturales, sociales, empresariales, pues se vale de sus capacidad de producción binomial; pero aún necesita algo más, necesita "trabajo acumulado",[3] es decir, necesita el capital, su agregado perfecto.

En la identificación entre la modernidad y el capitalismo construyen, más bien producen, eso llamado *sujeto*. Es una macroempresa. La identidad del *sujeto* ahora acontece desde la identificación entre el capitalismo y la modernidad. Es la condición moderno-capitalista. Las prácticas y funciones del *sujeto* han contribuido a la organización de las prácticas capitalistas y viceversa. Una relación-mancuerna es la que *ofrece comida sólo si el otro ofrece la bebida, es una relación económica.*[4] Aún más, ya ha dejado de ser una relación para pasar a ser una exigencia de la una hacia la otra. Son implicaciones más bien dialécticas, es decir, en un proceso que implica una superación de uno frente al otro, allí es donde construye una forma muy peculiar de subjetividad, es la subjetividad del *sujeto*. El *sujeto* es producto y productor de la fabricación de ambas, al menos como pretensión, son una dualidad perfecta. Sin embargo, no se puede decir que los individuos se realicen como productos, el *sujeto* se advierte como una instancia de producción, pero ello sólo es la forma de su presentación, la forma que nos ha mostrado la realización del *sujeto,* paradójicamente, es la que más se nos esconde, es sencillo, nunca veremos la realización cabal del mismo. Todavía se escuchan enunciaciones tales como, "sé alguien en la vida" —quieren que seas *sujeto*—, o los 10 consejos para ser el más eficiente de la

3 Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía*, p. 54.

4 *Cf*., Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 331-358.

empresa, ni con el cumplimiento del mismo se llega a ser un *sujeto* entero y acabado, siempre se oculta una lista con otras 10 y otras 10 recomendaciones. El *sujeto* será siempre un extraño supuesto.

Desde una instancia capitalista, el hombre —el hombre obrero— ha sido rebajado a una suerte de máquina, máquina que compite. "Como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor".[5] El individuo ha sufrido una metamorfosis de tipo moderna, el paso a convertirse en máquina, con ello, no se advierte un juicio entre que sea una forma buena o mala, sólo se hace evidente un primer movimiento que implica, ahora, una determinada y específica forma de *ser*. Ser máquina capitalista. El individuo se hace cada vez más dependiente de su función dentro del trabajo, entre más acumule mejor será. Ha renunciado a su poder de pensar en razón de una indeterminada vida. El trabajo de la máquina-hombre se hace cada vez más determinado, funcional, eficiente, unilateral y maquinal; son funciones inagotables, mecanismos interminables. La máquina-hombre cree, quizá ya es una certeza, que cuanto más trabajo acumule, está más cerca de la realización de sí. No es el devenir máquina, no se trata del hombre como pantomima de la máquina, ahora la puede suplir, se ha convertido en una de ellas: se ha convertido en *sujeto*.

Las relaciones capitalistas no sólo se hacen económicas —como antes mencionábamos—, sino también jerárquicas, en todo caso, la una implica a la otra. Mientras la máquina-hombre se ofrece como mercancía (M), el patrón ofrece mercancía en su forma de capital (C), ese capital otorgado al obrero se convierte en mercancía (M), "M-C-M'",[6] es una serie infinita, más que infinita, es un poderoso periplo. Por un lado, M se subordinará a C, es decir, el hombre, como mercancía, se subordinará a la mercancía como capital C, es una relación de pérdida, de eso no hay duda, empero, la primera M

5 Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía,* p. 55.

6 *Cf*., Karl Marx, *El Capital* I, p. 180.

aún no lo sabe de cierto. "Con la gravitación del precio de mercado hacia el precio natural es así el obrero el que más pierde y el que necesariamente pierde".[7] Ahora la condición del "obrero" se ha actualizado, pues ahora tenemos ejecutivos, empresarios, empleados, etc. Así, la interacción entre ambos se hace no sólo económica, sino jerárquica. La máquina-hombre no sólo se somete a las formas capitalistas, sino también a las funciones maquínico-capitalistas. Es por ello que el capitalismo necesita no hombres, no obreros, no delirio ni paranoias, necesita máquinas que perpetúen la maquinaria, persistiendo ellos mismos en sus mecanismos. En otras palabras, asideros, *sujetos* que impliquen el paso a convertirse en máquina.

Ahora, supongamos que el capitalismo se define como máquina económica que excluye todo tipo de fugas y chorreaduras, mientras hace funcionar los flujos improductivos incorporándolos en una especie de axiología. Es un sistema de producción capitalista en el que las máquinas siempre son necesarias y remplazables, claro está. No hay sistemas sin máquinas. Las máquinas-individuos tendrán el deber de ser siempre funcionales, productivas, si es que no fuese de esa manera, no es momento de aterrarnos, los mecanismos capitalistas siempre tendrán formas y estrategias de incorporar, a saber, normalizar y regular toda máquina descompuesta. Las máquinas descompuestas siempre implican un tipo de singularidad no regulada, es por ello que su funcionamiento es nulo o residual. Cuando se habla de funcionamiento se alude específicamente a los mecanismos implementados por las prácticas privilegiadamente capitalistas; producción, producción, más producción, ¿qué se produce? Sabe que produce víveres, enceres, mercado, etc., pero en su producción subjetiva se halla incapacitado para advertir lo que produce, la producción de sí mismo. La máquina-individuo aún no sabe que también reproduce una forma específica de producción subjetiva, nadie en la empresa lo sabe. Entonces, más producción... "Vimos que el proceso en que se

7 Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía*, p. 52.

intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. El desarrollo de las mercancías no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que puede moverse".[8] Esa es la forma en que el capitalismo activa su axiomática, engendra *formas* que sobrecodifiquen los territorios en benéfico del libre tránsito e intercambio de mercancías, el libre y perpetuo funcionamiento de las máquinas que aún no saben qué producen. "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 [...] En una misma operación el capitalismo sustituye los códigos arruinados por una axiomática".[9] El capitalismo sabe, de ante mano, que sus operaciones han de estropearlo, habrá quien pueda ser reparado e incorporado, habrá quien no, y simplemente estará la opción de ser encerrado para su vigilancia.

"La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía."[10] En este momento, el hombre es cualquier otra mercancía, cualquier otra máquina, pero ello no es lo relevante por ahora, lo que nos ocupa es la producción y la demanda. Toda demanda implica una producción de hombres, de máquinas, de mercancías, de subjetividad, de *sujetos*, pero ya no importa, el resultado (el *sujeto* como producto), sabemos que es inalcanzable; lo que importa es el movimiento, un salvaje movimiento de producción. "Es un *ethos* de autorepresión productivista del individuo singular de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confinado",[11] la vida que el sistema moderno-capitalista le ha confinado. No hay que perder de vista el *ethos* productivista, ahí se juega una de las funciones más peligrosas, pues, como

8 Karl Marx, *El capital I*, p. 127.

9 Gilles Deleuze, *Derrames. Entre capitalismo y la esquizofrenia*, p. 103.

10 Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía*, p. 52.

11 *Cf*. Bolívar Echeverría, *Imágenes de la blanquitud*.

dice Bolívar Echeverría, implica represión y sacrificio, ya que el ingreso a los paisajes moderno-capitalistas sólo es posible desde la renuncia del cuerpo y la singularidad, para dar paso a las funciones con promesas inalcanzables y las renuncias de una máquina singular, compuesta o descompuesta en auxilio de una funcional y *uni*-formable. Las dinámicas moderno-capitalistas se han conformado mediante un régimen específico de represión en los procesos, procesos deseantes, delirantes, paranoicos, dentro de la máquina social civilizada; han optado por la producción, la máquina-individuo aún no sabe de qué, lo único que tiene es una gran cantidad de producción abstracta; han convertido la producción en finalidad, siendo más precisos, en una privilegiada finalidad.

> Construir finalidades es vuestro único medio de evadirse [...] ¿Pero en qué son peligrosas las finalidades? En que distribuyen vuestras órdenes y vuestras obediencias, En el mundo de las finalidades no dejan de ordenar, de mandar o de obedecer, y las dos a la vez. Ese es el veneno del mundo. Ustedes no paran de obedecer, de mandar, o de hacer las dos cosas a la vez.[12]

Como sabemos, toda producción capitalista es producción en serie, es una sumatoria, no de productos, sino de intercambios, de flujos entre M-C-M, fórmula que se replica también en serie, es decir, en proporciones indefinidas. La fábrica de producción de subjetividad serializada. M-C-M pasa a formar un bloque de producción en serie infinita, inacabable. Cada bloque se presenta como una forma que carece, al igual que la producción de *sujetos*, de formas acabadas, es por ello que nunca han de realizarse. Edipo es el ejemplo eminente de la irrealización.

> Así funciona Edipo. El Edipo figurativo, el Edipo imaginario está en un territorio especial, de puro material infinito. Pase lo que pase,

12 Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 288.

> siempre será Edipo, ames o no a tu padre, será perverso, neurótico o psicótico. Es el Edipo figurativo. Todos saben que las combinaciones de Edipo son ilimitadas.[13]

La *función* de cada bloque no será la de realización de ciertas figuras, sino la de bloqueos que repliquen cada una de las relaciones de dependencia al trabajo mismo. Los bloques, en ese sentido, tienen la ardua tarea de taponear, bloquear y reprimir todo corte y flujo que desarticule la trinidad (M-C-M) preferida de las dinámicas moderno-capitalistas. Edipo, más que una posibilidad frente a nuestras potencialidades subjetivas, se convierte en el receptáculo, en un bloque que sólo objetiva la ilusión de poder ser otro, dejar de ser Edipo y convertirse en Aquiles, Perseo o el Minotauro. Desde Edipo, la posibilidad de ser otro queda anulada, ahora la máquina-individuo sólo atisba producirse en las distintas formas de Edipo, recordemos que son ilimitadas; Edipo-empresario, Edipo-empleado, Edipo-burócrata, etc. Todo Edipo es *sujeto*.

Estamos ante las formaciones y organizaciones moderno-capitalistas; es un orden que se traduce en una orden; se eslabonan una a una, de bloque en bloque, nada se les escapa. Cada bloque contiene diferentes y variados flujos que oscilan entre el capital y la mercancía, valores y sujeciones, ninguno es igual; sin embargo, todos hacen lo mismo, todos están *sujetos*. La producción de bloques es de uno a uno, bloques de identidad, bloques de obstrucción, bloques de mercancías, bloques lingüísticos, bloques de enfermedad, bloques de sexualidad; empero, no son la producción del individuo, del obrero, el trabajador o campesino, es la puesta en marcha, es una *jornada* de la producción capitalista. Los individuos se han vuelto presas de los bloques, los oprimen. Los bloques no son construcciones, nadie los construye, ni los modela, ni los labra, ya están dados para el individuo. La modernidad, junto con el capitalismo, han construido *un* mundo donde cada individuo se

13 Gilles Deleuze, *Derrames. Entre capitalismo y la esquizofrenia*, p. 114.

ubica dentro de ciertos bloques, siempre demarcado y vigilado. Las prácticas moderno-capitalistas se han empeñado en reducirlo todo a bloques, por ejemplo, un bloque lingüístico, éste comprime todos los *indefinidos* (una máquina que quizá niega su función, quizá una máquina descompuesta) en *determinantes* (máquinas-individuos-), en pronombres personales (maquinarias que sustituyen a la máquina-individuo) y posesivos (máquina-capitalista que ostenta a la máquina-individuo).

El *sujeto* emerge de las prácticas moderno-capitalistas, por esta razón, es una instancia dotada de bloques, producción en series infinitas, determinaciones abstractas y sacrificios. Ello no es ni bueno ni para nada malo, es sólo una desavenencia en los procesos de subjetivación, pues asumir el *sujeto* moderno-capitalista como forma privilegiada de la subjetividad parece que implica formas de vida demasiado abstractas, irrealizables, incluso, en algunos casos, insoportables, profunda y vehementemente insoportables. Habrá quien no *pueda* —porque no *puede*— representar a Edipo. El capitalismo y la modernidad han dado nacimiento a un *sujeto* que, para algunos, puede implicar el nacimiento de un criminal, una instancia que ha robado vil y salvajemente todo tipo de experiencia posible dentro de los procesos singulares de subjetivación, para otros, una adecuada manera de presentarse y producirse frente al mundo, el mundo moderno-capitalista.

Entonces, la presentación moderna del *sujeto* se nos muestra como un relato, aunque, siguiendo a Lyotard se nos presenta como un metarrelato,[14] dentro de un orden maquínico-discursivo. El *sujeto* se ha posicionado como la última trama del hombre moderno-capitalista. Es el relato que no sólo ha comprometido la experiencia más genuina, sino todo acontecimiento de un afuera, un acontecimiento

14 Es una narrativa, una narrativa de otra narrativa, una historia que ha ido más allá, se ha hecho intemporal. Un metarrelato es asumido como un discurso totalizante y multiabarcador que reduce a todo acontecimiento a sus paradigmas narrativos. (*Cf.,* Jean-François, Lyotard, *La posmodernidad (explicada para los niños)*, "Misiva sobre la historia universal", p. 33).

que se resiste a los órdenes, y las ordenaciones, claro, de la industria del *sujeto* moderno-capitalista. La máquina-individuo, como *sujeto*, se niega la posibilidad de advenir otro, se han bloqueado todas y cada una de sus salidas de emergencias, ahora sólo *re*-produce aquellas infinitas combinaciones, o conjugaciones de Edipo, no hay más mundo que el de Edipo. Este último fulano ya no crea, ya no hace mundos, sino que los deshace.

