



HAL
open science

Gilles Deleuze o la filosofía en los tiempos del acontecimiento

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. Gilles Deleuze o la filosofía en los tiempos del acontecimiento. Acontecimiento. Revista para pensar la política, 1993. hal-02340662

HAL Id: hal-02340662

<https://hal.science/hal-02340662>

Submitted on 31 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Gilles Deleuze o la filosofía en los tiempos del acontecimiento

por Dardo Scavino

...queda el residuo duro del acontecimiento, el armazón, el límite óseo o pétreo contra el que se choca, el problema.

Juan José Saer

Acontecimiento

La importancia de una filosofía, suele decir Deleuze, se mide por la distribución que le impone a los seres y los conceptos. Los estoicos, en este aspecto, trazaron su propia línea, justo por donde a nadie se le había ocurrido. En lugar de separar las ideas y sus copias sensibles o distinguir lo sustancial y lo accidental, prefirieron postular que sólo había cuerpos e incorporeales, estados de cosas y acontecimientos, vale decir, seres y eso que a los seres les pasa. Tras ellos, hasta donde se sabe, sólo dos filósofos antes de Deleuze mantuvieron este postulado: Leibniz y Whitehead.

Con *Lógica del Sentido* (1969) Deleuze descubre que los desarrollos más rigurosos y divertidos de la lógica estoica estaban en la literatura de Lewis Carroll (y no tanto en la obra lógico-matemática del obispo Dodgson). Precisamente, en un pasaje de *Alicia en el País de las maravillas* la rata le contaba al pato que los señores habían ido a ofrecerle la corona a Guillermo el Conquistador, “el archiduque –comentaba entonces– encontró *esto* razonable”. A lo que el pato le preguntaba: “¿Encontró qué?”. “Encontró *esto* –replicaba la rata muy enojada–, usted sabe muy bien lo que *esto* quie-

re decir”. “Sé bien lo que *esto* quiere decir cuando encuentro algo –insistía el pato– ¿qué es lo que encontró el archiduque?”.

El humor carrolliano, en efecto, ponía a la lógica ante un serio problema: generalmente los enunciados lógicos se refieren a cosas presentables, visibles o, como diría el pato, “encontrables”. Y sin embargo, a veces, algunos de ellos, pueden querer designar algo impresentable, invisible o “incontrable”, es decir, pueden referirse a *acontecimientos*: lo que pasa, el “ir a ofrecer”, es señalado por la proposición “esto es razonable” y sin embargo, como lo hace notar el pato, no existe como *designatum*. Cuando el ladrón anuncia “*esto* es un asalto”, ¿dónde está el acontecimiento al cual se refiere? Cuando se dice: “*esto* es una batalla”, la batalla no está ahí donde se la señala: ahí no hay más que una multitud agitada y tumultuosa de guerreros. En todos estos casos, el acontecimiento, para usar una expresión lacaniana, “falta en su lugar”.

El acontecimiento, lo que pasa, no cesa de pasar sin hacerse nunca presente. Y aun así, el acontecimiento se distingue de algo simplemente ausente. Lo que se ausentó puede estar en otro lado o en otro momento, en el pasado o el futuro, por eso puede ser re-presentado o re-memorado, traído de ese olvido en el cual subyace. Pero no sucede lo mismo con el acontecimiento: él ni fue ni será, ya que nunca puede presentarse, ni como presente en el pasado ni como presente en el futuro (lo que no quiere decir que no ocurra, que no pase). Esto nos sugiere que el acontecimiento pertenece a otro tiempo que aquel donde las cosas se presentan o no responde a un tiempo concebido como mera sucesión de presentes: de alguna manera, su tiempo no es ese donde las cosas *son*, sino aquel otro donde *pasan*: Eón, diría Deleuze, y no Cronos.

Por lo mismo, el acontecimiento elude la categoría de lo posible, en tanto la posibilidad quedó tradicionalmente unida a la idea de re-presentación: lo posible es visto como aquello que, sin ser real, resulta sin embargo representable. Esto significa someter lo que *puede ser* a lo que *se puede saber*. Como diría Nietzsche, esta inmersión, este sometimiento de la *potencia* dionisiaca a la *representación* apolínea, fue el golpe de genio del

platonismo. Es cierto que, en otros términos, este problema no es otro que el de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, pero si leyó a Heidegger, Deleuze lo hizo siempre a partir de Nietzsche y no al revés.

