

Luis Ángel Campillos Morón

Gusanos y goteras.  
Ontología de fuerzas.  
Texturas. Modos de  
habitar

Director/es

Aragües Estragues, Juan Manuel  
Canavera, Julien

<http://zaguán.unizar.es/collection/Tesis>



© Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606

Tesis Doctoral

**GUSANOS Y GOTERAS. ONTOLOGÍA DE  
FUERZAS. TEXTURAS. MODOS DE HABITAR**

Autor

Luis Ángel Campillos Morón

Director/es

Aragües Estragues, Juan Manuel  
Canavera, Julien

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA  
Escuela de Doctorado**

Programa de Doctorado en Filosofía

2023





**Universidad**  
Zaragoza

1542

# Tesis Doctoral

Gusanos y goteras  
Ontología de fuerzas. Texturas. Modos de habitar

Actor

Luis Ángel Campillos Morón

Directores

Juan Manuel Aragüés Estragués  
Julien Canavera

Facultad de Filosofía – Universidad de Zaragoza  
Año 2023



Todos los templos  
serán destruidos,  
todos los hombres  
igualados al suelo<sup>1</sup>

...

y sobre la tierra un rastro  
eterno de gusanos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 289.

<sup>2</sup> Ibid., p. 446.

## **Agradecimientos.**

Desde una comprensión inmanente y materialista de la realidad, no dar cuenta de los devenires de energía que han hecho posible este trabajo, no agradecer su labor, sería enormemente idiota. La madre y la montaña y el padre y el lago y el hermano y el abismo y la compañera lucírnaga y madre de tres maravillosos hijos lunares y el bosque U.O.N. y los amigos cuánticos y los directores de esta tesis y todos los pensadores y no pensadores con los que hemos convivido en estas tierras y que son estas tierras. No se sabe muy bien quién es quién y de eso se trata. Muchas gracias. Os quiero, C.



## Índice.

<b>CONTEXTUALIZACIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>ESTRUCTURA.....</b>	<b>21</b>
<b>TRACTACTUS ONTOLOGICUS .....</b>	<b>23</b>
<b>ONTOLOGÍA .....</b>	<b>52</b>
DEVENIR CUÁNTICO.....	53
EL FOUCAULT DE DELEUZE: SABER PENSAR EL PODER.....	59
EL PLIEGUE DELEUZIANO: LA CONEXIÓN ENTRE LOS POTENCIALES DE LAS FUERZAS.....	73
EL <i>OPUS POSTUMUM</i> DE KANT: EL QUANTUM CONTINUUM.....	83
EL SUPERYECTO DE A.N. WHITEHEAD .....	103
NIETZSCHE EN HEIDEGGER .....	122
IMAGEN DEL PENSAMIENTO EN DELEUZE.....	139
DELEUZE - SPINOZA: PERSEVERANCIA .....	152
JESÚS IBÁÑEZ Y HARTMUT ROSA: RESONANCIAS.....	165
TEXTURIZACIÓN: LO LISO Y LO ESTRIADO .....	187
<b>INTERLUDIO .....</b>	<b>198</b>
EXCURSO-MEANDRO SOBRE <i>El DISCURSO SOBRE EL HIJO-DE-PUTA</i> .....	199
<b>TEXTURAS .....</b>	<b>206</b>
TEXTURA-BOSQUE.....	207
<i>Mundo y tierra en Heidegger</i> .....	208
<i>Espacio y lugar en Jeff Malpas</i> .....	218
TEXTURA-PARQUE .....	222
TEXTURA-IMAGEN .....	237
TEXTURA-EMPLAZAMIENTO. EL PUNTILLISMO CAPITALISTA .....	251
TEXTURA PORO-MECÁNICA. GUSANOS, RATAS Y ESCORPIONES .....	268
AL OTRO LADO DEL ESPEJO: T.A.Z. ZONAS TEMPORALMENTE AUTÓNOMAS .....	291
TEXTURA-ESFERA .....	304
<b>ONTOLOGÍA POLÍTICA .....</b>	<b>317</b>
<b>POST SCRIPTUM .....</b>	<b>341</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>347</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>350</b>

Asesinaron a los portadores de antorchas  
Asesinaron a los portadores de antorchas<sup>3</sup>

## Contextualización

El presente trabajo parte de la problemática del llamado “giro espacial” que acontece en el último tercio del siglo XX, principalmente a causa del *ohido* del espacio, que genera “una auténtica reducción ontológico-política de lo espacial a los flujos (instrumentales) temporales del Capital estatal”<sup>4</sup>.

Nos hallamos en la época de lo simultáneo, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso. Nos hallamos en un momento en el que el mundo se experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a lo largo del tiempo sino como una red que relaciona puntos y que entrecruza su madeja<sup>5</sup>.

Olvidar el espacio es, por ejemplo, separar el *aquí* del *ahora* y hacer prevalecer a este último, lo que conecta con la fatua primacía de la interioridad (temporalidad) del sujeto que cree construir la realidad exterior (espacial). Como leímos en la cita anterior, no hemos de pensar el espacio al modo de una línea que se despliega a lo largo del tiempo sino como una red relacional. Entenderlo así es reducirlo, olvidarlo. Veremos muchos ejemplos a lo largo de nuestro estudio, apuntemos uno: la reducción de la ecología a cierto modelo económico, el uso meramente instrumental de los espacios por parte de determinados intereses humanos<sup>6</sup>. Recordemos que ambos términos, tanto “ecología” como “economía”,

<sup>3</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 57.

<sup>4</sup> Luis Castro Nogueira, *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 48.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pp. 63-64.

<sup>6</sup> Véase: la masiva deforestación que supone la reducción del espacio de un bosque (su rica biodiversidad) a un lugar destinado en exclusiva a actividades industriales.

comparten raíz: *oikos*, que significa casa (en un amplio sentido, no sólo como sitio de residencia sino como lugar de producción). Sin embargo, parece que la economía, esto es, el modelo económico imperante, *se olvida* de muchas casas, y también, menosprecia la gran casa que es el planeta Tierra. Esto comporta privilegiar ciertos lugares y flujos temporales, sobre todo aquellos donde impera el capital. Decimos que este giro espacial es *reciente*, sin embargo, el paradigma del que pretendemos salir se puede situar en los inicios de la Modernidad, como veremos a continuación. Capitalismo, Estado, Espectáculo, Sistema... generados por el Sujeto humano y *s/n* Espacio-Tiempo se convertirán en los principales enemigos del espacio-tiempo ontológico. Este giro espacial no es específico de la filosofía sino que es (o quiere ser) un nuevo paradigma de carácter interdisciplinar cuyo principal objetivo es ampliar los horizontes para dejar espacio al espacio. El espacio del Sujeto deviene muerto, *nihil* en el sentido pasivo y reactivo del término. La intención aquí es llevar a cabo una desamortización del espacio para evitar cualquier futura amortización. Más que dar vida al espacio, dejarle que se exprese, liberarlo de cualquier reducción o restricción. Una vez liberado el espacio, comprenderemos que, en última instancia, siempre lo ha estado, que su prisión no era más que un ardid. Nuestro problema del espacio podría ser traducido a estos términos: cierta forma de subjetividad humana y *s/n* temporalidad, erigiéndose como fundamentos, han devenido monopolio. El espacio ha sido expoliado, ha quedado reducido a una mercancía, a un escaparate, a un producto. Desde el punto de inflexión que supuso el *cogito* cartesiano y el paradigma mecanicista, que alumbraron un espacio muerto tipo contenedor (*res extensa*), un espacio congelado-congelador, hoy en día, en este mundo globalizado, acontece el paroxismo del *a priori* del sujeto kantiano: el espacio y tiempo que aporta el sujeto humano para poder percibir, ha ido encumbrando al propio sujeto a un púlpito donde el horizonte no es más que *s/n* espacio-temporalidad. A pesar de que el espacio kantiano sea relacionado con el afuera y el tiempo con el adentro, también el afuera del espacio se enmarca en el sujeto humano. Muy significativos los posesivos: el espacio y tiempo son *del* sujeto. El “espacio queda subordinado al Tiempo, pues tal subjetividad se concibe como una interioridad, es decir como un ‘espacio sin espacio’”<sup>7</sup>. La flecha del vector se ancla en el sujeto. Tomando el relevo de Dios, el sujeto humano pretende crear el espacio y tiempo del mundo, sus criaturas. Sabemos que Kant presenta la cosa en sí, el nómeno, aunque existente, como incognoscible, pero, los límites

---

<sup>7</sup> Adrián José Perea Acebedo, *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2013, p. 27.

de la razón, siempre entendidos como límites productivos<sup>8</sup>, nos permiten ir más allá. Usemos por un momento las fuerzas nietzscheanas: si somos negativos o reactivos, nos quedamos aquí, nos conformamos, por ejemplo, con el postulado metafísico de Dios, sito allá en el horizonte inalcanzable pero siempre visible, como un agente regulador; mas si somos positivos o activos, comprendemos que Kant pone en el candelero, casi en bandeja, al mismísimo Dios, lo presenta como un mero postulado, una idea, posibilitando así su muerte, esto es, el ocaso del Horizonte Estático o Eterno Centro (meras quimeras). Insertemos pues esa ilusa trascendencia (de cualquier Dios) en el mundo, en la naturaleza. *Deus sive natura* de Spinoza: la naturaleza expresándose mediante infinidad de modos de ser: nada queda (porque no puede quedar) en otro lugar más allá, no existe nada trascendente. Por ende, nos movemos en una estricta inmanencia ontológica. Sin embargo, como decíamos, una vez hemos reparado en la inexistencia de Dios, que servía de fundamento, enseguida aparecerá su sustituto. Ya advirtió Nietzsche que en el mundo en que Dios ha muerto, cierta subjetividad humana tomaba el relevo y pretendía convertirse en *subjectum*: lo que siempre subyace, el fundamento, la substancia, la esencia, la forma, el modelo... llámese como se quiera. Sujeto y mundo (objeto) quedan separados, pero en lugar de indagar en la naturaleza de esta separación, en lugar de tomar esta brecha como fermento, cierta reflexión filosófica se ha centrado exclusivamente en los dos polos (sujeto-objeto). Aun cuando buscan la interacción entre ambos, no consiguen romper con el esquema dual predeterminado que subyace como fundamento. Fórmulas como “a las cosas mismas” en la fenomenología husseriana han degenerado en la importancia del Ego trascendental (sujeto). En Kant, tampoco la imaginación es una respuesta satisfactoria: “para salvar el abismo sólo hay un puente posible en el kantismo: los esquemas de la imaginación (...). Así resulta que la imaginación es ahora inseparable del entendimiento”<sup>9</sup>. La imaginación kantiana sigue estando de parte del sujeto, dentro del sujeto y no en el mundo. Nuestro propósito en este trabajo es tratar de vislumbrar otros modos de comprender (habitar) el espacio más allá del dualismo sujeto-objeto, de las reducciones de cualquier Sujeto a pesar del *¡eso es imposible!* que nos puede espantar el *A Priori*, a pesar de la, más que extensa (¿sólo unos cuantos siglos?), intensa supremacía del Sujeto

<sup>8</sup> Jeff Malpas cita una esclarecedora frase de Heidegger de su conferencia *Construir, habitar, pensar*: “Un límite no es aquello en lo que algo se detiene, sino (...) aquello a partir de donde algo comienza su presencia”. Jeff Malpas, J. E. *Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía*. Documents d’Anàlisi Geogràfica, vol. 61/2, 2015, p 220. También la *physis* griega es dinámica, activa, generativa.

<sup>9</sup> José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 102.

humano. Curiosamente, como veremos en un apartado posterior, a lo largo del caótico *Opus Postumum*, un anciano Kant continúa pensando y debatiendo consigo mismo y con Newton y compañía. Mientras sus ojos se ciegan ante los numerosos textos que lee y escribe, se empeña en regresar a la física y deshacerse de la metafísica, trata de dar con la abismal condición de posibilidad ontológica. Kant, sí, el último Kant, en cierto modo, descuartiza al Sujeto humano, al insistir en la materia, en las fuerzas...

Sabemos de dónde partimos, cuáles son los problemas principales a los que nos enfrentamos. Introduzcamos ahora brevemente las armas que usaremos y hacia dónde navegaremos. Nuestro primer objetivo es construir una ontología de fuerzas abismal, una matriz ontológica, lo más general posible (ojo, renegando de cualquier tinte idealista), que nos sirva de base desde la que dialogar y alumbrar conflictos, desde la que tender relaciones con diferentes conceptos de diversos autores. En una primera aproximación a la destrucción del Sujeto humano como fundamento ontológico, traigamos a colación algunas reflexiones de Balthus, el extraño pintor del siglo XX que no pudo ser insertado en ninguna vanguardia, por lo que fue criticado tanto por revolucionarios (acusándole de conservador) como por reaccionarios (denostado por degenerado, en la misma onda en la que los nazis habían proscrito el movimiento de la Nueva Objetividad<sup>10</sup>).

1) “Los pintores modernos buscaban ante todo expresarse a sí mismos, mientras que yo pretendo expresar el mundo”<sup>11</sup>. Primer paso: de la expresión del individuo a la expresión del mundo por el individuo. Regresar al mundo e ir apartando de en medio la luz cegadora del Sujeto. Todavía hay sujeto, pero un sujeto consciente de que él no es quien crea el mundo, un sujeto que comenzará a disolverse en el mundo. Una autoexpresión del sujeto, sin mundo exterior, no tendría nada de expresión sino de impresión. El mundo ya no está inserto en el sujeto. El vector va a pasar del sujeto al mundo.

2) Sigamos quitando máscaras. Escuchemos otras palabras del mismo artesano (Balthus rehusaba el calificativo de artista<sup>12</sup>): “El hombre debe quedar en la sombra, como

<sup>10</sup> La *Nueva objetividad* es una vanguardia artística del siglo XX que trataba de buscar la exterioridad en sí misma, más allá del dualismo impresionismo - expresionismo, donde ambos provienen del sujeto (artista).

<sup>11</sup> Antonin Artaud, *Balthus*. Madrid, Casimiro, 2019, p. 70.

<sup>12</sup> Dice Balthus en línea heideggeriana: “Yo no me considero un gran pintor. Me considero más un artesano. Yo no quiero ser un artista”. Ibid., p.79.

decía ya Courbet”<sup>13</sup>. Segunda fase: retracción del sujeto, el sujeto es consciente de que el mundo no se debe ocultar so pena de incurrir en todo tipo de sombrías y falaces alienaciones. El sujeto no puede erigirse en luz absoluta sino ocupar su sitio entre las miríadas de luces. Básicamente, ser un modo más (Spinoza). El artista no deviene obstáculo sino que libera al mundo de las restricciones impuestas desde diferentes ámbitos, abre espacios. El sujeto se quita de en medio, se va diluyendo (como Sujeto) para integrarse (en el mundo). La expresión del mundo requiere un espacio libre de cualquier sujeción interesada, de cualquier limitación *a priori*. Como veremos a continuación en la ontología, es el mundo quien se expresa, son las relaciones de fuerzas las que conforman expresiones, nada de sujetos y objetos cerrados, sustanciales, esenciales, *a priori*. Véase *El origen del mundo* (1866) de Courbet, el pintor al que se refería Balthus en la anterior cita:



Courbet, J. F. (1866). *El origen del mundo*. [Óleo sobre lienzo]. Museo Orsay, París.

Son las membranas, superficies, agujeros, pliegues, puentes, túneles... los agentes protagonistas de un nuevo paradigma que rehúsa del esquema sujeto-objeto. Recordemos la crítica de Paul Virilio contra lo vertical, lo ortogonal... que conforma el modelo sujeto-objeto, el cual genera el desierto de lo real, “la travesía del desierto”<sup>14</sup>, “un relieve sin relieve”<sup>15</sup>. El modelo sujeto-objeto olvida el trayecto, la relación... pretende desconectar la realidad del sentido de la tierra (diciéndolo con Nietzsche). He ahí también su

<sup>13</sup> Ibid., p. 71.

<sup>14</sup> Paul Virilio, *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 137.

<sup>15</sup> Ibid., p. 121.

crítica a la velocidad, que atraviesa los espacios sin habitarlos, que simplemente pasa por encima. “Esa potencia geodésica es la del TRAYECTO, de las trayectorias sucesivas de un cuerpo que se mueve en la orientación de su potencia locomotriz”<sup>16</sup>. El trayecto alude a un espacio vivido, a una verdadera vía de comunicación, de construcción de comunidad. Sin embargo, ojo, el trayecto no es la solución en sí misma. Deberá ser habitado de forma activa. Virilio nos ofrece el ejemplo de la calle<sup>17</sup>: puede ser utilizada como una barricada, pero también como un desfile. El peligro es olvidar los trayectos reales, la construcción horizontal de redes de comunicación. Es decir, construir calles, habitar calles, acariciar los adoquines; no desfilar por avenidas diseñadas a tal efecto, que no son más que vías de (in)comunicación que merman el potencial comunicativo entre los transeúntes (véanse: vías especiales para los vehículos en las que no se puede pasear, vías que separan el centro de la ciudad de ciertos barrios cuyos habitantes son marginados, etc...). En resumen: “hacer la circulación habitable”<sup>18</sup>.

Incluso el rostro de la madre, lo que comúnmente tomamos como rostro, queda en la sombra en el cuadro. El Rostro puede ser registrado, controlado, tomado por sujeto u objeto tasados. Mas no hay rostros sino conexiones<sup>19</sup>, poros, cavidades... Al igual que la libertad no es un *factum* sino que deviene lucha en un proceso constante de liberación, los sujetos (y los objetos) son producciones, construcciones, conformaciones de relaciones de fuerzas. A esta expresión del mundo, no del sujeto, Artaud la llama “energía del universo”<sup>20</sup>.

3) Finalmente apunta Balthus: “los pintores deberían (...) recuperar el espléndido anonimato”<sup>21</sup>. Tercera y última fase para liquidar el manido dualismo sujeto-objeto. Con el mismo objetivo, el de traer al mundo a primera fila, mediante el anonimato (cambiando el cerrado concepto de ser-autor por el abierto de devenir-actor), la obra de arte (objeto) no puede ser atribuida a un autor (sujeto). Se rompe esa relación biunívoca lineal (que parte del sujeto: sujeto → objeto y que (de)genera sujetaciones en cadena<sup>22</sup>) y ahora la

<sup>16</sup> Ibid., p. 14.

<sup>17</sup> Ibid., p. 22.

<sup>18</sup> Paul Virilio, *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 51.

<sup>19</sup> Conexión ombligo-vagina en el cuadro de Courbet, he ahí, de nuevo, el trayecto de Paul Virilio.

<sup>20</sup> Antonin Artaud, *Balthus*. Madrid, Casimiro, 2019, p. 53.

<sup>21</sup> Ibid., p. 69.

<sup>22</sup> Por ejemplo: una obra de arte, objeto de un artista, pasa a ser sujeto de subasta. El comprador, sujeto, la adquiere como objeto y la historia (capitalista) continúa una y otra vez bajo ese modelo dual. Finalmente los roles de sujeto y objeto se interconectan y se intercambian continuamente y la historia se acaba (o eso es lo que pretende el Sistema).

obra se inserta en el mundo y no en el mundo del sujeto. El anonimato<sup>23</sup> no implica indiferencia, sino la expresión de una singularidad (una producción de subjetividad diferencial allende el modelo clausurado sujeto-objeto), que escapa del control de las garras conceptuales dualistas que flirtean peligrosamente con el idealismo y la trascendencia.

Insistimos en la crítica: el Sujeto y *su* espacio-temporalidad suponen una merma, una reducción ontológica, y, como veremos, también política. En líneas generales, la primacía, hoy, es del tiempo del sujeto<sup>24</sup>, de la interioridad y sus espacios. Frente a esa visión, postularemos una ontología de fuerzas lo suficientemente consistente para combatir contra esos poderosos enemigos. Lucharemos contra la siguiente tríada:

a) Reducción de la diferenciación. Cualquier reducción interesada por una determinada *arjé* que se presente como tal, será juzgada por el tribunal de la ontología de fuerzas. El problema de la *arjé*, el fundamento a partir del cual se generan los valores, el principio soberano, regulador, de acuerdo con el sentido de la transvaloración nietzscheana, nos llevará al principio ontológico de anarquía, de *an-arjé*. En busca de lo no entificable, del abismo generador, como la Nada heideggeriana, que posibilita cualquier territorialización-temporalización del espacio. Mas evitaremos insistir en la Nada<sup>25</sup> como algo sustancial y la insertaremos en su función potencial, en las fuerzas. La ontología de fuerzas es producción diferencial. La diferencia es el origen<sup>26</sup>, cualquier semejanza es posible gracias a ella. Aquí hay una jerarquía ontológica clara, sobre la que tanto insistió Deleuze. “Diferencia derivada de una erosión de identidad, diferencia como origen, como expresión ontológica de la realidad”<sup>27</sup>. O bien diferencia como efecto de lo igual, o bien al revés. La segunda opción -la deleuziana- también es la nuestra: diferencia como expresión ontológica de la realidad (producción diferencial). La primera, una diferencia como efecto de lo igual, implica la

<sup>23</sup> Santiago López Petit apuesta por la fuerza política del anonimato, desde la que construir la comunidad. “La fuerza del anonimato se vincula radicalmente con el Nosotros, justamente porque la ley de lo propio queda extinguida” (Santiago López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, Traficantes de sueños, 2021, p. 121). “La fuerza del anonimato no es una fuerza corriente. Ni se identifica ni es identificadora” (*Ibid.*, p. 123). El anonimato lucha contra el paradigma sujeto-objeto.

<sup>24</sup> Véase: Alejandro Escudero, *El tiempo del sujeto*, Madrid, Arena, 2010.

<sup>25</sup> “Sin duda, fuera del Ser no hay nada: pero es la Nada (Rien), precisamente, la que lo compromete todo” (J-P. Sartre, J-P. Mallarmé. *La lucidez y su cara de sombra*. Madrid, Arena, 2008, p. 97). “El paso por la Nada es la única vía de acceso a lo real” (*Ibid.*, p. 98).

<sup>26</sup> Juan Manuel Aragüés, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p.179.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 53.

limitación del potencial diferencial, al partir de lo Uno, de la Identidad. La diferencia es quien posibilita la similitud, que no viceversa.

b) Atomización, en cuanto desintegración para llegar a las partículas elementales, lo que mantendría vigente el concepto de substancia como partícula esencial. Recordemos, por ejemplo, el atómico (*epistemoatomológico*) método cartesiano: para conocer clara y distintamente hemos de llegar a los elementos simples (indivisibles) y posteriormente llevar a cabo una enumeración exhaustiva: el conocimiento deviene entonces un agregado de puntos-extensiones. Pero una playa es más que una suma de granos de arena. Asimismo, un grano de arena no sólo es un grano de arena, pues no podemos olvidar las relaciones en las que participa (humedad, viento, cangrejo, gaviota...). En la ontología de fuerzas no existen las partículas elementales como tales. Las partículas existen, obviamente, mas en otro sentido no fundamental, es decir, no elemental. Las partículas son efectos, producciones, nunca causas primeras. Leemos en la obra de Houellebecq del mismo título:

Las formas de la naturaleza (...) son formas humanas. Es en nuestro cerebro donde aparecen los triángulos, los entrelazamientos y los ramales. Los reconocemos, los apreciamos; vivimos en medio de ellos. En medio de nuestras creaciones, creaciones humanas, comunicables a los hombres, nos perfeccionamos y morimos. En medio del espacio, el espacio humano, tomamos medidas; con estas medidas creamos el espacio, el espacio entre nuestros instrumentos. El hombre poco instruido (...) siente temor ante la idea del espacio; lo imagina inmenso, nocturno y vacío. Imagina a los seres en la forma elemental de una bola, aislada en el espacio, aplastada por la eterna presencia de las tres dimensiones. Aterrorizados por la idea del espacio, los seres humanos se encogen; tienen frío, tienen miedo. En el mejor de los casos atraviesan el espacio, se saludan con tristeza en mitad del espacio. Y sin embargo ese espacio está en su interior, se trata de su propia creación mental<sup>28</sup>.

He ahí el tema de la trilogía *Esferas* de Sloterdijk (sobre la que reflexionaremos en un apartado posterior): todo un tratado de inmunología. El ser humano ansía un espacio de protección y seguridad, el estado embrionario, la placentera placenta. Regresando a la cita anterior: el espacio no humano es apropiado por el ser humano. Ello desemboca en un

<sup>28</sup> Michel Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2015, p 307.

espacio antropomorfo, una especie de *antropospacio* como medida y como fuente de medición. El *antropospacio* parte de una cierta medida agenciada por un cierto sujeto: se trata de un espacio conformado de acuerdo con unos intereses particulares. El *antropospacio* es un espacio humano, como producto, hecho a imagen y semejanza del productor. Como apuntábamos, el ser humano, otrora criatura, se erige en Creador (incluso da nombre a etapas geológicas: ¡el Antropoceno!). El tiempo humano se alza sobre el tiempo de la naturaleza. El espacio deviene criatura, mas es auténtica caricatura. El otro espacio es el espacio *inmenso, nocturno y vacío* al que se refería Houellebecq. La instrucción sirve para sobrellevar ese miedo, para olvidar el espacio en sí (espacio de la naturaleza) y convertirlo en un espacio humano, para uso y disfrute del ser humano en exclusiva. El papel de la Ilustración en su carácter más instrumental derivando en positivismo. El paroxismo arriba cuando al espacio no humano (diríase ultrahumano) se le niega la realidad, la existencia.... concluye la cita: *y sin embargo ese espacio está en su interior, se trata de su propia creación mental*. Es decir, no hay de qué tener miedo, sólo era una imaginación, una creación mental, una pesadilla. El colmo de la alienación del espacio, reducido a escombro mental.

c) Contra el utilitarismo postulado por un cierto sujeto, el ser humano, que fija un criterio unívoco. Lo que es bueno, lo que es útil, lo que es práctico... siempre con base en un sujeto cerrado, dado de antemano. La objetividad ya no se incardina en la realidad, en el mundo, sino que proviene de una determinada Subjetividad. Entendemos utilitarismo como el encubrimiento de otras posibilidades de relaciones en el mundo en pro de una función privilegiada previamente por un agente alienante<sup>29</sup>. Como consecuencia, la crítica al antropocentrismo: en este caso el agente alienante es el ser humano (un modelo del mismo, obviamente) que establece un cierto *modus vivendi*. Es decir, es el modelo quien genera modos posibles. Se trata del mismo error, la inversión de la jerarquía ontológica. Prevalece el modelo sobre los modos. Al igual que, como vimos en el punto anterior, cuando se nos dice que la importancia recae en la Identidad, resultando la diferencia como mero (d)efecto secundario. Mediante la ontología de fuerzas, trocaremos el orden de los factores: los modos generan modelos; la diferencia posibilita similitudes. Ésa es la dirección ontológica, la jerarquía ineluctable anclada en la ontología de fuerzas. Jamás al revés.