En este momento, ya es posible advertir el capitalismo como un circuito de bloques en serie infinita e inagotable; ser inacabado, inacabado *ser*. Sólo es posible saciar el ansia capitalista mediante el sacrificio del cuerpo y la singularidad, es decir, renunciar a nuestras fugas, paranoias y chorreaduras. El edificio moderno-capitalista se ha volcado sobre la vida. "Cuanto más quieren ganar, tanto más de su tiempo deben sacrificar".[15] Al igual que Marx, Bolivar Echeverría insiste en el sacrificio. El capitalismo y la modernidad se inscriben desde una taxonomía que ha devanado los procesos de singularización en pro de las producciones de formaciones abstractas, con el trabajo abstracto produciendo y buscando figuras indeterminadas, tan vagas como la del *sujeto* moderno. "Decir *sujeto*[16] es enunciar una especie de esclavitud, un concepto".[17] Una de las maneras de resistir y responder afirmativamente a dichas prácticas no es haciendo y produciendo en abstracto, sino ofreciendo una forma de vida, una nueva figura de la realidad dentro de la cual el individuo tiene un determinado quehacer y todas, o al menos gran parte de su existencia, cobra nuevos sentidos.

La vida entendida y asumida desde el *sujeto*, como ya se dijo, siempre es un supuesto. Para la máquina-individuo no hay más creación de vida genuina, ésta ha sido bloqueada, ahora tenemos producción infinita de realidades coartadas, es decir, reducidas a

15 Karl Marx, *Manuscritos economía y filosofía,* p. 53.

16 Las cursivas son nuestras.

17 María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma,* p. 98.

espantosos bloques. Los bloques han sido poblados, en gran medida, por individuos incapaces de soportar los bloques, incapaces de soportar la producción en masa, de individuos que necesitan otro mundo: esquizos[18]; "La producción del esquizo es la producción fundamental del capitalismo".[19] Sin embargo, no es la producción que ha puesto en sus planes el capitalismo, es una de sus tantas desavenencias; individuos que ya no compiten por el empleado del mes, *máquinas de pensar*, máquinas rebeldes, máquinas apetentes... En este paisaje tan elemental, la identidad subjetiva propuesta y exigida desde la modernidad y el capitalismo consiste en un conjunto de prácticas y características que constituyen un tipo muy específico de ser humano, o ser-*sujeto*, que se ha montado para sacrificar formas muy singulares de los procesos de subjetivación e interiorizar plenamente las figuras *uni*-formadas de comportamiento que se desdoblan y despliegan de dicho *sujeto*.

A pesar de ello, el individuo sigue aquí, incapaz de renunciar a los asideros del *sujeto* moderno-capitalista, para ellos, quizá todo lo anterior y los posterior es baladí; sin embargo, hay a quienes todavía les quedan fuerzas de resistirse y salir del mundo en exceso cartografiado, axiomatizado, sobrecodificado, de ese mentado y *uni*-formado *sujeto*; aún se nos ofrece un objeto de denuncia y reflexión...

¿Cómo se hace una alegría?

De una máquina es posible extraer funciones, mecanismos, leyes..., sin embargo, aún hay más, aún nos quedan formas de habitar las propias máquinas, de ellas, aún son posibles los deseos, las imaginaciones, los delirios, las alegrías. Ser espectadores u operadores de una máquina moderno-capitalista quizá no sea la mejor de las

18 La noción de "esquizo" será asumida como una forma, un modelo o una instancia que procede desde la apertura del deseo que se hace delirio, es decir, del deseo que ha desmontado toda formación que procede desde instancias sobrecodificadas.

19 Gilles Deleuze*, Derrames. Entre capitalismo y la esquizofrenia*, p. 103.

posibilidades, siempre tenemos una posibilidad más, una posibilidad de crear chorreaduras en la máquina, punto y contrapunto que permitan fundar desconocidos pueblos, desconocidos paisajes. Por cada paisaje se juegan todo tipo de movimientos, de reposo y de lentitud, pero los que más nos preocupan ahora son los que van de arriba hacia abajo, movimientos jerárquicos, son temblores que amenazan con derruir todo a su alcance. Los temblores —esas tristezas—, pueden colapsarlo todo, empezando por la vida. Las tristezas de la vida ya no son un estado, son paisajes completos, que como dice Spinoza, tienen por objetivo el destruir[20]. Lo que se desprende de los territorios modernos, esos que traen consigo más de un terremoto, hasta el momento, es que todas las experiencias sucedidas en sus comarcas anuncian que la vida ya no es posible de ninguna manera, ni sujetándose férreamente a un *sujeto*. La vida dentro de los márgenes de la modernidad ha perdido su carácter elemental, su carácter de *ensancharse* en tanto sus necesidades, ya sólo está a merced de las necesidades de un *sujeto*. Así, la modernidad condiciona nuestras posibilidades de una mayor perfección de nosotros mismos, a una menos de lo que pudimos ser, pasamos del acto de obrar (aumento) a las pasiones que nos impiden hacer (disminución); en pocas palabras, la modernidad y sus dividendos de *tristeza*.[21]

Y no es que nosotros sintamos un tipo de extraño resquemor hacia la tristeza, incluso la tristeza *puede*, porque *puede*, afirmar vehemente aquella desorientada vida. No es la dolencia de la tristeza, mucho menos las desavenencias que acaecen de la misma, no y mil veces no. La preocupación se aloja en las maneras de subjetivarnos, ya sea como un *sujeto*, ya sea como un modo compuesto o descompuesto,

20 Baruch, Spinoza, *Ética*, III, Proposición XXVIII: "Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza." *Ibid.,* III, Proposición XIX: "Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará.".

21 *Ibid*., III, Definiciones de los afectos II.

ya sea como una máquina también compuesta o descompuesta, ya sea como un cromosoma *X* o uno *Y*. Al componernos, agenciamos, expándenos y disolvemos límites, ensanchamos nuestras potencialidades, quizá sólo las actualizamos, no importa, siempre hay un incremento, eso es lo que, al igual que Spinoza, llamaremos alegría, *el paso de una menor perfección a una mayor perfección* de nosotros mismos.[22] Pero, ¿qué implica ser *sujeto*, ser *X* o ser *x sujeto*?, ¿cómo se extravía el *sujeto* en beneficio de un paisaje?, ¿cómo se es un paisaje sin ser paisajista moderno? Al final de todo..., ¿cómo se hace una alegría?

Hay *modos* de ser y padecer, ya sea que unan nuestras más profundas experiencias, ya sean las más dolorosas, las más insignificantes o las más alegres. Empero, los *modos* no sólo son aquella forma que desdobla de un encuentro sino un ya estar siendo. "Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual también me concibo".[23] Un *modo*, es ya, por sí, una afección, una huella, un paquete que ya encarna historia. Así, el estatuto de los *modos* está en otro lugar que el de los calificativos, ya no califica más, es un grado, un grado contingente, singular, irónico y crítico. Cada *modo* tiene sus propias afecciones, mismas que lo definen; al igual que cada *modo* es parte, como afección de otra definición. El *modo* se define por sus propias afecciones, es decir, por sus propias huellas, memorias, historias encarnadas. Claro, cuando decimos *modo* hablamos de Juan, Carlos, la mesa, el libro, el cuerpo ensangrentado, el cuerpo masoquista, la máquina y la orquídea, es decir, los entes, dicho de otra manera: los existentes. Todo *modo* es un conjunto, no que se componga en con otro y haga conjunto, sino que ya de por sí es conjunto, es una manada que contiene fuerzas, intensidades, velocidades y reposos, insisto, es ya por sí un conjunto.

22 *Ibid*., III, Definición de los afectos III.

23 *Ibid*., *I,* Definición V.

Sin embargo, el hacer *modos* implica toda una mecánica, jamás un mecanismo,[24] es como una política relacional, un ensanchamiento que sucede desde relaciones constitutivas. Una relación constitutiva *puede* ser un encuentro que componga o, en su defecto, descomponga. *Una cosa singular cualquiera, un modo por ejemplo, y cuya naturaleza está completamente diferenciada de la nuestra, yo, ustedes, como modos, no tiene la posibilidad de favorecer ni reprimir nuestras potencias; nunca podrán ser para nosotros ni buenas ni malas si no tienen algo en común con nosotros, conmigo*.[25] Los *modos*, ya decíamos, suceden como conjuntos, conjuntos resultado de un paisaje común. Una quimera jamás modificará el desarrollo de la orquídea, la quimera por sí no tiene la potencialidad de reprimir o favorecer el crecimiento de una orquídea. Una quimera, como *modo*, puede reprimir o favorecer otra quimera, una idea simple e incluso una compuesta, todo depende de los grados de potencia de uno y de la otra.

Entonces, el asunto de los *modos* es un asunto de población. Los *modos* no se definen por *términos* específicos dados desde fuera, sino por sus grados, sus poblaciones, sus manadas e intensidades. Es por ello que cada cosa, cada existente no puede conocerse sino desde sus relaciones constitutivas, desde las relaciones que experimenta, es decir, desde las huellas, impresiones, afecciones y demás cuerpos o *modos*, sobre el mío. "Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos *modos*, o aquello que lo hace apto de afectar de muchísimos *modos* a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace el cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, nocivo lo que hace al cuerpo

24 La diferencia entre una *mecánica* y un *mecanismo*, al menos por motivos de este trabajo, es que la *mecánica* es una fuerza que procede de la misma cosa, es decir, del mismo *modo;* mientras, el *mecanismo* es una función que se aplica desde fuera, ya sea una función una ley o un imperativo. Quizá la diferencia está en que una participa desde la inmanencia: *mecánica*, y la otra desde de trascendencia: *mecanismo*.

25 *Cf*., *Ibid*., *IV*, Proposición xxix.

menos apto para ello".[26] Pero, ¿cómo saber qué relación constitutiva me es nociva o, por el contario, me hace apto?, ¿nuestras posibles alegrías y tristezas se encuentran a merced de los otros cuerpos que afectan el mío?, ¿hay que entregarse sin más al encuentro de lo inesperado e imperceptible? No, esperar lo imperceptible es regresar a los mecanismos, mejor nos será hacernos cargo desde una mecánica relacional.

La respuesta está en aquello que nos hace bien y lo que no; mientras que lo malo, en cambio, lo que sabemos que impide que *podamos* algo bueno, algún bien.[27] Así, el criterio para evaluar aquello que nos hace bien o nos hace mal también sucede en conjunto, es decir, en una relación de modo que comparten algo en común. *Cada cual apetece o aborrece, hace bien o hace mal necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, es decir, de su mecánica que le permite juzgar como bueno o malo*.[28] Lo bueno y lo malo estará a juicio de cada caso, lo bueno y lo malo es propiamente una relación, es decir, se define en cada caso. Ya no son leyes que vienen de fuera para determinar *modos*, es el paso de un *mecanismo* a una *mecánica*.

"Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria"[29]. Por consiguiente, todo aquello que nos sea favorecido en correspondencia a la naturaleza nos será bueno. No perdamos de vista que aún hablamos y tratamos de cómo es que se componen y *des*-componen los *modos*; una composición siempre será aquella que nos hace bien, mientras que una des-composición una que nos hace mal. Por ejemplo, hay quienes enferman, es decir, los descompone el ingerir otro *modo*, digamos, un camarón; así, Juan

26 *Ibid*., IV, Proposición XXXVIII.

27 *Ibid*., IV, Definiciones I y II.

28 *Cf*., *Ibid*., IV, Proposición XIX.

29 *Ibid*., *IV*, Proposición XXX.

enferma al entrar en contacto con algo en común, un *modo,* simple camarón. Juan es des-compuesto, le hace mal. Esa relación entre Juan y el camarón es algo que define a uno y el otro, en el caso de Juan lo define en su disminución, es decir, en su enfermedad. Pero también sucede el caso de Carlos, en ese caso el conjunto Carlos/camarón es un conjunto que se compone, lo aumenta y a la vez lo define, no para el camarón, sino a Carlos en tanto cosa singular. Es una política relacional, toda una mecánica de los *modos*.

El conocimiento del bien y del mal, es decir, de aquello que nos hace bien y nos hace mal, no es otra cosa que el afecto[30] *de la alegría o de la tristeza, en cuanto que tenemos la certeza de ellos.*[31] Ahora, ya pasamos al paisaje donde nos atañen las alegrías y las tristezas. El espacio de las alegrías y las tristezas no es una senda recta, o un vector que aumenta o disminuye, es decir, no es que de un polo alto tengamos las alegrías y en el polo bajo las tristezas. No es una línea recta, mucho menos una línea pura que nos produce alegrías o tristezas. La mecánica de los *modos* es un poco más compleja. "El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancia, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza. [...] De esta suerte, la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y, en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida sólo por la potencia humana, y, por ende, aquel deseo es más fuerte".[32] Es

30 Como se puede ver, el nivel de la alegría y la tristeza es el nivel de los *afectos*, no es el mismo que el de las *afecciones*. Las afecciones son entendidas como aquellas impresiones, huellas, improntas que deja un cuerpo sobre otros cuerpos, una idea sobre otras ideas. Por otro lado, los afectos de lo que se ocupan de tomar esas afecciones y convertirlas en una idea clara, distinta y, además, adecuada. Los afectos son un desdoblamiento ontológico, por ello es un desdoblamiento que oscila entre la alegría y la tristeza, mientras que las afecciones son una impresión puesta sobre ese desdoblamiento. Siguiendo lo anterior, la alegría y la tristeza no serán entendidas como afecciones o impresiones, eso sería advertirlas como estados anímicos, y no como instancias ontológicas, que es lo que nos interesa en este trabajo.

31 *Cf*., *Ibid*., *IV*, Proposición XIX.