El acontecimiento no se presenta jamás y sin embargo ocurre o pasa; excede así toda representación, todo saber (“no sabemos lo que un cuerpo puede”, decía Spinoza). ¿Debemos suponer, por lo mismo, que el acontecimiento es del orden de lo imposible puesto que cae fuera de lo meramente posible? Todavía en el '69, cuando Deleuze creía en un acercamiento con el lacanismo, este lenguaje parecía apropiado: el acontecimiento como ocupante sin lugar u objeto supernumerario, era lo imposible. Y sin embargo, Deleuze prefirió usar un lenguaje bergsonian y hablar, así, de lo Virtual. El acontecimiento no es una imposibilidad sino más bien pura virtualidad. Pero por sobre todo, desde el '69, este elemento rebelde que se resiste a toda representación estatal y cae siempre fuera de un sistema de posibilidades previsible, fue llamado, sin mucha bulla, “objeto nómada”.

Así las cosas, el acontecimiento resultó ser un verdadero “objeto paradójico”: de un lado, no existe más que *para* un enunciado que lo rescata de su invisibilidad o de su impresentabilidad esencial; del otro, no cesa de susstraerse a cualquier enunciado ya que es impresentable y cae fuera del orden de lo posible. Invisible, en un aspecto, ya que “falta en su lugar”; innombrable, en el otro, ya que excede cualquier representación posible: el acontecimiento, dirá Deleuze, es lugar sin ocupante y ocupante sin lugar, casilla vacía y objeto supernumerario, significante flotante y significado flotado, palabra= x y cosa= x . El acontecimiento reúne, a su manera, las dos paradojas que persiguieron a la lógica desde Russell.

Paradojas

Como se sabe, estas dos paradojas fueron la del conjunto anormal y la del elemento rebelde: el conjunto de todos los conjuntos y el barbero del regimiento. En manos de Gödel esto vino a significar: si un sistema simbólico es completo, resultará, por lo mismo, inconsistente; y si pretende ser consistente, deberá renunciar, en consecuencia, a ser completo (un sistema

es consistente cuando todas sus proposiciones son verdaderas, y es completo cuando toda proposición verdadera es producida por él). Con esto, las dos dimensiones de la lógica clásica, la intensión y la extensión —o la significación y la designación, como las llama Deleuze— se ven afectadas por estas paradojas. Por un lado, todo signo del sistema debe ser definido por otro de orden superior, y éste a su vez por otro: debería haber un signo que se diera su propia significación o, dicho de otro modo, un signo que se definiera a sí mismo. Por otro lado, como sucede con el célebre barbero del regimiento, la pertenencia de este elemento al conjunto A o al conjunto noA será *indecidible*; no habrá signo que lo designe. (En el '72, Deleuze y Guattari iban a retomar la versión que Gregory Bateson elaboró de esta paradoja en su teoría del *doble vínculo*: el esquizofrénico es como el barbero del regimiento a quien el jefe le ordena que “afeite inmediatamente a todos aquellos que no se afeitan a sí mismos”. El barbero se precipita así en la locura, preso de una disyunción indecible: “¿me afeito o no?”. Su único antídoto, diría Bateson, será desoír el mandato perverso del jefe.)

A ese signo que se significa a sí mismo y en consecuencia transgrede la prohibición russelliana de la autorreferencia, Deleuze y Guattari lo llamarán “significante despótico o paranoico” (relacionado, luego, con el “aparato de Estado”). A ese elemento rebelde, indecible, que se resiste a ser significado por alguno de los significantes del sistema, lo denominarán “objeto nómada o esquizo” (más tarde, incluso, “máquina de guerra”). “Nomadología”, pues, sería el nombre de una ciencia paradójica ya que, desde esta perspectiva, no podría haber *logos* de ese objeto llamado nómada: éste era, como vimos, lo innombrable. Nomadología, podría decirse, es el nombre de un pensamiento deleuziano de la política.

Concepto

En este aspecto, ya en el '69 Deleuze se había propuesto trazar una distinción entre la lógica proposicional (dominada por los problemas de la significación y la designación) y la lógica trascendental (dominada por las cuestiones del sentido). En su último libro, *¿Qué es la filosofía?*, firmado

junto a Félix Guattari, esta distinción se mantiene pero se traduce en una separación neta entre ciencia y filosofía. Mientras que la primera trabaja con proposiciones o “funciones”, en el sentido de Russell, la segunda no hace otra cosa que “crear conceptos”.

Precisamente, en tanto que la proposición se refiere a cosas o estados de cosas, el concepto filosófico “construye el acontecimiento, lo reconstruye a su manera”, por eso “la grandeza de una filosofía se mide por la naturaleza de los acontecimientos que sus conceptos nos muestran, o por la capacidad que nos otorga al poder construir acontecimientos a partir de conceptos”.

El concepto, para decirlo con los estoicos, “es un incorporeal”. Lo que lo pone fuera de dos antiguas posiciones: el concepto no es la “representación” de una esencia inteligible o de una identidad inmutable subyacente al devenir sensible; ni tampoco una “abstracción”, producto de la semejanza empírica entre un conjunto de individuos. Ni representa una identidad ausente, ni abstrae una generalidad presente: el concepto construye un acontecimiento, un devenir, una virtualidad.

