

## VITALISMO Y DESUBJETIVACIÓN. LA ÉTICA DE LA PRUDENCIA EN GILLES DELEUZE

MARCELO SEBASTIÁN ANTONELLI\*

**Resumen:** En el marco del debate sobre los lineamientos fundamentales de la ética de Deleuze, diversos autores (Badiou, Braidotti, Hardt, Mengue) han reparado en nociones destacadas de su obra: el deseo, el devenir, la afirmación, el nomadismo. Mi propuesta en este artículo es desarrollar una vía poco estudiada, que gira alrededor de la idea de *prudencia práctica experimental*. Según mi hipótesis, este concepto reúne perspectivas relevantes de la producción deleuzeana posterior a *L'Anti-Edipo*, en particular su orientación vitalista, su opción por la desubjetivación y su apelación a una dimensión ascética vinculada con el deseo como impulsor de la experimentación.

PALABRAS CLAVE: DELEUZE, DESUBJETIVACIÓN, ÉTICA, PRUDENCIA, VITALISMO

*VITALISM AND DESUBJECTIVATION: THE PRUDENCE ETHICS IN GILLES DELEUZE*

**Abstract:** *Within the realm of debate on fundamental layouts of Deleuze's ethics, several authors (Badiou, Braidotti, Hardt, Mengue) have concentrated on significant notions in his work: desire, becoming, affirmation, nomadism. In this article my proposal is to develop a road, scarcely studied yet, in connection with the idea of experimental practical prudence. Respect to my hypothesis, this concept assembles relevant perspectives of Deleuze's post L'Anti-Edipo production, especially his orientation towards vitalism, his choice for desubjectivation and his appeal to an ascetic dimension linked to desire as motor to experimentation.*

---

\* Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina, antonelli.ms@gmail.com

KEY WORDS: DELEUZE, DESUBJECTIVATION, ETHICS, PRUDENCE, VITALISM

## INTRODUCCIÓN: LA ÉTICA DELEUZEANA EN CUESTIÓN

¿Existe una ética deleuzeana? Así como Jacques Rancière (1998) preguntó si Deleuze elaboró una teoría estética y Alain Badiou (2009) hizo lo propio en relación con su filosofía política, es necesario interrogar la dimensión ética de su obra, pues su estatuto y sus contenidos se han vuelto problemáticos. En efecto, hay posturas divergentes acerca de las nociones y los temas principales de la ética deleuzeana. Por ejemplo, Philippe Mengue encuentra una multiplicidad de perspectivas éticas entre las cuales subraya la relativa al deseo;<sup>1</sup> Badiou distingue tres máximas de conducta —creer en el mundo, precipitar los acontecimientos y escapar al control—;<sup>2</sup> Michael Hardt describe una ética nietzscheana de la afirmación que operaría de transición entre la ontología bergsoniana y la práctica espinoziana;<sup>3</sup> Rosi Braidotti (2006) desarrolla una ética de lo imperceptible, entre otros análisis de la temática.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mengue sugiere que toda la obra deleuzeana es un tratado de ética, cuya denominación varía según el rasgo acentuado: ética de los devenires, del deseo, de las multiplicidades, del nomadismo; ética de la paradoja contra el sentido común, ética de la creación contra el poder de la opinión, ética de la resistencia contra el reinado de la comunicación. Según él, Deleuze tiende a refundar una ética autónoma, posmoderna, emancipada del plano de lo jurídico-político y de la temática de la revolución. Véanse Mengue, 1994: 77-80, 89, 101; 2006: 17; 2009: 79-80.

<sup>2</sup> Badiou (2009: 15-18) llama a estas máximas *subjetiva*, *creativa* y *negativa* respectivamente.

<sup>3</sup> El autor estadounidense señala que el límite de la ética de la afirmación (*i. e.*, no formular una teoría de la práctica a partir de una síntesis social) será superado con el redescubrimiento de Spinoza. Véase Hardt, 1993: xvii y ss., 112 y ss. Desde mi punto de vista, el ordenamiento teleológico de Hardt es injustificable, pues la política no es, para Deleuze, una dimensión *superadora* de la ética o de la ontología. Además, la reducción de cada dimensión del análisis a un único autor tampoco me parece legítima.

<sup>4</sup> Tengo puntos de contacto con el enfoque de esta autora en la medida en que explora la ética del devenir de Deleuze con referencia al proyecto de una subjetividad nómada y sustentable.

A estas líneas de indagación es preciso agregar, a mi juicio, tres ejes éticos destacados. El primero consiste en la *identidad* entre Spinoza y Nietzsche, que se manifiesta en tres postulados: una ética inmanente en lugar de una moral trascendente, la primacía de lo bueno y de lo malo en lugar del bien y del mal, la valorización del cuerpo en detrimento de la conciencia.<sup>5</sup> El segundo remite a la moral del acontecimiento, que descansa en la idea nietzscheana de *amor fati* reinterpretada en un marco estoico (Deleuze, 1969: 167). El tercero concierne a la propuesta de una creencia en este mundo como forma de afrontar el nihilismo, comprendido como la ruptura del vínculo entre el hombre y el mundo.<sup>6</sup> Así pues, el problema de la existencia de una ética deleuzeana conduce, en rigor, a la constatación de una pluralidad irreductible de conceptos, temas y autores.

Ahora bien, en este artículo propongo un tratamiento de la ética de Deleuze centrado en su concepto de “prudencia práctica experimental” (2003: 165-166). La idea de prudencia, que se remonta a los orígenes griegos de nuestra tradición filosófica, ha quedado progresivamente relegada hasta su disolución en el campo de la filosofía contemporánea (Aubenque, 1963). Al respecto, considero que Deleuze constituye una excepción. La idea de prudencia aparece ya en *L'Anti-Cédipe*, pero cobra real importancia en *Dialogues y Mille Plateaux*.<sup>7</sup> El concepto, poco estudiado aun por los comentaristas del pensador francés, resulta interesante por varias razones.

En primer lugar, permite poner de relieve un aspecto de la obra deleuzeana, el cual ha sido desatendido a causa de cierta imagen dominante que la presenta como una apología indiscriminada del deseo.<sup>8</sup> Mi

<sup>5</sup> “Todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche” (Deleuze, 2005: 185). Véanse Deleuze, 1983a: 44 y ss., 139, 218; 1983b: 27-43. Sobre las estrategias de lectura de Deleuze respecto de Spinoza y Nietzsche, véanse Jacquet, 2007 y 2010.

<sup>6</sup> Para la idea de “creencia en este mundo” o “conversión empirista”, véanse Deleuze, 1994: 220 y 2005: 239; Deleuze y Guattari, 2005: 71-73.

<sup>7</sup> La noción de prudencia aparece en la obra deleuzeana en las siguientes ocasiones: Deleuze, 2003: 166; Deleuze y Guattari, 1973: 379; 2006: 187, 198, 199, 231, 330, 345, 350, 628, 644; Deleuze y Parnet, 1996: 76, 166, 167.

<sup>8</sup> Comparto con Badiou (1997: 23, 30) las críticas a dicha imagen, así como la atención al elemento *ascético* en Deleuze. Según este autor, la “sobriedad” a la cual se apela en *Mille*

enfoque hace visible una reflexión muy diferente, ligada a un trabajo ascético de sí, que demanda a la vez experimentación y prudencia, multiplicación del deseo y construcción de un espacio consistente. En segundo lugar, la noción reúne tres opciones filosóficas importantes en la producción de Deleuze y Guattari posterior a *L'Anti-Cédipe*:<sup>9</sup> la apuesta por la desubjetivación —o de manera más amplia, la des-estratificación— en un marco vitalista;<sup>10</sup> el llamado a experimentar en lugar de interpretar; la necesidad de seguir ciertas reglas de prudencia con el fin de evitar el fracaso de la experimentación. En tercer lugar, mi propuesta implica una lectura de *Mille Plateaux* en clave ética, análoga a la efectuada por Michael Foucault de *L'Anti-Cédipe*.<sup>11</sup> Mi interés se dirige al discurso normativo del

*Plateaux* se explicaría porque “la opulencia espontánea, la confianza irrisoria en lo que es, nos categoriza en una región pobre y asignable del ser”. Conectando la ética de la dignidad y la experimentación, Badiou sostiene que “ser digno de la vida inorgánica es también no concederle demasiado a la satisfacción de los órganos [...] El pensamiento nómada se ajusta a la neutralidad de la vida y a la metamorfosis por el ejercicio paciente en que uno abandona aquello que es” (1998: 31) .