---

<sup>29</sup> “El mundo se nos presenta como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarlo” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 357).

Contra todos estos puntos anteriores (reducción de la diferenciación, atomización y utilitarismo), el espacio-tiempo se disolverá en el caos, en el azar abismal en cuanto indeterminación, en cuanto no sujeción *a priori*, en cuanto no predeterminación. El regreso de la desorganización como fuente de orden (caosmos deleuziano, principio de anarquía de Schürmann, leyes del caos de Prigogine...), mediante la cual se evita la concepción de un pre-diseño, una finalidad programada. Siempre atentos, vigilantes, ante cualquier tipo de trascendencia que se asome, ante cualquier principio soberano falaz que se erija. Del mismo modo, la ontología de fuerzas dice adiós al viejo dualismo materia-forma, sobre el que la tradición ha priorizado mayoritariamente la forma en cuanto modelo ejemplar (*eidos*). Frente al tandem materia-forma, abogaremos por: potencial-sentido de las fuerzas.

Mas sin entrar todavía en la ontología de fuerzas, atendiendo solamente al sujeto humano y al tiempo, es decir, al tiempo del sujeto, nos preguntamos: ¿no serán ambos postulados interesados por un Sistema en el cual se instalan como fundamento? Desde aquí, si el tiempo es algo subjetivo, si procede de la interpretación de un sujeto (o quiérase decir inter-subjetividad), ¿por qué objetivarlo? Leemos en la Wikipedia sobre el Tiempo Atómico Internacional:

Con la invención del reloj atómico en 1948, se hizo posible medir el tiempo de manera más precisa e independiente de los movimientos de la Tierra, a través del conteo de las transiciones del átomo de cesio 133. Los físicos asumieron el trabajo de los astrónomos de medir el tiempo, y definieron el segundo como el tiempo que necesita el átomo de cesio 133 para efectuar exactamente 9.192.631.770 transiciones<sup>30</sup>.

El término *atómico* es harto significativo: átomos, porciones indivisibles, individuos... El tiempo es objeto de una reducción instrumental. Se habla de medir el tiempo, toda magnitud física puede ser objeto de medida. Dice el artículo “independientemente de los movimientos de la Tierra”, he aquí una pista. Se trata de medir el tiempo *del* sujeto, el tiempo *para* el sujeto. Ya no te levantas por la mañana porque te despierta el Sol sino porque suena un reloj – despertador. Y lo hace con exactitud. Pero, ¿entre qué factores se da esa exactitud?, ¿qué es igual a qué?, ¿de dónde procede la correspondencia?, ¿del tiempo que

<sup>30</sup> Tiempo Atómico Internacional. *Wikipedia*. Fecha de consulta: 12 febrero de 2021 desde <[https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Tiempo\\_At%C3%B3mico\\_Internacional&oldid=129654796](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Tiempo_At%C3%B3mico_Internacional&oldid=129654796)>.

necesita un átomo de cesio 133 para efectuar más de nueve mil millones de transiciones? Para evitar la circularidad, se podrá responder a la contra: se trata de igualar el segundo solar, el patrón sigue siendo el Sol. Mas, en esencia, seguimos a vueltas con la problemática del calendario. De igual manera que a la Iglesia le interesaron los nuevos cálculos copernicanos porque le iban como anillo al dedo para normalizar con precisión las fiestas religiosas. Precisamente ésa fue la principal razón por la que permitieron la inicial publicación de la teoría copernicana, eso sí, incidiendo en su carácter meramente hipotético, teórico, cual truco de magia matemático, abstracto. Sin rastro de ontología. Dicta el Poder Pastoral: la teoría copernicana es una artimaña, un instrumento: calculen lo que quieran que Dios ya dispuso.

Progresivamente, el nuevo Dios que se erige como fundamento, el Ser Humano, sigue salvando los fenómenos a su manera: estableciendo su tiempo y su espacio, y esta vez, revistiéndolo de pura ontología. Se podrá decir: medir el tiempo en torno a semejantes cuotas de precisión no es más que aportar una objetividad convencional a la (*¿inter?*) subjetividad. Sin embargo, incidimos en anclar el *nomos* en el espacio-tiempo ontológico y no en la medida que de ese *nomos* toma el ser humano. ¿Por qué no dejar la medida básica mínima en días (rotación de la Tierra), por ejemplo? O bien, si somos honestos y el tiempo que nos interesa medir es el tiempo humano, ¿por qué no medirlo en torno a las pulsaciones del corazón, o a las horas de sueño mínimas que guardar, o bien de ayuno máximo? Pero no, obviamente, no interesa el tiempo humano sino el tiempo *del* humano. Este tiempo es un *nomos* de lo más interesado (allende la *physis*<sup>31</sup>), la homomensura en sus más altas cuotas de interés. El paroxismo arriba cuando el artículo citado de la Wikipedia dice que el Tiempo Atómico Internacional es “exactamente el número medio de marcas de los relojes de cesio 133, desde la medianoche del 1 de enero de 1958 (el comienzo del tiempo)”<sup>32</sup>. ¡El comienzo del tiempo! De todas formas, este modelo no se instala de un día para otro. Lewis Mumford nos sitúa más allá: “la aplicación de métodos cuantitativos de pensamiento al estudio de la naturaleza tuvo su primera manifestación en la medida regular del tiempo”<sup>33</sup>. En la vida monástica “sede de una vida regular, y un instrumento para dar las horas a intervalos (...), el hábito del orden

<sup>31</sup> ¡Incluso la *physis* lo es! Nos dice Félix Duque: “Eso que llamamos naturaleza es un constructo, y más: un mecanismo de compensación para aplacar y engañar a los nunca del todo vencidos poderes de la tierra”. Félix Duque, *Arte público y espacio político*. Madrid, Akal, 2001, p. 80.

<sup>32</sup> Wikipedia. Tiempo Atómico Internacional. *Wikipedia*. Fecha de consulta: 12 febrero de 2021 desde [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Tiempo\\_At%C3%B3mico\\_Internacional&oldid=129654796](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Tiempo_At%C3%B3mico_Internacional&oldid=129654796)

<sup>33</sup> Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Barcelona, Altaya, 1998, p. 29.

mismo y de la regulación formal de la sucesión del tiempo, se había convertido en una segunda naturaleza del monasterio”<sup>34</sup>. El hábito no hace al monje, se dice, pero, como se ve, el hábito va ganando terreno al hábitat. Así que “el reloj, y no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna edad industrial”<sup>35</sup>. El reloj, “disocia el tiempo de los acontecimientos humanos y ayuda a crear la creencia de un mundo independiente de secuencias matemáticamente mensurables”<sup>36</sup>. Crear creencias, importante punto: generar alienación, distorsiones, normalización. El Sistema genera ruido y más ruido, y con tanto ruido resulta complicado comprender la señal originaria.

Concluimos esta introducción llegando irremediablemente al espacio, de donde partíamos: “El tiempo cobra el carácter de un espacio cerrado”<sup>37</sup>. Así pues, en esencia, Kant no es el único ser malvado responsable de toda esta deriva, ya que mucho antes “la humanidad había actuado en gran medida según esta premisa”<sup>38</sup>: Mumford se refiere al hecho de que el tiempo y el espacio ya funcionaban como categorías de la mente. Un tiempo sí, pero, ¿un espacio?, no existe un Espacio Atómico Internacional. No hace falta, una vez que el espacio se ve reducido a *res extensa*. Pensado así, el espacio no es atómico sino atomizable. De este modo el Sistema despliega su poder más ampliamente, no se requiere una única medida espacial sino que todo se puede medir desde un mapa de coordenadas (eje cartesiano) prescrito. El tiempo-medida-del-sujeto es el que se encargará a posteriori de la distribución de espacios, tanto físicos como virtuales (ciberespacios). Si sabemos, con Einstein, que lo espacio-temporal queda unido, entrelazado, con la medida atómica del tiempo, ¿qué prima? Lo que dicta el reloj<sup>39</sup>. Siguiendo nuestro ejemplo: el reloj-despertador me lleva al trabajo. Allí permaneceré ocho horas y media. Ese ‘allí’ está determinado por las “ocho horas y media”. Una vez transcurran, no hay “allí”. El “allí”, pongamos por caso, una oficina o una fábrica, cobra sentido en virtud del tiempo agenciado a ese espacio. El espacio-oficina o el espacio-fábrica se cuenta por horas, su espacio en sí es secundario. Digamos que el espacio en sí queda subordinado a los mandatos del tiempo. La fácilmente mensurable *res extensa* cartesiana fue la que se llevó el gato al agua. Trace aquí una latitud y allá una longitud: he ahí

<sup>34</sup> Ibid., p. 30.

<sup>35</sup> Ibid., p. 31.

<sup>36</sup> Ibid., p. 32.

<sup>37</sup> Ibid., p. 34.

<sup>38</sup> Ibid., p. 35.

<sup>39</sup> “El reloj fue la más influyente de las máquinas, tanto mecánica como socialmente, y hacia la mitad del siglo XVIII resultaba la más perfecta” (Ibid., p. 151).

el espacio. ¡He ahí su espacio!, que se oiría en la Conferencia de Berlín a finales del siglo XIX cuando los dirigentes europeos se repartían a escuadra y cartabón el continente africano. ¿Qué fue de la intensidad? La modernidad y el Sujeto hicieron de ella ontológicas trizas. Esto es: ciertas autoridades impusieron determinados modos de vivir, instituyendo modelos y mermando la potencia de otras formas-de-vida.

Pese al carácter general o abstracto que puede presentar de la ontología de fuerzas que explicaremos a continuación, otro objetivo fundamental del presente trabajo es evitar toda retórica. Ética y política han de quedar ensambladas en la ontología.

El giro espacial y topográfico se ha presentado bajo la forma de un despliegue exponencial de términos e ideas espaciales y topográficas (...) que a menudo no ha ido respaldada por una genuina tentativa de cuestionar la naturaleza de dichos términos<sup>40</sup>.

Al eliminar toda retórica también huimos, del mismo modo en que incide Jeff Malpas, de los constructivismos, que parten del sujeto y no de las fuerzas que conforman los modos de habitar: “La construcción social depende de las estructuras espaciales y topográficas (...). En un nivel más fundamental, la construcción social estará, en sí misma, sujeta a lo espacial y a lo topográfico”<sup>41</sup>. Indagaremos en los modos de producción, las construcciones sociales serán siempre efectos y no causas primeras. *Diamond sea* es el título de una canción del grupo Sonic Youth, perteneciente al álbum *Washing Machine* (1995, DGC Records). Comienza así:

El tiempo se cobra su cuota de locura, y cómo crece tu espejo, será mejor que te cuides cuando saltes a él, porque el espejo te va a robar el alma (...). Cuidado que

---

<sup>40</sup> Jeff Malpas, J. E. *Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía*. Documents d’Anàlisi Geogràfica, vol. 61/2, 2015, p. 202.

<sup>41</sup> Ibid.

está aquí para quedarse, tu espejo se va a romper cuando él entre en él, (...) te reflejaste en su alma de cristal<sup>42</sup> (...), y ahora el espejo es tu único amigo<sup>43</sup>.

Ahí tenemos al sujeto sujetado. El sujeto (ser humano) postula un tiempo<sup>44</sup> que se irá erigiendo como sujeto y sujetando a su vez al ser humano, que acaba encerrado en su propia prisión. Reiteramos: ¿por qué urge un cambio de paradigma hacia lo espacial? Para combatir toda imposición. El sujeto *crea* el tiempo y el tiempo acaba poseyéndole. Todo deviene producto, cuadrícula que se acumula en un espacio muerto. “Hay un reloj que no suena. Suya es la realeza”<sup>45</sup> <sup>46</sup>. Ante el silenciamiento del espacio-tiempo, demos voz a las fuerzas que lo producen.

<sup>42</sup> Lewis Mumford relaciona el cristal con el ego: “Si el mundo externo fue cambiado por el cristal, el interno fue asimismo modificado”. “El yo en el espejo (...) era el yo *in abstracto*”. “Conciencia de sí mismo, introspección, conversación con el espejo (...), preocupación por la imagen” (Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Barcelona, Altaya, 1998, pp. 146-148). Sin embargo, sabemos que la técnica no implica un determinismo reactivo, sino que también puede ejercer una potencia activa: véase Spinoza, el pulidor de lentes. Las máquinas “pueden ser reaccionarias, y pueden encontrarse en el camino de una nueva integración del trabajo y el arte y la vida que hemos de buscar y crear” (Ibid., p. 287).

<sup>43</sup> Sonic Youth. [Sonic Youth]. Fecha de consulta: 12 de febrero de 2021. Sonic Youth – The Diamond Sea [Archivo de vídeo]. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=VpfZ60wqyUo>>.

<sup>44</sup> “La aniquilación del espacio mediante el tiempo”: la profética máxima del *Manifiesto comunista* que recoge David Harvey, la cual “está profundamente integrada en la lógica de la acumulación del capital”. David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2011, p. 400.

<sup>45</sup> Tiqqun, *Órgano consciente del Partido Imaginario, Ejercicios de Metafísica Crítica*, pág. 1.

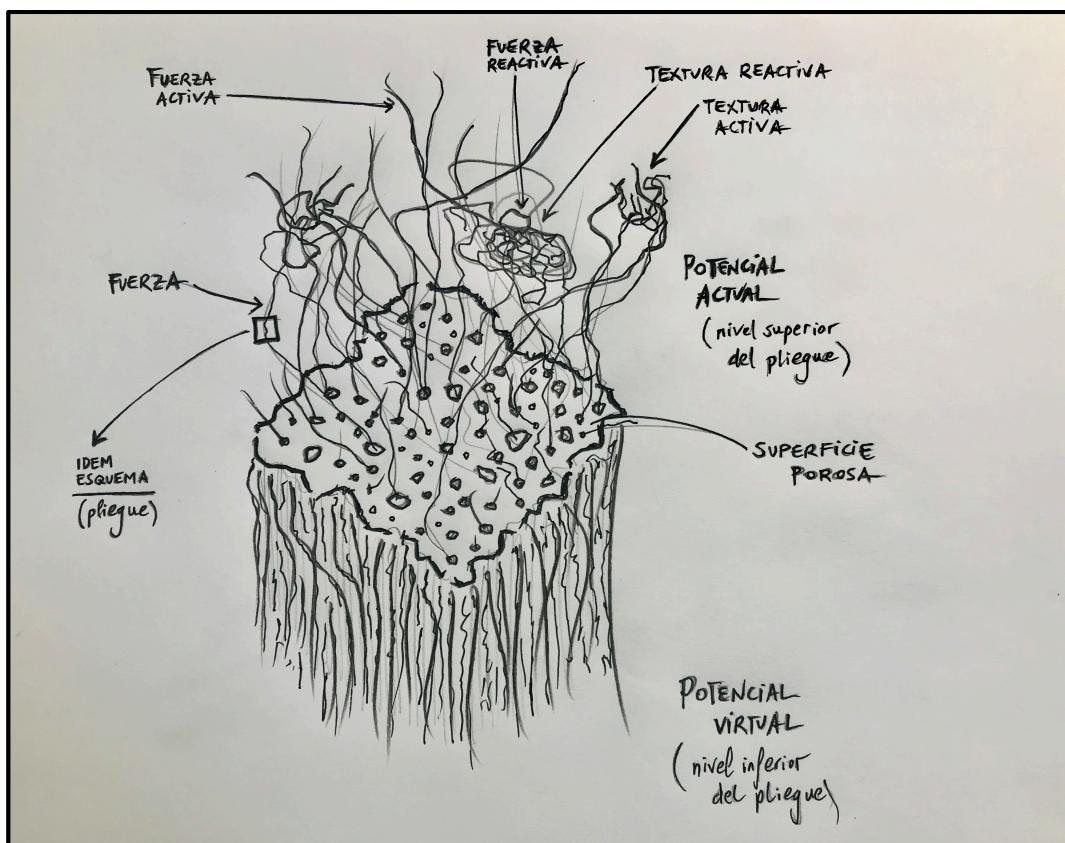
<sup>46</sup> “Allá en el fondo está la muerte, pero no tenga miedo. Sujete el reloj con una mano, tome con dos dedos la llave de la cuerda, remóntela suavemente. Ahora se abre otro plazo, los árboles despliegan sus hojas, las barcas corren regatas, el tiempo como un abanico se va llenando de sí mismo y de él brotan el aire, las brisas de la tierra, la sombra de una mujer, el perfume del pan” (Julio Cortázar, *Historias de cronopios y de famas*. Madrid, El País, 2002, p. 28). La cita es clara: el reloj se erige, en primer lugar, como Salvador y, después, como Creador, en una palabra, en un nuevo Dios.

## Estructura.

Dividiremos este trabajo en dos grandes bloques: ontología y texturas. Comenzaremos con la contextualización, donde enmarcaremos la problemática en que nos movemos. Tras ella pasaremos a explicar los conceptos principales de la ontología de fuerzas. Para ello haremos un pequeño guiño al *Tractatus* de Wittgenstein, pues formularemos un puñado de enunciados básicos en una suerte de *Tractatus ontologicus*, aunque ofreceremos una explicación detallada de cada uno de ellos. En el siguiente apartado relacionaremos la ontología con alguno de los principios fundamentales de la física cuántica, focalizando nuestra reflexión en torno al sujeto-objeto y al problema de la medida. Tras esta primera exposición, pasaremos a dar cuenta de las lecturas que hacen posible este trabajo. Partiremos del *Foucault* de Deleuze y continuaremos con el pliegue deleuziano en su lectura de Leibniz. Después nos sumergiremos en el *Opus Postumum* del último Kant y desde su incesante búsqueda ontológica tiraremos del hilo con Alfred North Whitehead con base en su obra *Proceso y Realidad*. Heidegger será el siguiente filósofo que nos acompañará y del que integraremos su lectura de Nietzsche. A partir de aquí regresará Deleuze con fuerza, primero con el concepto *imagen del pensamiento* en *Diferencia y repetición* y después con su Spinoza del que extraeremos la importancia del *conatus*. Poco a poco iremos insistiendo en la importancia de la conexión ontología-política, y, de la mano de los sociólogos Hartmut Rosa y Jesús Ibáñez, destacaremos la importancia de la resonancia y la conversación en torno a la producción de comunidades democráticas. Para acabar la sección de la ontología, tomaremos el concepto de texturización, esto es, territorialización del espacio en Deleuze-Guattari (espacio liso y espacio estriado) para dar paso al segundo gran apartado del trabajo, las texturas. No obstante, antes ofreceremos un breve interludio, uniendo ambas secciones gracias a *El discurso sobre el hijo-de-puta* de Alberto Pimenta en abierta crítica contra el nihilismo. Posteriormente, como apuntábamos, hablaremos de diferentes texturas, teniendo en cuenta el sentido de las fuerzas que en ellas prevalecen. Estas son: textura-bosque (con Heidegger y su par de conceptos mundo-tierra; junto con Malpas en torno a espacio-lugar), textura-parque (aquí aparecerán Sloterdijk, el espectáculo debordiano, Jesús Ezquerra y Consejo Nocturno, entre otros); textura imagen (gracias a Baudrillard y Tiqqun), textura-emplazamiento (Foucault),

textura poro-mecánica (Negarestani), TAZ o Zona temporalmente autónoma (Hakim Bey junto con Lefebvre y David Harvey), y textura-esfera (en torno a la trilogía *Esferas* de Sloterdijk). Antes de pasar a las conclusiones finales y la bibliografía resaltaremos las consecuencias políticas de nuestra ontología de fuerzas en búsqueda de líneas radicalmente democráticas y liberadoras y, en un *Post scriptum*, relacionaremos la ontología de fuerzas con algunas obras de Francis Bacon, gracias a la lectura de Deleuze sobre el pintor dublinés.

## Tractactus ontologicus



Presentemos a continuación nuestra artillería conceptual. Buscaremos, en primer lugar, en la naturaleza, más concretamente en la naturaleza de las fuerzas, en las profundidades de lo real, algún tipo de fundamento (físico) que nos sirva de sustrato. Nuestro objetivo es encontrar cimientos sólidos desde los que ejercer la crítica tanto a cualquier Sistema (impositivo) como al “todo vale”. En una palabra, queremos generar espacios de libertad. Pretendemos, por un lado, integrar ser y devenir<sup>47</sup> indagando en la fuente natural (la posibilidad) de todo cambio; y por otro, aunar ser y deber-ser<sup>48</sup>, enarbolando un criterio ético-político anclado en la naturaleza (de las fuerzas). Veremos enseguida que al buscar un fundamento en la naturaleza, nos topamos con que ese fundamento es abismal. Algo que a primera vista resultará sin duda paradójico (véase el oxímoron: fundamento abismal, abismo como fundamento), pero que, a nuestro modo de ver, resulta primordial para poder construir un discurso potente y emancipador. Entendemos todo fruncir de ceño que despierte este nuestro objetivo aparentemente axiomático o dogmático, pero pensamos que es necesaria una firme base ontológica para luchar a la contra, para desmantelar cualquier Sistema unívoco. Haciendo un pequeño guiño al famoso *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, a partir de aforismos, pero añadiendo su consiguiente explicación, construyamos el entramado conceptual (que no hace sino integrar diversos conceptos de varios autores) que servirá de eje al presente trabajo.

<sup>47</sup> “El único principio por el que uno puede guiarse es el de la conservación del ser a través del devenir” (Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 11). La clave es resaltar la importancia de la relación entre ser y devenir, que “existe siempre bajo forma de potencial” (*Ibid.*, p. 175), esto es: las fuerzas.

<sup>48</sup> “La física es ya ética (...). Lo compuesto posee un nivel de realidad inferior a lo simple, y ese compuesto que es el hombre será sabio si conoce y acepta su propia limitación temporal, espacial y energética” (*Ibid.*, p. 111).

## 1. Las fuerzas (I): el potencial virtual y el potencial actual

### 1.1. Las fuerzas colman lo real: fuerzas en relación con otras fuerzas.

La energía<sup>49</sup> compone el universo. Las fuerzas son flujos de energía. Recordemos la fórmula de Einstein en la que se equiparan energía y masa (multiplicando esta última por el cuadrado de la velocidad de la luz). También desde nuestro ámbito filosófico, los conceptos de masa y energía son sinónimos. Los traducimos como materia. Materia es energía, energía es materia. Toda materia, por ejemplo, este ordenador en el que escribo, es una concentración de energía. Diversas fuerzas en relación conforman este ordenador. Dentro del término “fuerza” integramos la masa y la energía, es obvio que no usamos *fuerza* en un sentido físico sino filosófico, mucho más abstracto. Nos interesa resaltar un carácter fundamental de las fuerzas: el vector. Toda fuerza es direccional, es un devenir, un fluir de energía, por tanto las relaciones de fuerzas son ineluctables. Fuerzas y fuerzas en relación. La naturaleza es relacional<sup>50</sup>. Aquí ya aparece la primera crítica a cualquier discurso trascendente. No existe la posibilidad de trascendencia en la naturaleza, cualquier tipo de trascendencia es una abstracción interesada, un separar algo del mundo para evitar que entre en relación, para evitar que se pueda transformar. Ontología de fuerzas: insistimos en la importancia de las fuerzas porque el mundo, la naturaleza, no es un gran contenedor pasivo de energía. La energía se expresa mediante las fuerzas. Digamos que las fuerzas ponen en movimiento la energía. Las fuerzas son devenires de energía. Y aún más, sabemos que el cero absoluto (una temperatura de -273,15°C), el punto en que las fuerzas dejarían de actuar, es una abstracción, un ideal, un límite inalcanzable. Por tanto, nuestra ontología se inscribe en la naturaleza física de la realidad.

<sup>49</sup> Energía significa literalmente *en-ergia*: “dentro de la acción” o “en acción” (David Bohm, *Sobre la creatividad*, Barcelona, Kairós, 2013, p. 131).

<sup>50</sup> Obviamente este no es un trabajo científico, pero, insistimos, pretende basarse en la naturaleza, en la *physis*. Las fuerzas nos remiten a la física, sin entrar en los diferentes tipos de fuerzas (nuclear, electromagnética...), las agrupamos a todas ellas en el término “fuerza”. Las relaciones entre las fuerzas nos llevarían al terreno de la química, a las conexiones y desconexiones, a las atracciones y repulsiones.

## 1.2. Las fuerzas, flujos de energía, son el único agente ontológico.

Recalcamos la inmanencia al escribir “único” agente ontológico. No hay nadie más en el universo: todo lo que existe, existió y podrá existir, así como todo aquello que podamos imaginar está compuesto por fuerzas que son despliegues de energía. La energía nunca está en otro plano sino que opera mediante las fuerzas. Esto es, los entes no son, no pueden ser, sin las fuerzas. Tanto un árbol como una idea son conformaciones de fuerzas. Lo psíquico también es físico, en el sentido de que todo es material. Al ser devenires, ya que la naturaleza de las fuerzas es relacional (huelga decir que las fuerzas no son entes, ni substancias, ni esencias), el árbol y la idea de árbol son, en realidad, procesos físicos, jamás entes cerrados, clausurados. Recordemos el famoso ejemplo de Deleuze del devenir-abeja de la orquídea y devenir-orquídea de la abeja:

La orquídea aparenta formar una imagen de abeja, pero de hecho hay un devenir-abeja de la orquídea, un devenir-orquídea de la abeja, una doble captura, puesto que “lo que” cada una deviene cambia tanto como “el que” deviene. La abeja deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene órgano sexual para la abeja. Un mismo y único devenir, un único bloque de devenir...<sup>51</sup>

Veamos otro ejemplo, esta vez en torno a una planta de trigo:

La identidad de toda entidad viviente proviene de sus relaciones con el medio ambiente. Estamos familiarizados con esta paradoja. Es la paradoja de la estructura disipativa expresada en un nuevo lenguaje. Un tallo de trigo es autónomo (separado); su autonomía deriva de su interdependencia con lo circundante. La clave para resolver la paradoja depende de cómo entendamos palabras como “proceso” y “relación”. Estamos tan acostumbrados a pensar en “cosas” que al principio nos puede resultar difícil de aprehender, aunque Bohm ya nos ha habituado a abandonar nuestra creencia en las “cosas”. Aquí también es importante, porque el paradigma de la estructura disipativa ha reemplazado las “cosas” por “estructuras en proceso”. Las estructuras en proceso disipativo o autopoietico no son como máquinas que siguen siempre el mismo camino. Tomemos como ejemplo una planta de trigo. La identidad de una planta de trigo

<sup>51</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 6.

se define por una intrincada red de conexiones con el sol, el aire, el suelo. Estas conexiones implican complejas reacciones moleculares que convierten la materia y la energía de una forma a otra para mantener ese equilibrio dinámico que es la planta. Este equilibrio dinámico significa que todos los diversos procesos del trigo permanecen en la misma relación mutua pero están en movimiento constante<sup>52</sup>.