Problema

La proposición lógica se definía, de acuerdo con Russell, por tener una referencia (“x es el vencido de Waterloo” se refiere a “Napoleón”) y también por tener prohibida cualquier autorreferencia (como en la paradoja del mentiroso). Ahora bien, el concepto filosófico se caracteriza justamente por lo contrario: carece de referente externo (ya que el acontecimiento es lo que “falta en su lugar”, no es “dato”) y se refiere a sí mismo, se autorrefiere, puesto que no habla sino de aquello que él mismo construye.

En efecto, si la proposición lógica se caracterizaba por dos formas de la *referencia* (exo-referencia o designación y endo-referencia o significación), el concepto se define, en cambio, por su consistencia: así como el acontecimiento “batalla” le da consistencia a la multiplicidad sensible de los guerreros y el “ofrecer” traza una relación invisible entre los señores y

Guillermo el Conquistador; el concepto, acontecimiento estrictamente filosófico, le da consistencia a sus componentes. Por ejemplo, dice Deleuze, el concepto cartesiano de “Yo” tiene tres componentes: dudar, pensar, ser. Yo que dudo, pienso –decía Descartes– y si pienso soy, soy una cosa que piensa. Claro que el “Yo” tenía ya toda una historia (con San Agustín, por ejemplo) y la seguirá teniendo en adelante con Kant y Husserl. Pero en cada caso, y con cada “firma”, se trata de una problemática distinta donde se reúnen otros componentes y se los distribuye de otra manera.

Así, pues, no sólo el concepto no se confunde con la proposición, tampoco la filosofía, como creadora de conceptos, se confunde con un encadenamiento de proposiciones: la filosofía no es una formación discursiva. El ejemplo de Descartes, pues, viene a cuento. Como decía Husserl en *Krisis*, el ego-cogito cartesiano era una premisa “apta para deducir de ella todas las demás nociones (nociones ingenuamente entendidas como objetivas) con absoluta garantía”. Una premisa auto-evidente que descartaría cualquier prejuicio. Pero con esto, agregaría Deleuze, Descartes pudo eliminar las implicaciones “objetivas” o lógico-analíticas (antes de él, por ejemplo, el “hombre” se definía por ser “animado” y “racional”) pero no las implicaciones subjetivas o implícitas: “todo el mundo sabe” que quiere decir “dudar”, “pensar”, “ser”. El ego-cogito cartesiano se vuelve así sólo una apariencia lógico-matemática de comienzo, ya que ha remitido todos sus presupuestos al yo empírico. Las definiciones y axiomas *more geometrico* pertenecen a la ciencia, en filosofía los conceptos siempre llegan antes. La filosofía, pues, no es teorematizada sino problemática: “lo que hace creer en la existencia de conceptos científicos y en la proposición como una verdadera ‘intensión’ –dicen Deleuze y Guattari–, es la confusión entre el concepto y la proposición; y entonces el concepto filosófico aparece como una proposición carente de sentido. Esta confusión reina en la lógica y explica la idea infantil que ésta tiene de la filosofía. Se miden los conceptos con una gramática ‘filosófica’ que los sustituye por proposiciones extraídas de las frases donde aparecen. Se nos encierra incesantemente en alternativas entre proposiciones, sin ver que el

concepto ya ha pasado por el tercero excluido”. En efecto, ya en el '69 Deleuze aludía a la paradoja de Nicolás d'Autrecourt: “Dios es” y “Dios no es” deben tener el mismo sentido (o concepto), en virtud de la autonomía del sentido en relación con la existencia del designado. Es decir: *contradictoria ad invicem idem significant*.

Los partidarios de una “racionalidad comunicativa” o de una “conversación democrática universal”, dice Deleuze, están preocupados por definir los presupuestos de toda teoría para poder “discutir” sobre bases comunes. Pero justamente: en filosofía “los interlocutores nunca hablan de la misma cosa” porque cada uno parte de problemáticas diferentes y a partir de conceptos necesariamente distintos (aunque utilicen los mismos “términos”): cuando se sientan a discutir, los dados ya están echados. De ahí la otra manera de exponer la paradoja del concepto: es absoluto y relativo al mismo tiempo. Absoluto porque es auto-posicional ya que no enuncia sino el mundo que él crea; relativo en relación a sus componentes, a los que reúne en una composición siempre fragmentaria.

Fisura

Es cierto que el concepto no existe fuera de un lenguaje, pero no se confunde con él. El lenguaje le da realidad de hecho a un concepto (un enunciable) que, en derecho, es anterior a él. El concepto es la condición para que una proposición cualquiera hable acerca de algo que no se ve: el lenguaje no puede referirse a *eso* que resulta impresentable o invisible si antes un concepto no lo rescató, si de alguna manera no le dio un “mínimo de ser”: *el concepto torna enunciable un acontecimiento*.