<sup>9</sup> Si bien la ética de la prudencia se despliega en los trabajos con Guattari y en el libro con Parnet, me referiré sólo a Deleuze, pues el punto de partida de esta indagación es la pregunta sobre su ética, tanto antes como después de sus textos en colaboración.

<sup>10</sup> El término es empleado por Deleuze como sustantivo (“desubjetivación” [*désubjectivation*]), verbo (“desubjetivar” [*désubjectiver*]) y pasado participio (“desubjetivado” [*désubjectivé*]). Véanse Deleuze y Guattari, 2006: 168, 198, 319, 330, 440; Deleuze, 1969: 371.

<sup>11</sup> En su famoso prólogo a la edición inglesa, Foucault (1994) sostiene que *L'Anti-Cédipe* no es una nueva referencia teórica, sino un libro de ética cuyo enemigo mayor es “el fascismo que está en todos nosotros, que habita nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas”. El texto deleuzeano constituye “un estilo de vida, un modo de pensamiento y de vida”, una “Introducción a la vida no fascista” análoga a la introducción “a la vida devota” de san Francisco de Sales. Foucault resume, como si fuese “un manual o una guía para la vida cotidiana”, los principios esenciales de la ética antifascista deleuzeana: liberar la acción política de la paranoia unitaria y totalizante; hacer crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión y jerarquización piramidal; preferir lo positivo y lo múltiple en lugar de las categorías de lo negativo (ley, límite, castración, falta), la diferencia en lugar de la uniformidad, los flujos en vez de las unidades, los agenciamientos móviles y no los sistemas, lo productivo y

segundo tomo de *Capitalisme et schizophrénie*, donde no sólo hay un enfoque descriptivo sobre el funcionamiento del deseo, sino también, fundamentalmente, un análisis prescriptivo atestiguado por el uso de fórmulas en imperativo.<sup>12</sup>

En suma, el objetivo del presente artículo consiste en desarrollar los lineamientos principales de la ética deleuzeana de la prudencia. Comenzaré por su concepción vitalista, lo cual me permitirá realizar ciertas precisiones terminológicas. A continuación, elucidaré la idea de prudencia en el contexto de la experimentación *esquizoanalítica*, así como en el marco de su concepción *cartográfica* de los individuos.

## EL VITALISMO DELEUZEANO: VIDA INORGÁNICA, ESTRATOS, PLANO DE CONSISTENCIA

Deleuze considera que toda su obra es vitalista<sup>13</sup> y este rasgo se caracteriza, en primer lugar, por la propuesta de “liberar la vida de todo lo que la aprisiona” (2003: 192, 196) con el fin de alcanzar “una vida más amplia, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades” (2004a: 98). La idea de *gran salud*, con ecos nietzscheanos, designa la condición necesaria para aprehender la vitalidad que atraviesa y desborda al viviente formado: “¿qué salud sería suficiente para liberar la vida donde ella está

---

nómada antes que lo sedentario; no hacer de la tristeza una condición de la militancia; no utilizar el pensamiento para dar a la práctica política un valor de verdad; antes que exigir derechos para los individuos, “desindividualizar” por multiplicación y desplazamiento; no enamorarse del poder. Además, Foucault destaca el papel del juego y del humor.

<sup>12</sup> A raíz de ello, le preguntaron a Deleuze si el texto no era “un libro de moral” (Deleuze, 2003: 164).

<sup>13</sup> “Todo lo que escribí era vitalista, al menos así lo espero” (Deleuze, 2005: 196). François Zourabichvili (2003: 85) menciona dos acepciones del vitalismo que no corresponden al significado deleuzeano: un extravío de las ciencias naturales en el siglo XVIII en una especie de mística que escapa a cualquier esfuerzo de explicación (se postula un *principio vital* como razón última de lo viviente); el culto de la vitalidad que se propagó en Europa a finales del siglo XIX y al cual apelaron algunos movimientos políticos, por ejemplo el fascismo, que invocaban los derechos superiores de la vida en su lucha contra las fuerzas degeneradas.

aprisionada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?” (2002: 14).

En segundo lugar, el vitalismo deleuzeano se define por la primacía de las fuerzas de la vida y de la creación sobre la muerte. La vida se realiza sobre todo en las “líneas de fuga”, en lugar de hacerlo en los “estratos” que la recubren y aprisionan (Deleuze y Guattari, 2006: 230).<sup>14</sup> La apuesta teórica de Deleuze se enmarca en el privilegio otorgado al movimiento antes que al reposo, a la variación continua en vez de la forma determinada y la estructura, a la línea de fuga en detrimento de la estabilidad, al dinamismo de los procesos de producción antes que a sus detenciones; en suma, al primado ontológico y axiológico de la desterritorialización.<sup>15</sup>

En tercer lugar, Deleuze comprende la vida como “no orgánica” —inorgánica o anorgánica— (véanse Deleuze, 1991: 75-82; Deleuze y Guattari, 2005: 200; 2006: 619-624) y “no personal” o impersonal (véase Deleuze y Parnet, 1996: 12, 61, 169).<sup>16</sup> Ella no guarda el sentido biológico ligado con lo orgánico ni el elemento práctico de la vida cotidiana, así como tampoco remite a una dimensión espiritual. Como consecuencia de su

---

<sup>14</sup> Como observa Pierre Montebello, Deleuze busca alcanzar la vida no humana y encontrar la línea de fuga que conduzca a pensamientos, afectos y preceptos que expresen “el fondo libre de la naturaleza, su potencia de invención, de agenciamiento, de conexión, de mutación” (2008: 162-163).

<sup>15</sup> Mengue (1994: 71 y ss.) matiza dicho privilegio a la luz de la necesidad de los movimientos de reterritorialización.

<sup>16</sup> Montebello (2008: 207-208) sostiene que la diferencia entre dos tipos de vida —centrada o descentrada, orgánica o inorgánica, mundana o cósmica, humana o no humana— se encuentra en Nietzsche y Spinoza, pero fundamentalmente en Bergson, quien contraponen un cuerpo organizado a un cuerpo inorgánico en *Deux sources de la morale et de la religion*. De manera paradójica, señala que Deleuze nunca cita dicho pasaje. En un mismo sentido, Zourabichvili (2003: 88) sostiene que Bergson es la fuente privilegiada en el rechazo deleuzeano a circunscribir la vida a los límites del viviente ya formado, lo cual significaría definirla por la organización. Por el contrario, para Deleuze se trata de concebir la vida más acá de la organización, como “pura creación de la naturaleza”, y de pensar la tendencia evolutiva que atraviesa al viviente más allá de la alternativa entre el mecanicismo y el finalismo. Véase también Mengue, 2006: 76 y ss.

creatividad e imprevisibilidad, la vida no tiene una forma estándar; antes bien, designa en el ser “su potencia propia de innovación” (Mengue, 1994: 80).<sup>17</sup>

En relación con el primer rasgo, Deleuze sostiene que “la vida no orgánica de las cosas” ignora los límites de cualquier organismo (1991: 75). La vida así entendida vale para todo lo existente; es común a lo animado e inanimado, a las sustancias naturales y a los productos artificiales (Deleuze, 1991: 75-76).<sup>18</sup> El movimiento propio de la vida atraviesa los organismos —los estratos en general—, considerados *desvíos*:

*Si todo es viviente, no es porque todo es orgánico y organizado, sino al contrario porque el organismo es un desvío [détournement] de la vida. En resumen, una intensa vida germinal inorgánica, una potente vida sin órganos, un Cuerpo viviente tanto más que no tiene órganos, todo eso que pasa entre los organismos (“una vez que los límites naturales de la actividad orgánica fueron rotos, no hay más límites” ...). (Deleuze y Guattari, 2006: 623, énfasis mío.)*

Como sostiene Montebello, la filosofía de Deleuze se caracteriza por una búsqueda de lo infinito, razón por la cual el organismo aparece como una limitación.<sup>19</sup> La apuesta deleuzeana radica en experimentar una vida intensiva ilimitada en la nuestra de tipo extensiva limitada, esto es, abrir la vida humana para ampliarla más.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Badiou (1998: 29 y ss.) considera que la vida es el nombre que Deleuze da al “ser” en su “ontología vitalista”.

<sup>18</sup> Deleuze afirma que el plano en que coinciden consistencia, inmanencia y univocidad es el “plano de vida”: “Plano fijo donde las cosas se distinguen sólo por la velocidad y la lentitud. Plano de inmanencia y de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la substancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte de este único y mismo plano de vida” (Deleuze y Guattari, 2006: 311).