Los sujetos son producciones: fruto de una conformación de fuerzas en relación. Pero, por naturaleza, por la naturaleza física del universo, los sujetos son devenires, no son fijos, no pueden ser entes estáticos, son procesos abiertos al cambio y no productos acabados. Transformemos el caso de la abeja y la orquídea. Imaginemos que en lugar de relacionarse con una orquídea, la abeja lo hace con alguna planta carnívora que acaba comiéndosela. ¿Diríamos que no hay abeja? ¿Ya no existe la abeja? Sí, obviamente, desde el sentido común<sup>53</sup>. No vemos a la abeja, decimos que ha muerto<sup>54</sup>, que ha pasado a formar parte del organismo de la planta. Mas no podríamos afirmarlo con exactitud ontológica, sino que deberíamos decir que lo que entendíamos antes por abeja, ahora ha pasado a formar parte de otras relaciones de fuerzas. Un cierto equilibrio en la conformación de fuerzas, un “equilibrio dinámico” es lo que dota de coherencia física a un ente. Pero, ojo, aquí viene algo fundamental: este equilibrio se basa en relaciones e interacciones constantes, el equilibrio siempre es provisional. En relación con el otro ejemplo, la planta de trigo puede ser arrancada de raíz por un tornado. La planta de trigo devendrá nube y la nube devendrá planta de trigo y el proceso continuará.

Hemos dado cuenta de la palabra *único*, reiterando que no hay nada más que fuerzas (en las que, como decimos, integramos masa, materia, energía...); nos falta recalcar

<sup>52</sup> John P. Briggs & F. David Peat, *A través del maravilloso espejo del universo*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 194.

<sup>53</sup> Aunque, ojo con el sentido común (ya nos advirtió Deleuze, del que hablaremos en posteriores capítulos), ello no implica que provenga de la naturaleza sino de la cultura. Briggs y Peat en su libro *A través del maravilloso espejo del universo* presentan ejemplos de tribus que no saben diferenciar sus figuras en las fotografías. Es decir, no comprenden el mundo como una colección de entes separados sino como un todo integral. No separan las figuras del fondo. Lo que supondría también una crítica a la teoría de la percepción de la Gestalt, que dice basarse en la naturaleza humana.

<sup>54</sup> “¿Hasta qué punto podemos decir que existe una distinción neta entre lo que está vivo y lo que no lo está? Una molécula de dióxido de carbono que cruza la membrana de una célula para entrar dentro de una hoja, no ‘empieza a vivir’ de repente, del mismo modo que una molécula de oxígeno no ‘muere’ de pronto cuando es devuelta a la atmósfera. Más bien habrá que considerar que la vida misma pertenece en cierto sentido a una totalidad que incluye tanto a la planta como a su entorno” (David Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 269).

brevemente el término *agente*. Las fuerzas actúan, sin esta actividad inherente que es la fuerza, que despliega energía, no podríamos hablar de la naturaleza relacional del universo. Las fuerzas son vectoriales, direccionales, por lo tanto, siempre entran en relaciones con otras fuerzas. Los verdaderos agentes ontológicos son las fuerzas. Yo puedo creerme un agente, al estar escribiendo estas palabras ahora. Actúo, no cabe duda. Pero no es ese “yo” el que actúa sino las fuerzas que me conforman de acuerdo con la interacción constante (por ejemplo, con las fuerzas que constituyen el teclado del ordenador, el aire que entra en mis pulmones, las bacterias que limpian *mis ojos*...). En resumen, las fuerzas actúan, no pueden no actuar. He aquí el devenir inherente a la naturaleza.

1.3. El pliegue es la estructura de las fuerzas. En el pliegue se distinguen dos niveles, el nivel superior y el nivel inferior. Ambos no están separados sino unidos por una superficie porosa. La superficie diferencia los niveles, a la vez que los conecta.

Las fuerzas son (a modo de) pliegues. Entendemos por pliegue (véase la imagen que sirve como portada a este capítulo) una estructura formada por dos niveles. Podemos diferenciar los niveles gracias a una superficie. No decimos “podemos separar” los niveles porque los niveles están necesariamente conectados. La superficie ejecuta esta labor de conexión: por ello, la superficie es porosa. Al ser porosa, conecta los dos niveles del pliegue; al ser superficie, distingue ambos. Partamos del ejemplo que nos ofrece Deleuze<sup>55</sup>, pensemos en una vivienda de dos plantas. Las dos plantas nos hablan de dos niveles, uno inferior y otro superior. (Aquí ya nos desviaremos considerablemente de la explicación deleuziana, enmarcada en su lectura de Leibniz y el barroco). Podemos distinguir las dos plantas gracias al techo-suelo. La superficie será techo para el nivel inferior; esa misma superficie es suelo en el nivel superior. Poco importa techo o suelo porque lo fundamental es la porosidad. En el nivel inferior siempre hay goteras (que provienen del piso de arriba). En el nivel superior aparecen gusanos (que emergen desde el piso de abajo). *Gusanos y goteras* es el título del presente trabajo. Una vez más ahondamos en el carácter conectivo de la estructura pliegue. Como vemos, sólo hay una superficie. Para ser fieles a la naturaleza ontológica de las fuerzas, siguiendo con nuestro ejemplo, la casa no tendría cimientos (no hay suelo en el nivel inferior),

---

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.

como tampoco tendría tejado (pues no hay techo en el nivel superior). El pliegue no es una burbuja, no es un cierre sino todo lo contrario, apertura y conectividad. La porosidad es un aspecto absolutamente fundamental<sup>56</sup>. Ella devendrá criterio ético-político, anclado en la ontología, en la naturaleza<sup>57</sup>. Ahora la pregunta es: ¿para qué el pliegue? ¿Por qué diferenciar dos niveles en las fuerzas? Veamos.

#### 1.4. Las fuerzas se componen de dos potenciales: el potencial virtual<sup>58</sup> y el potencial actual.

El potencial refiere a posibilidad, a la capacidad de acción. Las fuerzas son potenciales porque son capaces de conducir la energía (fuerza vectorial, direccional) conformando relaciones y produciendo entes. No debe confundirse el potencial con la energía almacenada en un sistema, no hemos de pensar a partir de un ente dado. Evitemos pensar el mundo como un contenedor<sup>59</sup>. Yo, como persona, no soy un potencial de fuerzas sino que las fuerzas que me conforman posibilitan mis acciones y el ser persona. Siempre partimos de las fuerzas, ellas son los potenciales. El potencial que es un pájaro (todo lo que puede hacer) es gracias a las fuerzas que lo conforman, sin olvidar las fuerzas que entran en relación con el pájaro que le permiten seguir siendo pájaro, como el hecho de comerse una lombriz, como el aire que respira, como el aire (en el) que vuela. Ahora bien, en las fuerzas existen dos potenciales: el potencial virtual y el potencial actual. Entramos en tierras movedizas. Unas precisiones antes de entrar en materia. En primer lugar, no nos olvidemos, ambos son potenciales, tanto el virtual como el actual; en segundo lugar, los dos potenciales integran las fuerzas; y, en tercer lugar, lo virtual nada tiene que ver con el mundo del ciberespacio. Continuamos (y continuaremos) en la más estricta inmanencia natural-material. ¿Por qué hemos de diferenciar dos dimensiones en los potenciales que son las fuerzas? Sigamos con el ejemplo del pájaro. Un pájaro puede cantar. Imaginemos que lo hace, que el

<sup>56</sup> “Cada poro existe por sí mismo” (Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 49).

<sup>57</sup> Explicaremos con más detalle esta cuestión en el siguiente apartado “El devenir cuántico”.

<sup>58</sup> “La ‘virtud’ de algo constituye su ‘capacidad’. La virtud de (algunos) alimentos es que nutren el cuerpo. El espacio virtual *parece* ser la negación del espacio real; los dominios de la ciencia-ficción *parecen* la negación de las regiones terrenales. Pero tal vez sea esa negación la verdadera ilusión” (Donna Haraway, *Las promesas de los monstruos*, Salamanca, Holobionte, 2019, p. 108). Este el sentido de lo virtual, nada de ciencia-ficción ni de un terreno imaginario o ideal sino inscrito en la realidad potencial. Como comenta Haraway, lo que sí sería ficción es tratar de negar la realidad al potencial virtual.

<sup>59</sup> Y así también podremos evitar convertir el mundo en un contenedor de basura.

pájaro canta. Pero a su vez, un pájaro puede cantar y puede no hacerlo. Si no canta, puede hacer otras cosas, como defecar. También puede defecar mientras canta. ¿Qué puede hacer el pájaro? A esta pregunta responde el potencial virtual, el fondo de posibilidades, todo lo que puede (y, como veremos, no lo puede todo). Sin embargo, el pájaro no ejecuta todo ese potencial sino que realiza ciertas acciones. Ahora está en el nido. Me mira. ¿Me mira? Se marcha. Se posa en otro árbol. Llamaremos potencial actual a las diferentes realizaciones del potencial virtual. En el ejemplo anterior, vemos que partimos de un ente, un sujeto, para facilitar la explicación, sin embargo, jamás es así. Hemos de pensar al ente como conformación de fuerzas que no sólo están en sí mismo sino que son siempre contextuales, fruto de una interacción con el medio. ¿Puede el pájaro volar tranquilamente de un árbol a otro bajo un huracán? No, no puede. Así pues, no es que pueda o no pueda el pájaro, sino las fuerzas que entran en relación en *su* devenir. Hemos escrito: “El pájaro no ejecuta todo ese potencial sino que realiza ciertas actividades”. Ahora vemos que el pájaro no es que no ejecute todo ese potencial sino que no puede ejecutarlo. No puede porque no le pertenece. El potencial hace al pájaro, no el potencial es el pájaro. Las fuerzas, siempre, en primer lugar. El potencial virtual es, *per se*, una insistencia en la potencia, no sólo en poder hacer sino en seguir pudiendo hacer otras cosas. Algo similar a lo que Giorgio Agamben<sup>60</sup> llama la potencia de no pasar al acto, que no es en ningún caso impotencia sino todo lo contrario: seguir pudiendo. Tanto el ejecutar una posibilidad como el no hacerlo son ambas posibilidades, potencias. Lo que haces no te convierte en impotente. Ni tampoco cuanto más haces, más puedes hacer. Hay *un* potencial virtual que es dado por las fuerzas que entran en relación que son las que pueden (no lo pueden todo, porque dependen de las relaciones), pero que pueden hacer o no. Ahora mismo no puedo volar pero si me relaciono con cierto instrumento que me ayudase a volar, podría. Pero también podría no hacerlo. Huyamos una y otra vez de pensar desde el sujeto.

Asociemos por un momento los potenciales (virtual y actual) a la potencia y el acto aristotélicos. La potencia nos hablaría del potencial virtual y el acto del potencial actual. Podríamos pensar que el potencial actual realiza (actualiza -acto-) el potencial virtual

<sup>60</sup> Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Madrid, Anagrama, 2008. Agamben utiliza la potencia de la impotencia en el sentido de resistencia política, como la capacidad, la posibilidad, la potencia de no ser, de no ser lo que impone un cierto Sistema político. He ahí el tema de su conferencia en Atenas, el 16 de noviembre de 2013, titulada “Para una teoría de la potencia destituyente”. Consultado en: <<https://artilleriaenmanente.noblogs.org/?p=161>>.

(potencia). Es decir, a primera vista cabría la siguiente pregunta: ¿por qué no introducir *ser en potencia* y *ser en acto* aristotélicos en la ontología de fuerzas en lugar del potencial virtual y actual?

En primer lugar (más allá de la complejidad que supondría tratar esta cuestión, la cual podría ser por sí misma objeto de toda una tesis doctoral), para evitar las difíciles relaciones entre materia (*hyle*) y forma (*eidos*), así como el carácter cerrado, final, de la palabra *acto*<sup>61</sup>. El acto también es potencia, por ello juzgamos necesario seguir manteniendo ese carácter potencial en el nombre. El potencial actual puede por sí mismo, no es que pueda porque asuma su potencial del potencial virtual. El potencial actual no deja de poder tras actuar. El acto es siempre acción, proceso, fuerzas en relación. Podemos distinguir potencial actual y potencial virtual pero no podemos separarlos. Ambos están intrínsecamente interconectados, imbricados.

En segundo lugar, porque el potencial virtual no se agota al ser realizado. La energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma<sup>62</sup>. La posibilidad de transformación nos la ofrece siempre el potencial virtual. Ambos potenciales son dos dimensiones de las fuerzas. No se trata de que la semilla sea un árbol en potencia. No podemos separar acto de potencia. ¿Por qué? Porque no partimos de la semilla, ni del árbol, sino de las relaciones de fuerzas. Hemos de insistir en ello. Claro que la semilla es un árbol en potencia, pero también puede no llegar a serlo.

Finalicemos este punto insistiendo en que tanto el potencial virtual como el actual son reales. El potencial virtual no es una dimensión trascendente sino inmersa en la naturaleza, en la naturaleza de las fuerzas. Las fuerzas son reales, son energía, materia. Tan real es el potencial virtual como el potencial actual.

<sup>61</sup> Sin embargo existen otras lecturas de Aristóteles que tratan de liberarse de la interpretación escolástica, eliminando los componentes teológicos y la primacía del ente frente al ser. En ellas prevalece la potencia y el acto no se reduce a un mero producto. Por ejemplo, la de Giorgio Agamben a través de Averroes (Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Madrid, Anagrama, 2008), o la línea hermenéutica que proviene de Heidegger-Gadamer-Vattimo, véase: Teresa Oñate. *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*. Madrid, Dykinson, 2009.

<sup>62</sup> “Hay un hecho, o si ustedes prefieren, una ley, que gobierna todos los fenómenos naturales conocidos hasta la fecha. No hay excepción conocida a esta ley (...). Se denomina ley de conservación de la energía. Establece que hay cierta magnitud, que llamamos energía, que no cambia en los múltiples cambios que sufre la naturaleza” (Richard P. Feynman, *Seis piezas fáciles*, Barcelona, Crítica, 2017, p. 101).

1.5. El potencial virtual es el nivel inferior del pliegue y el potencial actual es nivel superior del pliegue.

Una vez tratada la naturaleza del pliegue en el punto 1.3, inscribamos en él los potenciales. El pliegue no se entiende como un receptáculo que alberga los potenciales. El pliegue no es la casa y los potenciales sus inquilinos o propietarios. Nada de eso. Más bien, los potenciales son el pliegue y viceversa. Cualquier metáfora que usemos tiene la intención de aclarar la explicación, salvando las distancias. En estos profundos niveles ontológicos, y siempre huyendo de la mirada antropocéntrica, resulta harto complicado acercarnos a la realidad con palabras. De ello ya nos advertía Nietzsche<sup>63</sup>. Dada la naturaleza porosa de la superficie del pliegue, los potenciales están conectados. El potencial virtual, como fuente de posibilidades de transformación de lo que es realizado por la fuerza, es el nivel inferior del pliegue. El potencial actual ejecuta las fuerzas en el nivel superior, ahí es donde se habita, he ahí el espacio-tiempo. El potencial virtual forma parte de la ejecución de las fuerzas, pues sin él sería imposible, pero una vez el potencial actual ejecuta, el potencial virtual permanece latente<sup>64</sup>, brindando la posibilidad de transformación de la acción realizada. ¿Ello implica que el potencial virtual no es espacio-temporal? No, en el sentido común en que entendemos el espacio-tiempo, el aquí y el ahora. Pero sí en un sentido más profundo. Lo que queremos decir es que toda producción espacio-temporal proviene del potencial virtual. El potencial virtual no ocupa espacio-tiempo sino que lo posibilita. Tomemos el ejemplo de los campos cuánticos, que son potenciales de energía que no ocupan lugar pero que permiten cualquier territorialización, que posibilitan la aparición de partículas a partir de ciertas intensidades de vibración. Como si todo el universo estuviese formado por cientos de alfombras invisibles (hoy se postulan más de cien campos cuánticos), que atraviesan todos los cuerpos (y se atraviesan unas a otras, pues no ocupan lugar). Cuando esas *alfombras* se agitan (debido a la interacción de las fuerzas) se generan los cuerpos, lo que llamamos entes, cosas, en un plano macroscópico. En aras a la simplificación y sin olvidar que nos hallamos en un terreno muy

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>64</sup> Véase la similitud con el Tao: “El Tao es como un pozo de agua que nunca se extingue por más que se emplee. Es como un vacío eterno pleno de infinitas posibilidades. Permanece oculto, pero está siempre presente”<sup>64</sup> (Lao Tse, *Tao Te Ching*, Madrid, Alianza, 2011, p. 23).

problemático<sup>65</sup>, plagado de hipótesis, el potencial virtual hace las veces de los campos cuánticos. El potencial virtual es, por ende, tanto la posibilidad de espacio-tiempo (a un nivel microscópico, cuántico), como también el espacio-tiempo mismo (a un nivel macroscópico), pues cuando se forman las partículas, los campos cuánticos siguen ahí, atravesando esas mismas partículas. Aquí entra en juego el pliegue: la superficie porosa permite esa conexión permanente entre los dos niveles. El nivel inferior sería el conjunto de los campos cuánticos; el nivel superior refiere a la generación de partículas, de objetos. Ninguna territorialización del espacio, es decir, ningún ente, sea una montaña, un lápiz o una gaviota, puede evitar que los potenciales virtuales permanezcan disponibles para que las fuerzas en interacción lleven a cabo una transformación de la montaña, el lápiz o la gaviota.

1.6. El potencial virtual posibilita toda territorialización/temporalización del espacio efectuada por el potencial actual.

El potencial virtual permite la ejecución de las fuerzas y el potencial actual ejecuta. Al realizarse la fuerza, el potencial virtual se actualiza. Al actualizarse el potencial virtual, el potencial actual se virtualiza. Se produce una retroalimentación continua entre los dos potenciales. El espacio-tiempo es, precisamente, esa producción constante. Tierra-tiempo, territorializar-temporalizar son sinónimos. Las fuerzas habitan, discurren. Tomemos el famoso verso de Antonio Machado: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. Las fuerzas son caminantes que generan los caminos al desplegarse. No es que haya previamente un camino, un espacio-tiempo, y las fuerzas lo recorran, sino que las fuerzas construyen el camino, el espacio-tiempo, al efectuar sus flujos de energía<sup>66</sup>. El camino es el espacio-tiempo o el espacio-tierra, la huella que forma la fuerza al ejecutarse. Sin embargo, tampoco hemos de pensar ese camino como algo que quede ahí, que se hipostasie, sino como otra conformación de fuerzas a merced de nuevas relaciones de fuerzas. Por tanto, el espacio es materialmente inseparable de la tierra-tiempo. Todo se enmarca en las fuerzas, gracias a la

<sup>65</sup> Recordemos la incisiva frase del gran físico Richard Feynman: “Si crees que entiendes la mecánica cuántica, es que no entiendes la mecánica cuántica”.

<sup>66</sup> “El espacio físico no posee ninguna realidad sin la energía que se despliega dentro de él” (David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2011, p. 74).

conexión continua de sus dos potenciales. No hay espacio sin tiempo-tierra y viceversa, como no hay potencial virtual sin potencial actual y viceversa. Las consecuencias de lo antedicho son muy significativas. El espacio-tiempo no es un marco primigenio, axiomático, desde el que estudiar la realidad. Ni el espacio ni el tiempo (ni el espacio-tiempo) son *a priori*. Independientemente de que entendamos ese *a priori* enmarcado en el sujeto humano (subjetivo) o en el universo (objetivo), insistimos: no son *a priori*. El espacio-tiempo no es ni trascendente (idealismo) ni trascendental (condición de posibilidad en Kant). El espacio-tiempo (o espacio-tierra) es efecto de las fuerzas, en su papel de caminantes productores de caminos.

1.7. Denominemos ET a la espacialización de la tierra/tiempo o la territorialización/temporalización del espacio. ET es el efecto (huella) del potencial actual de las fuerzas al ejecutar el potencial virtual.

Como apuntábamos anteriormente, espacio-tiempo o espacio-tierra no son la causa de las acciones de las fuerzas, son efectos. Hemos de pensar el espacio y el tiempo-tierra como verbos interconectados, no como sustantivos. Usemos el acrónimo ET, donde *E* refiere a espacio y *T* tanto a tiempo como a tierra. ET es la espacialización del tiempo-tierra o la temporalización-territorialización del espacio. Ambas significan lo mismo. Toda ET es efecto de las fuerzas. Toda ET conlleva su posibilidad de transformación, de efectuar otra territorialización/temporalización del espacio (alter-ET). ¿Por qué? Porque el potencial virtual actualiza las posibilidades de otras posibles realizaciones. Es decir, ninguna huella cierra la posibilidad de otro hollar: el potencial actual y el potencial virtual se coimplican. La caminante que hace camino al andar siempre puede variar de dirección, de modo de hacer el camino (dependiendo siempre de las relaciones de fuerza en las que participe). Aunque esté construyendo un cierto tipo de camino, la fuerza-caminante siempre puede ejecutar otras posibilidades que le ofrece el potencial virtual. A continuación abriremos otro apartado para tratar otra dimensión fundamental de las fuerzas: el sentido. Nos detendremos ante el siguiente problema: ¿Y si un camino trata de ocultar la posibilidad de construir otros caminos? ¿Y si un caminante pretende hacer prevalecer su camino?

## 2. Las fuerzas (II): la actividad y la reactividad

2.1. Así como dos potenciales (virtual/actual), las fuerzas presentan dos sentidos (activo/reactivo).

El sentido activo es positivo. El sentido reactivo es negativo. El criterio para discernir el sentido de las fuerzas es el siguiente: si el potencial actual mantiene la conexión con el potencial virtual, las fuerzas serán activas: abrirán paso a la transformación, a la perseverancia en la potencia (diciéndolo con Spinoza). Para el caso de *pretendida*<sup>67</sup> inconexión, en que el potencial actual trata de cerrar el paso a otras posibilidades generadas por el potencial virtual, las fuerzas serán reactivas. Este punto es primordial. Este criterio es la base para conectar la ontología con la política. Aquí, en la naturaleza, en la naturaleza de las fuerzas, anclaremos toda crítica a cualquier modelo que se quiera imponer (Sistema). Si lo tradujésemos al imperativo categórico kantiano, salvando todas las distancias, rezaría así: “Obra de tal modo que al ejecutar la acción dejes vía libre a su transformación”. La clave es luchar contra todo fascismo, contra todo modelo limitante que se imponga. Ese es el sentido activo de las fuerzas: conectar el mundo, abrir paso a la participación, convertir los muros en puertas. Pero, ojo, no se trata de una cuestión de gusto, no es un criterio subjetivo sino estrictamente ontológico. Si la superficie porosa del pliegue conecta los potenciales, actuar de forma reactiva implica limitar la capacidad de acción.

Aquí hemos de aclarar un punto importante, antes de seguir con la explicación de los dos sentidos de las fuerzas. Damos por supuesto un hecho: el hecho de la posibilidad de la fuerza de ejecutar un sentido u otro. Veamos un simple ejemplo: un cierto átomo de hidrógeno no puede elegir ejecutar una acción u otra, aquí simplemente lo hace porque es atraído y compelido a ello. Este es un terreno en el que no entramos. Pues en este caso, no tendría sentido diferenciar el potencial virtual del actual dado que toda posibilidad pasa a ser necesidad, que toda virtualidad se ejecuta sin más. Cuando hablamos de sentidos de las fuerzas queremos decir que existe la capacidad de elección entre uno u otro. Nuestra ontología es política, nos interesan las relaciones que se conforman en la naturaleza, sobre

<sup>67</sup> Pretendida, sí, porque, como se ha apuntado, la superficie del pliegue conecta los niveles, es porosa.

todo por el hecho de que se podrían conformar de otra forma. Aun tomando al átomo de hidrógeno como fuerza, no se puede juzgar a aquél como fuerza activa o reactiva si obedece necesariamente a una ley de atracción-repulsión según las cargas eléctricas que entran en juego.

Tomemos la explicación de los dos sentidos de las fuerzas que nos ofrece Deleuze en su lectura sobre Nietzsche<sup>68</sup>. Comencemos con las fuerzas reactivas:

La fuerza reactiva es: 1.º fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2.º fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.º fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos)<sup>69</sup>.

En primer término, la idiosincrasia de la fuerza reactiva: ¿Quién es? Se trata de una fuerza que limita (mejor dicho, que pretende limitar: “la *ficción* de una fuerza separada de lo que puede”<sup>70</sup> -la cursiva es nuestra) el potencial abismal, en base a sus intereses particulares (estableciendo un criterio axiomático de utilidad). El poder de las fuerzas reactivas deviene impotencia porque trata de impedir otras posibilidades, otras relaciones de juegos de fuerzas, cualquier transformación. En segundo lugar: ¿Qué hace? Separar, generar fronteras, clausurar espacios evitando que emanen otros potenciales no permitidos, que no encajen en la forma preestablecida. Por último, en tercer lugar: ¿Qué genera? Habitares reactivos con el mismo objetivo: impedir la transformación, mantener la separación, la abstracción. En resumen, la impotencia (1º) que triunfa (2º) y se impone (3º).

Para tratar de aclarar nuestra exposición, asociemos esta tríada al relato del mito de la caverna de Platón (con la venia del anti-platónico Nietzsche). Cuando el esclavo liberado (en su papel de fuerza activa) regresa del exterior para explicar la verdad a sus compañeros, 1º: los otros esclavos se niegan a escucharle y por tanto a comprender, a abrirse al mundo; 2º: estos esclavos matan al enemigo subversivo, he aquí el triunfo de la esclavitud sobre la libertad; 3º: finalmente los esclavos sellan la salida de la caverna y conforman su reino de esclavitud. Podríamos seguir preguntándonos qué más necesitarán los esclavos para

<sup>68</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.

<sup>69</sup> Ibid., p. 90.

<sup>70</sup> Ibid., p. 177.

mantener su reino nihilista: vigilantes, controladores... tanto en el exterior: para que nadie entre; como en el interior: para que nadie salga, incluso para que nadie quiera salir. ¿Cómo? Por ejemplo, con medidas psico-políticas: el afuera es peligroso, es preferible la seguridad y el confort al riesgo irracional; o anatopolíticas<sup>71</sup>: es más saludable el interior de la caverna, hagan ejercicios, usen las mancuernas (en verdad, cadenas)... Estos puntos suspensivos representarían el despliegue infinito de las fuerzas reactivas...

Turno ahora de las fuerzas activas:

La fuerza activa es: 1.º fuerza plástica dominante y subdominante; 2.º fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación<sup>72</sup>.