Y es en este sentido que el concepto conjura el régimen del rumor: la filosofía se sustrae a la opinión de manera distinta a como lo hace la ciencia. En efecto, el acontecimiento no es el referente de una proposición. ¿A qué se refiere ésta, entonces, cuando habla sobre un acontecimiento? Corrientemente se refiere, anafóricamente, a otra proposición: cuando el asaltante dice “esto es un asalto”, el designante “esto” ya no funciona como un índice (puesto que lo indicado falta): se convierte así en un anafórico que

remitiría a proposiciones anteriores (“cuando hablo del asalto –parece decir– me refiero a eso que le contaron a Ud. cuando se enteró cómo era un asalto”). Desde este punto de vista, la proposición o el relato *preceden* al acontecimiento: todo lo que ocurre “ya ocurrió”, porque necesita del relato de los ancestros para explicar algo que no puede, en el presente, verse. De ahí que el testigo de un hecho, decían Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux*, comunica lo que vio pero transmite lo que oyó: lo que sucedió tuvo que ser ya oído o leído para poder ser transmitido, puesto que nunca fue “presenciado”. El relato, pues, no se dirige de un primero que presencié el episodio a un segundo que lo oye, sino siempre, y en cada caso, de un segundo a un tercero (los multiplicadores dominantes de este modelo son hoy, por supuesto, los medios de comunicación: en ellos todo lo que ocurre ya fue narrado, por eso nada *diferente* puede ocurrir; lo nuevo es reducido a lo espectacular, lo curioso o lo insignificante).

Frente a la alternativa: referencia y definición (ciencia) o no-referencia y remisión (opinión), Deleuze propone una salida filosófica a través del concepto como construcción singular del acontecimiento: hay un enunciable que es anterior en derecho a cualquier enunciado.

La modernidad pretendió suturar la escisión entre el saber y el ser: se habla acerca de lo posible y lo posible es aquello acerca de lo cual se habla.

La posmodernidad, en cambio, prefiere dejar abierta sin más esa fisura: las proposiciones repiten otros relatos: la creatividad y la singularidad del concepto filosófico se ven así nuevamente borradas. Por no hablar sino de dos de sus representantes más lúcidos, tanto la idea derridiana de *différance* como la elaboración del saber como relato en *La condición posmoderna* de Lyotard, se ubican en esta última perspectiva: de ahora en más la filosofía no haría sino deconstruir o deslegitimar los saberes ancestrales.

En su lugar, Deleuze viene sosteniendo desde *Diferencia y Repetición* (1969) la idea de una “síntesis disyuntiva”. El concepto, precisamente, es la condición para relacionar dos series disjuntas: no vemos *eso* acerca de lo cual hablamos, no hablamos sobre aquello que en realidad vemos. Hay una

disyunción, una fisura, una “esquizia” que pasa entre lo visible y lo enunciable. Por eso cuando digo: yo veo, yo hablo, ¿puedo decir que se trata del mismo “Yo” quien habla y ve, puesto que no ve lo que dice ni dice lo que ve? Una grieta atraviesa estos dos “yoes”: el sujeto, en este sentido, deviene “esquizofrénico”.

Pero si el concepto, como diría Blanchot, traza una relación en esta “no-relación” entre las dos series, no lo hace para resolver o superar la disyunción. Por el contrario: la *afirma*, según el modo nietzscheano. Por eso, una vez más, el rol del concepto es paradójico: de un lado permite que las proposiciones hablen sobre lo que le sucede a las cosas; del otro no cesa de desplazar las series de las palabras y las cosas una en relación a la otra.

No hubo otra teoría deleuziana del inconsciente más que ésta de la diferencia, de la “esquizia”. Por eso muchas veces Deleuze prefirió apelar a Artaud y hablar con él de “lo impensado”: la fisura, la grieta, el desemparejamiento entre la serie de lo visible y lo enunciable es este impensado en el corazón del pensamiento. Pero, por lo mismo, lo impensado no es lo que niega el pensamiento sino, muy por el contrario, aquello que lo afirma o lo incita, aquello que “fuerza a pensar”: pensamos porque hay discordancia, desacuerdo entre la intuición y el entendimiento, no porque haya un “sentido común” como armonía preestablecida de las facultades.

De donde el doble rol de la filosofía: creativo y crítico al mismo tiempo. Al crear nuevos conceptos nos permite realizar combinaciones inéditas de enunciados y visibilidades: nuevos problemas. Pero en la medida que estos conceptos no cesan de hacer diverger estas dos series, se torna radicalmente crítica: traza los límites del discurso y denuncia, con esto, cualquier pretensión totalitaria de perfecta armonía entre las teorías y el mundo.