<sup>19</sup> Véase Montebello, 2008: 210-211. En este sentido, Deleuze afirma que “son los organismos los que mueren, no la vida” (2003: 196).

<sup>20</sup> Montebello (2008: 245 y ss.) destaca que la filosofía tiene el poder de pensar una vida más grande que la humana, instalarnos en un plano no humano.

Por otra parte, la comprensión de la vida como no orgánica se vincula con su carácter abstracto: “la abstracción real es la vida no-orgánica” (Deleuze, 2003: 164). Este rasgo de la vida, comprendida como una “línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006: 633), remite a su condición indefinida, que la aleja de toda determinación concreta. En términos de Mengue, la vida se revela como “una pura fluencia sin forma que culmina en una línea lanzada hacia lo a-cósmico, lo an-orgánico, lo a-significante, lo inhumano” (1994: 82).<sup>21</sup> El carácter abstracto, sin embargo, no le resta movimiento: la línea de vida es potencia de variación continua, de diversificación y de diferenciación (Mengue, 1994: 89-90).<sup>22</sup>

Para Deleuze, la vida es primera en relación con las estratificaciones.<sup>23</sup> Su punto de partida es que existe una realidad intensiva previa, denomi-

---

<sup>21</sup> Como señala este autor, la consideración de la vida como línea abstracta parece alejarse tanto de Bergson como de Nietzsche, para quienes la abstracción aniquila su riqueza concreta. Además, si en Bergson la materia es una *recaída*, un camino descendente contrario a la vida ascendente, Deleuze no sólo no opone materia y vida, sino que postula un monismo que reconoce una única materia y dos estados o tendencias de la misma (véase Deleuze y Guattari, 2006: 415). En términos de Zourabichvili (2003: 88), la vida consistiría en “la actividad creativa anónima de la materia que, en un momento dado de su evolución, se hace organización”. Por otra parte, la idea de “evolución creadora” puede contraponerse a la de devenir, que apunta a una “involución” creadora, sin entender por ello una regresión. Véase Montebello, 2008: 193n. 1.

<sup>22</sup> Como muestra Mengue, los conceptos deleuzeanos de *deseo* y de *vida* se solapan parcialmente, puesto que comparten las determinaciones propias de la *línea abstracta*: positividad indefinida de energía de agenciamiento; plenitud de dinamismo de invención y conjugación; inmanencia completa y radical a sí mismo, sin fin ni término distinto a sí; apertura indefinida, informal, ilimitada. En razón de esta convergencia, Mengue considera la línea abstracta mediante la cual Deleuze caracteriza la vida como el diseño o el trazado del deseo. Por tanto, en un sentido amplio, liberar la vida equivale a liberar el deseo; en un sentido restringido, la experimentación del deseo es un medio al servicio de la liberación de la vida. En cualquier caso, “se trata siempre de liberar la vida allí donde está aprisionada, o de intentarlo en un combate incierto” (Deleuze y Guattari, 2005: 162).

<sup>23</sup> “De hecho, *lo que es primero, es una desterritorialización absoluta, una línea de fuga compleja y múltiple* del plano de consistencia o del cuerpo sin órganos (la tierra, la absolutamente

nada “plano de consistencia” o “cuerpo sin órganos” (en adelante, “CsO”), sobre la cual se forman los *estratos*. Ellos designan

[...] un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone [al CsO] formas, funciones, enlaces, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas [...] No cesamos de ser estratificados. (Deleuze y Guattari, 2006: 197)<sup>24</sup>

Deleuze distingue tres estratos. El primero es la *organización*, cuya función es hacerle un organismo al CsO.<sup>25</sup> Esto implica organizarlo según el principio del trabajo, esto es, el rendimiento de energías útiles. Frente a ello, el CsO funcionaría según el principio de energías inútiles o no productivas socialmente. El segundo estrato es la *significación*, que nos determina como signos sometidos al círculo infinito de la interpretación. El tercer estrato es la *subjetivación*: todos tenemos varios puntos de sub-

---

desterritorializada). Y ella no deviene relativa sino por la estratificación sobre el plano, sobre el cuerpo: los estratos son siempre residuos [...] La desterritorialización está allí desde el comienzo, y los *estratos son recaídas, espesamientos sobre un plano de consistencia presente y primero por doquier*” (Deleuze y Guattari, 2006: 74 y 90, énfasis mío).

<sup>24</sup> En esta exposición privilegiamos la tríada de estratos que maniatan a los hombres (organismo, significancia, subjetivación). No obstante, en el marco de la filosofía de la naturaleza de *Mille Plateaux*, los estratos más generales son el físico-químico, el orgánico y el antropomórfico, y corresponden a fenómenos de espesamiento en el cuerpo fluido de la Tierra. Deleuze explica que, así como los estratos físico-químicos no agotan la materia, pues hay una materia submolecular, y los estratos antropomórficos no agotan lo humano, pues son desbordados por devenires no humanos, tampoco los estratos orgánicos agotan la vida. Véase Deleuze y Guattari, 2006: 628.

<sup>25</sup> Todo estrato es considerado un “juicio de Dios” en cuanto está dotado del poder de organizar al infinito. De allí que la propuesta ética deleuzeana quiera liberar a la tierra de los juicios de Dios, es decir, de la organización que bloquea la vida: “El juicio de Dios [...] es precisamente la operación de Aquél que hace un organismo, una organización de órganos que llamamos organismo [...] El organismo es ya el juicio de Dios” (Deleuze y Guattari, 2006: 197).

jetivación que nos fijan y mantienen en un sitio, organizando nuestra comprensión y resignación ante lo real dominante.<sup>26</sup>

Según el planteamiento deleuzeano, orientado por el modelo de la geología, el CsO es la “realidad glaciaria” sobre la que se generan los “plegamientos y aplastamientos que componen un organismo —y una significación y un sujeto” (Deleuze y Guattari, 2006: 197). Entre el CsO y los estratos Deleuze establece una tensión irreconciliable: el primero se opone a los estratos de toda organización, incluidas las organizaciones de poder (2003: 119). Él sostiene que los estratos nos separan del plano de consistencia, del mundo de las intensidades y de las líneas de fuga, por lo cual es necesario “hacer bascular el agenciamiento más favorable”, esto es: “hacerlo pasar, de su cara dirigida a los estratos, a su otra cara dirigida sobre el plano de consistencia o el CsO” (Deleuze y Guattari, 2006: 167).

En resumen, Deleuze comprende la vida como vitalidad no orgánica y como línea abstracta. Por un lado, ella abarca tanto lo animado como lo inanimado; es potencia de innovación imprevisible, diferenciación, diversificación, variación continua. Por el otro, aparece como intensiva, impersonal, infinita, ilimitada; es una pura línea abstracta que pasa entre

---

<sup>26</sup> Los conceptos empleados por Deleuze para referirse al tercer estrato son “*subjetivación*” y “*sujet*”; los traduciré como “subjetivación” y “sujeto”. No obstante esto, se impone una precisión semántica. El término francés “*sujet*” comporta diversas acepciones que pueden agruparse en tres líneas principales: i) la idea de “subjetividad” [*subjectivité*] traduce el neologismo heideggeriano “*Subjektheit*” y deriva del “*hupokeimenon*” aristotélico; remite a la vez al sujeto lógico (aquellos de lo que se dicen los predicados) y al sujeto físico (aquellos en lo que son los accidentes). En este sentido amplio, ligado a la etimología “*hupokeisthai*”, mienta “lo que está tendido o colocado debajo”, lo que sirve de base o de fundamento; ii) la noción de “subjetividad” [*subjectivité*] hace del sujeto el antónimo del objeto, delimitando la esfera de lo físico o de lo mental por contraposición a la de la objetividad; iii) la idea de “sujeto” [*sujet*] implica un elemento de dependencia o sujeción [*assujettissement*], de dominación que subyuga, obliga o constriñe. Véase Balibar, Cassin y Libera, 2004. Si bien es posible encontrar matices de las tres acepciones en el análisis deleuzeano, la más cercana a la función de los estratos es la tercera, pues remite a los mecanismos que sujetan al hombre en el sentido de atarlo o encerrarlo.

los seres y las cosas. La línea de la vida es primera en relación con los estratos (el organismo, la significancia, la subjetivación) que la aprisionan. Deleuze propone la tarea de liberarla, esto es, alcanzar el espacio intensivo (el plano de consistencia o CsO) que permita conectarnos con la vitalidad que sobrepasa todas las formas de organización.