32 *Ibid*., *IV*, Proposición XVIII.

decir, hay deseos que nacen de la tristeza y se definen desde sus propias instancias, mientras que hay otros que nacen de la alegría, y, por consecuencia, han de definirse por sus mismas instancias. ¿Eso qué quiere decir? No existe una instancia, son dos las que componen la mecánica de las relaciones. Por un lado, tenemos el vector de las alegrías y por el otro el de las tristezas. Con ello, no queremos decir que las tristezas pueden ser alegres, las tristezas siempre son tristes, de eso no hay duda; sin embargo, hay maneras de vectorizar esas mismas tristezas. ¿A qué me refiero con vectorizar? No es muy complejo; se tratar de ponerlas sobre un plano y definir, al menos, parcialmente, un *modo*. Una tristeza puede ser puesta sobre el plano de la tristeza y lo que sucede en un ensanchamiento de la misma, son infladas las tristezas hasta el hastío. Lo mismo sucede con las alegrías, al ponerlas en el plano de las alegrías estas se ensanchan, crecen, se expanden. Las tristezas puestas en el plano de la alegría son las tristezas inevitables, las que sabemos que han de pasar, las que hemos asumido y comprendido como tales; por ejemplo, la muerte de un pariente cercano puede participar de la tristeza en el plano de la tristeza, en ese caso, ensancharemos la pasión y el recuerdo del ser amado, lo viviremos desde una tristeza que duele desde el engrosamiento de la misma, mientras que la tristeza puesta en el plano de la alegría, lo viviremos desde un saludable pésame. Pero también existen las alegrías que se instalan en el plano de la tristeza, esas pueden ser la peores, son alegrías perversas, alegrías que nos ha contagiado la modernidad; son las alegrías de los títulos, los honores, los reconocimientos; son alegrías que nutre dichos como, "el que no tranza no avanza". Eso que Deleuze llamará *sucias alegrías*.[33]

De lo anterior es como podemos deducir la composición y descomposición de los *modos*, un *modo* alegre es un *modo* compuesto,

33 Gilles Deleuze, en "Salir del mundo de los signos", *En medio de Spinoza*, pp. 293-324.

en oposición a un *modo* triste, que es un *modo* descompuesto. La composición puede ser aparejada a la creación, siempre anhela algo nuevo que inventar, que fundar, ya sea una experiencia, un hogar, un pueblo. En las tristezas pasa algo muy lejano a eso, ellas están invadidas por el desprecio, el resentimiento y la destrucción. La modernidad es una máquina imparable de tristezas, profundas tristezas, sus pocas alegrías son *sucias alegrías*. La modernidad se ha empeñado en destruir las alegrías más lúdicas y singulares, las alegrías sinceras de un deseo que funda mundo, que imagina, apetece y se arroja a nuevos e imperceptibles encuentros. Basta con la mínima alegría para que la modernidad ponga en marcha sus tristes maquinarias y lo destruya todo a su paso. Un ejemplo, es el caso que nos expone Foucault[34] entre un médico y un paciente:

> *El doctor Laurent*: "En todo eso no hay una sola palabra que sea verdadera; usted dice locuras. Y porque está loco, lo retenemos en Bicêtre".
> *El enfermo*: "No creo que esté loco. Sé lo que vi y oí".
> *El doctor Laurent*: "Muchas veces ha faltado a su palabra sobre este punto: no quiero contar con sus promesas; va a recibir una ducha hasta que confiese que todas las cosas que dice no son más que locuras".
> Y le aplican una ducha helada sobre la cabeza. El enfermo reconoce que sus imaginaciones no eran más que locuras y que va a trabajar.
> Pero agrega: lo reconozco "porque me fuerzan a hacerlo".
> Nueva ducha helada.
> "Sí, señor, todo lo que le dije son locuras".
> "¿Estaba loco, entonces?", pregunta el médico.
> El enfermo vacila: "Creo que no".
> Tercera ducha helada.
> "¿Estaba loco?"
> *El enfermo*: "¿Ver y oír es estar loco?"
> "Sí".
> Entonces el enfermo termina por decir: "No había mujeres que me insultaban ni hombres que me perseguían. Todo eso es una locura".

34 Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, pp. 21-22.

Las tristezas de la modernidad siempre tendrán lista una ducha helada para destruir cualquier proceso de subjetivación que esté fuera de norma, procesos de subjetivación que han escapado de su reglamento y normalización.

Empero, las alegrías se alojan en paisajes muy lejanos al anterior. Un ejemplo podría ser el caso del mismo Kant. El filósofo alemán ha compuesto una relación que lo ha potencializado, sus pretensiones jamás fueron las de destruir, sino al contrario, ya lo habíamos dicho, eran intenciones creadoras, revolucionarias; Kant, una máquina que ha creado conocimiento, que ha creado una afirmación de la vida. Hay relaciones que le vienen bien, pueden ser deberes o imperativos categóricos, empero no participan de la tristeza, pues son guías que le han hecho obrar con alegría frente a la propia vida. Kant se hace más y más, ha logrado componer la más perfecta y lograda de sí. El trabajo kantiano ha logrado las más vehementes alegrías en el momento que supo que su trabajo filosófico no versaba sobre las des-composiciones, es decir, los desprecios, el odio, la desesperanza, sino la mejor forma de vivir que posibilita la mejor forma de pensar, de conocer. Es un filósofo que ha soltado las tristezas, ya no las tiene, ya no son ni siquiera un mal recuerdo. Las más profundas alegrías han nacido de las más profundas y vehementes afirmaciones de la vida.

¿Hacer bien, hacer mal?

...y sin embargo, aún está en juego nuestra subjetividad. Ahora ya se hace manifiesta la vergüenza de ser *sujetos*, habrá que salir, cuanto antes, del mundo moderno. Éste, ha bloqueado puertas y ventanas, pero la salida puede estar en otro lado, no por encima o a los lados del edificio moderno, sino por debajo, eso que siempre gusta de esconder la arquitectura moderna, busquemos en el sótano.

Un sótano es el espacio obscuro que jamás es mostrado a las visitas, ya sea el sótano de la casa, de los imaginarios, de los cuerpos, de los deseos, incluso de la historia y de la filosofía. Si pensamos en la filosofía, si tenemos tiempo de rumiar sus espacios ocultos,

encontraremos un sinnúmero de filósofos ahí atrapados, quizá no estén del todo atrapados, en todo caso, han preferido el mundo de las sombras a el mundo "iluminado". Entre ellos se hallan "Las traslucidas manos del judío, mapa de Aquel que es todas sus estrellas". "El hechicero insiste y labra a Dios con geometría delicada",[35] es Baruch de Spinoza.

Spinoza es, como bien lo dirá Antonio Negri, una *anomalía salvaje*.[36] El carácter anómalo del trabajo filosófico de Spinoza lo ha orillado a vivir a la sombra, es la misma opacidad donde labra un mundo de afirmaciones geométricas, mismas que no hacen más que afirmar la vida. Con la fina pluma, ha "considerado los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos";[37] con ello, ha hecho una física de la vida abandonando los materialismos idealistas. Ahí, en ese poderoso punzón que despliega la afirmación de la vida, es donde —para el resto del *corpus* filosófico—, se encuentra su salvajismo. "Aquí, la anomalía, es decir, la relación contradictoria que mantiene con su nuevo orden de producción capitalista, se convierte en anomalía "salvaje", es decir, en expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento [...]".[38] Sin embargo, hay instancias aún más salvajes dentro del trabajo de Spinoza, son terrenos de potencia ontológica, intensidades físicas y relaciones modales. Pongámoslo más en claro.

Los que nos atañen acá son los desplazamientos que puedan redireccionar las prácticas del *sujeto* moderno, yuxtaponiendo una alternativa en nuestros procesos de subjetivación. Un desplazamiento no significa una continuidad, no hay seriación con respecto al fulano, sino precisamente discontinuidad, es una red variable. Las series de la modernidad acontecen —o se *re*producen— a un nivel

35 Jorge Luis Borges, *Obras completas III*, p. 151.

36 Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, pp. 23-53.

37 *Cf*., Baruch Spinoza, *Ética, III*, Prefacio, pp. 191-193.

38 Antonio Negri, *La anomalía salvaje,* p. 16.

muy específico, es un nivel metafísico, por ello, siempre han de implicar una finalidad, una causa final, una función. Los bloques se van alternando, están compitiendo perpetuamente, nunca descansan, si lo hacen, serán reemplazados. Frente a ello, se encuentra el trabajo del filósofo holandés que desde el sótano desarticula toda determinación y pensamiento moderno. Es mediante un desplazamiento que el mundo se ha quedado sin finalidad, todo se juega a nivel de los existentes, las diferenciaciones y los *modos* de *ser,* es decir, a nivel de la ontología.[39] Con ello, lo que era el punto de referencia —el *sujeto*—, ha perdido toda soberanía, a nivel de los existentes no hay más jerarquías.[40] La metafísica moderna se ha disuelto en la ontológica inmanentista de los existentes. Empero, de qué se habla cuando se habla de un nivel ontológico, de *modos* y de existentes.

Cuando se trata de Spinoza, y de ser espinoziano, siempre se está en el medio, no existen puntos de partida ni puntos de llegada. Nunca hay puntos que den inicio, que especifiquen un arriba y un

39 Para Spinoza, Dios carece de cualquier propiedad, atributo o forma humana, se ha escapado del antropomorfismo de Dios. Éste, es indiferente ante los actos y apetencias humanas, el Dios spinoziano es un Dios indiferente ante el mundo. Podemos imaginar que dios tiene voluntad, es bueno, noble y bienaventurado; sin embargo, ello sólo es resultado de una mala relación de ideas. Dios, en este caso, será entendido eminentemente como un Dios ontológico, una única sustancia, causa inmanente, es decir, un Dios que se expresa en todas y cada una de sus *modalidades*; entendamos expresión como un desdoblamiento del mismo, no se trata de un panteísmo, sino de una ontología material. Las condiciones potenciales para actualizar cada una de las relaciones de las cosas singulares se encuentran dentro de las mismas cosas finitas, se encuentran en sus relaciones, no están en otro lugar sino en ellas mismas. Es por lo anterior que hablaremos de una ontología y no de una metafísica. En el trabajo spinoziano podría reducirse a la fórmula *Deus sive natura*, expuesta en el Libro primero de la *Ética*.

40 Para Spinoza, a diferencia de Descartes, no hay jerarquías ontológicas ni ónticas, en las *Meditaciones metafísicas* Descartes hace una jerarquización entre las sustancias (pensante y extensa) donde una será la subordinada de la otra, es decir, la *res cogitans* siempre será privilegiada sobre la *res extensa*, y sobre las dos anteriores un *res divina*. En el caso de Spinoza las jerarquías se disuelven en las expresiones de Dios, el pensamiento y la extensión ya no pelean su lugar como sustancias, cada una participa de la única sustancia –Dios– siempre en comunicación, pero de manera emancipada una de la otra. Los movimientos ónticos y ontológicos en Spinoza son horizontales y no verticales.

abajo, ahora son relaciones *entre*, es decir, una relación horizontal. Sin embargo, hay una provocación manifiesta por parte del holandés, se trata de una ontología demostrada según las discontinuidades físicas que se posibilita, o actualiza su potencia, dentro de una Ética demostrada según el orden geométrico. La Ética se puede entender como un dispositivo activo de flujos e intensidades, es un dispositivo que se ha diagramado desde una red de definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios; todos actuando a distintos niveles e intensidades. No es raro encontrarse con que la Ética inicia y termina con Dios, sin embargo, Dios no es logrado sino hasta la sexta definición,[41] antes, tenemos lo que quizá pueda ser el inicio. La Ética inicia con la *causa de sí*, por ella, dice: "[...] entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente".[42] Se trata de un movimiento doble, por un lado la esencia, mientras que por el otro la existencia, a saber, una naturaleza que necesariamente se asumirá desde su existencia, una naturaleza que implica una forma de existir. Desde este movimiento anterior es donde se comienza a proponer como un trabajo ontológico y no restrictivamente ético-óntico. Así podemos partir de un paisaje ontológico y no de otra manera, la Ética inicia desde los existentes, desde los despliegues ontológicos que se componen como un muy particular tipo de naturaleza.

La ontología de Spinoza es una de las más peculiares, además de ser *salvaje*, es profunda y sinceramente una expresión de amor. El holandés sabe que la ontología aún tiene mucho que decir con respecto a nuestros procesos de subjetivación. Todo movimiento y pretensión filosófica de fundar un nuevo pueblo o ciudad, según sea el caso, sabe de antemano que necesita planos sobre qué diagramar una epistemología, una estética, una lógica y hasta una política;

41 Baruch Spinoza, *Ética, I*, Definición 6.

42 *Ibid*., *I*, Definición 1.

son planos a distintitos niveles y a distintas intensidades, a distintos ritmos y velocidades. El Libro I de la Ética es intitulado "De Dios", pero no se trata de los atributos o facultades del mismo, sino de qué tipo de plano es el plano *de Dios*. Spinoza no ha sido alcanzado por la modernidad-capitalista,[43] sus pretensiones con Dios no son las de sustancializarlo, decir qué es Dios o qué no lo es, mucho menos decir cuáles son sus voluntades, pasiones o concupiscencias, las pretensiones del filósofo holandés son más geográficas que arquitectónicas. Así, el primer libro —*De Deo*— intenta horadar planos, bascular los puntos de intensidades sobre los que se fundará el pueblo spinoziano, sobre los que, literalmente, se disolverá *Dios* en sus *modos*.

La modernidad también ha buscado sus territorios para organizar una ciudad, es una ciudad construida con bloques y fábricas de producción. No le importan las superficies del terreno, para ella, siempre habrá la posibilidad de cimentar, aplanar y poner una empresa; todo será susceptible de ser territorializado. La modernidad odia la geografía. Para ésta, los planos han dejado de ser *planos* para convenirse en sobreterritorializaciones, es decir, en determinaciones que codifican a sus habitantes, les han impostado funciones y finalidades; la superficie moderna fácilmente puede asociarse, y entenderse, bajo una metafísica. A diferencia de la propuesta del filósofo marrano, la modernidad ha preferido las superficies ya determinadas, no los *planos*, mucho menos los ontológicos, son superficies con determinaciones muy específicas, como la de asumirse siendo un *sujeto*. La modernidad no sólo odia la geografía, sino también la ontología. Es como una filosofía del desprecio.