Primer punto: ¿Quién es? Una fuerza plástica, frente a la elasticidad de la fuerza reactiva. La plasticidad no impone una forma sino que se abre a lo diferencial. En cambio, la elasticidad parte de una forma definida aunque pueda cambiar<sup>73</sup>. Diríamos, con Aristóteles, que la plasticidad se abre a cambios sustanciales mientras que la elasticidad sólo a cambios accidentales. ¿Por qué fuerza *dominante*? Porque despliega su energía, porque no se halla bajo mandato alguno, bajo modelo impuesto. Mas, ¿por qué *sub-dominante*? Porque el dominar del exterior (nivel superior del pliegue), en el ámbito de ejecución de las fuerzas -en este caso el sentido activo- está conectado con el potencial abismal (en el nivel inferior), donde reside la posibilidad de toda ejecución de las fuerzas. Ese sub-dominar es muy importante ya que implica que la *potentia* de las fuerzas activas no pueda convertirse en *potestas* impositiva sino en *potestas* liberadora. Caso contrario, las fuerzas activas trocarían reactivas, al pretender conformar un modelo cerrado. El dominar de las fuerzas activas se abre a la liberación del sub-dominar, se abre a otras posibilidades. Hagamos hincapié en que la ejecución de las fuerzas reactivas no domina jamás (aunque lo pretenda), ya que permanece inexorablemente conectado al potencial abismal -virtual- de las fuerzas.

<sup>71</sup> Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

<sup>72</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 90.

<sup>73</sup> Pongamos un ejemplo: el capitalismo es elástico y no plástico. Puede permitir ciertas cosas (elasticidad) pero no puede permitir otros modos de producción.

En segundo lugar: ¿Qué hace (la fuerza activa)? Persistir en su plasticidad gracias al potencial de las fuerzas, que es quien puede, quien posibilita esa plasticidad, el devenir activo, la perseverancia, la insistencia en la actividad, el *conatus* spinoziano.

Tercero: ¿Qué genera? Habitares activos, producciones diferenciales, entendida la diferencia como origen, como fuente, jamás como efecto de una pretendida identidad primigenia<sup>74</sup>. A partir de la diferencia, cada repetición es transformativa, ninguna repetición es igual<sup>75</sup>. En resumen: liberación de lo diferencial, transformación, ejecución activa de los potenciales.

## 2.2. Las fuerzas activas conectan los potenciales: cualquier ET se abre a la posibilidad de alter-ET.

Si la superficie del pliegue es porosa, si los potenciales están conectados por naturaleza, ¿cómo puede darse el sentido reactivo de las fuerzas? El potencial virtual es el fondo de posibilidades, pero es el potencial actual quien las realiza. El potencial virtual es como un camarero que ofrece todas las posibles consumiciones, el potencial actual elige qué consumir. Esta elección (actual) no merma todo lo que se puede elegir (virtual). Elegir es producir, construir, habitar, ejecutar la fuerza. Si una cierta elección trata de evitar las otras opciones a elegir, nos encontramos ante la reactividad. Porque el camarero (potencial virtual) no te obliga a elegir una cosa u otra, te ofrece todas las posibilidades. El potencial actual (el cliente) elige, actúa, realiza una acción, consume. Imaginemos que un cliente sólo elija un refresco de cola, e intente que otros clientes elijan lo mismo, tratando de velar otras posibles opciones. He ahí la reactividad. Se impone, o trata de imponerse, un modo de ser, se conforma un modelo cerrado. Las fuerzas reactivas no se abren a alter-ET, tratan de ocultar la conexión con el potencial virtual, por ende, producen impotencia.

---

<sup>74</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017.

<sup>75</sup> Bien lo sabe un practicante de artes marciales: cada una de las repeticiones de sus movimientos es siempre diferente. Gracias a la repetición diferencial el practicante mejora. Mejorar es conjugar *potentia* y *potestas*.

2.3. El potencial virtual (neutro cual toma de tierra) permanece en su indeterminación posibilitando el cambio del sentido de las fuerzas.

A medida que el potencial actual territorializa/temporaliza el espacio, el potencial virtual regresa a su sí, al nivel inferior del pliegue: se retira a su presente virtualidad, a su antiparticularidad abismal. Decimos *antiparticularidad* porque el potencial virtual no queda determinado por el potencial actual, no puede ser reducido a una parte o partícula, siempre es un todo; el término *abismal* nos habla del último potencial que es el potencial virtual, de donde proviene la posibilidad de cualquier acción (efectuada por el potencial actual). Sigamos con la metáfora del camarero. Éste no es activo o reactivo sino neutro, en tanto que el potencial virtual posibilita los dos sentidos de las fuerzas. Éstos dependen de los potenciales actuales. Reiteramos que los sentidos de las fuerzas no son productos sino acciones. Cualquier fuerza activa puede trocar reactiva y viceversa. ¿Por qué? Por su ineluctable conexión con el potencial virtual. Por mucho que un cliente (reactivo) pretenda imponer una elección, una cierta consumición, una bebida de cola, pongamos por caso, el camarero siempre va a estar ahí ofreciendo su bandeja de posibilidades. Ningún agente reactivo puede eliminar al camarero. De aquí proviene toda la serie de estrategias que ha de usar todo Sistema que se impone para velar otros posibles modos de vida<sup>76</sup>. Nada garantiza la actividad o reactividad de una territorialización del espacio. Un agente reaccionario siempre puede cambiar el sentido de sus fuerzas (teniendo en cuenta las relaciones en que participe). Ese cliente que pretendía imponer una cierta consumición, la bebida de cola, puede dejar de hacerlo, por lo que trocaría el sentido de las fuerzas. En conclusión:

- El potencial virtual actualiza la capacidad de ET (recuérdese: espacialización de la tierra o territorialización del espacio): el camarero sigue ahí con su bandeja.

- El potencial actual activo actualiza la capacidad de alter-ET: el cliente que elige no impone su elección.

- El potencial actual reactivo trata de evitar toda alter-ET: el cliente elige una consumición que trata de hacer prevalecer, por lo que trata de ocultar al camarero.

<sup>76</sup> Véanse: alienación en Marx, espectáculo en Debord, biopolítica o régimen de saber en Foucault, *imagen del pensamiento* en Deleuze, olvido del ser en Heidegger... conceptos que iremos tratando a lo largo del trabajo.

- El potencial virtual posibilita el doble sentido activo-reactivo (el camarero ofrece), pero es el potencial actual quien ejecuta uno de los dos sentidos (el cliente decide).

- Durante la ET, el potencial virtual acompaña con su indeterminación, posibilitando siempre el cambio de sentido de las fuerzas (el cliente activo puede trocar reactivo y viceversa).

Resumiendo, destacamos en las fuerzas activas o positivas:

El sentido activo es fruto de una participación positiva en las relaciones de fuerzas. Participación positiva implica la apertura continua del potencial actual para con el potencial virtual. Participaciones positivas generan procesos abiertos a la transformación. Las fuerzas activas muestran la conexión entre los dos niveles del pliegue, combatiendo así la ilusión de la separación-trascendencia.

Y en cuanto a las fuerzas reactivas o negativas:

El sentido reactivo es fruto de una participación negativa en las relaciones de fuerzas. Participación negativa implica la intención de la clausura del potencial virtual por parte del potencial actual (toda reactividad proviene de una pretendida separación). Participaciones negativas (de)generan (en) productos. El potencial actual de las fuerzas reactivas quiere ocultar su conexión con el potencial virtual. Las fuerzas reactivas alimentan la ilusión de la trascendencia. Las fuerzas reactivas producen nihilismo. El nihilismo (que trataremos en diferentes capítulos) parte del ocultamiento del potencial virtual de las fuerzas.

### 3. Texturas

3.1. Las diversas territorializaciones/temporalizaciones del espacio (ET), llevadas a cabo por las fuerzas, generan texturas.

Toda textura se genera a partir de la interacción entre los dos potenciales de las fuerzas: el potencial virtual y el potencial actual. Fuerzas en relación producen formaciones (de relaciones) de fuerzas. He aquí las texturas. Las relaciones de las fuerzas conforman texturas (formas de ET). Sabemos que las fuerzas actúan como pliegues, con sus dos niveles, portando sus dos potenciales conectados por la superficie porosa. Las texturas son conformaciones de fuerzas, conglomerados de fuerzas, luego de pliegues. Sin embargo, pensemos por un momento en el mundo como un único gran pliegue e inscribamos las texturas en el nivel superior. Obviamente, esto es una gran abstracción, pero quizás nos permita entender mejor este concepto. La clave es que siempre hemos de tener en cuenta los potenciales virtuales de las fuerzas que participan en toda textura. Esos potenciales virtuales, aunque forman parte de la textura, permanecen latentes, posibilitando la transformación de la textura. Es como si cada textura, que está formada por todos los pliegues que son las fuerzas en relación que la componen, pudiese ser pensada como un único pliegue. ¿Para qué? Para que no se nos olvide que siempre hay un “afuera”, “algo” que está en la textura pero que no queda determinado por ella, eso es, los potenciales virtuales. Si entendemos de forma intuitiva una textura como una ET, un forma espacio-temporal (un objeto, un ente), hemos de incidir en el hecho de que en esa misma textura espacio-temporal existe la posibilidad de su propia transformación. Piénsese usted, querido lector, como una textura, que produce un espacio-tiempo<sup>77</sup> (ojo, no que ocupa un espacio-tiempo). En su propia textura, en las fuerzas que lo conforman, está la posibilidad de cambio. Piénsese (o dibújese si lo prefiere) usted mismo en el nivel superior del pliegue. En su dibujo (físico o mental), debajo de sus pies (si tiene), trace una línea. Bien, bajo esa línea se hallaría el potencial virtual. Esta posibilidad de cambio que son los potenciales virtuales están también en usted. Cuando usted deje de leer

---

<sup>77</sup> No olvide que si aumenta demasiado su masa generaría un campo gravitatorio mucho mayor que el que ahora no percibe.

estas palabras participará de otra conformación de fuerzas, y no será ese más ese mismo *yo*. Porque, en el fondo, no hay *yo*, jamás lo ha habido sino como una idea abstracta, “haz de representaciones” que decía David Hume. Moraleja, no olvide que usted no sólo está en el nivel superior del pliegue, tenga en cuenta que existe una conexión continua con el nivel inferior, gracias a la cual podrá irse luego a dar un paseo (o no).

### 3.2. Las texturas se componen de conformaciones de fuerzas activas y/o reactivas.

A pesar de su apariencia (lo que comúnmente conocemos como entes), las texturas no son objetos sino procesos. Los planetas, las épocas, los árboles, los perros, los conceptos, los desiertos, las ideas, los libros... son texturas materiales (diferentes conformaciones de relaciones de fuerzas). Toda textura es material, ya que está formada por energía. Desde una ontología materialista como la que presentamos, ¿qué entendemos por idealismo? El idealismo no es más que una textura. En este sentido, tanto materialismo como idealismo son texturas, si los tomamos como conceptos filosóficos. Mas, ¿qué tipo de textura es del idealismo? Todo idealismo *-grosso modo-* es reactivo porque parte de un espacio trascendente, porque conforma un modelo a partir de ciertas predeterminaciones. Pensemos por ejemplo en el idealismo platónico del mundo inteligible. En él no hay lugar para el nivel inferior del pliegue. El demiurgo, al ejecutar las copias de las Ideas en el mundo sensible, oculta el caos, el azar, la indeterminación. El idealismo sería una ST que trataría de velar la conexión con su fuente, con el potencial virtual de las fuerzas. El idealismo huye del pliegue debido a que la superficie porosa de la superficie le resulta peligrosa para mantenerse como Sistema. Es más, el idealismo oculta el nivel inferior del pliegue generando otro nivel (ficticio) superior, donde *existiría* el Modelo a copiar, con base en el postulado de la Identidad. Es como si eliminásemos la planta baja de una vivienda y pretendiésemos construir un segundo piso sobre la primera planta. Castillos en el aire, ilusiones que se venden como principios legitimadores. No obstante, recalcamos, las ilusiones son posibles (porque son materiales). La clave está en determinar el sentido de las fuerzas que entran en relación con la textura, sea activo o reactivo. Otro ejemplo: un libro se puede leer como si fuese un dogma, o un libro se puede escribir para que se convierta en un dogma, pero el lector podrá tomarlo como dogma o no. Siempre existe la posibilidad de la actividad o reactividad de las fuerzas, pues descansa en la indeterminación *-neutral-* del potencial virtual. La textura activa regresa a la fuente de toda

posibilidad, manteniendo la conexión con el potencial virtual. Siguiendo con el ejemplo, si leo un libro de forma crítica (activamente) pero trato de convertir mi crítica en algo unívoco y cerrado, el sentido de las fuerzas de mi acción cambiará (se volverá reactivo). El materialismo en que nos basamos habla de la naturaleza, de la energía, de las fuerzas. Insistimos en que el sentido activo o reactivo de las texturas es fruto del sentido de las fuerzas que prime en la conformación de esa textura. Podemos pensar las texturas como resultados del tirar los dados (efectuados por las fuerzas que participen en ellas). Si un resultado X trata de ocultar los dados (oculta su conexión con el potencial virtual, en este ejemplo llámese Azar al otrora camarero), da lugar a una textura reactiva. Una textura activa, por el contrario, muestra continuamente el Azar posibilitando nuevas tiradas. En la textura activa predominan las fuerzas activas, se da la apertura a alter-ET. Por el contrario, en una textura reactiva prevalecen las fuerzas reactivas, se oculta toda alter-ET (se guardan los dados bajo la manga: he ahí el *truco* de la reactividad de las fuerzas).

### 3.3. Llamemos constitución a la textura activa e *institución*<sup>78</sup> a la textura reactiva.

Incidimos en que toda textura es un devenir, pues nuevas fuerzas pueden participar y transformar la misma. Distingamos ahora dos tipos de texturas en relación con los sentidos de las fuerzas. El término *constitución* (para la textura activa) posee el prefijo *con*, cuyo significado es crucial. Etimológicamente, el compañero es quien comparte el pan. Ese *con* refiere a la comunidad, en un sentido horizontal, abierto a la participación. Constituir es *estar con, habitar con, construir con*. He aquí sentidos activos de las fuerzas. Por el contrario, la *institución* cierra el lugar, supone un modelo determinado, clausurado. “Las instituciones (...) son (...) prácticas, mecanismos operatorios que no explican el poder, puesto que presuponen las relaciones y se contentan con ‘fijarlas’, su función es reproductora y no productora”<sup>79</sup>. Aquí no aparece el *con* sino el *in* (el adentro). La textura institución, al cerrarse, al generar un modelo aparentemente clausurado, trata de desconectar los potenciales virtuales de las fuerzas, para evitar su transformación. Tomemos un ejemplo usando otro significado del término *constitución*. Pensemos en la Constitución de un Estado, donde se recoge el código

<sup>78</sup> Este término “institución” es usado por Deleuze-Foucault, Jesús Ibáñez y otros, que iremos desgranando a lo largo del trabajo.

<sup>79</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, pp. 104-105.

legal fundamental del mismo, los derechos básicos, etc. Si esa Constitución no se presenta abierta (al devenir diferencial socio-histórico...), si en ella no se incluye su posible reforma, o si simplemente se empeña en mantenerse cual axioma político, devendrá una institución, un instrumento al servicio de un Sistema que trata de evitar otros modos (de gobernar, de legislar...), es decir, una textura reactiva: “la institución, es decir, un objetivo que ha perdido de vista sus objetivos iniciales y que sólo se muestra atento a su propia reproducción y mantenimiento”<sup>80</sup>.

3.4. Toda constitución puede devenir institución si el carácter reactivo de las fuerzas logra paralizar el proceso. Toda institución puede devenir constitución si el carácter activo de las fuerzas logra destruir el producto.

Para enriquecer el lenguaje metafórico, insertemos en la ontología de fuerzas los animales heráldicos de Zarathustra, el águila y la serpiente. Recordemos lo que nos dice Nietzsche: “Un águila trazaba amplios en el aire y de ella colgaba una serpiente, no como si fuera un botín, sino como una amiga, pues iba arrollada a su cuello”<sup>81</sup>. El águila es “el animal más orgulloso” y la serpiente el animal “más inteligente”, “astuto”<sup>82</sup>. Ambos animales deben estar conectados: “pido a mi orgullo que camine siempre junto a mi prudencia”<sup>83</sup>, dice Zarathustra. ¿Por qué? Aquí tendemos un puente con los conceptos que estamos enarbolando: conexión entre los potenciales, gracias a la superficie porosa. El águila es el potencial virtual, fuente de toda posibilidad: “Las águilas nos traerán alimento en sus picos, a nosotros, los solitarios”<sup>84</sup>. Imaginemos el águila situada en nivel inferior del pliegue, introduciendo su pico por un agujero de la superficie y ofreciendo alimento (por ejemplo, un gusano) al potencial actual del nivel superior. Aquí se encuentra la serpiente, la serpiente es un animal que reptá, que no se separa de la superficie. ¿Por qué? Para mantenerse en contacto con el potencial virtual. Águila-serpiente son indicadores de actividad de las fuerzas. Caso contrario, advierte

<sup>80</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 151.

<sup>81</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Planeta, p. 21, 2003.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid., p. 22.

<sup>84</sup> Ibid., p. 103.

Nietzsche: “No sois águilas. Por eso no habéis conocido el goce que hay en el terror del espíritu. Y quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre abismos”<sup>85</sup>. El águila habita el abismo (virtual), la serpiente (activa) es quien produce ST y siempre está abierta a la alter-ST. De esta forma, una textura reactiva se produce cuando la serpiente se olvida del águila; y al contrario, una textura activa se da cuando águila y serpiente permanecen unidas. Haga lo que haga la serpiente, el águila continuará ofreciendo su alimento, es decir, el potencial virtual persistirá brindando las posibilidades de ejecución de las fuerzas. Ahora bien, el sentido de las fuerzas dependerá de la serpiente, en su papel de potencial actual, de su conexión con el águila (actividad) o de su pretendida desconexión (reactividad). En resumidas cuentas, la textura constitución es efecto de un modo activo de ET. Se constituye bien trocando una institución por una constitución, bien generando constituciones. Éstas evitan la institución permaneciendo abiertas a alter-ET.

### 3.5. La incompletitud de cualquier (pretendida) consistencia<sup>86</sup> de una textura; la inconsistencia de cualquier (pretendida) textura completa.

Publicados en 1931, los teoremas de Gödel supusieron un duro golpe a las aspiraciones fundacionales (*absolutas*) de la lógica matemática. Gödel demostró que una teoría matemática no puede ser a la vez completa y consistente. Ser completa quiere decir, *grosso modo*, poder explicarlo todo; ser consistente implica no incurrir en contradicciones. Es decir, cuando una teoría matemática es consistente, posee goteras. Si no posee goteras, es decir, si es completa, entra en contradicciones. Los teoremas de Gödel desmontan la pretensión de todo sistema que quiera fundamentarse en sus axiomas, ya que para demostrar esos axiomas no podemos partir de ellos sino de otro estrato más profundo. La autorreferencialidad es un callejón sin salida. Gödel finiquitó las ambiciones de las matemáticas de servir como sólido fundamento del saber (el programa de David Hilbert). Las consecuencias de los teoremas de Gödel son muy relevantes. Gödel está desmontando la solidez de cualquier sistema que se presente como autosuficiente. Los axiomas, los principios fundamentales de las teorías, no descansan sobre suelo firme sino sobre tierras movedizas, sobre el abismo. Aquí entra en

<sup>85</sup> Ibid., p. 110.

<sup>86</sup> Nada que ver esta consistencia con el plano de consistencia Deleuze-Guattari. El significado de consistencia aquí alude a los teoremas de Gödel.

juego nuestro pliegue. Ninguna textura, al igual que ningún sistema, puede ser clausurado, puede encerrarse en sus propios límites. ¿Por qué? Porque si lo hace está obviando su conexión con el potencial virtual, está ocultando los agujeros de la superficies porosas de los potenciales virtuales que lo conforman. Y recordemos que toda textura es posible gracias tanto al potencial virtual como al potencial actual. Regresando al aforismo objeto de la presente explicación, hagamos hincapié en la función del potencial virtual y de la superficie porosa del pliegue. Una textura no puede ser, nunca, ni consistente ni completa. Tanto el potencial virtual como la naturaleza porosa del pliegue lo imposibilitan. En consecuencia, toda textura que se pretenda consistente y/o completa, será reactiva.

#### 4. El principio de *an-arjé*

##### 4.1. El principio de *an-arjé* es el principio ontológico abismal.

Expliquemos el paradójico oxímoron. Por un lado, es principio, fundamento; por otro lado, anarquía, *an-arjé*. Entendemos *arjé* como principio soberano regulador, enmarcado en la naturaleza. En el sentido en que aquellos primeros físicos mal llamados presocráticos hablaban de principio. En líneas generales, renegando del unívoco y dogmático discurso religioso, pretendían hallar el fundamento, la soberanía, en la *physis*, en la naturaleza. Continuamos en esa línea, evitando partir de cierta naturaleza privilegiada (sea la naturaleza de Dios o la naturaleza del ser humano). Sabemos que el prefijo *an-* niega, implica privación. En nuestro caso, *arjé* es *an-arjé*, no *arjé*. Si no asociásemos el término *an-arjé* a *principio*, negaríamos cualquier fundamento soberano inscrito en la naturaleza y abriríamos la veda a todo tipo de relativismo donde cualquier cosa vale. No es el caso. Como decíamos, uno de los objetivos de la ontología de fuerzas es hallar algún fundamento en la naturaleza. Al conectar esa anarquía con principio, ambos conceptos se retroalimentan. Tenemos un fundamento, pero es indeterminado. En tanto indeterminación abismal, es fuente de cualquier determinación. Sin embargo, y aquí está el *quid* de la cuestión, estas determinaciones que pueden surgir del principio, no pueden ser a su vez primeros principios. Es decir, no hay

posibilidad de una *arjé* verdadera, porque toda arjé no es fundamental (fundacional), sino efecto del principio de anarquía, que es la fuente primigenia. Así pues, el principio de anarquía es una suerte de *arjé* que no gobierna. O mejor dicho, sí gobierna, pero su gobernar deriva en posibilitar los modos de gobierno, los modos de actuar... “Un principio gobierna. Se manifiesta en sus efectos. Pero lo originario no manifiesta nada; es la manifestación; el acontecimiento de manifestar”<sup>87</sup>. Lo único que se impone en la naturaleza es este principio de anarquía, pero su imposición es, en el fondo, fuente de posibilidades, fuente potencial. Mediante este principio fundacional, principio ontológico de producción diferencial, de fuente de posibilidades, tomamos el relevo a la tarea de “darle algún tipo de consistencia a esa diferencia”<sup>88</sup>. Las posibilidades son diferentes unas de otras, los potenciales construyen de forma diferencial, no hay modelo previo. Reducir las diferencias, tratarlas a todas por igual, implicaría olvidarnos del *fundamento* que las produce. En este fundamento hallamos la consistencia. Las diferencias no son individuos, entes cerrados, sino relaciones diferenciales de las fuerzas. Si alguna diferencia se quiere imponer como algo superior al resto, se erigiría como principio falaz, pues el último principio ontológico es el principio de anarquía.

Reiner Schürmann, en su lectura de Heidegger, nos muestra algunos de los principales enemigos que velan el potencial primigenio. Todos ellos se enmarcan en la noción de dominio. Los enemigos que generan un campo reducido de la realidad son tres conceptos interconectados: *eidos-arjé-telos*. Sin embargo, uno de ellos es el soporte donde los otros dos se anclan. *Eidos* es la base, una suerte de Jano con sus dos caras: *arjé* y *telos*. Jano domina, controla. Sobre el primer concepto (*eidos*), no debemos olvidar que cualquier esencia es fruto, producto, efecto de una construcción (de una conformación de fuerzas). Además, no hay esencias sino devenires, luego jamás entes inmutables y eternos. Si olvidamos lo antedicho, incurriríamos en un idealismo o en una mera abstracción reduccionista. La esencia no es causa sino efecto. Por tanto, partir de una esencia (sea cual sea), comporta toda una serie de reducciones ontológicas al negar la importancia de la producción diferencial primigenia y establecer como fundamento cierto Ente privilegiado. La primera cabeza de Jano, la *arjé*, nos hablaría del origen, la soberanía, como hemos apuntado, aludiendo también a la procedencia de las causas. ¿Cuál sería esa causa primera? El *eidos* Jano. Si partimos de *arjé* como causa (en

<sup>87</sup> Reiner Schürmann, *El principio de anarquía*. Madrid, Arena, 2017, p. 221.

<sup>88</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 106.

base a un *eidos*), olvidamos que hay un sustrato abismal que conforma a ambos. Por último, el *telos*, la finalidad no es más que un vector interesado, una dirección predeterminada. Sin embargo, en la ontología de fuerzas no hay direcciones prefijadas, direcciones *superiores*, sino las direcciones que son las fuerzas, es decir, los despliegues -vectoriales- de energía. En resumen, como nos dijo Nietzsche, el sujeto no es más que una multiplicidad, no una identidad. Por todo ello, *arjé* no es causa primera sino efecto. ¿Efecto de qué? Efecto de los potenciales de las fuerzas, con base en el potencial abismal ontológico que es el principio de anarquía. “La posibilidad y lo potencial no caen jamás en las coordenadas de *arjé* y de *telos*, es decir, a fin de cuentas, en las coordenadas de la causalidad”<sup>89</sup>. Lo potencial no puede ser reducido a efecto. Lo potencial no es causado por un sujeto (*eidos-arjé-telos*). “Por el par *arjé* y *telos*, la ‘pro-ducción’ deja definitivamente de significar ‘traer a lo abierto’ y coincide en adelante con la ‘fabricación’, con el traer eidético”<sup>90</sup>. Lo abierto libera, posibilita, despliega; en cambio, lo eidético encierra, repliega. Schürmann cita a Aristóteles: “He aquí por qué la palabra *energeia* se dice a partir de la obra y se refiere a la plena posesión del fin (*entelecheia*)”<sup>91</sup>. Al contrario: partimos de la energía, no de los entes. Todo sujeto, *eidos*, u otros sucedáneos son producciones. Por tanto hemos de entender el fundamento como fundación, producción diferencial. La fundación es la determinación de la posibilidad. El principio de anarquía es la indeterminación de la naturaleza, pero no entendida como mero caos irracional sino como la irreductibilidad a un orden determinado. He ahí lo *apeiron* en Anaximandro. “Lo *apeiron* no representa, como sucedería con cualquier otro elemento, una realidad particular, un *idion*, sino el fondo común de todas las realidades, lo *koinon*”<sup>92</sup>. También Schürmann apunta en este sentido, criticando la lectura que se hace desde cierto aristotelismo (más óntico que ontológico, por decirlo con Heidegger). Lo *koinon* lucha contra el pensar esencialista basado en un sujeto que se presenta como causa y donde se incardina la finalidad. Al contrario, en lo *idion*, “el bien es el producto, no la producción”<sup>93</sup>. Jano es el guardia de seguridad de lo *idion*, del mundo idiota, particular e individualista, predeterminado de forma interesada.