## EL ESQUIZOANÁLISIS: EXPERIMENTACIÓN Y DES-ESTRATIFICACIÓN

Tras esta presentación del vitalismo deleuzeano, que configura el trasfondo de su ética de la prudencia, me enfocaré en la idea de *experimentación*, presente en la expresión “prudencia práctica experimental”.

En la sexta meseta de *Mille Plateaux* (“28 de noviembre de 1947. ¿Cómo se hace un cuerpo sin órganos?”), Deleuze desarrolla la idea de que lo esencial en el orden del deseo no es interpretarlo —es decir, someterlo a esquemas hermenéuticos que permitan descifrarlo, desocultarlo, averiguar su significado escondido—, sino experimentar con él, lo cual implica conectarlo de modo tal que lo multipliquemos de maneras no determinadas previamente.<sup>27</sup> Nuestro autor plantea el esquizoanálisis como un “programa” antipsicoanalítico: si la interpretación psicoanalítica pretende sustituir un contenido manifiesto por uno latente o preexistente, el principio experimental supone que “ninguna persona sabe de antemano lo que le conviene, se necesita largo tiempo para saberlo” (Deleuze, 1973: 10).<sup>28</sup>

Dicho de otro modo, la necesidad de experimentar se ancla en la imposibilidad de saber *a priori* qué encuentros nos convienen, con quiénes podemos establecer conexiones que conlleven pasiones alegres: “El

---

<sup>27</sup> La consigna deleuzeana es: “¡Experimenta en lugar de significar y de interpretar!” (Deleuze y Guattari, 2006: 173). El filósofo considera a los empiristas como auténticos experimentadores por su tesis de la exterioridad de las relaciones; véase Deleuze y Parnet, 1996: 68-70. Éric Alliez (1996: 14) lo llama “El Empirista, o el gran Experimentador”.

<sup>28</sup> Es posible encontrar ecos de Nietzsche en esta idea, pues una de las características del *espíritu libre* es *vivir experimentalmente*. Véase Cragolini, 2003: 88 y 90.

esquizoanálisis o la pragmática no tienen otro sentido: hagan rizoma, pero ustedes no saben con qué pueden hacer rizoma [...] Experimenten” (Deleuze y Guattari, 2006: 307).<sup>29</sup> En el marco de la temática espinosiana del cuerpo, la experimentación se revela como el medio para averiguar qué puede un cuerpo, de qué afectos es capaz (Deleuze y Parnet, 1996: 75-76).

He señalado que, según Deleuze, los estratos atrapan la vida mediante el organismo, la significación, la subjetivación. La tarea de liberar la vida es, consecuentemente, bautizada *desestratificación*. Ella plantea la salida de sí en contraposición al llamado psicoanalítico a encontrarse a sí mismo. Ésta es, en verdad, una tarea imposible, pues no hay tal *sí mismo*, sino capas o estratos que nos constituyen. Dicho de otro modo, encontrarse a *sí mismo* es una ilusión de trascendencia que implicaría salir del plano de inmanencia en que transcurre nuestra vida, frenar el movimiento o detener el devenir en que estamos inmersos, ser absorbidos por un “agujero negro”.<sup>30</sup>

La experimentación tiene como fundamento el deseo. Éste no es interior a un sujeto, sino que está ligado a un proceso de despersonalización: “lejos de suponer un sujeto, el deseo no puede alcanzarse sino en el punto en que alguien es desposeído de su poder de decir Yo” (Deleuze y Guattari, 2006: 108). La apuesta deleuzeana radica en disolver el ego,

---

<sup>29</sup> Ya en *Différence et répétition* se anunciaba la imposibilidad de determinar *a priori* los encuentros y sus efectos: “No sabemos jamás por adelantado cómo alguien aprenderá —por qué amores uno se vuelve bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionario se aprende a pensar” (Deleuze, 2008: 215).

<sup>30</sup> José Luis Pardo explica el error de las “tomas de conciencia” o de los intentos “en busca de sí mismo”: se conduce a los individuos a que sientan las singularidades que los constituyen como “suyas”, como “efectos” de su personalidad cuando, en rigor, son sus causas. El resultado es siempre “afianzar hasta la coerción el vínculo sintáctico del individuo con su mundo, ligar y apresar las singularidades anónimas en unas circunstancias de cuya realización fáctica se imposibilita el desprendimiento, someterlas a la ley de composibilidad y desvirtuar su naturaleza libre o nomádica” (Pardo, 1990: 146-147). En consecuencia, tomar conciencia de *sí mismo* o reencontrarse equivale a encerrar las singularidades que nos constituyen, a eternizar el núcleo variable de circunstancias como si fuese una forma substancial, prolongando de este modo la ilusión del sujeto como *causa sui*.

desubjetivarse en beneficio de una apertura a la fluidez que nos atraviesa: “cesar de pensarse como un yo [*moi*], para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí” (Deleuze, 2002: 68).<sup>31</sup>

La tarea de *hacerse un CsO* se vuelve más inteligible en este horizonte: equivale a trazar un cuerpo desestratificado que rompió la triple ligadura y devino desorganizado, asignificante, desubjetivado. Al conjunto de estratos, el CsO opone la desarticulación como propiedad del plano de consistencia, la experimentación como operación sobre el plan y el nomadismo como movimiento (Deleuze y Guattari, 2006: 198).<sup>32</sup> El CsO designa una experiencia de liberación en el sentido de un pasaje de diferencias ligadas a diferencias libres, de una vida finita a una infinita. Se trata de un cuerpo no ajustado a la organización vertical, unitaria y arborescente del organismo.<sup>33</sup>

En este contexto, el concepto de *devenir* aparece como un auténtico valor, una *virtud* a alcanzar. Deleuze menciona tres virtudes: devenir imperceptible o inorgánico, indiscernible o asignificante, impersonal o asubjetivo. En los tres casos se trata de escapar a los estratos. La primera virtud reside en deshacer la organización del organismo o construirse

---

<sup>31</sup> La cuestión de la subjetivación permite explicitar un diálogo con Foucault. Como es sabido, ambos pensadores investigaron las prácticas de subjetivación dominantes en nuestras sociedades contemporáneas. En particular, la búsqueda de Deleuze tendría puntos de contacto con el momento de la obra de Foucault en que éste comprende la “experiencia” como empresa de “desubjetivación”, puesto que luego se desplazó a una definición de la misma como forma de “subjetivación” (véase Castro, 2011: 173, 187 y ss.).

<sup>32</sup> Si bien la sexta meseta está dedicada al problema del organismo, los restantes estratos también deben ser enfrentados desde la perspectiva de la liberación de la vida. En este sentido, se trata de arrancarle la conciencia al sujeto para hacer de ella un medio de exploración, así como de quitarle el inconsciente a la significancia y a la interpretación para hacer de él una verdadera producción. La prudencia comprendida como “arte de las dosis” es común a las tres experimentaciones (Deleuze y Guattari, 2006: 198).

<sup>33</sup> El problema no son los órganos, sino su organización, no obstante lo cual el órgano propone ya de por sí un modelo unitario y jerarquizado del cuerpo autocentrado. En efecto, los organismos proveen una imagen del cuerpo como conjunto regulado de órganos sujetos al principio de unidad corporal. Véase Sauvagnargues, 2006: 88.

un *CsO*. La segunda consiste en escapar al estrato de la significancia, al juego hermenéutico infinito entre el significante y el significado. Por último, devenir impersonal quiere decir desatar los lazos que nos remiten a una identidad. Las tres se resumen en “reducirse a una línea abstracta”, término empleado por Deleuze, como se ha visto, para referirse a la vida. En este sentido, devenir es una tarea que requiere “mucho de ascesis, de sobriedad, de involución creadora” con el fin de separar lo que enraíza a cada uno a su mundo, a su molaridad: “a fuerza de eliminar, no somos más que una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006: 342-343).