Toda formación moderna implica una jerarquía, pensemos en todas las tabulaciones empresariales, eso a nivel micro; sin embar-

43 Las prudencias del filósofos holandés siempre fueron firmes y alejadas de formas moderno-capitalistas, por ejemplo, al no ocupar la cátedra que le es ofrecida en la Universidad de Heidelberg -misma que después es ofrecida a Hegel, y aceptada por el mismo-, al rechazar las publicaciones de sus libros, al firmar siempre con seudónimos o iniciales, incluso, renunció a hacer público uno de los trabajos más monumentales del siglo XVIII, su obra maestra, la *Ética* (*Cf.,* Michel Onfray, *Los libertinos barrocos*, p. 238).

go, a nivel macro podemos aludir a las formaciones a nivel de su metafísica, tenemos distintos niveles ya asignados, en los más bajos podemos encontrar todo tipo de máquinas, algunas en función y otras descompuestas, más arriba podemos ubicar al patrón de las máquinas, más arriba una empresa, y así hasta llegar al fundamento de todo ello, una categoría que siempre tendrá la pretensión de reducirlo todo a lo *Uno*. Para la modernidad —recordemos— todo nace y emana de lo *Uno*. En estas formaciones el ser se ha perdido, quizá se le ha puesto una función; el ser ha perdido su carácter ontológico en beneficio del metafísico, ahora tiene funciones, determinaciones y un buen trabajo bien remunerado. No podemos olvidar el carácter trascendente que implican las formaciones modernas, siempre están puestas fuera del ser, siendo más precisos, de los existentes. Han sido unos oportunistas, trascendentalistas, en fin, capitalistas, que en sus esfuerzos han hecho y derruido todo a su paso para fundarse como soberanos. A pesar de ello —como ya se había mencionado—, Spinoza ha diagramado geométricamente un desplazamiento. Es un horizonte pleno y solar. Son elementos sin formaciones. "Estos elementos pueden darse en la inmanencia, a contramano de toda la negatividad de trascendencia soberana"[44]. Desde el punto de vista ontológico e inmanente, lo negativo ya no existe, todo es afirmación, de la vida, del mundo, de la alegría, del dolor, del placer, etc. El ser moderno implica un sacrificio, una negación, mientras, el ser spinoziano es "el ser infinito, una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza".[45]

Así, el *sujeto* es invento último de la modernidad. Para el mundo spinozista, aún hay poblados por ser habitados. Los planos ontológicos, dentro de su inmanencia, se despliegan dentro de

44 Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 35.

45 Baruch Spinoza, *Ética*, I, Proposición VIII.

una infinidad de atributos[46] de la sustancia[47]; de esta manera, la sustancia se ensancha desde sus planos ontológicos, mismos que comprenden un sinnúmero de los mismos. No somos seres dados, sino maneras, o *modos,* de ser de la substancia. Las maneras de ser, los existentes, podrán tener un desplazamiento nómada dentro de las composiciones subjetivas spinozianas, cada espacio es un estrato virgen digno de ser poblado. El ser, por su carácter inmanente, está, literalmente, por todas partes; así es como se componen los planos de inmanencia, son planos cubiertos de intensidades que fluctúan, jamás son bloqueados o *sobrecodificados*, se está sólo por un momento en ellos. Las maneras del ser, es decir, los *modos*, son un desdoblamiento singular puesto sobre los planos de inmanencia, cada uno en direcciones diversas, cada uno tan revolucionario. De esta forma, el trabajo del filósofo holandés plantea la ruptura subjetiva con la unidimensionalidad de la producción de *sujetos*. Cada uno de los motivos (*modos*) no sólo son positivos, también son flechazos que traviesan formaciones metafísicas en plena función productiva. Los *modos* son intervenciones que desarticulan y agrietan, intervienen en todo momento, transforman M-C-M en M/C/N.

Ya se ha expuesto en qué sentido la *Ética,* o al menos el Libro I, se podría entender como una ontología, sin embargo, persiste la incertidumbre de por qué arroparlo en forma de ética. A ello no podemos abonar demasiado, pues las razones pueden ser muchas o pocas, quizá más lo segundo. Lo que sí está claro, es la pretensión por fundar una filosofía práctica, es decir, una ontología de la vida. Una ontología que nos permita el libre tránsito dentro de nuestras propias composiciones subjetivas, dentro de nuestras prácticas policéntricamente[48] desplazadas en un *plano de inmanencia*.

46 *Ibid*., I, Definición IV: por *atributo* entendemos "[...] aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la misma".

47 *Ibid*., I, Definición III: por *sustancia* entendemos "[...] aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa".

48 Guattari define a lo policéntrico como algo que se opone a las estructuras burocráticas

Por otro lado, tenemos la metafísica moderna, que como ya dijimos, odia la geografía y la ontología, quizá también la ética. Mientras, en la exigencia de formaciones subjetivas, la modernidad ha coartado toda formación fuera de sus márgenes, fuera del *sujeto* moderno, sólo le queda existir y actuar conforme a las exigencias de cada bloque. Cada bloque incluye una ley, cada ley una exigencia por cumplir. La exigencia de ser *sujeto* ha escalado hasta presuponerlo como una sustancia, ello a nivel de la trascendencia. La sustancia-*sujeto* se advierte como una instancia vacía, tan vacía como sus leyes; ambas, están ancladas, soldadas, empero vacías. "No me interesan ni la ley ni las leyes (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices)".[49] Las leyes son instancias carentes de contenidos, claro que tienen funciones, habrá que obedecerlas, pero siempre son carentes, necesitan de aquel que las ejecute, las siga y las guarde. Pero, ¿qué perversa cosa debemos realizar para colmar de contenidos toda ley?, mejor aún, ¿qué nos permite imaginar que estamos llenando de contenidos dicha ley, y que a su vez se llena de los contenidos necesarios para dicha sustancia-*sujeto*? De forma muy simple, diremos que es una cosa llamada moral.

Con la modernidad siempre habrá la posibilidad de hacer una serie, así tenemos lo *Uno* (U) por encima de todo, después tenemos una sustancia-*sujeto* (SS), después una ley (L), a ella le sigue la moral (M), sin olvidar, claro, su suelo de base, una metafísica anclada en la trascendencia. En la modernidad siempre se trata de sumas y pérdidas, L+M=SS, se trata de una relación cuantitativa. Ahora bien, ¿en qué sentido la moral llena los espacios vacíos? "Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: se juzgan ustedes mismos y son juzgados. Aquellos que gustan de

centralizadas, son desarrollos de producción subjetiva de *cabeza múltiple*. Nosotros lo advertimos como puntos que en todo momento son centro y periferia, son formas que agencian en los planos que componen nuestros procesos de subjetivación (*Cf*., Felix Guattari, *Deseo y Revolución*, pp. 15-30).

49 Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 266.

la moral son aquellos que gustan del juicio. Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a la ontología [...] El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es el Uno".[50] Siempre se trata del binomio de hacer Bien o Mal, no hay más posibilidad. La moral es asumida como el sistema de juicios que oscilan y basculan entre el Bien y el Mal, no lo bueno y lo malo, ese es otro *paisaje*. El Bien y el Mal se advierten como las leyes por antonomasia, son espacios aparentemente vacíos; sin embargo, de ello no se sigue que no tengan funciones y finalidades específicas, pues siguiendo esta forma específica de la moral, es evidente aquello que será juzgado dentro de los límites del Bien y del Mal, es decir, desde la ley que viene de fuera y no de otro lado. Con ello, el Bien y el Mal se asumen como categorías metafísicas, no son maneras de ser—*modos*—, sino leyes que habrán de cumplirse a ultranza y a toda costa. Las categorías de Bien y Mal están acompañadas de la recompensa y la negación, aunque en la mayoría de los casos, sea la negación la que impera en los actos humanos; *no debes*..., *no hagas*.., *no digas*..., Las acciones en virtud de la moral son parte de un sacrificio, de una renuncia y una negación, necesitamos saber qué es lo que debemos en virtud de la esencia que nos han impuesto para saber qué hay que dar en sacrificio, puede ser un guiño, una inquietud, un deseo, un cuerpo o una alegría.[51]

"Ahora bien, para moralizar, basta con no comprender. Resulta claro que, en el momento en que no lo comprendemos, una ley se nos muestra bajo la especie moral de una obligación. Si no comprendemos la regla de tres, la aplicamos acatándola como un deber".[52] Para salir del mundo de las leyes basta con otro desplazamiento, ya no se trata de negar por definición que la negación se convierta en otra sustancia, sino de afirmar mediante nuestras prácticas los

50 Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 73.

51 *Cf*., Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Prólogo, pp. 23-36.

52 Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 34.

modos logrados dentro de un plano de inmanencia. Para Spinoza, los actos humanos, al igual que el mundo, no están dados, hay que buscarlos, atraparlos, vivirlos y soltarlos. Existe un pequeño, pero salvaje movimiento donde Spinoza revienta toda metafísica moderna. Para él, "nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos".[53] Esta expresión es profunda y poderosamente bella. Acá ya nos hemos movido del mundo moderno al mundo spinozista, es una disposición sin organizaciones ni formaciones teleológicas. El mundo no se ha invertido, insisto, se ha desplazado. Ahora, nos inclinamos por algo no porque sea bueno, o participe de la ley del Bien, sino que es bueno porque me he inclinado hacia ello. Las cosas han perdido su carácter sustancial, han dejado de ser modernas, ahora comienzan a componerse por sus *modos* de ser, es decir, desde sus comportamientos ontológicos. Dios ya no es bueno por definición, por su esencia, es bueno porque lo intento, lo apetezco y lo deseo.

En Spinoza la esencia no es una abstracción que perseguir, sino una composición singular. Por ello, no hay ninguna necesidad de realizarse en masa, esto es, con la determinación de sustancia que se ha impuesto para todos, la apuesta ha dejado de ser metafísica para ganar un *paisaje* ontológico. Lo bueno y lo malo ahora se comprenden como espacios parciales de una forma de relación, entre mi naturaleza singular y aquello que me hace bien, eso que ensancha mis límites, mis grados de potencias; diametralmente opuesto a ello, la disminución me descompone, es diminución en grados de obrar. Todo depende, quizá, de un buen encuentro o, en su defecto, un mal encuentro. ¿Hacer mal? Obrar mal ahora se presenta como una cosa cuya relación descompone una población y sus componentes constituyentes. Para Spinoza no se trata de cualquier cosa,

53 Baruch Spinoza, *Ética, III*, Proposición IX, Escolio.

se está en esparcimiento de nuestra subjetividad, nuestra peculiar naturaleza. Estas formas de relación son movimientos de intensidad ultrarrápidos, en cada uno se juega una buena relación o una mala relación, en cualquier caso habrá que estar preparados para el siguiente encuentro.

Para este momento, ya no sólo tenemos el mundo que nos ha contado la modernidad-capitalista, sino que ahora los mundos se han abierto. Sin embargo, por un lado, tenemos uno que compone las relaciones a partir de los pliegues ontológicos que se dan a nivel de un *plan de inmanencia*, es decir, el mundo de la ética, mientras que, por el otro, tenemos el mundo de las leyes que tejen series *sujetos*, a saber, el mundo de la moral. Lo anterior pensado desde los *modos* de ser y actuar, es decir, desde la ética, es una manera de decir que cualquier juicio ya no está a nivel de la moral, sino de la ética que lo implica y lo envuelve.

> Han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal, a lo contrario de esas cosas. Y como ustedes que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia.[54]

Hacer una buena relación o una mala relación, esto nos permite plantear una posibilidad para salir del mundo moderno, o habitarlo si es que así lo deseamos; aun así los procesos de subjetivación están amenazados con volver a ser axiomatizados y determinados por el mundo moderno, habrá que trazar nuevas líneas que nos desplacen fuera de su arquitectura. Nosotros, sí, ese extraño nosotros, siempre incurre en quebrantar y transgredir, recurrir a los males modernos, es por ello que nunca seremos *optimistas*. Salir del mundo moder-

54 Baruch Spinoza, *Ética, I*, Apéndice, pp. 95-105.

no-capitalista podría implicar dar cuenta de que no era más que el teatro edípico que nos han —y nos hemos— contado "[...] es el momento desesperado en que se descubre que ese imperio que nos había parecido la suma de todas las maravillas es una destrucción sin fin ni forma, que su corrupción está demasiado gangrenada para que nuestro cetro pueda ponerle remedio. Que el triunfo sobre los soberanos nos ha hecho herederos de su larga ruina.[55] Sin embargo, la herencia en relación, ya no a un imperio, sino a un pueblo, puede configurar nuevas formas de habitar; esas nuevas formas de habitar otros espacios constantemente pueden ser un inesperado paisaje, un paisaje de múltiples alegrías, literalmente *múltiples* alegrías.

Del origen y naturaleza de los afectos

Prefacio[56]

"La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (cuya labor y celo

55 Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 21.

56 Este Prefacio fue tomado en su completud del Libro tercero de la *Ética* de Spinoza, a manera de introducción de lo que será la última parte de este segundo apartado. Su necesidad y pertinencia de introducirlo se explica por dos básicas razones, por un lado, hacer explícito el lugar que detona gran parte de las reflexiones acá vertidas en torno a las propuestas filosóficas de Spinoza; mientras que por el otro, está la contundencia y radicalidad que en sí mismo puede guardar dicho prefacio.

confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya sé que el celebérrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos, pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y los actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A ésos, sin duda les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto lo que ellos proclaman que repugnan a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos.

Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que las Partes anteriores he tratado a Dios y el alma, y consideraré los

afectos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos."