<sup>89</sup> Reiner Schürmann, *El principio de anarquía*. Madrid, Arena, 2017, p. 34.

<sup>90</sup> Ibid., p. 143.

<sup>91</sup> Ibid., p. 144.

<sup>92</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 42.

<sup>93</sup> Reiner Schürmann, *El principio de anarquía*, Madrid, Arena, 2017, p. 143.

#### 4.2. El principio de *an-arjé* se inscribe en los potenciales virtuales de las fuerzas.

Sabemos que los potenciales virtuales, niveles inferiores de los pliegues, presentan la capacidad de ejecución que es llevada a cabo por los potenciales actuales. Toda ejecución de las fuerzas, toda construcción, toda realización de los potenciales virtuales, genera texturas. *Arjés* son, pues, texturas, mas texturas reactivas. ¿Por qué reactivas? Porque estas texturas se postulan como fundamentales cuando no lo son, se erigen como sujetos-causas cuando son efectos, construcciones. El principio de *an-arjé* produce tanto la posibilidad de diferencias como la posibilidad de esencias. ¿Por qué ambas? Porque toda construcción, toda textura, es diferencial, conformación de fuerzas en relación. Sin embargo, si esta diferencia se auto-clausura, se reviste de esencia, presentándose como tal. ¿Cómo? Tratando de ocultar los potenciales virtuales que posibilitan la transformación de dicha textura desvelando su carácter abierto al devenir, dada la porosidad de la superficie de los pliegues. En conclusión, el principio de anarquía presenta la posibilidad máxima de toda ejecución, de toda realización de las fuerzas. El principio de anarquía no es entificable ni determinable, pues cada determinación, cada realización de los potenciales actuales de las fuerzas, es posible gracias a ese potencial de indeterminación. Veamos el principio de anarquía como el azar: ninguna tirada de dados puede abolirlo, tal y como nos dice Mallarmé en su famoso poema *Una tirada de dados jamás abolirá el azar*. El azar posibilita las tiradas de dados, pero ninguna tirada de dados imposibilita el azar. Por lo tanto, el principio de *an-arjé* imposibilita que cualquier textura se convierta en arjé. Retomando a los animales del Zaratustra: la serpiente (potencial actual), aunque lo pretenda (reactividad), no puede separarse del águila (potencial virtual), no puede convertirse a sí misma en *arjé*, en principio. Toda *arjé* es pseudo-*arjé*, toda *arjé* es reactiva.

## 5. El Poder

### 5.1. Sólo las fuerzas reactivas pueden devenir Poder.

Distinguimos Poder de potencia. Para que no quede ninguna duda, escribiremos poder con mayúscula: Poder. Poder es una cierta posibilidad que se impone, una Autoridad. Mas el Poder es posible gracias a la potencia (a los potenciales que son las fuerzas). He aquí el sentido que venimos criticando de *arjé*, que no es más que un principio falaz, una textura no fundamental. Al igual, *potestas* y *princeps* como autoridad que emana de cualquier textura. So pena de incurrir en reactividad, *potestas* y *princeps* no se pueden separar del principio de anarquía, de su fuente. La soberanía, la autoridad, son ontológicamente inseparables de los potenciales virtuales y actuales de las fuerzas. Al contrario, la actividad de las fuerzas aún *potentia* y *potestas* sin convertirse en Autoridad ni Poder.

### 5.2. El Poder, modelo estándar, se instituye a través de los siguientes modos reactivos de ET: atribución, apropiación, distribución, expropiación.

El Poder presenta un modelo estándar (una forma determinada de territorialización-temporalización del espacio). Ello implica que se cierra a toda alter ST, a toda transformación. El Poder es siempre *idion*, teme lo *koinon*. ¿Por qué? Porque lo *koinon* supone abrirse a los potenciales virtuales y a la capacidad de cambio. Sin embargo, el Poder, que es una textura, cierta conformación de las fuerzas, no es otra textura reactiva más. Al Poder no le basta con creerse un sujeto cerrado, el Poder quiere imponerse a otros sujetos, quiere que las otras texturas se adapten a su modo de ser. Podemos señalar en el Poder cuatro funciones: atribución, apropiación, distribución y expropiación.

- 1) En la atribución, potenciales actuales reactivos comienzan a ocultar las porosidades de las superficies, tratando de clausurar la conexión con los potenciales virtuales. Se lleva a cabo una especie de asfaltado de la superficie. Adiós al territorio poroso, se prepara el terreno.

2) Mediante la apropiación se determinan unas fronteras en las superficies asfaltadas de los pliegues. Se hipostasia *un* cierto espacio-tiempo y se trazan unos límites fronterizos: el territorio troca terreno. Un Sujeto, que se postula como propietario, se adueña (apropia) del terreno.

3) Gracias a la distribución, el espacio-tiempo se mapea, se canaliza. Se forman las vías de comunicación que facilitarán el control y el registro de cualquier agente subversivo.

4) Con la expropiación, el Poder se expande más allá de su terreno apropiándose de lo que antes no le pertenecía, apropiándose del afuera (*ex* significa afuera), de lo otro. Expropiar aquí nada tiene que ver con el interés público. Básicamente, expropiar es seguir apropiándose de lo que no le era propio. Ir ampliando su perímetro, extendiendo su terreno. Expropiar es fagocitar, asimilar toda diferencia. Acontece una normalización exhaustiva, un continuo mapeo de la realidad para que nada pueda quedar fuera. Véase nuestra época actual del tardocapitalismo globalizador.

## ONTOLOGÍA



Bacon, F. (1945). *Figura en paisaje*. [Óleo, pastel y polvo sobre lienzo]. Tate Gallery, Londres.

Me gustan las teorías cuánticas y de la relatividad  
porque no las comprendo  
y me hacen sentir como si el espacio se deslizase  
como cisne que no encuentra reposo,  
negándose a sentarse inmóvil y a que lo midan;  
y como si el átomo fuera algo impulsivo,  
siempre cambiando de opinión<sup>94</sup>.

## Devenir cuántico

Una vez expuestos los pilares que sustentan la ontología de fuerzas, y antes de abordar la lectura de Deleuze, Foucault, Kant, Heidegger y otros, trataremos de establecer algunas relaciones con varios aspectos de la física contemporánea. El objetivo es tender puentes con el paradigma científico actual. Recordemos que nuestra intención es inscribir la ontología de fuerzas en la naturaleza, evitando una propuesta meramente teórica con tintes metafísicos. La reflexión en este apartado se centrará en dos grandes problemas de la filosofía de la ciencia: sujeto-objeto y medida. El actual paradigma científico derriba algunos conceptos clásicos que han servido de fundamento a diferentes sistemas filosóficos de corte idealista en los que prevalece algún tipo de ente (sujeto privilegiado). A la contra, se nos habla de decoherencia, de indeterminación, de azar, de tendencia al caos (entropía)... De ahí que Deleuze se mostrase entusiasmado ante esta nueva física rizomática donde parece que todas las viejas ramificaciones se tornan esquizofrénicas y cualquier clasificación no deja de incluir nuevos elementos (y y y y y...). Bienvenidas sean las excepciones, dice toda regla.

En primer lugar, abordemos el problema del sujeto-objeto. “Es hora de darse cuenta de que teoría y observación, en física y fuera de la física, están inexorablemente unidas”<sup>95</sup>. El sujeto observa, el objeto es observado: se trata de la visión clásica de la ciencia. Podríamos decir que Newton se salió del mundo para presentar sus leyes, que juzgaba absolutas. Esto precisamente significa *absoluto*, lo que no tiene relación, lo que no se disuelve.

<sup>94</sup> D.H. Lawrence, *Poemas escogidos*, Madrid, Visor, 2011, p. 151.

<sup>95</sup> Ramón Lapiedra, *Las carencias de la realidad*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 95.

Con la teoría de la relatividad, el nuevo mensaje es claro: nadie puede situarse afuera, en un plano trascendente. El hecho de que el espacio-tiempo sea relativo supone un duro golpe a la rígida separación sujeto-objeto. Entra en juego la relación, luego ese guion que usamos para separar sujeto y objeto, ese “-”, cobra cada vez más importancia, hasta el punto de que sujeto y objeto no son más que producciones de ese pequeño guion que había sido tan minusvalorado. En lugar de sujeto observador por un lado y objeto observado por otro, relación entre ambos, relación que da lugar a ambos. El sujeto y el objeto se diluyen, pasan a formar parte de las relaciones de fuerzas. La otra fría observación de un sujeto independiente deviene participación cercana. Sujeto y objeto no son ontológicamente separables, por lo menos en un sentido abismal. Obviamente son separables en el sentido en que podemos abstraer ciertas relaciones y focalizar nuestro estudio en un ente. Sin embargo, la lección que nos ofrece la mecánica cuántica es que cuando el observador observa, es decir, cuando la relación del sujeto con el objeto se hace efectiva, el resultado del experimento cambia. ¿Qué es lo que ha cambiado? La entrada en juego de las relaciones. En el paradigma clásico se obviaban; hoy son fundamentales si queremos dar cuenta de la realidad. Si el sujeto participa (por ejemplo, al tomar una medida), se funde con el experimento, con el objeto, forma parte de él. Resulta imposible evitarlo. Sabemos, por el principio de incertidumbre de Heisenberg, que no podemos precisar con exactitud la posición de una partícula y al mismo tiempo su velocidad. O hacemos lo uno o lo otro. Cuando más precisa sea la localización de la partícula, menos conoceremos su velocidad específica, y viceversa<sup>96</sup>. El objeto de estudio no es algo completamente separable, jamás hay unas condiciones iniciales unívocas<sup>97</sup>. Podemos llegar a ciertos límites (como el caso de experimentos en salas de observación bajo montañas para evitar que los neutrinos -que de hecho pueden atravesar montañas- afecten lo menos posible), pero jamás, por la propia naturaleza relacional de las fuerzas, llegaremos a sellar un objeto por completo. Digamos que no se puede parar el devenir, que es imposible que el devenir obedezca a una señal de *stop*<sup>98</sup> que le imponga un sujeto. Al hilo, recordemos al músico John Cage y su obra 4:33. Se trata de una extraña obra que se compone de cuatro

<sup>96</sup> Recordemos una vieja anécdota al hilo del principio de incertidumbre. Los alumnos del profesor Heisenberg bromearon sobre el hecho de que moriría virgen: porque cuando encontraba la posición, no hallaba el momento (velocidad), y viceversa.

<sup>97</sup> He aquí el llamado “efecto mariposa”: una mínima variación en las condiciones iniciales pueden generar cambios significativos en el fenómeno que se estudie.

<sup>98</sup> Recordemos que el cero absoluto (una especie de situación de *stop* total) es un ideal inalcanzable.

minutos y treinta y tres segundos de silencio. ¿Por qué? John Cage se introdujo en una cámara de silencio, sellada, *completamente* aislada. Sin embargo, una vez salió, John Cage dijo haber oído algo. El operario le explicó que lo que había escuchado no eran más que sus propios fluidos corporales. El músico preguntó cuánto tiempo había estado adentro. El título de la obra da cuenta de ese tiempo. John Cage había permanecido cuatro minutos y treinta tres segundos en la cámara de silencio. ¿Cuál es la moraleja aquí? Que aunque pudiésemos aislar un objeto (en este caso una cámara, una habitación), tampoco podríamos aislarnos a nosotros como sujetos. Los sujetos no son cerrados ni pueden ser clausurados. Los sujetos (científicos en este caso) y los objetos (de estudio) son lo mismo, en el fondo, conformaciones de relaciones de fuerzas. Diversos experimentos científicos presentan paradojas que sólo pueden cobrar sentido si se evita el postulado *a priori* del sujeto-objeto. Por ejemplo, el famoso experimento mental del gato de Schrödinger. Existe una probabilidad del cincuenta por ciento de que un veneno se libere en la caja en que se halla encerrado el gato, por lo que el gato podrá estar vivo y muerto al mismo tiempo. Ello se basa en el principio de superposición cuántica, según el cual un objeto tiene varios posibles estados de forma simultánea. El gato está vivo y muerto al mismo tiempo, se nos dice. Sin embargo, cuando se mide, cuando se observa, cuando abrimos la caja, sólo un valor (un estado) de todos los posibles se hace efectivo. El gato, efectivamente, estará o vivo o muerto, pero sólo una vez participemos en el experimento y abramos la caja. Enlazemos aquí el problema de la medida.

En segundo lugar, pues, el problema de la medida. El significado de medir cambia considerablemente con el nuevo paradigma cuántico. En el modelo clásico, medir es dar cuenta de alguna propiedad que hay en el sistema, independientemente del observador. El objeto es, en cierto modo, puro. El sujeto observa y no influye en el experimento, se cree aparte, aquí no hay conexión entre el sujeto que observa y el objeto que es observado. Sin embargo, en la nueva física, medir supone una alteración, porque hay una interacción inexorable entre el sujeto que mide y el objeto de medida (como en el caso del gato de Schrödinger). La medida clásica no casa con el nuevo paradigma físico porque ahora el universo se sabe relacional, continuo. Ninguna medida ofrece *la* verdad porque no hay una verdad absoluta, no la puede haber dado que los procesos de las relaciones de fuerzas continúan y no son completamente aislables. Con la medida (del anterior paradigma físico

clásico, determinista<sup>99</sup>) creemos obtener un resultado exacto, puro, absoluto (sin relación con el sujeto que lo mide). Comprobamos que el problema de la medida y el problema del sujeto-objeto son dos caras de la misma moneda. Uno nos lleva al otro. Al no poder separar el sujeto y el objeto, la medida tampoco puede ser “limpia” sino un efecto de la relación entre el sujeto y el objeto.

Caminemos ahora hacia el extremo contrario de la medida clásica, a la indeterminación. Aquí emergen potentes adversarios de aquélla. El caos y el azar ya no son una cuestión epistemológica sino ontológica. “Podemos entender la objetividad del azar como un resultado de la no separabilidad de los estados cuánticos”<sup>100</sup>. Nos alejamos entonces de la interpretación en clave epistemológica (interpretación de Copenhague) y abogamos por la ontología: el tan denostado azar<sup>101</sup> pasa a convertirse en una dimensión ontológica fundamental.

Al igual que los puntos de masa de Newton, los seres humanos parecen ser estancos, como pedazos de masa organizada mutuamente independiente, sólo relacionados externamente entre sí y con su entorno (...) Todo cuanto (*quantum*) está intrínsecamente conectado con todo los demás cuantos, y cada organismo lo está con todos los otros que existen en la biosfera<sup>102</sup>.

Es decir, aunque (aparentemente) seamos entes independientes, en el fondo estamos conectados. Dado que en el universo el vacío no es tal<sup>103</sup>, todo está relacionado de un modo u otro. *Quantum* sí, pero siempre con base en el *continuum* (veremos en próximos apartados que el último Kant y A.N. Whitehead apelan al *quantum continuum* como base de la realidad). Incluso podemos enraizar la libertad con la indeterminación ontológica. “Nuestra

<sup>99</sup> “El paradigma científico clásico, que desemboca en el mecanicismo de la Modernidad, se caracteriza por una concepción determinista de la realidad” (Juan Manuel Aragüés, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p. 17).

<sup>100</sup> Sergio Martínez Muñoz, *El azar en la mecánica cuántica: de Bohr a Bell*, Crítica, Revista Hispano-americana de Filosofía, vol XXIII, no 69 (diciembre 1991), pp. 137-154.

<sup>101</sup> Recordemos la famosa frase de Einstein tratando de buscar, en vano, un sólido suelo a la nueva física: “Dios no juega a los dados”.

<sup>102</sup> Ervin Laszlo, *El cambio cuántico*, Barcelona, Kairós, 2013, p. 70.

<sup>103</sup> “El vacío no está vacío. Por el contrario, contiene un número ilimitado de partículas que nacen y se desvanecen incesantemente” (Fritjof Capra, *El tao de la física*, Málaga, Sirio, 2017, p. 258). “El vacío físico no es un estado de simple nada, sino que potencialmente contiene todas las formas del mundo de las partículas (...) El vacío es verdaderamente un vacío vivo” (Ibid., p. 259).

sensación de libertad interior podría ser la expresión de ese indeterminismo”<sup>104</sup>. Dicho de otro modo:

Nuestros contenidos mentales y con ello nuestro comportamiento podrían exhibir (...) una impredecibilidad esencial: el reflejo de la impredecibilidad óntica de la realidad cuántica de la que estamos hechos y la de aquella realidad exterior a nosotros con la que interactuamos<sup>105</sup>.

Las leyes ahora son *Leyes del caos*<sup>106</sup>, diciéndolo con Prigogine. El caos es el que posibilita las leyes, leyes probabilistas y no más deterministas.

El punto de vista clásico era que los sistemas estables eran la regla y los inestables excepciones. Ahora le damos la vuelta a esta perspectiva. Después que tenemos la irreversibilidad, la flecha del tiempo, podemos estudiar su efecto en otras rupturas de simetría y en la aparición del orden y el desorden a escala macroscópica. En ambos casos el orden y el desorden emergen a la vez del caos<sup>107</sup>.

Como conclusión de esta somera aproximación a estos dos aspectos de la complejísima física cuántica, asociemos las consecuencias de lo expuesto a nuestra ontología de fuerzas. En primer lugar, frente a sujeto-objeto, texturas. Recordemos que éstas son conformaciones de relaciones de fuerzas. En segundo lugar, la medida clásica supone negatividad, reactividad de las fuerzas. ¿Por qué? Porque al pretender separar un campo de la realidad (un sujeto independiente del objeto), olvida la superficie porosa, la posibilidad de cambio, el devenir. En tercer lugar, relacionemos esa indeterminación, ese caos, con los potenciales virtuales. El caos es ese abismo potencial que existe en la naturaleza que posibilita cualquier textura (así como la transformación de toda textura), un suerte de principio de *anarjé*. En resumen:

El paso de las ‘potencialidades’ a las ‘actualidades’ ya no es el efecto del observador, sino de la inestabilidad del sistema. La irreversibilidad, una vez más,

<sup>104</sup> Ramón Lapiedra, *Las carencias de la realidad*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 185.

<sup>105</sup> Ibid., p. 187

<sup>106</sup> Illya Prigogine, *Leyes del caos*, Barcelona, Crítica, 1997.

<sup>107</sup> Ibid., p. 108.

no se debe a nuestra intervención en la naturaleza, sino a la formulación de la dinámica extendida de los sistemas dinámicos inestables<sup>108</sup>.

En la cita anterior, esas ‘potencialidades’ son nuestros potenciales virtuales y las ‘actualidades’ los potenciales actuales. Ambas están interconectadas, no a causa de un agente externo, por ejemplo, un humano, sino porque la naturaleza opera así. Insistimos en que el problema no es el sujeto o el objeto o la medida sino tratar a éstos como elementos de los que se parte, tomarlos *a priori*, cuales entes exactos, finales, determinados y determinantes. Esto último designaría reactividad en las fuerzas. Medir (en el sentido clásico) implicaría olvidar los potenciales virtuales, quedarnos sólo con los niveles superiores de los pliegues. Este medir donde prevalece el sujeto o el objeto vela el guion (sujeto-objeto), la relación, la naturaleza relacional de las fuerzas. Diciéndolo desde lo cuántico: olvidar que la partícula (actual) es también onda (virtual). La dualidad onda-partícula, introducida por De Broglie en la segunda década del siglo XX, explica que toda la materia presenta estos dos modos de expresión, bien como onda, bien como partícula. La partícula ya no es un ente, un objeto, como un punto en el espacio, como establecía el paradigma clásico. Hoy ya no partimos de corpúsculos, de partículas, aisladas y situadas en un espacio cartesiano determinado. Las partículas son ondas. Curiosamente, las partículas aparecen cuando son medidas, es decir, cuando detenemos el devenir (de las ondas). Pongamos un ejemplo: al hacer una fotografía de una playa podemos contar el número de olas, tomando éstas como partículas. Sin embargo, las ondas, las olas prosiguen en su devenir. Nunca podemos dar cuenta del devenir por muchas veces que tomemos fotografías de la playa. Éstas son meras medidas, que nos aportan información, obviamente, pero no toda. En conclusión, la onda en su vibración (intensional) es la que posibilita ciertas extensiones (partículas). Las extensiones (sujeto, objeto) son efectos, diferentes producciones de ciertas intensidades. De acuerdo con nuestra ontología de fuerzas, intención (potencial virtual) y extensión (potencial actual) no pueden ser separadas. Onda y partícula son dos modos (diferenciables pero inseparables) en que se comporta la materia.

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 102.

no dependiendo de lo designado, ni de ninguna otra ley<sup>109</sup>

## El Foucault de Deleuze: saber pensar el poder

“Todo lo que sucede, todo, todo movimiento, todo devenir, debe ser considerado como la fijación de grados y de fuerzas, como una lucha...”<sup>110</sup>. Nietzsche parte de las fuerzas, he aquí la base de nuestra ontología. Fuerza no se entiende como un objeto o un ente, como algo abstracto, como un contenido o un contenedor sino como un agente. Fuerza como “deseo insaciable de mostrar potencia”<sup>111</sup>. Sin embargo, hemos de realizar una precisión terminológica. El sentido de fuerza en Nietzsche es equívoco en relación con nuestro aparataje conceptual, porque sus fuerzas son fuerzas activas. Nietzsche contrapone lo fuerte a lo débil. Lo débil designa fuerzas reactivas, fuerzas que no desean, es decir, que no desean mostrar potencia, sino que, al *querer cerrar* el paso al potencial virtual, generan impotencia. Al querer cerrar el paso, en realidad, no quieren. La voluntad designa actividad de las fuerzas, conexión entre los potenciales (virtual y actual), he aquí la fuerza nietzscheana. Lo débil, al contrario, es fruto de la no voluntad de potencia. Hecha esta precisión, queda claro que no partimos de ningún ente estático, de ninguna substancia, sino que la realidad es un continuo despliegue de fuerzas, devenires de energía. Desde la ontología de fuerzas no ha lugar para la trascendencia. Nada de privilegios para ciertos entes separados, nada de Objetos allende las relaciones de fuerzas. Todo lo real es fruto de relaciones de fuerzas: ontología materialista inmanente. El objetivo es partir de la matriz, de las fuerzas. No existe algo más allá, en otro estadio, no hay nada absoluto sino todo en disolución, todo en relación. Incidimos en lo expuesto anteriormente en las citas de Nietzsche, ahora con Deleuze recogiendo a Foucault: “El poder es una relación de fuerzas”, “la fuerza nunca está en

---

<sup>109</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 90.

<sup>110</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 376.

<sup>111</sup> Ibid., p. 418.

singular”, “toda fuerza ya es relación”, “la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza”<sup>112</sup>.

Deleuze distingue en Foucault tres niveles: el afuera, el exterior y las formas de exterioridad. Los asociaremos, respectivamente, con los potenciales virtuales, los potenciales actuales y las texturas. Veamos.

Incluso habría que distinguir varias instancias correlativas, por lo menos tres. En primer lugar el *afuera* como elemento informe de las fuerzas: éstas proceden del afuera, pertenecen al afuera, que mezcla sus relaciones, que traza sus diagramas. Después el *exterior* como medio de los agenciamientos concretos en el que se actualizan las relaciones concretas, en el que se actualizan las relaciones de fuerzas. Por último las *formas de exterioridad*, puesto que la actualización se realiza en una escisión, una disyunción de dos formas diferenciadas y exteriores una a otra que se reparten los agenciamientos (los encierros y las interiorizaciones sólo son figuras transitorias en la superficie de esas formas)<sup>113</sup>.

Antes de explicar las tres instancias, incidimos en que son instancias “correlativas”: no están separadas sino en relación, no existe ningún tipo de trascendencia. Resulta importante recalcarlo porque el término *afuera* se podría prestar a interpretaciones trascendentales, como si hubiese algo más allá de donde procediesen las fuerzas. Nada de eso.

1) El afuera. Las fuerzas “proceden del afuera”, pero también “pertenecen al afuera”. El afuera es la fuente de posibilidad de las “mezclas”, de las “relaciones”. Gracias al afuera las fuerzas *entran* en relación. (Dejemos de momento los diagramas para después). El afuera es la fuente de indeterminación, el azar, el caos, el principio de anarquía ontológico. Para nosotros, son diferentes formas de llamar a los potenciales virtuales. El afuera ofrece las posibilidades de realización a las fuerzas. Sin embargo, el afuera posibilita pero no ejecuta. El afuera regresa a su sí una vez las fuerzas territorializan el espacio. El afuera es el nivel inferior de los pliegues, los potenciales virtuales de las fuerzas.

<sup>112</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 99.

<sup>113</sup> Ibid., p. 70.

2) El exterior son los potenciales actuales. Si el afuera es lo virtual, el exterior, la ejecución de las fuerzas, es lo actual. En el exterior se dan los niveles superiores de los pliegues. Nos hablan de “agenciamientos concretos”, “relaciones concretas”, que no son sino actualizaciones de las relaciones de fuerzas. Gracias a los potenciales actuales se concretan los potenciales virtuales, se efectúan. El exterior está formado por los niveles superiores de los pliegues, aquí se ejecutan las fuerzas, se territorializa el espacio.

3) Las formas de exterioridad son esas conformaciones de fuerzas que provienen del afuera y acontecen en el exterior. ¿Qué quiere decir esa *escisión* en la frase: “la actualización se realiza en una escisión”? Significa que el potencial actual, al ejecutar el potencial virtual, en cierto modo *corta* (escinde) el flujo de energía que es la fuerza, pudiéndose así distinguir entre potencial virtual y potencial actual. La escisión consiste en el repliegue, en el retiro del potencial virtual, que da paso al potencial actual y, a su vez, posibilita otras actualizaciones, otras ejecuciones, y, recordemos, el cambio del sentido de las fuerzas. El corte acontece en la superficie porosa que distingue los potenciales a la vez que los conecta. De acuerdo con nuestra ontología de fuerzas, las formas de exterioridad son las texturas, los entes, las “figuras”. La cita añade entre paréntesis algo realmente importante, nos dice que estas figuras, por ejemplo, los encierros y las interiorizaciones, son transitorias. ¿Qué significa esto? Que el devenir continúa, que ninguna figura (textura) cierra el paso a otras relaciones de fuerzas. Poco después de la cita, leemos que “en Foucault nada cierra realmente”<sup>114</sup>. Aquí aparece algo primordial: si nada cierra realmente, el querer clausurar una textura implica reactividad de las fuerzas. Este querer es un no querer, un (de)generar impotencia.