## EL DESEO *VERSUS* EL PLACER

Para Deleuze, el motor de la experimentación es el deseo —no el placer— y su objetivo es la desestratificación o desubjetivación —no el reforzamiento de la identidad—. Así, mientras que el psicoanálisis invita a frenar el movimiento del devenir continuo y a encontrar nuestro *Yo*, el esquizoanálisis propone ir más lejos en la empresa de deshacerlo, reemplazando la memoria por el olvido, la interpretación por la experimentación (Deleuze y Guattari, 2006: 187).<sup>34</sup> El placer es considerado negativamente —“yo no soporto la palabra ‘placer’” (Deleuze, 2003: 119)—, pues se

---

<sup>34</sup> En rigor, la crítica deleuzeana es aplicable sólo a ciertas variantes del freudismo, en particular a la *ego-psychology*. Lacan, por ejemplo, tuvo una actitud marcadamente hostil frente a esta perspectiva que hacía del *yo* el representante de la realidad y el encargado de controlar las pulsiones. Juzgaba que ésta era una concepción extraviada del psicoanálisis freudiano, en la medida en que se trataba de una doctrina centrada en el *yo* y no en el *id* [*ça*] y que, además, se articulaba con una visión adaptativa del individuo a la sociedad. En efecto, ella afirmaba la primacía del *yo* sobre el *id* y se proponía volver al *yo* el instrumento de adaptación del individuo a la realidad exterior. Lacan, por el contrario, rechazaba la idea de una autonomización del *yo* y buscaba estudiar su génesis en términos de identificación. En lugar de sacar el *yo* del *id*, lo conducía nuevamente a él y mostraba que el *yo* se estructura por etapas en función de *imago*s tomadas del otro. Esta vía, adoptada también por Melanie Klein, condujo a Lacan a relaborar la noción de “estadio del espejo” de Henri Wallon. Asimismo, la diferencia lacaniana entre el *yo* sujeto [*je*] y el *yo* terminal [*moi*] se opone radicalmente a toda filosofía nacida del *cogito* cartesiano, como es el caso

trata de un medio para detener el proceso del deseo, de fijarlo o coagularlo en personas y sujetos definidos.<sup>35</sup>

Esto no significa que el deseo esté ligado con pasiones tristes. Por el contrario, Deleuze atribuye una alegría o gozo (*joie*) al proceso del deseo. El *placer-descarga* interrumpe dicho proceso, lo niega, pues asigna el afecto a una persona o un sujeto:

El placer es la afección de una persona o de un sujeto, es el único medio para una persona de “rencontrarse” [*s’y retrouver*] en el proceso del deseo que la desborda; los placeres, incluso los más artificiales, son reterritorializaciones. Pero, justamente, ¿es necesario reencontrarse? (Deleuze y Guattari, 2006: 193)<sup>36</sup>

Deleuze critica la concepción del deseo según la cual éste sería un puente entre un sujeto y un objeto, donde el primero se presentaría hendido y el segundo perdido de entrada. Desde su perspectiva, el deseo escapa a estas coordenadas personalógicas y objetales; es un proceso que desarrolla un plano de consistencia o de inmanencia recorrido por partícu-

---

de la *ego-psychology*. En suma, si bien las críticas deleuzeanas a la concepción psicoanalítica del deseo, que lo ligan a la falta y a la ley, son pertinentes en el caso de Lacan, no lo es la objeción según la cual el psicoanálisis giraría en torno al *yo*. Véanse Balibar, 2004: 653; Roudinesco, 2012: 173, 290-291, 367. Agradezco esta precisión a los evaluadores anónimos.

<sup>35</sup> Es necesario marcar, al respecto, una divergencia fundamental entre Deleuze y Foucault. El primero relata, en su texto “*Désir et plaisir*”, que Foucault le había aseverado que no soportaba la palabra *deseo*, puesto que, incluso si Deleuze la empleaba de una manera diferente, él no podía dejar de pensar que correspondía a una falta (*manque*) o bien que se lo consideraba *reprimido*. Por esta razón, se inclinaba por el concepto de *placer*. Deleuze, por el contrario, declara que no soporta la palabra *placer* a causa de lo que este concepto implica, a saber: la interrupción del proceso inmanente del deseo, la sujeción del deseo a la norma del “afuera” (Deleuze, 2003: 118-119). Para la crítica foucaultiana a la concepción del deseo descrito en términos de represión por parte del poder, véase Foucault, 1986: 108 y ss. Para una presentación esquemática del tema del deseo en la obra de Foucault, véase la entrada “Deseo” en Castro, 2011: 96-99. Agradezco este señalamiento a los evaluadores anónimos.

<sup>36</sup> Véanse también Deleuze, 2003: 120; Deleuze y Guattari, 2006: 119.

las y flujos que no se reducen ni a los sujetos de deseo ni a los objetos deseados.<sup>37</sup> La cuestión fundamental del deseo es determinar qué circula y qué debe ser bloqueado —“en cada caso definir aquello que pasa y lo que no pasa, lo que hace pasar e impide pasar” (Deleuze y Guattari, 2006: 189).

Nuestro autor señala tres errores en la visión del deseo del psicoanálisis, que remiten a una misma operación de trascendencia mediante la cual se *arranca* al deseo de su campo de inmanencia. El primero es remitirlo a una falta (*manque*), una ley negativa común según la cual sólo se desea aquello de lo que se carece; así, el deseo queda ligado a la castración. El segundo es enlazarlo con el placer, como si el deseo buscara el placer-descarga, cuando en verdad éste viene a interrumpirlo. El tercero es el *fantasma*, que presupone que el goce (*jouissance*) del deseo sería imposible, pero en cuanto tal estaría inscrito como su ideal (Deleuze y Guattari, 2006: 191). Asimismo acusa al psicoanalista de ser “la figura más reciente del sacerdote” a causa de estos tres principios —Realidad, Placer, Muerte— que obturan el deseo. Frente a ello, afirma “un gozo inmanente” al deseo, que se colma de *sí mismo* y de sus contemplaciones, y propone un trabajo *ascético* destinado a eliminar dichos errores sobre la naturaleza del deseo:

[...] son necesarios muchos artificios para conjurar la falta interior, la trascendencia superior, el exterior aparente. Ascesis, ¿por qué no? La ascesis fue siempre la condición del deseo y no su disciplina o su prohibición. Ustedes encontrarán siempre una ascesis si piensan en el deseo. (Deleuze y Parnet, 1996: 120)

En resumen, el deseo propio de la experimentación es puro proceso, mientras que el placer reconoce un sujeto y un objeto; uno comporta un efecto de despersonalización, el otro está en la base de los llamados a reencontrarse a *sí mismo*. Para Deleuze, el psicoanálisis —que en lugar

---

<sup>37</sup> “Para mí, el deseo no comporta ninguna falta; no es tampoco un dato natural; se confunde con un agenciamiento de heterogéneos que funciona; es proceso, en lugar de estructura o génesis; es afecto, en lugar de sentimiento; es ‘hecciedad’ (individualidad de una jornada, una estación, una vida), en lugar de subjetividad; es acontecimiento, en lugar de persona o cosa” (Deleuze, 2003: 119).

de experimentar propone interpretar— es responsable de tres errores que ligan el deseo con la falta, el placer y al fantasma. La raíz común de esta desnaturalización reside en una posición de trascendencia, que separa al deseo del plano de inmanencia en el que se despliega, frente a lo cual Deleuze sugiere una actitud ascética asociada con la sobriedad.<sup>38</sup>

## NECESIDAD Y SIGNIFICADO DE LA PRUDENCIA

Como he señalado, el esquizoanálisis propone desestratificarnos con el fin de expandir los límites de nuestra subjetividad y alcanzar la vida inorgánica que atraviesa lo real. Ahora bien, fuera de los estratos no hay ni formas ni sustancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión; en una palabra, nos encontramos *desarticulados*. Por ello resulta necesaria la prudencia: “Experimenten, pero es necesaria mucha prudencia para experimentar” (Deleuze y Parnet, 1996: 75-76). Deleuze deja en claro la complejidad intrínseca a las empresas de desestratificación:

[...] todas las empresas de desestratificación (por ejemplo, desbordar el organismo, lanzarse en un devenir) deben en primer lugar observar reglas concretas de una prudencia extrema: cualquier desestratificación demasiado brutal se arriesga a ser suicida o cancerosa, es decir, o bien se abre al caos, al vacío y a la destrucción, o bien vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos que se endurecen aún más y pierden incluso sus grados de diversidad, de diferenciación y de movilidad. (Deleuze y Guattari, 2006: 628)

Las tentativas por desarticularnos corren dos riesgos: endurecer todavía más los estratos que nos constituyen —esto es, sujetarnos con mayor fuerza a los puntos que nos clavan a nuestra realidad dominante— o, peor aun, atentar contra las propias condiciones del CsO, el deseo y la vida misma. La construcción de un CsO no significa destruir o anular los órganos:

---

<sup>38</sup> Montebello (2008: 189) señala el rasgo paradójico de esta ascesis que al mismo tiempo es producción, pues gracias a ella se engendra el CsO.