Spinoza y la potencia de existir

"Sí, yo creo que existe un pueblo múltiple, un pueblo de mutantes, un pueblo de potencialidades que aparece y desaparece, que se encarna en hechos sociales, hechos literarios, en hechos musicales. Es común que me acusen de ser exagerado, bestial, estúpidamente optimista, de no ver la miseria de los pueblos. Puedo verla, pero..."[57]

La subjetividad no es un espacio abstracto-metafísico, sino una geografía somático-política que aún *podemos* habitar. Son pueblos múltiples con cuerpos parciales, llenos de vestigios, de historia, de *afectos* y de *afecciones*, que se despliegan en políticas múltiples, ¿cuántas?, no lo sabemos, ya no importa, es un plano de inmanencia cualitativa y cuantitativa. Son comunidades de nómadas en *fluctuaciones de ánimo*[58] que basculan, corren y giran en la búsqueda de nuevos *encuentros*. Así, y sólo posiblemente así, se disponen los pueblos mutantes.

Spinoza se ha vuelto un escándalo. Éste se ha vuelto una alternativa del vivir como potencia material y física, geométrica y afectiva, en el interior del bloque metafísico de la filosofía moderna. El problema es dónde comenzar —de nuevo—. Aquellos que nos habían contado que eran los puntos de seguridad y referencia han dejado de serlo. Acaso podemos iniciar desde una definición, una salvaje definición: "Se llama *finita* en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni

57 Félix Guattari, *Cartografías del deseo,* p. 15.

58 *Cf*., Baruch Spinoza, *Ética, III*, Proposición XXXI.

un pensamiento por un cuerpo."[59] Una cosa finita, por ejemplo, un individuo[60] sólo puede ser limitado por otra cosa que pertenezca a la misma naturaleza, no son los límites entre uno y otro individuo, sino los límites entre naturalezas. Una naturaleza *es una composición de las relaciones que caracterizan los modos existentes según su esencia.*[61] Así, de la naturaleza, posicionada desde cualquier atributo, se siguen una infinidad de cosas, una infinidad de *relaciones*. Tales *relaciones* se dan sobre planos de inmanencia, siempre discontinuos, son a todo momento parciales. El orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde, por naturaleza, con el orden de las acciones y pasiones en el alma.[62] La naturaleza, en ese sentido, hace correspondencias entre distintos *modos*, atributos o esencias. Cuando decimos "por naturaleza" ya no hablamos más de una esencia, o una sustancia, sino de la relación entre dos o más singularidades, dos o más potencias. Una relación no puede ser más una implicación económica, no es que ya se haya redefinido, sino que ya no *puede*, ahora *puede* hacer puentes, no aplicar funciones. Por ello, los límites de las cosas no están en la naturaleza, no es sustancia, sino que la naturaleza dota de disposiciones a las cosas; ahora podemos advertir una naturaleza distributiva de posibilidades de un afuera, es un pliegue que compone —o descompone— con un afuera. Es una naturaleza delirante. Entrar en delirio es, por el momento, entrar en un nuevo plano.

Tomando el ejemplo de la cosa *finita*, es decir, que *se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor*, ¿en qué

59 Baruch Spinoza, *Ética, I*, Definición II: de esta definición segunda intentaremos desglosar el resto del apartado, mostrando la implicación de los que creemos son los conceptos más elementales de dicha definición, además de ser los más elementales para la propuesta spinoziana en torno a los procesos de subjetivación.

60 Este término designa a veces la unidad de una idea en el atributo pensamiento y su objeto en un atributo determinado. Pero más generalmente designa la compleja organización del modo existente en un atributo cualquiera (*Cf*., Gilles Deleuze, *Filosofía práctica*, p. 98).

61 *Ibid*., p. 108.

62 *Cf*., *Ibid*., III, Proposición II.

sentido decimos de "un cuerpo", de un cuerpo mayor que se distancia del menor?, ¿cómo se dice de un cuerpo si las esencias han perdido su naturaleza determinada? Al cambiar la forma en que se define la naturaleza también se ha modificado la manera en que definimos las cosas, los cuerpos, los órganos, las esencias, la alegría y la tristeza, el deseo y la orquídea. Las cosas ya no se definen por lo que *deben*, por lo que se ha exigido de ellas, sino por sus grados de potencia. Por lo que su potencia *puede*. "La potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo [...] no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma".[63] Una esencia dada no es una esencia definida por sí, al menos en Spinoza, se trata de la esencia actual, es la esencia que decididamente se actualiza a cada momento y a cada paso. Se actualiza según sus variables, según sus relaciones e implicaciones. A veces se asume como cura, a veces como veneno. La potencia, y por tanto la esencia, es tanto más grande cuando más se extiende la asociación. Las asociaciones no son en *serie*, sino en redes que *pueden*, porque siempre lo *pueden*, conectarse desde el medio hasta la orilla, desde el vientre a las entrañas, y viceversa. Las redes asociativas sobre un plano de inmanencia son completamente diferentes, entre ellas y con las demás. Regresando a la esencia, ésta se define por su potencia,[64] eso es claro, pero en qué sentido se habla de la potencia. "La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una relación diferencial".[65] La potencia es una graduación parcial, de esto y de aquello, es una proporción que oscila entre capacidades de afectar otra esencia interna, y de ser afectado por otra esencia exterior. La potencia es un esfuerzo por lograr una relación más, una relación que siempre amenaza con disminuirnos o aumentarnos, ello depende de que nos haga bien o nos haga mal.

63 *Ibid*., III, Proposición VII.

64 Baruch Spinoza, *Epistolario*, "Carta LXIV De Spinoza a Schuller (29 de Julio 1675)", p. 185.

65 Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 97.

Las relaciones con las cosas siempre serán indeterminadas, indefinidas en cantidad, por ejemplo, tenemos la relación entre A y Z, si A esencialmente se encuentra aumentada podemos entenderla como A^2, si se relaciona con Z, también aumentada en su potencia, a saber, con Z^2, tenemos una $(AZ)^2$ y una $(ZA)^2$; sin embargo, cuando A no está potencializada, mientras Z está potencializada, el resultado de dicha relación ya es múltiple, pues A puede disminuir aún más, puede llegar a ser a^1 o $A^{1,}$ ello depende de su composición, o descomposición con Z. Lo mismo ocurre con Z, ya puede aumentar o disminuir sus grados de potencia: Z^1, Z^{-1}, z^1, z^{-2}, incluso, puede dejar ser Z y devenir ξ. Todo estará definido por un buen encuentro o, en su defecto, un mal encuentro. "Poder no existir es impotencia, y, por el contrario, poder existir es potencia"[66]. Así, las esencias existen como paquetes de potencias. De esta manera, la esencia de una cosa es una instantaneidad de la potencia, la potencia estará marcada, literalmente marcada, por las salidas, a saber, por las relaciones con un afuera. Una relación es contaría a una sustancia, tradicionalmente concebida.

Todo paquete de potencia implica una existencia, una forma de existir, es un pliegue en los bordes ontológicos. Las cosas, los individuos, las palabras y la orquídea no se definirán más por su género, sus carencias, sus sacrificios, sus organismos, incluso su naturaleza, se definen por sus grados o posiciones de potencia. La cosa, cualquier cosa, cualquier cuerpo, orquídea o mutante, se define por lo que *puede* según sea el caso, según sus intensidades. Dicha cosa se define parcialmente, todo depende de las relaciones que consigan. Lo mismo sucede con el lenguaje, se define por sus intencionalidades, sus potencias, la potencia en que lo decimos, los ritmos y tonalidades. Desde este punto de vista, es esencial concentrarse en el concepto de potencia y leer, en el núcleo de la ontología

66 Baruch Spinoza, *Ética, I*, Proposición XI, De otra manera.

spinozista, una producción de subjetividad.[67] Siguiendo esto, la subjetividad se entiende como la itinerancia de una impresión, una huella, un vestigio, siempre con sus contra puntos, puesto sobre un mapa, sobre territorios desérticos, son *paisajes* para ¡Desertores! Así, toda impresión es también un asunto de acontecimiento, un instante común de composición subjetiva; no obstante, todo ha sucedido, si es que en algún momento aconteció, sobre un plano de inmanencia que *puede* ser habitado y abandonado. Ya no sólo somos pueblos mutantes, sino también pueblos-nómadas. ¿Qué país, mundo o territorios *podemos* habitar en función de nuestras potencias? ¿Qué tan lejos *podemos* ir? A este nivel de la subjetividad siempre se es un extranjero.

Por ello, los problemas spinozianos siempre son de población. Como indicamos antes, la labor de Spinoza es también una labor de geografía, son desplazamientos territoriales de un grado de potencia a otro, no es que el individuo sufra a cada instante de una metamorfosis,[68] sino que acontece en devenires. Pasar de un estado de potencia a otro y a otro, es decir, se traslada de una esencia a otra; hace puntos, es como un arrojarse a imperceptibles devenires; arrojarse al mundo de las relaciones; son ritmos, oscilaciones e intensidades que devienen, devienen música, devienen poeta, devienen orquídea. Una esencia, siempre en un indefinido, está lejos de los posesivos y los determinantes; se está jugando la definición de las palabras, lo que *pueden* las palabras según su potencia e intensidades, devenires y acontecimientos. Son impresiones de palabras sobre palabras, letra a letra y palabras sobre letras. Las palabras no acontecen de la misma forma de un autor a otro autor, la *misma* palabra tiene diferentes comportamientos en cada uno, incluso, no ocurre de una obra a otra, siendo el *mismo* autor, las palabras devienen, se definen y son leídas desde sus diferenciados

67 Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 11.

68 Como sí lo podría suceder en la modernidad, cosa que se señaló al inicio de este apartado.

modos de ser. Sin embargo, es por potencia, y no por el poeta, que nos duele, que *obramos* o que *padecemos*.[69]

Empero, no hemos hablado en qué sentido *un cuerpo es mayor* a otro cuerpo. "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha señalado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza".[70] Nadie sabe lo que *puede* un cuerpo. Aquí hay por lo menos dos denuncias de ignorancia, por un lado, el desconocimiento de lo que se *puede* en razón de la potencia, mientras por el otro, la inopia frente a la naturaleza de los cuerpos, no de mi cuerpo, dejemos los posesivos, sino de los cuerpos en su sentido más general. En consecuencia, hay cosas que el cuerpo no *puede*, como determinar una idea, es decir, un *modo* del pensamiento. *Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar el cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)*.[71] Cuando en la definición inicial, la definición de la que llama cosa *finita*, Spinoza habla de que un cuerpo no *puede* modificar un pensamiento, y un pensamiento no *puede*, por tanto, modificar un cuerpo, Spinoza vuelve a ser escandaloso. En qué sentido. Pensemos que la idea salud se nos advierte clara, distinta y además adecuada, ello no implica la salud en el cuerpo, cada una se logra desde relaciones e implicaciones variables, cada una implica una naturaleza diferente. Es por ello que podemos imaginar que reprimimos nuestras concupiscencias a nivel de la idea, ello no es garantía de que se cumpla con el apetito del cuerpo al intentar reprimirlo. Reprimir las concupiscencias del cuerpo depende de sus relaciones y conexiones con otros cuerpos, es decir, de las relaciones entre naturalezas comunes e iguales. Las relaciones, en

69 Baruch Spinoza, *Ética, III*, Definición II: "Obramos, cuando ocurre algo, en nosotros de lo cual somos causa adecuada [...] Y, por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, de lo que no somos sino causa parcial".

70 *Ibid*., *III*, Proposición II, Escolio.

71 *Ibid*., III, Proposición II.

ese sentido, se oponen a los *términos*. Si imaginamos que podemos bloquear nuestras pasiones desde la conceptualización abstracta de las mismas, sólo nos hundiremos en la tristeza de nuestras desesperanzas ante el eminente fallo. Como un correlato a ello, podemos advertir que también ignoramos lo que *pueden* las ideas.

No podemos negar la correspondencia entre el atributo extensión y el atributo pensamiento, es decir, los *modos* a nivel de los cuerpos y los *modos* a nivel de las ideas, cada uno *puede* componerse de maneras propias, comunes, mutantes, pero diferenciadas. Recordemos que el orden y conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de los cuerpos,[72] se corresponden, se saludan, empero, no se alteran el uno al otro. Estamos lejos del mundo lleno de edificios modernos con arquitectura organizada y erigida jerárquicamente. El mundo que nos contamos nunca es el mismo que olemos, guardamos y padecemos.

"Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y lentitud, y no en razón de la substancia"[73]. Los cuerpos, para Spinoza, son siempre cuerpos múltiples, no sólo en una multiplicidad de los cuerpos, sino cuerpos múltiples. El carácter múltiple es un dinamismo y fluctuación de los cuerpos, se compone de enlaces residuales, de enlaces imperceptibles y enlaces añorados; después de ello es que se deviene otro elemento esencial, clave positiva de un nuevo mundo. Así es como un cuerpo define otro cuerpo, si es que nosotros devenimos en un elemento mutante y nos imprimen una afección de tipo solar, la impresión sobre nuestro cuerpo no revela la esencia del cuerpo solar, sino mi posible naturaleza frente al cuerpo solar; así, si el cuerpo solar recibe una afección por parte de cuerpo molecular, se deja ver la esencia del cuerpo solar y no la del molecular. Lo que conozco es la impresión de los otros cuerpos sobre el mío.

Los cuerpos padecen, de eso no hay duda, los cuerpos duelen, de eso tampoco tenemos duda. Spinoza en la Ética ha esbozado

72 *Cf., Ibid.*, I, Proposición VII.