Habíamos pospuesto el concepto *diagrama*, que aparecía de soslayo en el afuera. “A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama”<sup>115</sup>. El diagrama se enmarca en el afuera, luego en los niveles inferiores de los pliegues (“subyace”), en los potenciales virtuales. El diagrama conecta pero a su vez libera, es decir, el potencial virtual posibilita, pues emerge desde el nivel inferior del pliegue al nivel superior gracias a los poros de la superficie, pero no ejecuta, permanece libre de toda determinación. Véase: “Al mismo tiempo no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mutación, de resistencia”<sup>116</sup>. La

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid., pp.70-71.

anterior cita da cuenta del potencial virtual: por un lado conecta, pero al mismo tiempo se desconecta posibilitando la transformación de la textura de la que forma parte en modo latente (“creatividad”, “mutación”, “resistencia”). El diagrama es “la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder”<sup>117</sup>. Este poder es el potencial abismal (potenciales virtuales), como veremos enseguida<sup>118</sup>. Un poco más adelante aparece otra definición del diagrama, también llamado máquina abstracta: es “el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables”<sup>119</sup>. Esta no localidad nos recuerda a las ondas (intensidades) de la mecánica cuántica, frente a las partículas que son localizables. Recoge Deleuze este imperativo foucaultiano: “Diagrama, función a la que hay que liberar de todo uso específico”<sup>120</sup>. ¿Por qué? Porque, diciéndolo con la mecánica cuántica, un uso específico del diagrama supondría reducir la onda a la partícula, olvidar la conexión (*medir* en el paradigma clásico). En una palabra, sentido reactivo de las fuerzas. Finalicemos aquí con el diagrama haciendo hincapié en su carácter inmanente: este afuera diagramático “no tiene nada nada que ver con una Idea trascendente”<sup>121</sup>.

Bien, si el diagrama forma parte de los niveles inferiores, en los niveles superiores de los pliegues nos topamos con el archivo. He aquí las texturas (“formas”) que se van generando, las diferentes conformaciones de las fuerzas. El archivo se inscribe en el nivel superior del pliegue. Todo archivo es una textura. Mas toda textura está inexorablemente conectada con los potenciales virtuales. “Todo sobreescrito, toda subscripción, están relacionados con la singular inscripción del enunciado en su formación discursiva: monumento de archivo, y no documento”<sup>122</sup>. Para comprender bien un archivo hemos de buscar en los diagramas los potenciales virtuales que los hacen posibles. Todo archivo está conectado con diagramas tal y como el nivel superior del pliegue está conectado con el nivel inferior gracias a la superficie porosa. El monumento de archivo es una textura activa (después hablaremos del “enunciado”). Por el contrario, el archivo-documento olvida la

<sup>117</sup> Ibid., p. 63.

<sup>118</sup> El poder se expone, es decir, se sitúa en la superficie porosa para que el potencial actual lo execute. Mas la ejecución también es poder, el poder no es algo trascendente. El poder continúa en las texturas de las que forma parte.

<sup>119</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 63.

<sup>120</sup> Ibid., p. 101.

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid., p. 43.

formación discursiva, el proceso que la conforma y se convierte en un producto cerrado. Aquí hablaríamos de texturas reactivas.

Resumamos lo expuesto hasta ahora utilizando el ejemplo que nos ofrece Deleuze en torno a una frase del escritor Herman Melville: “Escribir es luchar, resistir; escribir es devenir; escribir es cartografiar”<sup>123</sup>. En esta pequeña cita reluce toda nuestra ontología de fuerzas. En primer lugar, el “escribir es devenir” alude a los potenciales virtuales de las fuerzas, la formación discursiva, la indeterminación, los niveles inferiores de los pliegues. En segundo lugar, el “escribir es cartografiar” refiere al hecho de territorializar espacios, hollar la tierra, texturizar. Aquí, en el nivel superior de los pliegues, nos encontramos tanto los potenciales actuales ejecutando las fuerzas como las texturas que se producen (conformaciones de esas ejecuciones). Y un último pero crucial “escribir es luchar, resistir” que da cuenta del sentido de las fuerzas. ¿De cuál de los dos? A estas alturas la pregunta debería responderse sola, pero, por si acaso, apuntaremos: actividad de las fuerzas. El escribir proviene de un devenir que hay que ejecutar (cartografiar), por ello no podemos hipostasiarlo<sup>124</sup>, hemos de insistir en él. Contra las texturas reactivas que tratan de evitar que el escribir continúe, que cierran campos de escritura (archivos-documentos), no queda otra opción que la lucha y la resistencia, el sentido activo de las fuerzas que conecta los dos potenciales, los dos niveles del pliegue.

Hasta aquí hemos tratado los tres niveles: el afuera, el exterior y las formas de exterioridad. Además, incluimos diagramas (en el afuera) y archivos (formas de exterioridad). En torno a los archivos, distinguimos dos tipos: archivos monumento, que serían texturas activas; y archivos documento, texturas reactivas. Abordemos a continuación la tríada del poder, el saber y el pensar. Comencemos con los dos primeros conceptos, el poder y el saber.

El poder no pasa por formas, sino solamente por fuerzas. El saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones normalizadas (...): está, pues estratificado, archivado (...). El poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materias y funciones no estratificadas<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Ibid., p. 71.

<sup>124</sup> Ello supondría reducir el territorio a mapa.

<sup>125</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 102.

Asociamos *poder* a niveles inferiores de los pliegues, a los potenciales virtuales, al afuera. Se nos dice que el poder es informe. En el saber, en cambio, sí hay formas, conformaciones de fuerzas. El saber designa los potenciales actuales, el exterior, donde se encuentran las texturas (“materias formadas” o “sustancias”). Así pues conectamos dos grandes bloques conceptuales: afuera-poder-diagrama y exterior-saber-archivo.

El poder “no es tanto una propiedad como una estrategia, y sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a disposiciones maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos”<sup>126</sup>: el poder se ejecuta, se pone en práctica. Nadie se puede apropiar del poder porque, como potencial virtual, el poder es irreductible. “Todo es práctica; pero la práctica de poder sigue siendo irreductible a toda práctica de saber”<sup>127</sup>. Digamos que toda fuerza es potencial, pero el potencial actual no puede mermar el potencial virtual. “El poder carece de esencia, es operatorio. No es atributo sino relación: la relación de poder es el conjunto de las relaciones de fuerzas, que pasa tanto por las fuerzas dominadas como por las dominantes”<sup>128</sup>. Poder en todas las fuerzas, independientemente del sentido de las fuerzas que ejecuten el poder. Por mucho que una determinada textura aparezca como necesaria, como dominante, en el fondo no es así porque cualquier textura, cualquier forma de exterioridad, es posible gracias al potencial virtual de las fuerzas, al afuera. He aquí el poder. Por tanto es harto importante distinguir el sentido de las fuerzas que territorializan el espacio para comprender qué tipos de texturas se conforman. Nos encontramos en el campo del saber, en el exterior. Sin embargo el saber, *per se*, no es activo o reactivo, es decir, en el saber pueden darse sentidos activos o reactivos de las fuerzas. Por ello, hemos de conocer este aspecto para determinar qué tipo de saber ejecuta el poder, si un saber activo o un saber reactivo. Veamos un ejemplo de ET (territorialización del espacio) reactivo: la ley.

La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos (...) la ley es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegios de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero

<sup>126</sup> Ibid., p. 51.

<sup>127</sup> Ibid., p. 103.

<sup>128</sup> Ibid., p. 53.

también como medio de dominación. Así, los cambios de la ley, a lo largo del siglo XVIII, tienen como fondo una nueva distribución de los ilegalismos<sup>129</sup>.

Inscrita en el saber, en el exterior, la ley es una textura reactiva porque se erige en *arjé* falaz: porque gestiona, tolera, prohíbe, aísla, compensa, distribuye, domina... y al hacerlo oculta la posibilidad de otros legulares (desde el afuera). La ley permite o impone, mas siempre basándose en sí misma como axioma, como verdad auto-postulada de forma interesada. La ley apunta a lo ilegal como un afuera peligroso que hay que evitar, so pena de castigo. Este tipo de prácticas reciben el nombre de no discursivas o de medios, por contraposición a las texturas activas o de enunciados<sup>130</sup>. Las texturas discursivas continúan en su producción activa, son formas de expresión, de sacar el afuera al exterior, de dejar que el río fluya y de no imponer ninguna barrera. Por otro lado, las texturas no discursivas generan embalses, estancan el flujo y determinan un contexto, operan de forma reactiva imponiendo su régimen de luz. He aquí la figura del panóptico<sup>131</sup>, el panoptismo, donde se impone “una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera. Solo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido”<sup>132</sup>.

Recapitulando, el saber es el nivel superior del pliegue, los potenciales actuales. El poder, nivel inferior del pliegue, potenciales virtuales. El término virtual asociado al poder aparece en la siguiente cita unido al “casi”, dada su inherente conexión con el potencial actual de las fuerzas: “Las relaciones de fuerzas seguirían siendo transitivas, inestables, evanescentes, casi virtuales, en cualquier caso no conocidas, si no se efectuasen en la relaciones formadas o estratificadas que componen saberes”<sup>133</sup>. Las fuerzas son poderes-saberes en cuanto potenciales virtuales-actuales. Si el saber es ejecutado por fuerzas reactivas, genera su propio régimen, su *propia* producción de sentido, se impone como modelo (reproductivo) a partir del cual juzgar lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo... todo un ejercicio de alienación ontológica al dejar fuera de juego, en las sombras, al poder del afuera.

<sup>129</sup> Ibid., pp. 55-56.

<sup>130</sup> Ibid., p. 57. Recordemos que habíamos pasado por encima de los enunciados dejándolos sin explicar. Aquí ya se van a ensamblar en la ontología de fuerzas.

<sup>131</sup> El panóptico, formulado por Bentham, deviene un sistema de vigilancia tan efectivo que al final resulta que no es necesario usar vigilantes, pues la propia torre de control central (cuya cabina está dotada de una visión de 360º) basta para que los presos se sientan permanentemente observados e incluso se auto-exijan esa visibilidad continua.

<sup>132</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 60.

<sup>133</sup> Ibid., p. 104.

“Si saber consiste en entrelazar lo visible y lo enunciable, el poder es su supuesta causa, y a la inversa, el poder implica el saber como bifurcación, la diferenciación sin la cual no pasaría al acto”<sup>134</sup>. Comencemos por el final de la cita: “el poder implica el saber como bifurcación”. Ello significa que el poder posibilita los dos (*bi*-furcación) sentidos de las fuerzas, que darán lugar a dos modos de saberes, bien activos, bien reactivos. ¿Qué es lo visible y lo enunciable (lo que el saber consiste)? Veamos: “dos elementos de estratificación: lo enunciable y lo visible, las formaciones discursivas y las formaciones no discursivas, las formas de expresión y las formas de contenido”<sup>135</sup>. Por un lado: lo enunciable, las formaciones discursivas y las formas de expresión; por otro: lo visible, las formaciones no discursivas y las formas de contenido. El sentido de las formas discursivas es claro: el dejar fluir, el discurrir; al contrario que no lo discursivo, que es lo que cierra el paso. Siempre que haya un pretendido cierre, el fallo de la sentencia es inapelable: reactividad de las fuerzas. Hemos de recalcar que todo el edificio ontológico se sustenta en el abismo del afuera, aquí se conecta el enunciado: “el problema de la primacía es esencial: el enunciado tiene la primacía”<sup>136</sup>. Lo enunciable prevalece siempre sobre lo visible porque lo enunciable permanece abierto al poder: “puesto que lo enunciable tiene la primacía, lo visible le opone su forma propia que se dejará determinar sin dejarse reducir”<sup>137</sup>. Lo visible trata de ocultar lo enunciable, al igual que una cierta ley a otros legislares, obstruye otras formas de visibilidad, otros enunciados que no casen con el régimen de luz impuesto. Lo visible hace regresar una y otra vez el panóptico. Lo visible es una formación no discursiva o una forma de contenido: texturas reactivas, campos acotados en el exterior. A la contra, lo enunciable es una formación discursiva o una forma de expresión. Ese prefijo *ex* en la “expresión” indica el sentido del afuera, de la apertura al poder, de la interconexión saber-poder. La clave es evitar toda impotencia (reactividad de las fuerzas): “Cuanto mayor es el impulso de variedad, de diferencia, de disgregación interna, tanto mayor fuerza existe”<sup>138</sup>.

Arribamos ya al pensar, haciendo escala en el azar. Sabemos que el exterior está en conexión con el afuera so pena de reducción y separación interesada. “Y cuando el azar,

<sup>134</sup> Ibid., p. 65.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid., p. 77.

<sup>137</sup> Ibid., p. 78.

<sup>138</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 435.

el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar”<sup>139</sup>. ¿Quiénes son el azar, el teatro y la perversión?

1) El azar es el afuera. Bien sabemos, con Mallarmé, que ninguna tirada de dados (realización de potencial actual) abolirá el azar (potencial virtual). Azar y afuera hablan de lo mismo: potenciales virtuales, niveles inferiores de los pliegues.

2) El teatro es el exterior, niveles superiores de los pliegues, es decir, potenciales actuales.

3) La perversión es una forma de exterioridad, una textura, en este caso una textura activa. Un ejemplo de perversión es el pensar: un desplegar la actividad de las fuerzas. Todo un trance, como es pasar de un nivel del pliegue al otro.

Nos dice la cita que cuando hay resonancia entre los tres elementos, aparece el pensar. Este pensar implica fuerzas activas, hace resonar las fuerzas. El pensar es hacer danzar a los gusanos y a las goteras. Gusanos en los poros de la superficie del pliegue vistos desde el nivel superior; goteras en los mismos poros tomados desde el nivel inferior. Ahora bien, ¿dónde inscribimos el pensar? Claramente en el nivel superior del pliegue, pensar implica potenciales actuales activos. Cuando el teatro se abre al afuera, las texturas son activas. Mas, ¿qué quiere decir que el pensamiento es un trance según nuestra ontología de fuerzas? Trance refiere a transitar, a cruzar. ¿El qué? En nuestro caso, la superficie porosa, mantener la conexión entre los potenciales de las fuerzas. Estar en trance (en el exterior) es estar abierto a lo otro (afuera). Un modo de pensar que no permanezca abierto al afuera es un mero obedecer, un pensar no creativo, un automatismo, un no pensar.

Usemos el lenguaje para aplicar los principales conceptos estudiados. El afuera ofrece el máximo potencial: es el lenguaje en su capacidad abismal, potencial virtual, tanto del silencio como de una interjección como de un murmullo o un canto o una descripción o una carcajada. El lenguaje (diagramático) como afuera se expresa en el exterior, mediante cada uno de los ejemplos anteriores, que serían formas de exterioridad (archivos). Una frase, por ejemplo, es una ejecución del afuera (una textura), llevada a cabo por el potencial actual

<sup>139</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 19.

de las fuerzas, que se inscribe en el exterior. Para que una frase sea activa, para que despliegue todo su potencial (abriéndose al afuera), debe verse “engrosada con todo lo que no dice, con un contenido virtual o latente que multiplica su sentido y que se presta a la interpretación, formando un ‘discurso oculto’, verdadera riqueza de derecho”<sup>140</sup>. De otro modo, si una frase (forma de exterioridad, textura) trata de ocultar lo que no incluye, otras interpretaciones, otros contextos, otras lecturas (su conexión abismal con el lenguaje como afuera), será una frase reactiva, una textura negativa. Retomando el ejemplo del libro: libro como dogma, un libro de clausura, axiomático, que presenta una forma de exterioridad cerrada en sí misma y que vela otras formas de exterioridad, el concurso de otros potenciales actuales de fuerzas alimentados por el afuera. Este tipo de frases reactivas conforman el espectro de lo visible, formas de contenido, no discursivas. Al contrario, las frases activas son enunciados, formas de expresión, discursivas. El libro-dogma crea su propio régimen de luz, iluminando el único camino que se ha de seguir. *Yo soy la verdad y la vida.* Lo visible exige una presencia y una disposición para el control, para que ninguna forma de exterioridad se salga de la norma, de la horma. Lo visible está formado por fuerzas reactivas e implica la continua reactivación (o activación de la reactividad) de toda fuerza para evitar el *otro mundo es posible*. Sin embargo, el enunciado mantiene su conexión con el lenguaje, con el afuera, no presentándose como la única verdad, sino como una forma discursiva más con base en su conexión con el potencial virtual, con el afuera. “El enunciado se conserva en sí mismo, en su espacio, y vive en la medida en que ese espacio subsiste o es reconstituido”<sup>141</sup>. Por tanto, el enunciado ha de mantener esa conexión con el nivel inferior (para poder *sub-sistir*), caso contrario trocaría en una textura reactiva, visible. El enunciado, no determinado a un contexto específico, no se inserta en un cierto régimen de luz sino que se abre continuamente al océano estelar<sup>142</sup> del afuera.

Finalicemos este apartado atendiendo a la importancia de la arqueología y su relación con el tiempo. Ya hemos apuntado que el espacio-tiempo no es un concepto axiomático, *a priori*. El espacio-tiempo se inserta en el exterior, en relación con los potenciales actuales de las fuerzas que ejecutan los potenciales virtuales. Así, las texturas siempre son

<sup>140</sup> Ibid., p. 18.

<sup>141</sup> Ibid., p. 30.

<sup>142</sup> La luz del afuera es una luz de tipo estelar, tal como la presenta Heidegger; o una luz taoísta, luz que no ilumina... luz que guía, que acompaña, que permite... mas luz que no ciega, que no impone un específico régimen lumínico. Esta luz solar es reactiva, la que exige visibilidad.

espacio-temporales, pero ello no implica una línea de tiempo o un sector del espacio. Comprender así el espacio-tiempo es comprimirlo. Descomprimámoslo en relación con la ontología de fuerzas. El tiempo es tierra en el sentido ontológico de ejecución de las fuerzas, se ancla en la territorialización del espacio. El espacio sería *aportado* por el potencial virtual: que posibilita, que abre. Su función es espaciar. El tiempo se enmarca en torno al potencial actual cuya función es territorializar. Espacio-tiempo están imbricados tal y como están intrínsecamente ligados los dos potenciales de las fuerzas. El espacio, desde el potencial virtual, es un espacio puro, es la posibilidad del espacio. Pero también la posibilidad de la tierra, la posibilidad de toda territorialización. Al determinar alguna posibilidad espacio-temporal que le ofrece el potencial virtual, el potencial actual labra ese espacio, lo territorializa, lo habita. Pero, a su vez, toda territorialización espacia, porque genera otras posibilidades de habitar, alimentando así al potencial virtual. Por ende, dada la imbricación entre potenciales, dada su continua retroalimentación, no podemos asignar unívocamente espacio a potencial virtual y tierra-tiempo a potencial actual.

¿Qué significa entonces ser intempestivo (véase Nietzsche)? Irrumpir desde el afuera y aterrizar (en el nivel superior del pliegue) ejecutando otros modos de ET (alter-ET). Cualquier intempestividad es posible gracias a la destrucción de una textura reactiva: aparece la comunicación con el afuera que había sido velada. Por tanto, el tiempo-tierra no habla del pasado o del futuro sino de modos de habitar, de ahí que la arqueología se presente mucho más fundamental que la historia: “La arqueología se ocupa de los estratos, precisamente porque no remite obligatoriamente al pasado”<sup>143</sup>. No se trata de pasado y futuro sino de cambios y transformaciones en las conformaciones de fuerzas. Análisis de estratos, estratigrafía. En la intempestividad, lo que estaba territorializado como una superficie asfaltada (ocultando los poros de la superficie del pliegue) es objeto de una ráfaga de martillazos y se hace trizas.

Hay que hendir las cosas, romperlas. Las visibilidades no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que solo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 78.

<sup>144</sup> Ibid., p. 80.

Una palabra clave es hendir, perforar la superficie para conectar con el potencial virtual, con el afuera, fuente de todo enunciado y de toda visibilidad. Para derribar el régimen de luz impuesto, hemos de incidir en su contingencia ontológica, en su carácter no necesario. Por ejemplo: la crítica al geocentrismo en la Revolución Científica. Éste aparecía como inamovible, como un saber dogmático<sup>145</sup>... sin embargo, finalmente se derribó su púlpito alemerger otros saberes. Después habrá que comprender estos saberes, juzgarlos reactivos o activos según se pretendan imponer como modelos o no. Para emitir este juicio, necesitamos dar con la superficie porosa de los pliegues, y si no aparece, hemos de excavar. “El enunciado permanece oculto, pero únicamente si uno no se eleva hasta sus condiciones extractivas; por el contrario, está presente, lo dice todo, desde el momento en que uno se eleva hasta ellas”<sup>146</sup>. “Condiciones extractivas” porque se trata de excavar las capas en la superficie del exterior que velaban las superficies porosas de los pliegues. Lo visible pretende imposibilitar otras legibilidades. La máxima es: no puedes leer otros libros, pues no hallarás luz para poder leerlos. Se trata de la biblioteca de la prisión: te ofrecen un listado posible de libros, este listado identificaría lo visible con lo legible. Imagina que consigues un libro de forma clandestina, entonces, también te habrás de crear otra luz de forma clandestina para poder leerlo cuando las luces estén apagadas. “El cuadro-descripción es la regulación propia de las visibilidades, del mismo modo que la curva-enunciado es la regulación propia de las legibilidades”<sup>147</sup>. La legibilidad, en tanto conecta con el abismo, produce curvas<sup>148</sup> y enunciados, no concreta fronteras ni límites, la legibilidad explica y expresa; por el contrario, la visibilidad se ciñe a campos cerrados. Leer la historia no es analizar los datos sino los estratos, los tipos de conformaciones de fuerzas de las texturas. “Las fuerzas están en constante devenir, existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia, o más bien la engloba, según una concepción nietzscheana”<sup>149</sup>. Los estratos, de acuerdo con nuestra ontología, serían agrupaciones de texturas. Podríamos llamar estratos a las épocas. Sin embargo, no olvidemos que todo está compuesto de fuerzas, nada más. La energía (de las fuerzas) es la misma hoy que en la Antigua Roma, la clave es qué hacer con esa energía.

<sup>145</sup> La Iglesia católica tomó el modelo geocentrista basado en Aristóteles (gracias a la geometría de Eudoxo y Calipo hasta las últimas precisiones de Ptolomeo), donde la Tierra está en el centro del universo y, por tanto, no se mueve.

<sup>146</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 81.

<sup>147</sup> Ibid., p. 109.

<sup>148</sup> “Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”, nos dice Nietzsche en su Zarathustra. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 240.

<sup>149</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós. 2015, p. 114.

Mediante esta concepción de la historia como estratigrafía, ya no se trata tanto de la lejanía o cercanía en el tiempo sino los cambios en las conformaciones de las fuerzas. Puede resultar lejano regresar a los falansterios así como cercano volver al modo de vida cazador-recolector del Paleolítico. “Las fuerzas proceden siempre del afuera, de un afuera más lejano que toda forma de exterioridad”<sup>150</sup>, y “lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues”<sup>151</sup>. Esta vida va más allá de lo que entendemos por seres vivos en contraposición a seres inertes, mucho más allá de cualquier clasificación previa. Esta vida nos habla del sentido activo de las fuerzas. No hay especies, no hay seres humanos determinados, hay combinaciones y relaciones de fuerzas que conformarán texturas activas o reactivas. Nada más y nada menos. “Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama”<sup>152</sup>. La violencia es el habitar reactivo de las fuerzas; fuerza, en el sentido nietzscheano, contrario a violencia, es el devenir activo (de las fuerzas). Esta fuerza activa debe resistir la imposición y seguir conectando con el potencial virtual. El poder como biopoder es el Poder impositivo de corte necrofílico, que todo lo convierte en muerte con apariencia de vivacidad. En términos de Deleuze-Guattari, que retomaremos en apartados posteriores, el Poder es la máquina-Estado; el poder de la vida es la máquina de guerra nómada.

Hasta ahora hemos encontrado tres dimensiones: la relaciones formadas, formalizadas en los estratos (Saber); la relaciones de fuerza a nivel del diagrama (Poder); y la relación con el afuera, esa relación absoluta como dice Blanchot, que también es no relación (Pensamiento)”<sup>153</sup>.

El pensamiento se convierte en un modo de habitar activo y revolucionario, pues ataca cualquier textura impositiva. Sin embargo, no debemos entender el pensamiento como un actuar específicamente humano, so pena de reducir la ontología a cierta antropología. El pensar es un habitar activo, un desplegar las fuerzas de forma positiva en conexión con el abismo. El poder viene del afuera pero continua adentro, pues el potencial actual jamás se desprende de aquél, permanece en contacto. Los conceptos foucaultianos que hemos

<sup>150</sup> Ibid., p. 157.

<sup>151</sup> Ibid., p. 158.

<sup>152</sup> Ibid., p. 122.

<sup>153</sup> Ibid., p. 128.

estudiado en este apartado son similares a los heideggerianos, como veremos en su lectura sobre Nietzsche. Ser-ente (Heidegger) se asemeja a poder-saber (Foucault). Si el ente no vela el ser, si el saber no vela el poder, se conformarán procesos activos de habitar (pensar en Foucault, autenticidad en Heidegger); si cierto ente oculta el ser o si un saber oculta el poder, obtendremos, aunando a Foucault y Heidegger: inautenticidad del pensar. “Pensar es inventar cada vez el entrelazamiento, lanzar cada vez una flecha”<sup>154</sup>. El pensar contacta con el afuera (de donde proviene la flecha), un pensar poético, creativo, transformativo, comunitario, que abre el mundo a otras posibilidades, que convierte los muros en puertas. En conclusión, saber pensar el poder es impedir que *un* cierto saber se apodere del poder; pensar es habitar, texturizar (saber) el poder en sentido activo.

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 151.

el silencio no es el fin:  
es el amanecer del color, y de las  
bestias<sup>155</sup>.

## El pliegue deleuziano: la conexión entre los potenciales de las fuerzas

Seguimos analizando con detalle la ontología de fuerzas y en este apartado, de la mano de Deleuze y su obra *El pliegue. Leibniz y el barroco* profundizaremos en la naturaleza del pliegue como formalización conectiva de los potenciales de las fuerzas, el potencial virtual y el potencial actual, los dos niveles del pliegue. Recordemos que el pliegue proporciona diferencia, distinción, pero nunca separación. El pliegue imposibilita la separabilidad entre los dos potenciales, evita cualquier modelo particular, atómico. Desde el pliegue como criterio formal ontológico, reparamos en que cualquier textura reactiva, que pretende separarse para evitar la conexión con el potencial virtual, se funda en una ontológica mentira, una abstracción interesada. He aquí el concepto de *imagen del pensamiento*<sup>156</sup>, que estudia Deleuze en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*. Se trata de un pensar acrítico, dogmático, un pensar sumiso, a imagen y semejanza de un sistema de coordenadas proporcionado de antemano. Mediante esta *imagen del pensamiento*, el piso de arriba convierte al piso de abajo en un sótano cerrado con llave<sup>157</sup>, cuando el sótano, en verdad, es el cimiento de todo el edificio. “El error de Descartes (...) es haber creído que la distinción real entre partes entrañaba la separabilidad”<sup>158</sup>. Como nos dice Deleuze, la distinción no implica separabilidad. Ineluctablemente conectados los dos potenciales de las fuerzas, debido a la superficie porosa, el pliegue es un devenir de plegamientos, un continuo despliegue. No hay *un* pliegue sino

<sup>155</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 537.