Deshacer el organismo jamás fue matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, escalonamientos y umbrales, pasajes y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor. (Deleuze y Guattari, 2006: 198)<sup>39</sup>

Los individuos fallan en su vía experimental cuando no guardan la “prudencia del experimentador” (Deleuze y Parnet, 1996: 167), que no es la sabiduría, sino la prudencia entendida “como regla inmanente a la experimentación” (Deleuze y Guattari, 2006: 187). Dicho de otro modo, del organismo es necesario retener lo suficiente para que se rehaga ante cada comienzo, así como debemos preservar un poco de interpretación para cuando las circunstancias lo exigen, e incluso de subjetividad para responder a las demandas de la realidad.

De allí que invite a cuidar los estratos —“Mimad los estratos” (Deleuze y Guattari, 2006: 199)—, lo cual significa que no es posible alcanzar el plano de consistencia desestratificándose de manera radical. En efecto, “lo peor no es permanecer estratificado —organizado, significado, sujetado—, sino precipitar los estratos en un desfondamiento suicida o demente que los hace recaer sobre nosotros” (Deleuze y Guattari, 2006: 199). El error de esta clase de experimentación imprudente radica en considerar los estratos desde una valoración exclusivamente negativa. Por el contrario, Deleuze asegura que los estratos son “un fenómeno muy importante, inevitable, benéfico en ciertos aspectos, lamentable en muchos otros” (Deleuze y Guattari, 2006: 54).<sup>40</sup> En suma, lo que se debe hacer es

---

<sup>39</sup> Deleuze explica que los ejemplos provistos al comienzo de la meseta seis acerca de los cuerpos vacíos, fracasados en su experimentación (cuerpo hipocondríaco, paranoico, esquizo) “*se habían vaciado de sus órganos* en lugar de buscar los puntos donde podían paciente y momentáneamente deshacer esta organización de los órganos que llamamos organismo” (Deleuze y Guattari, 2006: 199).

<sup>40</sup> No estoy de acuerdo con Ian Buchanan cuando concibe los estratos como “formas de enfermedad” y la experimentación como la invención de “técnicas para auto-destruirse que no se refieran al instinto de muerte” (2000: 125). En relación con el primer punto, Deleuze no los considera desde una perspectiva meramente negativa, sino que marca la

[...] instalarse sobre un estrato, experimentar los cambios que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos eventuales de desterritorialización, posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, ensayar segmento por segmento de los *continuums* de intensidad, tener siempre un pequeño trozo de una nueva tierra. (Deleuze y Guattari, 2006: 199)

La experimentación consiste en una relación *meticulosa* con los estratos que permite liberar las líneas de fuga, hacer pasar flujos conjugados, desprender intensidades continuas. Se trata de “conectar, conjugar, continuar”; un deseo liberado opera por proliferación, es un proceso no interrumpido (Deleuze, 2004b: 372). La principal dificultad es distinguir en el deseo “lo que remite a la proliferación de estratos o bien a la desestratificación demasiado violenta, y lo que remite a la construcción del plano de consistencia” (Deleuze y Guattari, 2006: 204).

La experimentación no carece de valoraciones y puntos de apreciación. Antes bien, Deleuze sostiene que “hay criterios, y lo importante es que estos criterios no vienen después, que ellos se ejercen sobre la marcha, en el momento, suficientes para guiarnos entre los peligros” (Deleuze y Guattari, 2006: 307). Los agenciamientos, en efecto, tienen “componentes que les sirven de criterio y permiten calificarlos” (Deleuze, 2003: 162-166). Estos criterios son la *multiplicación* y la *consistencia*.

En relación con el primero, Deleuze afirma que “sólo es retenido y conservado, por tanto creado, sólo consiste *aquello que aumenta el número de conexiones* a cada nivel de la división o de la composición” (Deleuze y Guattari, 2006: 634). Este rasgo de conectividad remite a los principios del rizoma de “conexión” y “heterogeneidad”, los cuales implican que “cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo” (Deleuze y Guattari, 2006: 13). En este sentido, el deseo “siempre quiere más conexiones y agenciamientos” (Deleuze y Parnet, 1996: 96-97).<sup>41</sup>

---

necesidad de conservar un mínimo de estratificación. Respecto del segundo, la experimentación no sólo está lejos de cualquier técnica de auto-destrucción, sino que acentúa las líneas de fuga de las creaciones artísticas, filosóficas, científicas.

<sup>41</sup> En este sentido, Deleuze afirma que “el problema colectivo es instaurar, encontrar o reencontrar un máximo de conexiones. Porque las conexiones (y las disyunciones) son

En última instancia, el criterio que permite operar una distinción cualitativa en cualquier ámbito es *inmanente a la vida* y reside en su despliegue, en el coeficiente de conjugación o la capacidad para constituir agenciamientos, esto es, su “conectabilidad” y “consistabilidad” (Mengue, 1994: 214-215). Tal es la “norma axiológica” que ejerce una selección de agenciamientos según su aptitud para trazar un plano de consistencia de conexiones crecientes: un agenciamiento se aproxima más a la línea abstracta de la vida en cuanto abre y multiplica las conexiones.<sup>42</sup> Por el contrario, se aleja de ella cuando reemplaza las conexiones creativas por bloqueos, organizaciones que estratifican, reterritorializaciones que producen agujeros negros y conversiones en líneas de muerte (Deleuze y Guattari, 2006: 639-640).

En relación con el segundo criterio, Deleuze no se plantea el problema del comienzo ni del fundamento, sino el trazado de un plano que *consista*. El problema de la consistencia (o *consolidación*) reside en cómo mantener juntos (*tenir-ensemble*) elementos heterogéneos, sin que cesen de ser heterogéneos —es decir, no unificarlos, homogeneizarlos, uniformarlos (Deleuze y Guattari, 2006: 398, 403-407)—. Cabe precisar que la consistencia no es en absoluto una metáfora; antes bien, “todo lo que consiste es Real” (Deleuze y Guattari, 2006: 89).

En síntesis, la propuesta de construcción de un CsO, comprendida como la apertura del cuerpo a nuevas conexiones, no está exenta de criterios de valoración que marcan el rumbo que debe adoptar el proceso de de-

---

precisamente la física de las relaciones [...] no hay sino un problema político del alma colectiva, las conexiones de las cuales una sociedad es capaz, los flujos que ella soporta, inventa, deja o hace pasar” (2002: 69-70).

<sup>42</sup> La temática de la conexión remite al proyecto deleuzeano de raíz empirista que busca destituir el “ser” o el “es” en beneficio del “Y”. Deleuze afirma la necesidad de liberar las conjunciones de su subordinación al verbo ser, “sustituir el Y al ES”, donde el Y (más bien “extra-ser” o “inter-ser”) no sólo implica una lógica de las relaciones, sino también un redireccionamiento de los términos y sus relaciones que los arrastra en la línea de fuga creadora. Tal es el secreto del empirismo: “pensar *con* Y, en lugar de pensar *ES*, de pensar *para* ES”. Se trata de un modo de pensamiento “por completo extraordinario” que concierne a “la vida” misma. Además, le adjudica al Y “una sobriedad, una pobreza, una ascesis fundamentales” (Deleuze y Parnet, 1996: 70-72).

seo. Por un lado, la multiplicación, proliferación o conectividad; por otro lado, la consistencia, consolidación o puesta en conjunto de heterogéneos. La experimentación comporta, en caso de fallar, dos riesgos: endurecer la organización de los estratos que se pretendía aflojar, o bien, peor aun, desestratificarse de un modo tan extremo que se culmine en la muerte. En razón de ello, Deleuze matiza la radicalidad de la tarea de liberación y asigna un papel indispensable, con el fin de preservar las condiciones de la vida y del deseo, a un mínimo de estratificación. La regla para la acción es la prudencia, que debe intervenir para evitar que el proceso del deseo se deforme en sujeciones aún más profundas, o bien, en alguna forma de autodestrucción.

## LAS LÍNEAS DE VIDA Y SUS PELIGROS

Como se ha observado, el llamado a la prudencia en el marco de la liberación del deseo es la respuesta al peligro de la experimentación fallida que conduce a la destrucción o a la acentuación de las estratificaciones. Desde otra perspectiva, la temática de la prudencia experimental se conecta con la concepción “cartográfica” de los individuos, según la cual “las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos” (Deleuze, 2005: 50).<sup>43</sup> El punto de partida es la afirmación de que todos los seres estamos constituidos por distintas líneas, denominadas *molares*, *moleculares* y *de fuga*. Éstas son *líneas de vida*, lo cual implica que toda vida presenta una conformación múltiple, compleja, riesgosa.