73 *Ibid*., II, Lema I.

un conjunto de postulados, se pueden entender como un pequeño paquete que contienen variadas intensidades, en torno a lo que podemos entender como cuerpo humano. Spinoza es muy cuidadoso al ponerlos como postulados y no como axiomas, un postulado nunca implica la demostración del mismo, son flechazos que pueden cumplir cometidos o descomponerse en el intento. Son prácticos, pues en el fondo sabe que hace una ética desde la geometría que funda nuevas geografías. Los postulados son los siguientes:

I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros, blandos, y otros, en fin, duros.
III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por cuerpos exteriores.
IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.
V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.
VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos externos de muchísimas maneras. [74]

Lo anterior no se trata de una taxonomía de los cuerpos, sino de una física de los cuerpos humanos y de la vida. Es un abandono violento de los materialismos idealistas. Los cuerpos humanos perdieron su esencia, ahora tendrán que buscar lo que *pueden* desde sus posiciones puestas y dispuestas en el plano de inmanencia. Los criterios éticos no son más de corte abstracto —sustancial—, la relación se convierte en el

74 *Ibid.*, II, Lema VII, Postulados.

nuevo criterio, son criterios meramente prácticos. No hay relaciones de intensidad a nivel de lo abstracto; por ejemplo, si pensamos en una suma: 2+4=6 o L+M=SS, no tenemos una relación de intensidad, sino de cantidad, es una relación entre dos o más términos. Es por ello que lo que calificará a una acción como virtuosa, o no virtuosa, no serán los términos de cada uno, sino la relación entre una sustancia y otra, entre sus composiciones y descomposiciones. Cuando componemos nuestra esencia desde la acción, también conocemos los que nuestro cuerpo *puede*, es un movimiento doble, por un lado del entendimiento y por el otro de expansión. Soy tan perfecto en tanto mis afecciones, en tanto las afecciones e impresiones que *puedo*. Juan, en tanto carpintero, será más perfecto en cuanto más actualice sus potencialidades de ser carpintero dentro de la carpintería, sin embargo no sólo es ello, también es amante nocturno, entonces, las afecciones ya no son las mismas, será más perfecto en tanto Juan amante nocturno si es que logra actualizar sus potencialidades en el burdel donde es amado cada noche. Así, cada relación implica la activación de nuestras propias afecciones, según sea el caso. Cada una implica una definición en cada cual. Juan es definido de manera distinta según sea el caso.

Y, sin embargo, los cuerpos aún padecen, ¿en qué sentido?

> Hablar de los cuerpos, es también hablar de paquetes de afecciones, paquetes de impresiones entre cuerpo y cuerpo, entre idea e idea. Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un sólo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto.[75]

Para que podamos entender, aunque sea de manera parcial, un cuerpo, habrá que entender sus afecciones, sus vestigios sobre el mismo cuerpo, su singularidad, su poder de acontecimiento. En ese sentido, dice más de un cuerpo las marcas y heridas de la superfi-

75 *Ibid.*, III, Proposición LI.

cie que la confesión que nos cuenta de sí mismo. Los devenires a nivel de sus afecciones son los devenires a nivel de la forma en que definimos un cuerpo, los cuerpos abandonan su estado de reposo, andan, devienen, se afectan, son afectados y vuelven a su estado de reposo; siempre buscando nuevas relaciones.

Pensemos en el loco y el razonable, el loco está fuera, por definición, está desplazado al momento de pretender asumirse como ser humano, mientras el razonable, también por definición, es el soberano ser humano que impone y regula al loco. Sin embargo, los dos son cuerpos diferenciados, que *pueden* de distinta manera, a saber, tanto el loco como el razonables no hacen otra cosa que lo que *pueden*. Se han relacionado de distintos modos y con distintos *modos*. El razonable ha dado en sacrificio su potencialidad de *poder*, incluso, devenir *sin*-razón. Mientras, el delirio ha extendido sus límites hasta devenir sin nombre ni forma, la máquina que delira es una *desertora* de las formas del razonable. No las soporta, ha entendido sus horizontes en plenitud y potencialización. Al final del día, sólo la máquina que delira ha devenido pueblo, molécula, mutante, incluso ha devenido orquídea; el razonable intenta dar razón del delirio de la máquina, se ha olvidado de sí. Éste aún no comprende, mucho menos experimenta, que el ser razonable no es una sustancia dada al hombre, sino algo que el hombre *puede*. La máquina delirante logró el entendimiento de lo que *puede*, lo hace parte de su experiencia, ahora lo abandona porque también lo *puede*. En los tiempos "iluminados", Spinoza, desde el sótano, nos ha mostrado que de la mano de una máquina delirante y de un pueblo, de la mano de un niño y una orquídea, de una prostituta y de un poeta, también es posible crear nuevos *procesos de subjetivación*.[76]

...y es por la imaginación de algunas potencia que aún nos entristecemos, pero también es gracias a ella que nos alegramos. *La alegría*

76 En el caso de este ejemplo, nos gustaría ser claros que sólo está pensado en el marco de lo conceptual, donde el aspecto práctico, específicamente psiquiátrico, puede parecer un poco insuficiente, incluso impreciso e irresponsable.

y la tristeza, por su parte, son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de cada cual.[77] Cualquier cosa, cuerpo o molécula, *puede* ser, por accidente, causa de alegría o tristeza. La perfección de cada cosa va a depender del entendimiento de sus relaciones, es decir, de sus estados de alegría o tristeza, sus estados de obrar o de padecer. Cuanto más obra un cuerpo, más grado de alegría consigue en esa relación, afección o mutación; mientras, la tristeza se logra por un mal encuentro, es cuando se padece algo en lugar de entenderlo, cuando se hacen leyes. *Además, llamo al afecto de la alegría, preferido a la vez al alma y al cuerpo, "placer" o "regocijo, y al de la tristeza, "dolor" o "melancolía".*[78]

La forma en que Spinoza se ha apropiado de los procesos de subjetivación parte de la comprensión de la cosa *finita,*[79] en tanto su finitud —al igual que Kant—. Esto qué quiere decir: que lo *finito* no *puede* más que potencializarse y establecer asociaciones desde su propia finitud, no desde el cuento que le ha susurrado la modernidad. Saber lo que *podemos* en relación con lo que nos alegra, es la manera en que Spinoza despliega alternativas dentro de nuevos *paisajes* para la composición de nuestras formas de subjetivarnos. *Modos* de ser en relación a las maneras de alegría; ser cuerpos que devienen *anomalía salvaje*, nuevas poblaciones, nuevos desiertos, nuevas colectividades... *El ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza; el deseo es un dispositivo de constitución colectiva de libertad y de alegría.*[80]

Sin embargo, todo lo anterior no se trata de una curiosa perspectiva alegórica y simpática de nuestros procesos de subjetivación frente al mundo, se trata de política.

77 *Ibid*., Proposición LVII.

78 *Ibid*., Proposición XI.

79 Concepto que se definió al inicio pero que se llena de contenido a lo largo del desarrollo de este apartado.

80 Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 35.

Quizá nosotros no perdamos demasiado,
después de todo.
Franz Kafka

Otra grieta
[a modo de conclusión]

La casa de Asterión[1]

Y la reina dio a luz un hijo
que se llamó Asterión.
Apolodoro: Biblioteca, III, I

Sé que me acusan de soberbia, y tal vez de misantropía, y tal vez de locura. Tales acusaciones (que yo castigaré a su debido tiempo) son irrisorias. Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están abiertas día y noche a los hombres y también a los animales. Que entre el que quiera. No hallará pompas mujeriles aquí ni el bizarro aparato de los palacios pero sí la quietud y la soledad. Asimismo hallará una casa como no hay otra en la faz de la tierra. (Mienten los que declaran que en Egipto hay una parecida.) Hasta mis detractores admiten que no hay *un solo mueble* en la casa. Otra especie ridícula es que yo, Asterión, soy un prisionero. ¿Repetiré que no hay una puerta cerrada, añadiré que no hay una cerradura? Por lo demás, algún atardecer he pisado la calle; si antes de la noche volví, lo hice por el temor que me infundieron las caras de la plebe, caras

1 En este caso hemos incluido el cuento de Borges, titulado "La casa de Asterión", debido a la necesidad textual del mismo para asir con mayor cabalidad el último apartado. Además, la libertad que nos hemos dado parte de respetar al trabajo íntegro del escritor argentino, lo anterior es la razón por la que elegimos transcribirlo en su totalidad y no hacer una reseña o síntesis del mismo. Así, la inclusión de este cuento es por respeto al lector –que quizá no esté familiarizado con el cuento– y respeto al propio autor del cuento (Jorge Luis, Borges, *El Aleph*, pp. 77-81).

descoloridas y aplanadas, como la mano abierta. Ya se había puesto el sol, pero el desvalido llanto de un niño y las toscas plegarias de la grey dijeron que me habían reconocido. La gente oraba, huía, se prosternaba; unos se encaramaban al estilóbato del templo de las Hachas, otros juntaban piedras. Alguno, creo, se ocultó bajo el mar. No en vano fue una reina mi madre; no puedo confundirme con el vulgo, aunque mi modestia lo quiera.

El hecho es que soy único. No me interesa lo que un hombre pueda trasmitir a otros hombres; como el filósofo, pienso que nada es comunicable por el arte de la escritura. Las enojosas y triviales minucias no tienen cabida en mi espíritu, que está capacitado para lo grande; jamás he retenido la diferencia entre una letra y otra. Cierta impaciencia generosa no ha consentido que yo aprendiera a leer. A veces lo deploro porque las noches y los días son largos.

Claro que no me faltan distracciones. Semejante al carnero que va a embestir, corro por las galerías de piedra hasta rodar al suelo, mareado. Me agazapo a la sombra de un aljibe o a la vuelta de un corredor y juego a que me buscan. Hay azoteas desde las que me dejo caer, hasta ensangrentarme. A cualquier hora puedo jugar a estar dormido, con los ojos cerrados y la respiración poderosa. (A veces me duermo realmente, a veces ha cambiado el color del día cuando he abierto los ojos). Pero de tantos juegos el que prefiero es el de otro Asterión. Finjo que viene a visitarme y que yo le muestro la casa. Con grandes reverencias le digo: *Ahora volvemos a la encrucijada anterior o Ahora desembocamos en otro patio o Bien decía yo que te gustaría la canaleta* o *Ahora verás una cisterna que se llenó de arena o Ya verás cómo el sótano se bifurca*. A veces me equivoco y nos reímos buenamente los dos.

No sólo he imaginado esos juegos; también he meditado sobre la casa. Todas las partes de la casa están muchas veces, cualquier lugar es otro lugar. No hay un aljibe, un patio, un abrevadero, un pesebre; son catorce [son infinitos] los pesebres, abrevaderos, patios, aljibes. La casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo. Sin embargo, a fuerza de fatigar patios con un aljibe y

polvorientas galerías de piedra gris he alcanzado la calle y he visto el templo de las Hachas y el mar. Eso no lo entendí hasta que una visión de la noche me reveló que también son catorce [son infinitos] los mares y los templos. Todo está muchas veces, catorce veces, pero dos cosas hay en el mundo que parecen estar una sola vez: arriba, el intrincado sol; abajo, Asterión. Quizá yo he creado las estrellas y el sol y la enorme casa, pero ya no me acuerdo.

Cada nueve años entran en la casa nueve hombres para que yo los libere de todo mal. Oigo sus pasos o su voz en el fondo de las galerías de piedra y corro alegremente a buscarlos. La ceremonia dura pocos minutos. Uno tras otro caen sin que yo me ensangriente las manos. Donde cayeron, quedan, y los cadáveres ayudan a distinguir una galería de las otras. Ignoro quiénes son, pero sé que uno de ellos profetizó, en la hora de su muerte, que alguna vez llegaría mi redentor. Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor y al fin se levantará sobre el polvo. Si mi oído alcanzara todos los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojalá me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas. ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?

El Sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.

—¿Lo creerás, Ariadna? —dijo Teseo—. El minotauro apenas se defendió.

Devenir bestia, devenir alegría...

— ¿Lo creerás, Ariadna? —dijo Teseo—.
El minotauro apenas se defendió.
Jorge Luis Borges

En los confines de un abismado sistema solar, lleno de distancias años luz, años vida, años hombre, años bestia; sucedió en algún tiempo un laberinto que en sus profundidades guardaba a la más formidable bestia. Fue un guiño desde un lejano y olvidado lugar del universo donde alguna vez se inventó un laberinto. Pasando el crepúsculo y la creación solar del laberinto, éste dejó de ser *uni-verso* para comenzar a ser pueblo, a ser mundo... No ha de ser fácil ser un minotauro, pero por supuesto que tampoco lo es *ser* un hombre. *La casa de Asterión* es como ninguna otra, él bien lo ha contado, el mismo toro, la misma bestia y el mismo hombre que ya no son él mismo. El minotauro, en este momento, nos *puede*, porque sabe que *puede*, mostrar que la composición de subjetividad aún es posible desde los laberintos sin aparentes salidas, *aunque éstas sean infinitas*, de los encuentros imperceptibles y de las alegrías que hacen mundo.

La casa de Asterión es la residencia donde las singularidades se hacen mundo, mejor dicho, crean mundos. No hay creación más genuina que la que reclama la fundación de un pueblo, dos pueblos, mil pobladores y un laberinto. En esta casa, que deviene laberinto, y a la vez mundo, Asterión compone todo tipo de relaciones, también las des-compone, todo depende de los malos o los buenos encuentros. Nunca se sabe. Es toda una política relacional, no de *términos* ni funciones, tampoco de tristezas y resentimientos, sino de alegrías y devenires. No son las alegrías del que come y devora hombres, ni del hombre que devora bestias, esas *sucias alegrías*, se trata de las alegrías que han hecho del hombre un hombre en incremento, son alegrías que ensanchan las potencialidades de cada cual. El hombre es más, y cada vez más; el toro embiste con singular alegría, y la

bestia se sabe más y más bestia. Es por ello que aún *puede* gritar, en un idioma extranjero, ¡Soy único!