<sup>156</sup> Concepto al que dedicaremos un apartado. La *imagen del pensamiento* se basa en el reconocimiento (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 215); y “el reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo” (*Ibid.*, pp. 206-207); “es el mundo de la representación en general” (*Ibid.*, p. 213), que se define por, entre otros: “identidad en el concepto (...), semejanza en el objeto” (*Ibid.*).

<sup>157</sup> De nuevo en torno a la *imagen del pensamiento*: “grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico” (*Ibid.*).

<sup>158</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 15.

miradas de pliegues dadas las relaciones de fuerzas que entran en juego. Por tanto: relaciones de fuerzas, conformación de pliegues en relación. Las potenciales de las fuerzas son a modo de pliegues. No hemos de pensar el despliegue como un desfondamiento del potencial virtual sobre el potencial actual, sino como un *continuum* ontológico de acuerdo con la retroalimentación de los potenciales. “El despliegue no es, pues, lo contrario del pliegue, sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue”<sup>159</sup>. Uno de los grandes problemas es fijar la conexión entre los dos potenciales para evitar la trascendencia. Deleuze nos habla del resorte. El resorte se halla, cómo no, en la superficie del pliegue, el lugar de unión. Imaginemos un río: el resorte se encontraría en el lecho, así como en las riberas, pero también en la superficie de las aguas. Siempre, según este ejemplo, donde conecten dos dimensiones (que no substancias) diferenciables: agua y tierra, agua y aire, agua y hielo... Lo que comúnmente entendemos como confines o límites son en verdad lugares de conexión y de posibilidad de transformación.

Si el mundo es infinitamente cavernoso, si hay mundos en los mínimos cuerpos, es porque hay ‘en todas partes un resorte en la materia’, que no solo habla de la división infinita de las partes, sino de la progresividad en la adquisición y la pérdida de movimientos, sin dejar de realizar la conservación de la fuerza<sup>160</sup>.

El mundo es cavernoso gracias a los potenciales virtuales de las fuerzas, a los niveles inferiores de los pliegues (véanse como cavernas). Pero estas cavernas no están selladas sino que conectan con el exterior. Recordemos el exterior en Foucault; aquí, las cavernas representarían el afuera. La “conservación de la fuerza” significa que los potenciales actuales que ejecutan las fuerzas en el exterior de la caverna no afectan al potencial cavernoso (potenciales virtuales). Sabemos que no hay energía-materia sin fuerzas que las desplieguen. El resorte trasvaza el potencial de un nivel del pliegue al otro. El resorte es la superficie porosa, que no ha de entenderse como una superficie pasiva sino activa (conectiva). Su función es mantener la conexión entre los potenciales virtuales y actuales. Digamos que nada puede cerrar sus poros. “La inclusión, la inherencia, es la causa final del pliegue”<sup>161</sup>. En el pliegue no hay ventanas, como nos decía Leibniz en torno a las mónadas. En lugar de ventanas hay puertas (poros, agujeros). Las ventanas se colocan en paredes y muros. En general, las ventanas sirven para mirar. Me asomo a la ventana pero me quedo adentro, no

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid., p. 34.

salgo. En cambio, las puertas sirven para entrar y salir, para pasar de un lugar a otro. Deleuze nos ofrece un trágico ejemplo vital, con su suicidio, al arrojarse por la ventana, utilizando la ventana como puerta. En este sentido, sale, se expresa. Podemos decir que hasta el último acto de su vida supone una apuesta ontológica revolucionaria, al usar la ventana como puerta. Deleuze sigue desplegando fuerzas activas con su pensar. Por ello podemos decir con firmeza y alegría que Deleuze no está muerto, dado que, como él dijo, “mueren los organismos, no la vida”.

Del resorte, en la superficie del pliegue descendamos a la inflexión. Veamos:

La inflexión como una singularidad intrínseca (...) no remite a coordenadas (...).

La inflexión es el puro Acontecimiento (...), lo Virtual, la idealidad por excelencia (...) no está en el mundo: es el propio Mundo, o más bien su comienzo<sup>162</sup>.

En la cita anterior aparece lo virtual, que asociamos al potencial virtual de las fuerzas, donde comienza el despliegue y al que vuelve siempre, como un recargar pilas, porque en este caso las pilas se reciclan (potencial virtual) al ser utilizadas (potencial actual). La inflexión acontece en el afuera, retomando el lenguaje foucaultiano-deleuziano del apartado anterior, pues todavía no se realiza como forma de exterioridad, “no remite a coordenadas”, aún no hay extensión sino pura intensidad. Ese acontecimiento “puro” es la propia posibilidad de acontecimiento, he ahí la “idealidad”. Ojo, esta idealidad es inmanente y no trascendente, pues nos encontramos *dentro* de las fuerzas. La inflexión remite a curvaturas, a no localizaciones. La inflexión habla de los potenciales virtuales de las fuerzas, que gracias al resorte (superficie porosa), pueden ser ejecutadas en el exterior (por los potenciales actuales). El resorte no debe entenderse unidireccionalmente, no parte del potencial virtual hacia el potencial actual ni tampoco del potencial actual al virtual. En el primer caso, encontramos gusanos, que desde el nivel inferior cavernoso asoman al exterior; en el segundo caso, goteras, que provienen desde el nivel superior. Gusanos y goteras son dos caras de la misma moneda, una moneda porosa que llamamos superficie del pliegue o resorte.

---

<sup>162</sup> Ibid., pp. 25-26.

Tras el resorte y la inflexión (potenciales virtuales en los niveles inferiores de los pliegues), detengámonos ahora en los dos sentidos de las fuerzas, el sentido activo y el sentido reactivo. Según lee Deleuze a Leibniz, podemos distinguir entre “fuerzas plásticas, por oposición a las fuerzas compresivas o elásticas”<sup>163</sup>. En primer lugar, recordemos, la plasticidad de las fuerzas equivale a producción diferencial, a transformación, se trata de fuerzas activas (comprensivas), en contraposición a las fuerzas compresivas o elásticas. Éstas moldean (crean moldes, texturas reactivas como modelos a imitar tratando de impedir la creación), imponen una determinada forma y no permiten ningún cambio al efecto, en relación a la forma. No obstante, la elasticidad supone una muy buena estrategia porque parece que da margen a cierta libertad, eso sí, siempre manteniendo la forma esencial, el molde. Un buen ejemplo de ello es el elástico capitalismo actual que parece poder estirarse hasta el infinito (todo vale mientras pueda tasarse) siempre y cuando se mantenga a sí mismo como modelo formal único. ¿Por qué el capitalismo no es plástico? Porque la plasticidad conlleva transformación, un cambio substancial, diríamos con Aristóteles, salvando las distancias y yendo más allá, ya que no existía una substancia, una esencia previa de la que partíamos sino que ésta era una conformación de fuerzas, un efecto y no una causa. En las fuerzas plásticas no puede imponerse un modelo, un *-ismo* unívoco, ya que siempre se abren a la transformación. Al contrario, la elasticidad sólo permite cambios accidentales (no esenciales), ya que la esencia es el propio modelo elástico, lo que se auto-postula como necesario. Las fuerzas elásticas-reactivas modelan; las fuerzas plásticas-activas modulan, permiten transformaciones, pasos entre diferentes modos, no imponen ciertas normas específicas ya que permanecen ancladas a los potenciales virtuales. La base de la modulación se halla en concepto de modo en Spinoza, que alude a las afecciones de la substancia<sup>164</sup>. El modo implica la relación entre las fuerzas, la continua conexión entre un cuerpo (modo de ser) y la naturaleza (substancia, lo que es). Lo que es el cuerpo y su modo de ser no son separables. Esto es, precisamente, lo que pretende el moldear, separar a un sujeto de la naturaleza (aunque en realidad sea imposible, trata de generar esa ilusión de individualización completa), cerrar las afecciones del cuerpo, sujetarlo, clausurarlo, impedirle mantener el contacto (paradójicamente) con lo que es y lo que le permite ser: con la naturaleza, con la substancia. “Moldear es modular de manera definitiva, modular es moldear de manera

<sup>163</sup> Ibid., p. 16.

<sup>164</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, p. 57.

continua y perpetuamente variable”<sup>165</sup>. El moldear cierra, el moldear convierte a los modos en moldes clausurados; en cambio, el modular se abre continuamente a otros modos. Lo definitivo, el molde, como la Idea platónica, genera límites fijos, definiciones. Sabemos que definir es poner entre límites. Ya advertía Aristóteles que la ciencia es intrínsecamente provisional porque las definiciones son producto de un salto, de una intuición intelectual. Definir es, en este sentido, igualar la esencia con toda la lista de accidentes que le pertenecen. Definir con precisión es la principal arma que usa un sistema igualador. El sujeto (substancia-esencia) es igual al predicado (la lista de accidentes). Por lo tanto, una vez definimos, ya no admitimos más accidentes, ninguna anomalía. Sin embargo, si la naturaleza es devenir, producción diferencial, la definición, *per se*, presenta una reducción ontológica que niega el devenir. Definir parte de las esencias o substancias como sujetos donde se incardinan los accidentes. Y éstos no pueden ser infinitos porque si así lo fuere no tendría sentido llamar substancias a los sujetos. Las fuerzas elásticas parten de un modelo definido, tratan de tasar los accidentes<sup>166</sup>, su objetivo final es la normalización, estandarización. En resumen, regresando a las fuerzas, nos encontramos con dos grandes grupos: las fuerzas activas modulan, son plásticas, comprensivas; las fuerzas reactivas moldean, son elásticas y compresivas. La comprensión abre, la compresión cierra. Toda fuerza que cierre, que no conecte con los potenciales virtuales, es reactiva.

Nos encontramos una y otra vez con el siguiente esquema: “explicar, implicar, complicar forman la tríada del pliegue”<sup>167</sup>. El potencial virtual *explica* en el sentido de que se expresa (el afuera emerge al exterior: gusanos); el potencial actual *implica*, porque conecta con el potencial virtual (goteras) y asimismo *complica* porque habita, texturiza activamente el espacio-tiempo. ¿Por qué designamos el sentido activo de las fuerzas en el complicar? Porque complicar es *co*-implicar, plegarse con, generar formas de exterioridad abiertas, comunitarias, compartidas (reiteramos la importancia del prefijo *co*). Recordemos la cita de Deleuze sobre Foucault: el azar, el teatro y la perversión. El azar es el afuera (nivel inferior del pliegue). El teatro es el exterior (nivel superior del pliegue). La perversión es una forma de exterioridad.

<sup>165</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 30. Se trata de una cita de Gilbert Simondon.

<sup>166</sup> Paul Virilio insiste en la importancia de los accidentes frente a las esencias, para evitar lo que denomina “el reino sin igual de los perfectos, la estandarización de la vida” (Paul Virilio, *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 135).

<sup>167</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 36.

Si existe resonancia, interacción entre las tres, habitamos de forma activa (pensar). El azar explica el teatro; el teatro implica el azar. La perversión complica. De nuevo es crucial el sentido de las fuerzas (activo o reactivo): las fuerzas activas complican (al explicar-implicar), mas las reactivas velan la unión de estas acciones:

Todo el problema radica en que los componentes materiales del pliegue (la textura) no deben ocultar el elemento formal o la forma de expresión (...) Este sólo puede aparecer con lo infinito, en lo incommensurable y la desmesura, cuando la curvatura variable ha destronado al círculo<sup>168</sup>.

Destronar al círculo es evitar el modelo preestablecido cerrado. Las fuerzas elásticas ocultan su forma de expresión al querer convertir su forma en la única forma posible (sistema fijo de medidas). Las fuerzas plásticas dejan paso a lo incommensurable del potencial virtual. Aquí la desmedida es fuente de medida, de nuevo la paradoja, que nos recuerda al principio de anarquía. Las fuerzas plásticas parten de la desmesura, y desde la desmesura, cualquier medir. Desde la diferencia, la similitud. El problema es darle la vuelta al esquema y comenzar desde la identidad o desde una medida determinada, olvidando así la producción diferencial o la desmesura. Véase la importancia que para Nietzsche y para el poeta Mallarmé (“una tirada de dados jamás abolirá el azar”) ostenta el azar en el sentido fundamental de fuente de libertad y de indeterminación, en el sentido de una vía de escape contra cualquier imposición.

Se trata de un mundo sin principio, que ha perdido todos sus principios: por eso la tirada de dados es la potencia de afirmar el Azar, de pensar todo el azar, que sobre todo no es un principio, sino la ausencia de todo principio<sup>169</sup>.

De acuerdo con la ontología de fuerzas que aquí presentamos, sí es un principio, al que llamamos el principio de anarquía ontológico, un extraño principio que impide que se erija *cierto* principio, cierta arjé; entiéndase, impide que se erija cierta arjé como tal, como arjé; pero siempre una pseudo-arjé puede, mediante las fuerzas reactivas, tratar de imponerse y autopostularse falazmente como arjé-verdad, presentándose *como si* fuesen los cimientos de la realidad, la Verdad. La pseudo-arjé sería el piso principal (nivel superior del pliegue) que cierra el paso al sótano (nivel inferior) donde se hallan los cimientos, las raíces de ese (y de

<sup>168</sup> Ibid., p. 54.

<sup>169</sup> Ibid., p. 90.

cualquier otro) edificio. El principio de anarquía nos habla del caos y la indeterminación. Sin embargo, apunta Deleuze: “El caos no existe, es una abstracción, puesto que es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)”<sup>170</sup>. No existe en cuanto entidad independiente, pues sin conexión con el potencial actual, el potencial virtual quedaría fosilizado como la Nada más reactiva, como la pura negatividad, cuando se trata de todo lo contrario. El potencial virtual es inseparable del potencial actual, el actor que se ocupa de que “surja algo”, quien territorializa el espacio. La existencia del potencial virtual sigue siendo existencia, recordemos que esta dimensión de las fuerzas (el afuera) forma parte del pliegue y conecta con el exterior. La condición de posibilidad de toda existencia es necesaria pero sólo en cuanto virtual; lo virtual también existe, mas puede hacerse efectivo o no. En su lectura de Bergson, Deleuze separa lo virtual y lo posible:

Lo virtual se distingue de lo posible al menos desde dos puntos de vista. En efecto, desde un determinado punto de vista lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real; pero también lo virtual se opone a lo actual, lo cual es algo completamente distinto. Debemos tomar en serio esta terminología: lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee *en cuanto tal* una realidad (...). Por otra parte, desde un punto de vista distinto, lo posible es lo que se realiza (o no se realiza); ahora bien, el proceso de realización está sometido a dos reglas esenciales, la de la semejanza y la de la limitación. La razón estriba en que se considera que lo real es a imagen de lo posible que realiza (sólo tiene de más la existencia o la realidad, lo cual se traduce diciendo que desde el punto de vista del concepto no hay diferencia entre lo posible y lo real). Y como no todos los posibles se realizan, la realización implica una limitación por la que determinados posibles se consideran rechazados o impedidos, mientras otros *pasan* a lo real. Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación (...) En resumen, lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse. ¿Por qué recusa Bergson la noción de posible en beneficio de la de actual? Porque, precisamente en virtud de los caracteres precedentes, lo posible es una falsa noción, fuente de falsos problemas. Se supone

<sup>170</sup> Ibid., p. 101.

que lo real se le asemeja, es decir, que se da un real ya hecho, preformado, que preexiste a sí mismo y que pasará a la existencia siguiendo un orden de limitaciones sucesivas. Está ya *todo dada*, todo lo real en imagen, en la pseudoactualidad de lo posible. El juego malabar se hace entonces evidente (...). A partir de aquí ya no se comprende nada ni del mecanismo de la diferencia, ni del mecanismo de la creación<sup>171</sup>.

Consideramos muy necesaria esta larga cita. El mensaje es diáfano: el concepto *possible* es superfluo, “estéril”, lleva a engaños (“es fuente de falsos problemas”), sobre todo, porque parte desde una concepción esencialista de la realidad, a partir de la Identidad. Hagamos las siguientes precisiones en torno a la anterior cita:

En primer lugar, una de carácter meramente terminológico. Sabemos que lo virtual (los potenciales virtuales) es actualizado (por los potenciales actuales). En la cita se advierte que la actualización no es realización. Sin embargo, nosotros utilizamos ambos términos como sinónimos.

En segundo lugar, lo virtual es tan real como lo actual, pues ambas dimensiones conforman las fuerzas. No aceptaríamos algo que no tuviese realidad (“lo posible no es real”), pues quedaría en un lugar trascendente, lo cual devendría incoherente con la ontología de fuerzas materialista e inmanente.

En tercer lugar, como apuntábamos, si partimos de lo *possible* nos topamos con un serio problema: “lo real es a imagen de lo posible”. En absoluto. Ello implicaría entender lo posible como un *eidos* previo y realizarlo sería un acto demiúrgico. Nos moveríamos en un idealismo trascendente donde lo posible ocuparía el mundo inteligible y el demiurgo se encargaría de copiar en el mundo sensible esos modelos preestablecidos. He aquí esas “dos reglas esenciales: la semejanza y la limitación”. El demiurgo copia (realiza) en el mundo sensible las Ideas (lo posible), por tanto éstas suponen límites, ya que la copia no puede diferir de la Idea, ha de ser semejante a ella. Frente a la semejanza y limitación, si renegamos de lo posible y apostamos por lo virtual, ya no se parte de un modelo preestablecido sino de la producción diferencial, donde la diferencia es anterior la identidad, donde ésta es efecto de aquélla. Aquí acontecen otras dos reglas antagónicas: “diferencia o divergencia y creación”.

<sup>171</sup> Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 98-103.

Frente a lo posible que se realiza mediante la semejanza y la limitación (el modelo donde “está ya todo dado”), lo virtual que se actualiza a través de la diferencia y la creación. “La actualización (de lo virtual) rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan”<sup>172</sup>. Huelga decir que siempre que usemos o hayamos usado *lo posible* o la *posibilidad* en el presente trabajo, nada tiene que ver con este concepto trascendente que critica Deleuze sino con lo virtual o la virtualidad.

Terminemos este apartado repasando algunos atributos de las fuerzas plásticas (activas) y elásticas (reactivas) e insistiendo en el inherente carácter político de la ontología. Las fuerzas reactivas “son fenómenos de subyugación, de dominación, de apropiación que satisfacen el dominio del tener, y éste siempre está bajo una cierta potencia” (...), “la pertenencia y la posesión remiten a la dominación”<sup>173</sup>. Queda claro el carácter de las fuerzas reactivas-negativas, siempre particularmente interesado: subyugación, dominación, apropiación, tenencia (que obliga a la pertenencia)... El dominio “bajo una cierta potencia” implica en el fondo impotencia, dado que se trata de un poder que se restringe y se limita en el exterior. Luchando a la contra nos topamos con las fuerzas positivas, activas: “colectivas y derivativas (fuerzas plásticas): no unidades de cambio interno, sino unidades de generación y corrupción aparentes que explican la composición orgánica por el envolvimiento, el desarrollo y la diferencial de las partes materiales”<sup>174</sup>. Aquí resaltan la colectividad y la transformación diferencial (abiertas al afuera, que no un mero cambio interno como en el caso de las fuerzas reactivas). Los sentidos de las fuerzas presentan dos modalidades de relación con base a su apertura-conectividad o cierre-desconexión. Recordemos que las fuerzas son agentes relationales, de ahí la inherente imbricación entre ontología y política. A fin de cuentas: “el problema siempre es habitar el mundo”<sup>175</sup>. Nos movemos sobre el mismo tema, los modos de habitar y compartir (o no) el mundo. Nuestro criterio, el último juez ontológico, es el sentido de las fuerzas. El sentido activo genera habitares comunitarios donde se celebra lo diferencial, la creatividad; el sentido reactivo impone un modelo de habitación que iguala toda diferencia. Al contrario que lo activo, lo reactivo puede operar desde diversos ámbitos, pero siempre con base en la identidad. He aquí la *imagen del*

<sup>172</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 319.

<sup>173</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 141.

<sup>174</sup> Ibid., p. 146.

<sup>175</sup> Ibid., p. 176.

*pensamiento*<sup>176</sup>. Su antagonista es “el acto de pensar engendrado en su genitalidad, ni dado en el innatismo ni supuesto en la reminiscencia, es el pensamiento sin imagen. Pero ¿en qué consiste un pensamiento semejante y su proceso en el mundo?”<sup>177</sup>. La genitalidad refiere a producción: un aparato productor de diferencia, que no un aparato reproductor de la identidad. Tanto el innatismo como la reminiscencia se enmarcan dentro de la imagen, de la identidad. En el innatismo, la imagen ya está dada de antemano, es un producto clausurado (recordemos las ideas innatas en Descartes, que ya están en nosotros gracias a Dios). Al igual, la reminiscencia platónica, que no es más que el recuerdo de lo que ya estaba. Gracias a nuestra estancia en el mundo inteligible, el alma sabe; una vez aquí, en el mundo sensible, todo lo que sepamos, a pesar del cuerpo, es porque recordamos. Como vemos, tanto en el innatismo como en la reminiscencia, hay un “gracias a”, aparece algo superior, trascendente. Gracias a Dios, gracias a las ideas innatas. Gracias al Mundo Inteligible, el conocimiento. En ambos casos existe un ser trascendente. Este ser trascendente no produce sino que obliga a la reproducción de sí. Es el modelo que hay que copiar. Estas copias son lo máximo a lo que puede aspirar la diferencia. Sin embargo, ninguna copia llegará a la perfección de la Imagen. Perfecto significa *ya hecho*, la imagen ya viene dada, hecha. El modelo deviene límite, el aprendiz (objeto sensible) jamás podrá superar al maestro (Idea). Imaginemos una línea, que, advertimos, nada tiene que ver con el símil platónico. En esta línea, en la misma línea, situaremos el innatismo y la reminiscencia. El innatismo al principio y la reminiscencia al final. Sin embargo, veremos que el orden de los factores no alterará el producto. El innatismo se sitúa al principio de la línea, en el inicio, sea en Dios, sea en el mundo inteligible; la reminiscencia, al final, porque desde el cuerpo sensible (gracias a la razón) podemos llegar a la verdad, al *eidos*. La reminiscencia no es más que un camino de regreso a la Idea. Sin embargo, continuamos en la misma línea. Ya alertó Heráclito de que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo. Mientras sigamos en la *misma* línea no hay producción diferencial, no hay transformación ni creatividad sino un modelo tasado. Copie usted lo que quiera que jamás llegará a superar a la Idea. Así, todas las copias serán imperfectas. Salir de la representación, de la *imagen del pensamiento* es romper con esa línea recta y crear nuevos modos de ser, romper el Modelo.

<sup>176</sup> Explicaremos con detalle este concepto en un apartado posterior.

<sup>177</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 255.

en todo caso no interesa  
el río sino las piedras que nos sirven  
para atravesarlo: recompensa sin riesgo,  
abolido el peligro en una celda<sup>178</sup>

## El *Opus Postumum* de Kant: el *quantum continuum*

Hemos trabajado hasta aquí con Foucault y Deleuze, sobre todo con este último. En el presente apartado haremos escala en Kant. Quizá pueda parecer un tanto arbitrario este *salto* en el tiempo, este *regreso*; sin embargo nuestro objetivo es abrir una vía de investigación (en torno a la ontología de fuerzas) que comienza en los últimos escritos del filósofo de Königsberg, que seguirá con A. N. Whitehead y que entrará con *fuerza* en el siglo XX. No se trata de cerrar un círculo ni de erigir un árbol cartesiano de las ciencias. Nuestro estudio no ha de entenderse como “un avance lineal en la escala del progreso sino como el producto del cruce de umbrales críticos”<sup>179</sup>. Allende el carácter caótico y fragmentario de la última obra de Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, indagaremos en uno de los principales problemas de todo sistema filosófico: su fundamentación. Trataremos de llegar a los estratos básicos de la realidad, buscaremos descifrar lo trascendental, la condición de posibilidad de lo real. Claro, una condición de posibilidad física y no metafísica. Lo trascendental (condición de posibilidad) inmanente, nunca trascendente. De la mano del anciano pero crítico (y autocrítico) Kant, nos movemos en torno a los borrosos lindes entre física y metafísica con una intención clara, desvelar cualquier axioma trascendente para *traerlo al mundo*, para insertarlo en la ontología de fuerzas. El título de la obra kantiana es diáfano: un tránsito desde la metafísica (aunque ésta se presente bajo la égida de la ciencia natural) hacia la física. Nuestro ámbito es la *physis*, la naturaleza. Aquí es donde anclamos la ontología. Sin embargo, muchas veces partimos de

<sup>178</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 101.

<sup>179</sup> Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 14.

problemas basados en postulados que impiden plantearnos la cuestión de una forma suficientemente abierta. Véase: si comenzamos desde un rígido esquema sujeto-objeto pueden aparecer una serie de contradicciones lógicas a modo de paradojas y aporías (nóporos: sin salida) que nos cierran con llave las puertas. Por ejemplo: “¿cómo produce la materia un cuerpo?”<sup>180</sup>. Sobre la abismal ontología de fuerzas, los cuerpos no son los principios ontológicos, sino texturas, efectos de los recorridos de las fuerzas. Los cuerpos no producen sino que son producidos. A lo largo de su extensa obra (nos referimos al *Opus Postumum*) Kant hace constante referencia al *quantum* (partículas) y al *continuum* (ondas), siempre evitando el modelo atomístico *a priori*. El *quantum continuum* (que tanto recuerda a la mecánica cuántica) se presenta como el concepto integrador de ambas dimensiones, para que “las partes que se siguen en el movimiento de incidencia no sean pensadas como corpúsculos pequeños y sólidos, sino como divisibles infinitamente hasta la magnitud diferencial, o sea: como *quantum continuum*”<sup>181</sup>. “Magnitud diferencial”, de nuevo nos encontramos ante un oxímoron. Por un lado, magnitud es aquello que puede medirse, que relacionaríamos con el *quantum* (lo particular, extensivo), pero sin embargo, por otro lado, es diferencial, el *continuum* (lo ondulatorio, intensivo). La magnitud diferencial produce diferencias, una suerte de desmesura fuente de toda medida. Comprobamos aquí la cercanía entre este argumento y la filosofía de Deleuze.

Consciente de los peligros de las explicaciones circulares, Kant busca insistentemente la estructura de la naturaleza, tanto a un nivel empírico-exterior como a un nivel formal-interior como condición de posibilidad de aquél. Sin embargo, ese *interior* ya no se inscribe en el ser humano sino en el mundo. Kant quiere acercarse al noumeno, pero a su realidad (ontología), más que a su cognoscibilidad (epistemología). Por ejemplo, cuando piensa en el calórico como elemento material principal, nos dice: “Parece necesario admitir una materia particular, llamada calórico, lo cual lleva sin embargo una explicación en círculo, porque tal supuesta estofa presupondría a su vez un fluido omnipenetrante, que es precisamente lo que se había querido explicar”<sup>182</sup>. Por ello, el calórico, explicado sobre la dimensión material, en torno a los objetos, a las cosas, no puede fundarse en sí mismo. Debe haber algo más, algo más fundamental, para eludir este argumento circular. Sin embargo,

<sup>180</sup> Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 74.