De acuerdo con Deleuze, todos estamos *atravesados* por líneas heterogéneas, de diferente ritmo y naturaleza. Ninguna es exclusivamente buena o mala, razón por la cual es preciso estudiar los peligros de cada una. Ellas son el objeto práctico del esquizoanálisis comprendido como

---

<sup>43</sup> Decir que estamos hechos de líneas no es para Deleuze una metáfora; captarlas es una cuestión de “semiótica perceptiva” (Deleuze y Guattari, 2006: 238): “tengo tendencia a pensar las cosas como conjuntos de líneas a desenredar” (Deleuze, 2005: 219; véase también Deleuze y Parnet, 1996: 89).

*cartografía*.<sup>44</sup> La pregunta ética fundamental en este contexto es “¿cuáles son tus líneas, qué mapa estás haciendo y modificando?” (Deleuze y Guattari, 2006: 249), la cual reformula el interrogante de *L'Anti-Œdipe* “¿cómo funcionan tus máquinas deseantes?” (Deleuze y Guattari, 1973: 129 y ss.).

Deleuze distingue tres clases de líneas. La primera es la *segmentariedad dura o molar*, también llamada *sedentaria*, que está compuesta por segmentos donde todo parece contable y previsto, tanto el principio y el final de un segmento, como el pasaje de uno a otro: primero la familia, luego la escuela, después el ejército, más tarde la fábrica y finalmente la jubilación. Se trata de una línea rígida, dura, estable, cuyos segmentos están bien delimitados: familia-profesión, trabajo-vacaciones. De un segmento a otro se marcan las separaciones: “[en la familia se nos dice] ‘ahora ya no eres un bebé’; y en la escuela, ‘aquí no estás como en familia’; y en el ejército, ‘aquí no estás en la escuela’” (Deleuze y Parnet, 1996: 151). Esta línea está presente en los grandes conjuntos molares (Estados, instituciones, clases) y en las personas en tanto elementos de un conjunto. Deleuze explica que todo está segmentarizado con el fin de “garantizar y controlar la identidad de cada instancia, comprendida la identidad personal” (Deleuze y Guattari, 2006: 239).

La segunda línea es la *segmentación blanda o molecular*, denominada en ocasiones *migrante*. Ella oscila entre las otras dos; a diferencia de la molar, es del orden de un *flujo blando o flexible*, libre y mutante, inasignable. Si en la primera prevalecen los vínculos entre elementos determinados —clases sociales, hombres y mujeres, tal y cual persona—, en ésta hay flujos y partículas que escapan a las clases, los sexos y las personas. La primera línea corresponde a una macropolítica, la segunda a una micropolítica (Deleuze y Guattari, 2006: 240). En rigor, entre la primera y la segunda no hay una oposición binaria (hombre/mujer, niño/adulto, homosexual/heterosexual) porque esta clase de relación sólo forma parte de la segmentariedad dura, mientras que en la dimensión

---

<sup>44</sup> “Eso que llamamos de diversas maneras —esquizo-análisis, micro-política, pragmática, diagramatismo, cartografía— no tienen otro objeto que el estudio de estas líneas, en grupos o individuos” (Deleuze y Parnet, 1996: 152-153).

molecular encontramos “el pluralismo real de las multiplicidades fuentes que escapan a todo dualismo” (Deleuze y Guattari, 2006: 260).<sup>45</sup>

La materia que compone esta línea migrante es inasible, pues mueve a velocidades que sobrepasan los umbrales ordinarios de percepción. Deleuze alude a *micro-movimientos* o movimientos minúsculos, pequeñas modificaciones, micro-devenires, *detalles de detalles*. En esta línea se dan los verdaderos cambios en nuestra vida, antes que en el ámbito de lo molar-identitario (Deleuze y Parnet, 1996: 152). No obstante, no es forzosamente mejor.<sup>46</sup>

La tercera línea es denominada *de fuga* o *nómada*. Está hecha de singularidades, no de segmentos; surge a partir de una *explosión* de las dos series segmentarias previas. Deleuze la describe diciendo que algo nos *arrastra* [*emporte*] hacia un destino desconocido, imprevisible y no preexistente (Deleuze y Parnet, 1996: 152). Ella debe ser diseñada sin ningún modelo: “debemos inventar nuestras líneas de fuga si somos capaces, y no podemos inventarlas sino trazándolas efectivamente, en la vida” (Deleuze y Guattari, 2006: 247). Si bien se refiere a ella como una *pura línea abstracta*, no es imaginaria o simbólica, sino real. Por otra parte, la expresión “línea de fuga” puede inducir al error de creer que Deleuze invita a la huida, cuando en rigor se trata de una línea activa que no busca huir sino *hacer huir* “como se agujerea un tubo”, esto es, multiplicar las conexiones, desbloquear los flujos.

De modo complementario, Deleuze distingue las líneas desde el punto de vista de los tipos de transformación que involucran. En primer lugar,

<sup>45</sup> Lo molar y lo molecular son dimensiones inseparables de hecho y diferentes de derecho. La diferencia esencial pasa entre el dominio molar de las *representaciones* (individuales o colectivas) y el dominio molecular de las *creencias* y los *deseos* (Deleuze y Guattari, 2006: 260, 264, 267).

<sup>46</sup> Deleuze menciona dos errores en torno a las segmentariedades dura y blanda: el *axiológico* consiste en creer que basta con un poco de flexibilidad para ser *mejor*, y el *psicológico* reside en hacer como si lo molecular fuese del orden de la imaginación o se diera en un plano individual, cuando, en verdad, ambas son reales y sociales. Además, no se distinguen sólo por su dimensión, pues si bien lo molecular opera en el detalle y pasa por los pequeños grupos, es también co-extensiva a todo el campo social (véase Deleuze y Guattari, 2006: 262).

en la línea sedentaria se dan *cortes molares* o significantes que funcionan según elecciones binarias sucesivas determinantes —se es rico o pobre, hombre o mujer, niño o adulto de manera excluyente (Deleuze y Guattari, 2006: 242)—. La idea es que, a causa de la rigidez de los segmentos, las modificaciones en esta línea son cortes abruptos y grandes acontecimientos propios de un modo de conexión arborescente.

En segundo lugar, la línea migrante está poblada por *heridas moleculares* o micro-heridas sutiles, imperceptibles, subterráneas, que se producen aun si las cosas van bien en la otra línea. No se trata de concebir la línea molecular como si fuese de índole personal y la otra, colectiva; las micro-heridas son colectivas, así como las macro-heridas personales (Deleuze y Parnet, 1996: 154). Lo decisivo, argumenta Deleuze, es que *no cambiamos de la misma manera* en ambas líneas. Las transformaciones que se dan en la migrante no conciernen al elemento identitario de la molar, sino más bien a la modificación en nuestro cuerpo de las relaciones de velocidad y lentitud. Desde el punto de vista de la percepción, no pasa “nada asignable ni perceptible”, sino apenas “cambios moleculares, redistribuciones de deseo que hacen que, cuando algo pasa, el yo que lo esperaba ya murió, o quien lo esperaba no llegó aún” (Deleuze y Guattari, 2006: 343). En tercer lugar, la línea de fuga constituye una línea de *ruptura*, pues involucra cambios de los que no se puede volver. Estos movimientos no son *pseudo-cortes* estructurales en la cadena significativa ni transformaciones moleculares, sino umbrales absolutos (Deleuze y Parnet, 1996: 243-244).

Ahora bien, los peligros intrínsecos a cada línea reintroducen el llamado a la experimentación y a la prudencia. La primera comporta los riesgos del endurecimiento y la rigidez (Deleuze y Guattari, 2006: 251). Deleuze explica que ella nos constituye a tal punto que, si deseamos ponerla en movimiento, debemos adoptar las mayores precauciones para no perecer en el intento:

Aun si tuviéramos el poder de hacerla saltar, ¿podríamos hacerlo sin destruirnos a nosotros mismos, en tanto ella es parte de las condiciones de vida, comprendido nuestro organismo e incluso nuestra razón? *La prudencia con la cual debemos manejar esta línea*, las precauciones a tomar para suavizarla, suspenderla, desviarla, minarla, testimonian *un largo trabajo que no se hace sólo contra el*

*Estado y sus poderes sino directamente sobre sí.* (Deleuze y Parnet, 1996: 166, énfasis mío.)