Asterión vive en una suerte única, no es la de los hombres, ni la del toro, mas quizá tampoco sea la del minotauro; es la suerte de un Río.[2] No es nueva la imagen del río que fluye,[3] deviene y desemboca..., pero, ¿cómo fluir dentro de un laberinto que siempre parece el mismo, de la residencia que siempre está, aparentemente, en el mismo lugar; después de ello, salir de los laberintos y crear nuevos, desconocidos pueblos, extranjeros mundos...? Asterión, de la mano de Borges —o viceversa—, nos tiene quizá una respuesta.

Asterión, el que ha sido *acusado de loco* porque ya no es más un ser en función de una sociedad, ha perdido su estatuto de *sujeto* para tomar el de loco. Se le ha confinado a una prisión, al menos eso creen los de afuera, mientras que él jamás se asume como prisionero; *Otra especie ridícula es que yo, Asterión, soy un prisionero*. Para los acusadores, el laberinto es sinónimo de manicomio, no soportan ni el uno ni el otro, exigen que el laberinto sea la morada de los locos. Sin embargo, acertadamente nos dice, *eso es sólo una acusación*, ello no implica que sea una mentira, pero para Asterión ha dejado de ser un deber; si es loco, es porque lo *puede*, es algo que *puede*, y sabe que está dentro y fuera de sus potencialidades. ¿Qué implica decir que lo *puede*, que lo sabe? Abrir las puestas de su casa *día y noche a los hombres y los animales* presupone movimientos entre uno y otro, es decir, entre los hombres y los animales. Asterión tiene experiencias a más de un nivel, quizá tres o cuatro, quizá sean infinitas como las puertas de su casa, no lo sabemos, lo que sí sabemos, es que ha experienciado no sólo el ser hombre que deviene animal, sino el animal que deviene hombre. En el mundo, fuera de la casa de Asterión, el hombre cree que "sabe" algo de su propio *uni-verso*,

2 En la tradición griega, Asterión también es entendido como un "Río de Argos y su dios" (*Cf*., Jenny, March, *Diccionario de Mitología clásica*, p. 68).

3 Aquí es evidente que se alude a la imagen del río de Heráclito (*Cf*., Giorgio, Colli, *La sabiduría griega III, Heráclito*, *frag*. 14, p. 121).

al menos, que es de su posesión, mientras, los animales hacen lo que *pueden*... Los animales no "saben", ellos *pueden*, los hombres, creen que "saben". Nunca saben lo que *pueden*. Para la prodigiosa bestia, el saber implica una potencia y la potencia un saber ¿En qué sentido? En el más básico, en el que implica un devenir. Un devenir no es una producción, no es que el hombre se produzca como animal o el animal se re-produzca como hombre. Simulacro. Es más bien un hombre asignándose formas diversas, mientras, el animal hace lo propio. Así, Asterión se potencializa como hombre que deviene animal, y conoce como un animal que deviene hombre. Ha traspasado los límites de uno y del otro, del animal que *puede* y el hombre que sabe, ese extraño hombre de conocimiento que se inventó la "plebe" en su modernidad.

Las ridículas caras de la plebe, *caras descoloridas y aplanadas como la mano abierta*, son las que "saben", "conocen", "comunican" —como hombres que son— de la bestia, empero no saben lo que *puede* la bestia, pero sobre todo, tristemente, han olvidado lo que *pueden* ellos mismos. Para la plebe, con sus funciones y leyes modernas, lejos les han quedado las casas abiertas a todo el mundo, han resguardado en una sola puerta sus tesoros más preciados. La bestia vive en el lugar de las *puertas infinitas*, donde, dice él mismo, *No hallaron pompas mujeriles aquí ni el bizarro aparato de los palacios pero sí la quietud y la soledad*. Esos son los tesoros más preciados de la plebe sin color, son los bizarros aparatos, los palacios, las pompas mujeriles; ahí, piensa la plebe, no hay soledad. En los palacios la soledad no es algo que duela, al menos en apariencia, son pequeñas alegrías vectorizando el *uni-verso* de la tristeza. Quizá aquello sea sólo lo que "saben", sin embargo, aún falta algo más, algo más elemental. Falta experimentar, no saber ni tener una idea general, abstracta o *uni-versal*, sino experimentar eminentemente lo que *puede* la soledad. Esos que "saben", esos que "conocen", miden y calculan milímetro a milímetro, han olvidado lo más elemental, lo que hace que sus apetencias sean más dolorosas y en otro momento más feroces, lo que hace que las tristezas sean más tristes, profundamente tristes y las alegrías más

y más alegres; la experiencia. Este es el mapa que ha descubierto Asterión, es un mapa donde la soledad no está dada, incluso se busca con frenética ansiedad; porque la soledad aún *puede* dar un paso atrás y convertirlo todo en un paisaje de alegría.

El tiempo dentro del laberinto es un tiempo otro, no es el tiempo del *uni-verso*, es el tiempo quizá de las bestias, *porque las noches y los días son largos*; son los tiempos que han salido de sus goznes para ensancharse. Un día ya no es un día, al menos no el de los hombres, pues en el laberinto Cronos pierde gobierno sobre los movimientos. El movimiento de los astros que circunda los pasillos ya no es lineal, es tiempo imperceptible, es el tiempo que ha modificado las formas de habitar el laberinto. En las nuevas formas de habitar el laberinto, y el tiempo, *a veces uno duerme realmente, a veces ha cambiado el color del día cuando he abierto los ojos*; el cambio imperceptible del día y la noche. Con el espacio también sucede algo similar que con el tiempo, el espacio no es el de los territorios dados y repartidos, son espacios que desembocan en espacios otros, asomarse a un patio puede *desembocar en otro patio*, y éste en otro que no estaba en el mapa. *Cualquier lugar es otro lugar*. El laberinto ya no es más una edificación arquitectónica-moderna, quizá nunca lo fue, ahora se ha convertido en un desierto, un mundo de *desertores*, desertores que se pierden en la nada y a cada instante. A cada tiempo vuelven a ser otros, se están relacionando en todo momento. Siempre se están abandonando, así es Asterión. ¡Desertor...!

En cada forma de *ser* se juega una nueva relación, es decir, un nuevo encuentro. Podemos hablar de dos encuentros, o dos relaciones muy evidentes en Asterión; por un lado, el desdoblamiento de sí mismo, el encuentro con otro, que posiblemente es el mismo Asterión, mientras que por el otro, el encuentro con los hombres venideros de fuera. *Pero de tantos juegos el que prefiero es el del otro Asterión*, el otro que lo hace salir de sí mismo para devenir él mismo siendo otro, el hombre frente al hombre, el toro frente al toro, el minotauro frente al minotauro, en fin, Asterión frente a Asterión... ¿Ello qué implica? *Finjo que viene a visitarme y que yo le muestro la*

casa, sin embargo, sabemos que la casa está vacía, *no hay un solo mueble en la casa*. Asterión finge. Pero hay algo que no finge, es la experiencia de un encuentro, un desdoblamiento de sí mismo, no porque deba dar razón de sí, sino porque el pliegue se le presenta como una posibilidad del devenir otros ojos, mirar, desde la instancia del hombre o del toro, cómo un *sótano se bifurca* o una cisterna que *se llena de arena*. Empero, hay algo más elemental, el momento en que *ríen buenamente los dos*. En este encuentro/relación se juega más que el sólo hecho de devenir como visitante o extranjero, pues se juega la experiencia de la alegría que nace de aquel que ha fingido, es un buen encuentro que ha nacido del desdoblamiento de sí mismo en un *yo*-otro. Ha destendido su condición de ser un *Yo* para ser un *Yo*/otro.

En el segundo encuentro/relación, el que atañe a los hombre-plebe, ¡esos terribles encuentros! *Cada nueve años entran en la casa nueve hombres para que yo los libere de todo mal*, aunque, sin embargo, Asterión no tiene idea de cómo liberar al hombre de todo mal, no es culpa de Asterión, nadie sabe eso. Desde afuera, el minotauro es sólo un término, un loco más, es el engrane del mecanismo-manicomio que, a pesar de todo, es el objeto de redención. Asterión no sabe de Bien y de Mal, él sólo sabe que todo encuentro puede ser motivo de alegría. *Oigo sus pasos o su voz en el fondo de las galerías de piedra y corro alegremente a buscarlo*. Es una búsqueda frenética. Empero, los hombres que han de entrar al "manicomio" para ser liberados del Mal cargan con una sucia ley: destruir al minotauro. No hay peor tristeza que la que anhela destruir. Todo es en nombre de los valores, los valores del hombre moral, el hombre de las leyes; también —al igual que Teseo— han sido seducidos por Ariadna. Es bien sabido que Ariadna quiere acabar con el minotauro, por ello es movida desde la pasión del resentimiento, el resentimiento hacia su propio hermano, el minotauro. Todo resentimiento implica una forma de tristeza, en este caso, una forma de destrucción. Los hombres que hacen el *des*-encuentro con el minotauro cargan con las pasiones de Ariadna, a éstos, se les ha puesto una ley que

implica su posible y anhelada liberación, pero es solamente una triste apariencia, una extraña representación. Insisten en destruir al minotauro, acabar con su mundo; es la ley de Ariadna puesta en marcha por los hombres. Los hombres, al igual que Ariadna, olvidan el enigma, olvidan la bestia que ellos mimos son.

Asterión sabe que su naturaleza depende de los encuentros, encuentros de alegría y de tristeza, los dos están en su potencia. El prodigioso animal es ligero en el fondo del laberinto, no carga con nada, mucho menos con culpas de la plebe. No fue necesario que ensuciara sus manos con sangre de los hombres que venían de fuera para destruirlo, son los hombres de los resentimientos, tristezas, tristezas y más tristezas... *La ceremonia dura pocos minutos. Uno tras otros caen sin que yo me ensangriente las manos*. No hay culpa. Los hombres-resentimiento, en busca de su redentor por vía de la tristeza y la destrucción, se han topado con su peor tristeza, la muerte. Asterión es inocente. El minotauro es dinamismo puro, no es similar a los hombres, quizá lo es más al niño creación nietzscheana, es "un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí mima, un primer movimiento, en santo decir sí".[4] Siempre ha de abandonarse, todo está a merced de los encuentros. Todo encuentro, en ese sentido, implica una forma completa de ser. El minotauro es un paquete de grados. Es un atravesamiento dentro de una inmanencia laberíntica, un laberinto de inmanencia. Los grados de potencia se atraviesan con los grados de impotencia, nunca están dados, los grados de velocidad se entrecruzan con los grados de lentitud, los grados de un arriba se encuentran con los de un abajo. *Pero dos cosas hay en el mundo que parecen estar una sola vez; arriba, el intrincado sol; abajo; Asterión*. En el otro minuto, todo podría estar vuelto de cabeza. Entonces, ¿cómo podemos dar cuenta del toro, del hombre, de los aljibes, del sol, de las galerías, y las soledades..., si es que se están yendo a cada rato, si es que siem-

4 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 55.

pre están dejando de ser ellos mismos? ¿Cómo logran sus alegrías?

No hay un aljibe, un patio, un abrevadero, un pesebre; son catorce [son infinitos] los pesebres, abrevaderos, patios, aljibes. Han abandonado el mundo del *uni-verso* para habitar el de los pueblos, cada uno, cada relación, cada multiplicidad, pues, *la casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo*. No existe el aljibe como principio universal, mucho menos como fundamento metafísico de los entes que participan de él. El aljibe se compone en conjunto, siempre en relación, lo mismo pasa con los pesebres, los abrevaderos, los patios, los hombres y las bestias. Las bestias no se hacen desde su fundamento, sino en relación [*son infinitas*], es la política relacional de las bestias en donde se asignan formas cualquiera. Así es como las cosas que habitan el laberinto nos han de aparecer bajo una nueva constelación. Aquí el encuentro de Asterión con el otro Asterión ya no parece cosa extraña, nunca fue el mismo. Ser minotauro es ser varios a la vez, no es uno, son varios, el minotauro que deviene hombre, bestia o aljibe, Asterión, laberinto o cuerpo celeste.

Los devenires no son identificaciones entre uno y el otro, no son compromisos. El devenir es siempre un movimiento revolucionario que comprende un dinamismo. No son compromisos pero sí composiciones. Las composiciones no implican ningún progreso ni avance, no son modernas, lo que traen son grados de alegría. En su contrapunto, las descomposiciones implican una tristeza, ellas cargan siempre con un grado de tristeza. En el entrecruzamiento de los grados de potencia y las intensidades, los encuentros hacen formas de ser, son pequeños paquetes de potencia; por ejemplo, un laberinto, éste, es un punzón de grados de potencia, de velocidades, un punzón de grados múltiples, en potencia. Esa fuerza, esa potencia de cada cual, es decir, del laberinto, del minotauro..., se efectúan en los devenires, ahí se hacen, y en el mismo movimiento pasan a otra potencia, a otra forma de ser. Así, el devenir es un pasaje. Asterión cuando "sabe" pasa a ser hombre, es decir, deviene hombre; empero, cuando embiste, cuando sabe sus potencialidades y las actualiza deviene animal, es decir, un pasaje entre el animal y

Asterión. Para Asterión, los hombres-desprecio han dejado de ser un mal encuentro. La intempestiva bestia sabe y experimenta el ensanchamiento de sus potencialidades, de sus devenires.

Así, el devenir se puede entender como un pasaje, y nunca como una identificación, no hay nada que identificar, el hombre, la bestia, el animal y Asterión no pertenecen a la misma naturaleza. No es identificación hombre-animal, sino pasaje entre hombre/animal. Si nos quedásemos a nivel de la identificación sólo logramos simulacros, simulaciones de ser otro que jamás podremos ser, esa imposibilidad es parte de nuestra naturaleza poco moderna. Las instancias modernas le han apostado a la *re*-presentación, al juego teatral de fingir ser otro, por ejemplo, los hombres-desprecio que fingieron ser guerreros, cuando su *pathos* no era el del guerrero sino el del siervo, el siervo de Ariadna, que a su vez era movido por el *pathos* de Ariadna, o el de Minos, o el de Pasifae, o el de cualquier otro griego. En los pasajes no se finge, se cubre una instancia que pronto se abandona, se vive en esa instancia, se hace experiencia y se vuelve nómada. Dentro del laberinto, hay pasajes que relacionan paisajes, no es juego de palabras, es composición subjetiva.

¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo? Es decir, un pasaje entre el hombre y el animal, una composición entre ambos, hombre/animal. Sin embargo, al final del día, el redentor parece más moderno que la plebe-despreciativa. Teseo también fue seducido por los encantos y tristezas de Ariadna, él también ahora porta el mismo *pathos*, aquel que quiere destruir al minotauro, quiere acabar con el mundo dentro del laberinto. Teseo calcula, mide, evalúa y se "realiza" con una *sucia alegría*. El minotauro es vencido por una *sucia alegría*, la de Ariadna, la de Teseo, seres sublimes y superiores dentro de la plebe-despreciativa, no es cosa rara, comparten el mismo *pathos* de la tristeza, el mismo *pathos* de destruir al otro. Es simple, sin embargo, se está jugando la vida; matar al minotauro es negar el *pathos* de la vida. El minotauro no es moderno, es una bella bestia griega, por ello, afirmará la vida

sobre sus inflexiones, atrocidades, crudezas, desesperanzas, dolores y tristezas. A diferencia de Teseo, Asterión jamás se manchó las manos de sangre, él vivió sin culpas; Teseo no corre la misma suerte. *El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre*.

Teseo creyó haber liberado todo un *uni-verso* del Mal, "entendió" que al matar al minotauro redimía a la plebe, sin embargo, en su afán de liberar las masas, lo único que hizo fue condenarse él mismo; en su intento de realizarse como ser superior, se ensangrentó las manos llenándolas de *sucias alegrías*. Teseo se ocultará incluso *bajo el mar*. Ariadna participa de las mismas alegrías, de la misma empresa que se alegra en negar y destruir la vida. El amor de estos es un amor que ha nacido del desprecio de la vida, ello bajo falsas apariencias de afirmar la misma, la vida de la plebe que tiene hambre de destruir, de cumplir con cada uno de sus desprecios.

Asterión muere, sin embargo, ello no es una tristeza, al menos no para él, recordemos que el mundo dentro del laberinto se compone en relaciones; es una tristeza que nace del pasaje de las alegrías, es un pasaje entre la alegría del minotauro y la tristeza de Teseo. La muerte es inevitable, eso es evidente, pero hay maneras de acercarse a la misma. "La muerte es saludable. Más vale saludarla con amabilidad cuando se pasa junto a ella".[5] Un amable y alegre saludo es lo que Asterión le ofreció a la muerte que le sobrevenía, la misma que le habían vaticinado. En las relaciones, se dice más de nuestra naturaleza que de la naturaleza con la que nos componemos, es por ello que el encuentro entre Teseo y el minotauro oscila entre dos formas muy diferentes de aprenderla; Teseo se acerca con fines de destrucción, es decir, triste, su naturaleza es de una tristeza pasando, momentáneamente, por una alegría, el resultado: *sucias alegrías*. En el caso de Asterión, sus pretensiones no son las de destruir y aniquilar, al contrario, parte de un deseo en potencializar

5 Francisco Hernández, *La isla de las breves ausencias*, p.55.

el laberinto, ensanchar las galerías, hacer de las puertas infinitas puertas doblemente infinitas, el resultado: una tristeza inevitable. Asterión, sabe que la muerte es su mejor encuentro, pues nunca ha de dejado de potencializarse, de actualizarse, de devenir; ha logrado la mejor forma de él, la más lograda, se ha compuesto de relaciones que ya escapan a la muerte como un mal encuentro, es por ello, que su choque con la muerte es una tristeza dentro del pueblo de la alegría. Sin embargo, asumirla como tal deja de ser una tristeza pura, es una tristeza que se comprende con la alegría que implica, con la alegría en la que nació y en la que perecerá, ¿en qué sentido...? ¿cómo entenderlo...?

Antes de que la tarde reverberara, los días largos y las noches aún más largas nunca fueron de desesperanza. *Claro que no faltaban distracciones*. Asterión habitaba el laberinto desde una constelación yuxtapuesta al *uni-verso*, donde el tiempo y el espacio andaban de formas diferentes, se hicieron alegres, se hicieron vehementes, se hicieron pueblo... En esta casa, que se hizo mundo, Asterión mostró que la vida aún puede ser ensanchada desde las alegrías de los encuentros, perceptibles o no perceptibles. Nos muestra que la subjetividad también puede ser creada desde un *ser* hombre, *ser* animal y, sobre todo, *ser* una bellísima bestia. Es una personalidad que ha configurado abismalmente todos los sentidos, ha mudado y traspasado los sentidos dados. Nos mostró, de maneras muy profundas, cómo en el habitar en ese laberinto, en ese pueblo, *las soledades ya no duelen*. La soledad puede ser una profunda, vitalmente, una profunda alegría. Ello es poderosísimo, no es que haya renunciado al dolor, sino que el dolor ya no es puro, se trata de un conjunto. Dolor/Alegría —tristeza inevitable—. El dolor no es algo que hay que evitar, mucho menos destruir, es algo que si es necesario buscar por todo el laberinto, hay que emprender la pesquisa. Desde estas fuerzas de crear vida, mundo y subjetividad, Asterión diría:

—¿Lo creerás, Dionisio? Teseo apenas se alegró.

Bibiografía

Adorno, Theodor W.

Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Madrid, Ediciones Akal, Akal Básica de Bolsillo 6, 2004.

Arendt, Hannah,

La condición humana, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash,

Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Benjamin, Walter,

Tesis sobre la filosofía de la historia; en *Ensayos escogidos* [2da. Ed.], México, Ediciones Coyoacán, Filosofía y Cultura Contemporánea, 2001.

Berger, Peter,

Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A, 1997.

Borges, Jorge Luis,

El Aleph, España, Alianza, 2009.

Boudrillard, Jean,

La Posmodernidad, Barcelona, Kairós, 2008.

Calvino, Ítalo,

Las ciudades invisibles, Madrid, Ediciones Siruela, Biblioteca Calvino 3, 2003.

Camus, Albert,

El mito de Sísifo, España, Alianza Editorial, 2005.

Casullo, Nicolas,

El debate modernidad-posmodernidad, Buenos Aires, Retórica Editorial, 2004.

Colli, Giorgio,

Filosofía de la expresión, España, Siruela, 2004.

_____, *La sabiduría griega III, Heráclito*, Madrid, Trotta, 2010.

Deleuze, Gilles,

Anti Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia, Barcelona, Paidós, 2004.

_____, *Conversaciones*, España. Pre-textos, 2006.

_____, *Crítica y Clínica,* Barcelona, Anagrama, 2009.

_____, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos aires, editorial Cactus, 2005.

_____, *El Saber. Cursos sobre Foucault I,* Buenos Aires, Cactus, 2013.

_____, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2000.

_____, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

_____, *Kafka. Por una literatura menos*, México, ERA, 2008.

_____, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

_____, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Catedra, 2011.

_____, *Lógica del sentido*, España, Paidos, 2001.

_____, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* España, Pre-Textos, 2006.

_____, *Nietzsche*, Madrid, Arena libros, 2000.

_____, *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 2009.

_____, *Spinoza: Filosofía Práctica*, España, Tusquets, 2009.

_____, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.

De Quincey, Thomas,

Los últimos días de Emmanuel Kant, España, Valdemar, 2004.

Echeverría, Bolívar,

Definición de la cultura. Cursos de Filosofía y Economía 1981-1982, México, Editorial Ítaca / Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

_____, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007.

Foucault Michel,

El Gobierno de sí y de los otros, México, FCE, 2009.

_____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

_____, *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo xxi Editores, 2012.

_____, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, la marca editora, 2012.

_____, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen iii,* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica, 1999.

_____, *Estrategias del poder. Obras esenciales. Volumen ii,* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica, 1999.

_____, *Historia de la locura en la época clásica i*, México, fce, 2014.

_____, *Historia de la locura en la época clásica ii*, México, fce, 2014.

_____, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo xxi Editores, 1991.

_____, *Historia de la sexualidad ii. El uso de los placeres*, Argentina, Siglo xxi Editores, 2003.

_____, *Historia de la sexualidad iii. La Inquietud de sí*, Argentina, Siglo xxi Editores, 2003.

_____, *La arqueología del saber*, México, Siglo xxi Editores, 1970.

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo xxi Editores, Teoría, 1996.

_____, *Las redes del poder*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros, 2014.

_____, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, Filosofía / Sociología, 2001.

_____, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, 1992.

_____, *Obrar mal, decir la verdad*, Argentina, Siglo xxi Editores, 2014.

_____, *Tecnologías del yo y otros textos*, España, Paidos, 2000.

_____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo xxi Editores, 2003.

Freud, Sigmund,

Obras completas. Tomo iii, México, Siglo xxi Editores, 2012.

Giddens Anthony,

Consecuencias de la modernidad, Madrid, Alianza Universidad, tercera edición, 1993.

_____, Zigmunt Bauman, et al, *Las consecuencias perversas de la modernidad.*

Modernidad, contingencia y riesgo, Barcelona, Anthropos, 1996.

_____, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea,* Barcelona, Ediciones Península, 1995.

Guattari, Felix,

Deseo y Revolución, Buenos Aires, Lobo suelto, 1976.

_____, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Vozes Ltda, Madrid, 2005.

Habermas, Jürgen,

El Discurso filosófico de la modernidad, España, Taurus Humanidades, 1889.

Horkheimer, Max,

Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Madrid, Trotta, 2009.

Harvey, David,

La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes el cambio cultural, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1990.

Henry, Michel,

La felicidad de Spinoza, Argentina, La cebra, 2008.

Kaminsky, Gregorio,

Spinoza: la política de las pasiones, México, Gedisa, 1998.

Kant, Immanuel,

Antropología en sentido pragmático, México, FCE, UAM, UNAM, 2014.

_____, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE, UAM, UNAM, 2011.

_____, *Crítica de razón pura,* México, FCE, UAM, UNAM, 2011.

_____, *Crítica de la razón pura*, México Taurus, 2013.

_____, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004.

_____, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2000.

_____, *Lecciones de ética*, España, Crítica, 2008.

_____, *¿Qué es la Ilustración?,* España, Alianza, 2013.

_____, *¿Qué es la Ilustración?,* México, Taurus, 2012.

López, Bily,

El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (reflexiones desde Kant, Hegel y Heidegger), Tesis de maestría, UNAM-FFYL, 2006.

_____, *Experiencia y subjetividad (reflexiones en torno al pathos)*, Tesis de doctorado, UNAM-FFYL, 2010.

Lyotard Jean-François,

La Posmodernidad (explicada a los niños), Barcelona, Gedisa, 1994.

Maldonado, Rebeca, Kant.

La razón estremecida, México, UNAM-FFyL, 2009.

Martínez, Felipe, Releer a Kant,

España, Anthropos, 1989.

Marx, Karl,

El capital, Tomo I/ Vol. 1 Libro primero El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 1981.

_____, *El capital, libro I Capítulo VI (inédito),* México, Siglo XXI Editores, 1983.

_____, *El capital, Tomo I/ Vol. 2 Libro primero El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

_____, *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. México, Siglo XXI Editores, 2011.

_____, *Manuscritos: economía y filosofía*, España, Alianza, 1977.

Morey, Miguel,

Escritos sobre Foucault, España, Sexto Piso, 2014.

_____, *Lectura de Foucault,* España, Sexto Piso, 2014.

Negri, Antonio,

La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza, Barcelona, Anthropos, 1993.

_____, *Spinoza y nosotros*, Argentina, Nueva visión, 2011.

Nietzsche, Friedrich,

Así habló Zaratustra, España, Alianza, 2002.

_____, *El libro del filósofo*, México, Taurus, 2013.

_____, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

_____, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

_____, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981.

_____, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

_____, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Biblioteca Nietzscheana, 1999.

Onfray, Michel,

"Los libertinos barrocos" *Contrahistoria de la filosofía, III*, Barcelona,

Anagrama, 2009.

Platón,

Diálogos I, Gredos, España, 2006.

_____, *Diálogos III*, Gredos, España, 2006.

Schuster, Marcelo,

Contorsión "Spinoza en la frontera", México, UNAM-FFyL, 2008.

Spinker, Michel,

Demarcaciones espectrales (En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida), Madrid, Akal, 2002.

Serrano, Vicente,

La herida de Spinoza "Felicidad y política en la vida posmoderna", España, Anagrama, 2011.

Spinoza, Baruch,

Epistolario, Argentina, Raíces, 1988.

_____, *Ética demostrada según el orden geométrico*, España, Alianza, 2009.

_____, *Ética demostrada según el orden geométrico,* Madrid, Tecnos, 2007.

_____, *Las cartas del mal*, Argentina, Caja Negra Editorial, 2006.

_____, *Tratado teológico-político,* Madrid, Alianza, 1986.

_____, *Tratado teológico-político. Tratado político,* España, Tecnos, 2007.

Vattimo, Gianni,

El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Barcelona, Gedisa, 1987.

_____, *La sociedad transparente,* España, Paidós Ibérica, 1990.

Williams, Eric,

Capitalismo y esclavitud, España, traficantes de sueños, 2011.

Zambrano, María,

La agonía de Europa, Madrid, Mondodori, 1988.

_____, *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011.

Žižek, Slavoj,

En defensa de la intolerancia, España, Editorial Diario Público, 2010.

Subjetividades. Paisajes entre la tristeza y la alegría se terminó de imprimir el 12 de junio de 2015. Se imprimieron 15 ejemplares sobre papel bond de 90g. Para los textos se utilizaron las familias tipográficas Gandhi Sans, Gandhi Serif y Helvetica.