Deleuze declara la necesidad de un trabajo de transformación no sólo sobre las instituciones sino, más importante aún, sobre la vida de cada uno. Esta idea define su comprensión de la ética, cercana en este aspecto a la de Foucault, de acuerdo con la cual ella tiene como eje fundamental la relación consigo mismo (Castro, 2011: 167). Así, la prudencia aparece como una actitud ética, definida por la meta de la transformación de sí.<sup>47</sup>

La segunda línea comporta los mismos peligros que la anterior, pero miniaturizados, diseminados, molecularizados. De acuerdo con Deleuze, cuando se franquea un umbral demasiado rápido, una intensidad se vuelve peligrosa y la línea se precipita en un agujero negro del cual no puede salir. Nuestro autor advierte que, en este caso, no se tomaron suficientes precauciones, lo cual implica que no se guardó la prudencia requerida (Deleuze y Parnet, 1996: 167).

La tercera, por su parte, acarrea el riesgo de volverse línea de muerte o de demolición, pese a su mensaje de alegría. Su peligro es el peor, pues implica la “pasión de abolición”, el volverse mera destrucción (Deleuze y Parnet, 1996: 168, 252; Deleuze y Guattari, 2006: 349, 367). Los ejemplos que brinda Deleuze conciernen a escritores que han acabado mal: Heinrich von Kleist y su suicidio, Friedrich Hölderlin y su locura, Scott Fitzgerald y su alcoholismo, Virginia Wolf y su desaparición. Sin embar-

---

<sup>47</sup> Para Deleuze, la filosofía nos instala en una relación con nosotros mismos signada por la lucha contra los poderes que se introducen en nosotros: “La filosofía no es un Poder [Puissance]. Las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión, la televisión son poderes, pero no lo es la filosofía. La filosofía puede tener grandes batallas interiores (idealismo-realismo, etcétera), pero son batallas irrisorias. Al no ser un poder, la filosofía no puede librar una batalla con los poderes, pero mantiene una guerra sin batalla, una guerra de guerrillas contra ellos. Y ella no puede hablar con ellos, no tiene nada que decirles, nada que comunicarles, y mantiene sólo conversaciones o negociaciones [pourparlers]. Como los poderes no se contentan con ser exteriores sino que también se introducen en cada uno de nosotros, gracias a la filosofía todos nos encontramos sin cesar en conversaciones y en guerra de guerrillas con nosotros mismos” (Deleuze, 2005: 7, énfasis mío).

go, este destino mortuorio no es inevitable y, sobre todo, ni la creación ni la vida pueden ser juzgadas por su final indeseado.

En resumen, la necesidad de experimentar aparece al interior de la concepción cartográfica deleuzeana, según la cual todo ser está constituido por líneas heterogéneas que comportan rasgos y peligros diversos. En este marco, también gobierna la prudencia práctica que quiere liberarnos de nuestras sujeciones y, al mismo tiempo, protegernos de los peligros inherentes a todo movimiento que tienda a transformar las líneas de la vida. Ella es necesaria en la experimentación destinada a aflojar la rigidez de los segmentos molares, a evitar su reproducción en el nivel molecular y a esquivar la degeneración de la fuga en pasión de destrucción. A tal efecto, Deleuze propone un trabajo sobre sí, esto es, sobre las líneas que configuran la vida de cada uno.

## CONCLUSIÓN

Al inicio de este escrito, se planteó el debate en torno a los contenidos de la ética deleuzeana y se propuso explorar su concepto de *prudencia práctica experimental*. Según he mostrado, Deleuze esboza una ética basada en una actitud de experimentación que busca liberar la vida, entendida como vitalidad no orgánica y línea abstracta, de su encierro en los estratos o articulaciones que a la vez constituyen y sujetan a los hombres. Su propuesta radica en lograr que el proceso del deseo —adoptando la prudencia imprescindible con el fin de no destruir las condiciones mismas que lo hacen posible— esquive tanto la reproducción de los mecanismos de sujeción, como el riesgo del fascismo suicida, y logre generar conexiones, producir novedades, crear.

Para Deleuze, toda vida está compuesta por diferentes líneas que deben ser objeto de una experimentación que tienda a maximizar sus potencialidades, al tiempo que conserve la dosis de estratificación requerida para no sucumbir en el proceso. Asimismo, la empresa de liberación se traduce, en términos de devenir, en tres *virtudes* que funcionan como contrapunto de los tres estratos: devenir inorgánico, asignificante e impersonal. En su conjunto, la experimentación vitalista redundante en una ética de la virtud que implica una ascesis, una propuesta de trabajo so-

bre sí, una práctica tendiente a la autotransformación. Su fin es la liberación de la vida, no en el sentido de llegar a un estado final o a un proceso acabado, sino como una operación que se lleva a cabo cada vez que logramos conectar de modo consistente nuestra subjetividad con seres que la enriquecen y la empujan hacia caminos novedosos, esto es, la hacen devenir.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alliez, Éric (1996), *Deleuze. Philosophie virtuelle*, París, Synthélabo.
- Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France.
- Badiou, Alain (2009), "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", *Deleuze Politique*, núm. 40, pp. 15-20.
- Badiou, Alain (1998), "De la vie comme nom de l'Être", en *Gilles Deleuze/Immanence et vie*, París, Presses Universitaires de France, pp. 27-34.
- Badiou, Alain (1997), *Deleuze: "La clameur de l'Être"*, París, Hachette.
- Balibar, Etienne (2004), "Je", en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, París, Seuil Le Robert, pp. 645-659.
- Balibar, Etienne, Barbara Cassin y Alain de Libera (2004), "Sujet", en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, París, Seuil Le Robert, pp. 1233-1253.
- Braidotti, Rosi (2006), "The ethics of becoming-imperceptible", en Constantin Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 133-159.
- Buchanan, Ian (2000), *Deleuzism. A Metacommentary*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Castro, Edgardo (2011), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Pedagógica/Siglo XXI Editores.
- Cragolini, Mónica (2003), *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos.
- Deleuze, Gilles (2008), *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (2005), *Pourparlers*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (2004a), *Foucault*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (2004b), *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002), *Critique et clinique*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (1994), *Cinéma 2. L'Image-temps*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (1991), *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (1983a), *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France.

- Deleuze, Gilles (1983b), *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles (1973), “Cours vincennes-14/5/1973”, clase transcrita en *Les cours de Gilles Deleuze*, [http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=169&groupe=Anti Oedipe et Mille Plateaux&langue=1], fecha de consulta: 30 de enero de 2013.
- Deleuze, Gilles (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2006), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2005), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1973), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, París, Minuit.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet (1996), *Dialogues*, París, Flammarion.
- Foucault, Michel (1994), “Préface”, en *Dits et écrits III*, París, Gallimard, pp. 133-136.
- Foucault, Michel (1986), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, Gallimard.
- Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Jacquet, Chantal (2010), “‘Un balai de sorcière’. Deleuze et la lecture de l’*Ethique* de Spinoza”, conferencia leída en el *Coloquio “Deleuze: la filosofía y su historia”*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 20 y 21 de octubre de 2010.
- Jacquet, Chantal (2007), “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, año VII, núms. 4-5, primavera, pp. 47-52.
- Mengue, Philippe (2009), *Utopies et devenirs deleuziens*, París, L'Harmattan.
- Mengue, Philippe (2006), *Deleuze et la question de la démocratie*, París, L'Harmattan.
- Mengue, Philippe (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, París, Kimé.
- Montebello, Pierre (2008), *Deleuze. La passion de la pensée*, París, Vrin.
- Pardo, José Luis (1990), *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel.
- Rancière, Jacques (1998), “Existe-t-il une esthétique deleuzienne?”, en Éric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres Internationales Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, París, Synthélabo, pp. 525-536.
- Roudinesco, Elisabeth (2012), *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sauvagnargues, Anne (2006), *Deleuze et l'art*, París, Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, François (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses.

**Marcelo Sebastián Antonelli:** Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de París 8 (Francia). Actualmente trabaja como profesor adjunto regular en la Universidad Pedagógica de Buenos Aires (Argentina)

y se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Es Investigador Asociado al Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF, Buenos Aires) y codirige un proyecto de investigación sobre biopolítica en la Universidad de San Martín. Se especializa en la filosofía francesa del siglo XX, en particular la obra de Gilles Deleuze. Entre sus publicaciones más recientes, se encuentran “El capitalismo según Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, *Cuadernos de Filosofía*, núm. 57, 2013, pp. 51-66; “Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y Francois Jullien”, *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 19, julio-diciembre, 2013, pp. 82-105; “Perspectivas sobre la biopolítica en la obra de Gilles Deleuze”, *Revista Pensamiento Político*, núm. 3, 2012, pp. 95-109; “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 47, julio-diciembre, 2012, pp. 519-539.

D. R. © Marcelo Sebastián Antonelli, México D.F., julio-diciembre, 2013.