<sup>181</sup> Ibid., p. 197.

<sup>182</sup> Ibid.

separar materia de fluido supone una limitación *a priori*. El filósofo de Königsberg continúa pensando y reelaborando los problemas tratando de evitar la determinación fijista de la materia como substancia (modelo esencialista) y buscando la (di)solución en los fluidos y las fuerzas: “Hay que poner como fundamento una materia que es imposible pensar como rígida pero que es asumida, en cuanto fluido radical, como primera causa de todos los demás fluidos ponderables”<sup>183</sup>. Esta materia es una especie de fluido radical, que nos habla de una dimensión no rígida, diferente a la del calórico. Recordemos que el calórico era una materia “particular”, es decir, con base en las partículas, asociada a los entes (rigidez). Este fluido, por el contrario, no es particular sino algo más profundo, (“radical”, “primera causa”), un material que ha de ser fluido e imponderable. Lo imponderable es lo que no se puede medir, lo que no se puede determinar, en torno a la desmesura, la indeterminación. Sin duda existe un recorrido desde lo fluido hasta lo rígido y viceversa. Lo rígido no puede presentarse como algo absolutamente fijo, como algo substancial-estático, puesto que es obvio que en la naturaleza lo rígido se disuelve, se transforma. En el fondo, se trata del viejo problema entre el ser y el devenir. Curiosamente, buscando los férreos cimientos de la ontología nos topamos una y otra vez con las goteras, las cuales, sin hacer mucho ruido, se tornan *elementos* fundamentales: la conexión, la porosidad, los agujeros… “En virtud de las mismas fuerzas motrices que producen la fluidez, acontece la transición de la materia ponderable de la fluidez a la rigidez, dándose igualmente el proceso inverso: la fluidificación”<sup>184</sup>. Recalcamos aquí el cambio de rumbo, ahora tanto la fluidez como la rigidez se generan gracias a las fuerzas. “Las fuerzas producen”, esta es la clave. Partimos de las fuerzas y llegamos tanto a lo rígido como a lo fluido. Dejamos de una vez el modelo sujeto-objeto, entendiendo al sujeto como esencia prefijada.

Veamos de nuevo el calórico<sup>185</sup>, esta vez como potencial virtual de las fuerzas, como una especie de *afuera* (niveles inferiores de los pliegues):

<sup>183</sup> Ibid., p. 201.

<sup>184</sup> Ibid., p. 221-222.

<sup>185</sup> El calórico aquí ya no se inscribe en la materia particular, en las partículas, en los objetos... sino en lo fluido de la materia. Se detecta cierta ambigüedad al respecto que seguirá permaneciendo a lo largo de obra en torno al calórico y al éter. Sin embargo, ello no menoscaba el concepto ontológico fundamental: el *quantum continuum*.

La base del todo de la unificación de todas las fuerzas motrices de la materia es el calórico (algo así como espacio hipostasiado, en el que todo se mueve): el Principio de posibilidad de la unidad del todo de la experiencia posible”<sup>186</sup>,

Leemos un poco más adelante que “el calórico omnipenetrante es la condición primera de posibilidad de toda experiencia externa. El espacio vacío no existe”<sup>187</sup>. Aquí se nos presenta un problema bastante grave. De hecho, leemos en la cita “posibilidad”, “possible”. Si recordamos la crítica deleuziana a lo posible, hemos de tener cuidado con partir de la Unidad, de la Identidad. La pregunta es la siguiente: ese “Principio de la posibilidad de la unidad del todo”, ¿es algo dado, preestablecido? ¿Regresamos al modelo esencialista sujeto-objeto? ¿O bien es un principio productor? En primer lugar, seguimos en un ámbito inmanente. La unidad apela a la inmanencia, nos dice que lo que es producido no es separable. En segundo lugar, contestando a las preguntas, seguimos en las fuerzas como agentes fundamentales. Entonces, ¿quién es el calórico? Evitamos preguntar qué es, porque no es una cosa, una substancia, un ente. El calórico es un agente productivo con tres funciones principales: omnipenetrante, posibilitante, unificador. Establezcamos ya una relación con nuestra ontología de fuerzas. Que el calórico sea omnipenetrante significa que participa de toda textura, que no queda en un lugar trascendente; su función posibilitante comporta virtualidad; y lo unificador remite a la imposibilidad de separación, de vacío. *Prima facie*, el calórico daría cuenta de los niveles inferiores de los pliegues, los potenciales virtuales de las fuerzas, quienes participan en las texturas (omnipenetrantes), son actualizados (posibilitantes), y unifican (gracias a la porosidad de la superficie del pliegue, son distinguibles pero no separables). No obstante, nos estamos aventurando en demasía al relacionar calórico con potenciales virtuales, pues faltarían los potenciales actuales de las fuerzas (¿quién ejecuta el calórico?), así como aclarar la verdadera naturaleza del calórico (si es fuerza o una especie de substancia fluida) y precisar la forma-pliegue de las fuerzas, si es que operan así en Kant. Si el calórico es la base de la unificación de las fuerzas, ¿el calórico también es fuerza? No queda claro. De máxima importancia en la física, el calórico se acerca al peligroso terreno de la metafísica, o, dicho de otro modo, a la trascendencia. Recordemos la máxima newtoniana: *Hypotheses non fingo*. Oigamos a Kant al respecto: “Es una hipótesis que ni está, ni puede estar, justificada por experiencia alguna y que, por tanto, si tiene fundamento, debiera proceder a

<sup>186</sup> Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 223.

<sup>187</sup> Ibid., p. 233.

*priori* de la razón como una idea”<sup>188</sup>. “*A priori*”, “razón”, “idea”: nos recuerdan al Kant que no buscamos, una tríada que bien podría hacer las veces de las cabezas de un Cerbero Idealista. Gravísimos inconvenientes de nuevo, ¿regresamos al inicio, hacemos tabula rasa y buscamos en otro lugar? No, al menos todavía, pues, a su vez, el calórico se inscribe en el mundo físico, real, por lo que

no es una cosa hipotética, asumida para explicar ciertos fenómenos pertenecientes a la experiencia, sino una cosa efectiva cuya fundamentación contiene al mismo tiempo la base de los efectos primitivos de la materia en el espacio y el Principio supremo de la transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física<sup>189</sup>.

El calórico aparece aquí como la causa de los efectos de la materia en el espacio. Kant se agarra al calórico (“principio supremo”) para tratar de no regresar a la metafísica y continuar en la física, en la naturaleza (el calórico como una suerte de principio supremo físico). Sin embargo, nuestro pensador vuelve sobre el problema, ya que no acaba de soltar el lastre de su esquematismo trascendental hijo de la separación sujeto-objeto, por lo que dice que “no hay que considerar sin embargo a este Principio como empírico (...) sino que debe considerarse como constituido necesariamente *a priori*”<sup>190</sup>.

Continuemos con esta denodada lucha del pensamiento kantiano. Otro gran hándicap es pensar el espacio desde la preposición *en* (“la materia *en* el espacio”) flirteando con el concepto cartesiano de espacio (*res extensa*); pensar el espacio como mera presuposición *a priori* es absolutamente incoherente con la ontología de fuerzas que presentamos, pues las fuerzas perderían su protagonismo (su función de productoras) y la materia se entendería como mero contenido (y no como energía-potencial). Lo material se tornaría formal, lo formal trascendental y luego incluso trascendente. No es el camino por el que queramos transitar de la mano del viejo Kant. Sin embargo, entre los numerosos escritos desordenados y aparentemente contradictorios, aparece una maravillosa madriguera y, cómo no, con Alicia, nos lanzamos en picado. Comprobamos enseguida que la madriguera no es asfixiante, que nos lleva por otras sendas donde caminar con más desahogo. Estas sendas son las vías de las fuerzas como devenires de material energético, las vías de las máquinas, de la dinámica y la

<sup>188</sup> Ibid., p. 243.

<sup>189</sup> Ibid., p. 247.

<sup>190</sup> Ibid., p. 247.

mecánica. Creemos haber encontrado aquí una consistente conexión con la ontología de fuerzas. “Atracción, repulsión y penetración”<sup>191</sup>: he ahí los sentidos de las fuerzas en relación (atracción-repulsión), así como la conexión entre el potencial virtual y actual a través del pliegue (penetración). Desde estos nuevos parajes conceptuales comienzan a fundirse los archienemigos conceptos duales con base en el sujeto y el objeto:

El principio subjetivo del movimiento de la materia es la máquina. El objetivo es la índole del cuerpo, por el cual la máquina misma es posible. Los efectos del último presuponen Principios dinámicos; los del primero, mecánicos. Subjetivamente considerados, aquéllos son los primeros, pero objetivamente son los últimos<sup>192</sup>.

¿Todavía Kant ve lo subjetivo desde el sujeto humano y lo objetivo desde el objeto? Rotundamente, no. Nos habla de principios: de principio subjetivo y de principio objetivos, no de sujetos y objetos. Lo “último” o lo “primero” no aluden al carácter temporal cronológico sino a lo más o menos cercano. ¿Desde qué lugar? Probemos con el pliegue. Desde el nivel superior del pliegue, los cuerpos, la máquina<sup>193</sup>, son lo primero. He aquí lo subjetivo. Desde el nivel inferior, lo primero es lo objetivo. Lo objetivo es lo dinámico y lo subjetivo lo mecánico. Se da una retroalimentación continua entre ambos (relaciones de fuerzas), distinguimos pero no separamos. Hasta aquí el modo pliegue casa con la propuesta kantiana. Asociamos la dinámica con los potenciales virtuales de las fuerzas, los niveles inferiores de los pliegues, el afuera. La territorialización del espacio nos lleva a la mecánica, en los niveles superiores, el exterior y las formas de exterioridad (los “cuerpos”: las texturas). Ahora ya no dejamos las fuerzas. Kant las divide en dos clases: fuerzas internas y fuerzas externas: “El Principio objetivo de las leyes del movimiento de las fuerzas internas de la materia es dinámico; el de las externas, mecánico. El dinámico está, como fundamento, a la base del mecánico, según su posibilidad<sup>194</sup>. Las dos clases de fuerzas están en conexión. Luego no se trata de una clasificación cerrada sino de una interacción entre ambas. Hay un interior

<sup>191</sup> Ibid., p. 254.

<sup>192</sup> Ibid., p. 253.

<sup>193</sup> Aquí surge una concepción -en ciernes- del cuerpo como máquina. No es un cuerpo-mecánico en el sentido del autómata cartesiano, un cuerpo reducido a *res extensa*, sino una máquina que evocaría a la máquina deseante que trabajan Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*. La máquina es productora, corta el flujo. Por ello la máquina territorializa el espacio. Cortar el flujo significa actualizar el potencial virtual. El corte de ese flujo acontece en la superficie porosa del pliegue.

<sup>194</sup> Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 253.

y un exterior que asociamos a un nivel inferior y superior de los pliegues. Asimismo hay un fundamento, una preeminencia en el esquema kantiano. La dinámica es el “Principio”, el “fundamento”, es decir, los niveles inferiores de los pliegues, el afuera, los potenciales virtuales, que son los que posibilitan, es decir, los que son actualizados por las fuerzas mecánicas (externas). Este Principio es también un principio bifaz, al igual que el principio de anarquía ontológico. ¿Por qué? Porque, por un lado, ofrece la posibilidad de ejecución a las fuerzas exteriores mecánicas, y, por otro, es el Principio con mayúscula, el abismo ontológico, el último estadio de la realidad, la fuente potencial. Sin embargo, a pesar de la preeminencia del afuera en Kant, de las fuerzas internas dinámicas o la dimensión virtual de los potenciales, este Principio no tendría razón de ser si no se ejecutase por la mecánica de las fuerzas externas. Además, nos dice Kant, es un “Principio objetivo”. Si hay algún sujeto es éste, se trata de una suerte de sujeto anti-sujeto, un sujeto productor diferencial. ¿Un sujeto objetivo? Otra paradoja... Continuando este hilo, desde este marco conceptual, las subjetividades, como así las llamamos para evitar decir “sujetos” y eludir el carácter cerrado y asignado de antemano a un ente, son más bien objetividades. Las fuerzas internas producen objetividades. Para ello, entran en acción las fuerzas mecánicas, los potenciales actuales. Obviamente, nos hallamos ante unas oscuras delimitaciones terminológicas. Sin embargo, la cuestión que emerge es la siguiente. Si hablamos de subjetividades, para no decir “sujetos” y así no partir del esquema cerrado sujeto-objeto, ¿no estamos resaltando el viejo Sujeto? Podría pensarse que la subjetividad proviene de una erosión, de una disolución del Sujeto, lo cual sería contrario a la ontología de fuerzas que presentamos. De este modo, partiríamos de la Identidad, justo lo que denuncia Deleuze por activa y por pasiva. Si la diferencia es primigenia y la similitud no es más que un efecto, ojo con tomar la subjetividad como un producto. Lo que se parece se puede parecer gracias a la diferencia que los une. Que no al revés: lo que se parece se puede parecer gracias a la identidad que los engloba. Por tanto, regresando a Kant y a su Principio objetivo, si éste es el productor, lo que produce es objetividad y no subjetividad<sup>195</sup>.

Una vez hemos dejado atrás al sujeto kantiano entendido como sujeto humano, el gran protagonista del giro copernicano, ¿dónde agenciar ahora el espacio y el tiempo

<sup>195</sup> Sin embargo, hecha esta precisión conceptual, en aras a la claridad expositiva, continuaremos usando la misma terminología, seguiremos escribiendo “subjetividad” o construcción de subjetividades o equivalentes, del mismo modo que lo hemos hecho hasta ahora.

kantianos? Obviamente ya no podemos hacerlo en el ser humano, puesto que este no es más que una producción de fuerzas (dinámicas-mecánicas). ¿A qué dimensión pertenecen espacio y tiempo? ¿Son fuerzas? ¿Dónde los inscribimos, en la dinámica o en la mecánica o en ambas? Escuchemos a Kant: “Ni el espacio ni el tiempo son cosas, sino simples modos de representación de las cosas en el fenómeno y, en cuanto fenómeno *a priori*, contienen una intuición objetiva dentro de la subjetiva”<sup>196</sup>. En primer lugar, espacio y tiempo no son “cosas”, no son entes, objetos, ni substancias. En segundo lugar, espacio y tiempo son modos de representación. Ahora tenderíamos a asociar, casi de forma intuitiva, estos modos de representación al ser humano. Sin embargo, recordemos, ya no podemos usar al ser humano como sujeto. Tampoco esta “representación” es aquella que critica Deleuze, la que parte de una Imagen como modelo. Una “representación de las cosas en el fenómeno”: el modo en que las cosas aparecen, cómo los entes se conforman. El modo en que las fuerzas tejen las relaciones y generan texturas. ¿Por qué “fenómeno *a priori*”? Porque no serían posibles las cosas, los objetos, sin los modos en que funcionan las fuerzas. Ya que las cosas son conformaciones de fuerzas (texturas), hemos de preguntarnos qué conforman las fuerzas (al relacionarse) para llegar al espacio y al tiempo. Finalmente leemos que el espacio y el tiempo “contienen una intuición objetiva dentro de la subjetiva”. Aquí, de nuevo, un ligero problema, pues la palabra “intuición” podría *hechizarnos* para llevarnos hacia la forma humana de conocer el mundo, acercándonos al idealismo. Sin embargo, insistimos en que ya no podemos anclar espacio y tiempo en el sujeto humano, luego “intuición” ha de significar otra cosa. Si los agentes básicos son las fuerzas, la intuición es la forma en (que operan) las fuerzas. Las fuerzas internas de la dinámica son ejecutadas por las fuerzas externas de la mecánica. O lo que es lo mismo, los potenciales virtuales son realizados por los potenciales actuales. Ahora la clave es el “dentro”, ¿por qué una intuición objetiva “dentro” de la subjetiva? A causa de la superficie porosa del pliegue, dado que las fuerzas dinámicas salen, se asoman por los poros (como gusanos) y así trocan fuerzas mecánicas. De este modo se habita, se territorializa el espacio, se generan texturas, cosas. A su vez, las fuerzas externas tienen “dentro” las fuerzas internas, porque los potenciales están unidos por el pliegue. Las fuerzas externas y las fuerzas internas no son dos “realidades” separadas sino dos dimensiones que forman parte de las fuerzas. Dos dimensiones diferenciables, sí, pero no separadas ni separables. Lo interno no tiene sentido sin lo externo y viceversa, conexión entre los potenciales de las fuerzas mediante

<sup>196</sup> Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 480.

la superficie porosa. Espacio y tiempo poseen una naturaleza mixta dinámica-mecánica, sabemos que son efectos de la retroalimentación entre las fuerzas externas e internas. Sin embargo seguimos sin aclarar su función. Planteemos algunas cuestiones al respecto:

1) El espacio y el tiempo: ¿forman parte de la ontología de fuerzas? ¿O bien los introducimos nosotros, los seres humanos, para poder comprender el mundo?

2) ¿Podríamos equiparar fuerzas externas con espacio y fuerzas internas con tiempo?

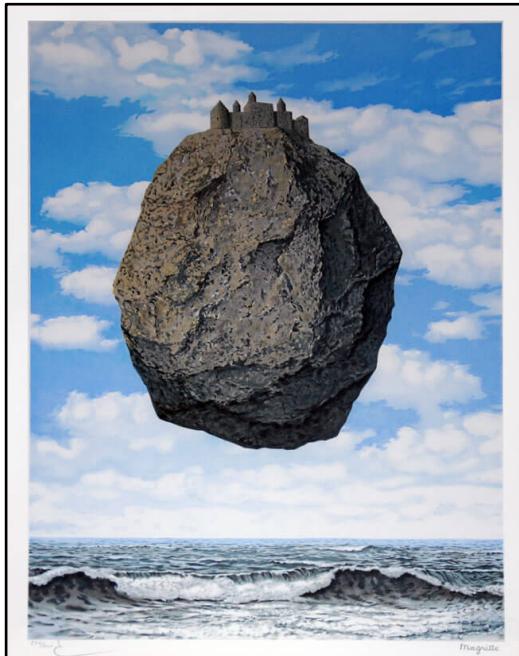
Respondamos:

1) El espacio y tiempo forman parte de la ontología de fuerzas, no son elementos antropológicos sino ontológicos. La pregunta fundamental, contraviniendo a Kant, no es la pregunta por el ser humano sino por la ontología<sup>197</sup>.

2) El espacio y el tiempo no son fuerzas externas e internas, ni viceversa. Espacio y tiempo son efectos de las fuerzas, no son las propias fuerzas. Además, tampoco son texturas, espacio y tiempo son más bien formas de las texturas. Ahora bien, no son formas *a priori* de las texturas, ya que las texturas no son sujetos que imponen las condiciones de posibilidad. Veamos esta obra de Magritte, que nos servirá para explicar este complicado asunto con más detalle:

---

<sup>197</sup> En la *Lógica* nos dice Kant, al hilo de sus famosas preguntas, que la metafísica (que responde al qué puedo saber), la moral (qué debo hacer) y la religión (qué me cabe esperar) se podrían incluir en la antropología (qué es el hombre).



Magritte, R. (1961) *El castillo de los Pirineos*. [Óleo sobre lienzo]. Museo de Israel, Jerusalén<sup>198</sup>.

Esta imagen representa (nunca mejor dicho) la *imagen del pensamiento*, un sistema idealista donde no existe producción diferencial. El Sistema es la roca coronada con el castillo, un Sistema fijo. ¿Cómo aplicar aquí las fuerzas kantianas, la mecánica y la dinámica, en búsqueda del espacio y el tiempo? La imagen muestra un modo pliegue falaz. Veamos. El castillo se inscribiría en el nivel superior, aquí también la mecánica, las fuerzas externas. Lo que no es castillo, los cimientos donde se erige, la gran roca, es el nivel inferior, la dinámica, las fuerzas internas. Sin embargo, salta a la vista que aquí no hay interacción entre las fuerzas, porque la superficie del pliegue no es porosa, no hay posibilidad de transformación. Existe un perímetro limitante. Aquí impresa la rigidez y lo fluido brilla por su ausencia. La realidad está hipostasiada, así como el espacio y el tiempo. En el castillo de la roca el espacio y el tiempo están tasados. Desde el castillo, el sujeto humano impone un modo de vida, aquí el vector se ancla en el sujeto humano. Para los que habitan en ese castillo, se entiende el espacio y el tiempo desde el sentido común<sup>199</sup> (se piensa a partir de un modelo preestablecido, estático, idéntico), como el aquí, en un punto del espacio, y el ahora, otro punto, pero esta vez en la línea del tiempo. Los habitantes del castillo pueden ver el cielo, incluso el mar a lo

<sup>198</sup> Consultado el 8/01/2022 en <<https://www.masterworksfineart.com/artists/rene-magritte/lithograph/le-chacirteau-des-pyrenees-castle-in-the-pyrenees-1961-series-3-2/id/w-3550?design=new>>.

<sup>199</sup> Hemos de desconfiar del sentido común, ya que, según Deleuze, es un modo de *imagen del pensamiento*.

lejos, si suben a los muros. Sin embargo, no ven la separación entre *sui* roca y el mar. Viven sobre cimientos fantasiosos. Su afuera (cielo y mar) no es realmente un afuera, ya que no acceden al nivel inferior del pliegue dado que su pliegue es falaz. Lo rígido está ocultando lo fluido (el mar, las olas). Asociándolo con la mecánica cuántica, el castillo sobre la roca es una partícula (un átomo) que pretende separarse de la onda, imponiendo así una medida fija, clausurada. Quiere ser un individuo (*indivisible*), cerrarse a la naturaleza comunitaria (relacional) de la realidad. Sin embargo, en la naturaleza (a causa de la naturaleza porosa de la superficie del pliegue), nada es separable. En las imágenes de abajo vemos el castillo libre de idealismos:



Imágenes del Monte Saint-Michel en Normandía (Francia)<sup>200</sup>.

Aquí ya -en sentido metafórico- el castillo (nivel superior) está en conexión con el mar (nivel inferior), o con el suelo, si baja la marea. Hay natural interacción entre ambos. No obstante, recordemos, en el castillo se pueden dar fuerzas activas o reactivas, pueden tratarse de imponer modos reactivos de habitar. Mas existe algo ineluctable, la conexión, la superficie porosa del pliegue. Imaginemos que el castillo se convierte en una cárcel de máxima seguridad. Siempre podremos escapar, incluso *simplemente* pensando. Si en el castillo-roca flotante del cuadro de Magritte el espacio y el tiempo eran puntos en el Sistema, sean puntos sobre la línea del tiempo, sean puntos sobre el espacio (átomos), ¿qué son ahora el espacio y el tiempo en el modo pliegue de las fuerzas? ¿Qué son realmente, en la ontología de fuerzas? Recordemos el ejemplo que apuntamos en la explicación de la ontología de fuerzas, el espacio y el tiempo son huellas que forman las fuerzas al ejecutarse. Por tanto, el espacio y tiempo

<sup>200</sup> Consultadas el 8/01/2022 en <<https://www.elnortedecastilla.es/sociedad/magia-mareas-mont-saintmichel-20201118124755-ga.html>> y en <<https://aunclicdelaaventura.com/guia-para-visitar-el-mont-saint-michel-en-familia/>>.

aparecen (como fenómenos) en los niveles superiores de los pliegues, lo que no significa que las fuerzas en su dimensión virtual no sean espacio-temporales, porque no hay trascendencia, diríamos en todo caso que los potenciales virtuales son los productores de la espacio-temporalidad. Como conclusión de nuestra reflexión sobre la obra de Magritte, podemos colegir una antológica y ontológica lección que nos ofrece la naturaleza sobre las fronteras (los Pirineos, por ejemplo, en el título de la obra de Magritte *El castillo de los Pirineos*): no son barreras ni cierres sino aperturas. Las fronteras quieren ser puntos delimitadores: por ejemplo, desde esta línea hasta aquella otra, este espacio pertenece al Estado francés y aquél al Estado español. No opera así la naturaleza de las fuerzas. Comprenderlo y ejecutarlo de ese modo implica un sentido reactivo de las fuerzas, un detrimento del mar (intensidad) en pro de las partículas (extensiones).

Regresando a la cita kantiana, diríase que el espacio y el tiempo ontológicos son lo primero de lo primero (fenómeno *a priori*): pero jamás lo último. Se encuentran más cerca de la mecánica que de la dinámica, en los niveles superiores de los pliegues donde acontece la territorialización del espacio. Sin embargo no podemos olvidar que lo más cercano es la propia dinámica: el agente transformador, el productor diferencial que forma parte de la textura (aunque de un modo latente). En resumen, espacio y tiempo no son elementos primigenios<sup>201</sup> sino efectos de los potenciales de las fuerzas. Echemos más leña al fuego: “El espacio es un *quantum* que solo puede darse como parte de un *quantum* aún mayor. Así también el tiempo. Ello prueba su idealidad”<sup>202</sup>. Kant los inserta en la dimensión del *quantum*, que no en el *continuum*; es decir, en el exterior y no en el afuera. Ese *quantum* aún mayor sería el *continuum* que todo lo impregna. En la física, en la naturaleza, espacio y tiempo son efectos de las relaciones entre fuerzas, son “condiciones reales de conexión de estas fuerzas”<sup>203</sup>.

A lo largo de estos caóticos escritos, que no son sino una recolección de apuntes y anotaciones y anotaciones sobre anotaciones, podemos extraer una búsqueda primordial de la fundamentación, de los principios. En suma, Kant pretende “constituir un sistema en

<sup>201</sup> El tiempo es tierra, refiere al modo de habitar, al recorrido de las fuerzas y las relaciones que operan en el exterior, una crítica radical a la concepción de tiempo lineal: “Por lo que respecta al tiempo, y por consiguiente al comienzo primero, al inicio mismo del movimiento de la materia, un tal inicio es algo inconcebible, pues en ese caso habría que admitir con anterioridad a él un tiempo vacío y luego una duración subsiguiente” (Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 220).

<sup>202</sup> Ibid., p. 506.

<sup>203</sup> Ibid., p. 204.

el cual, por una parte, considere meramente las partes de su multiplicidad, *sparsim*; pero también, ulteriormente, *coniunctim*, es decir: la misma materia como un absoluto que no pertenece ya a un todo mayor”<sup>204</sup>. Las partes y el todo. Vinculación entre *sparsim* (partes) y *coniunctim* (conjunto). Ontología materialista inmanente. Materialista: “misma materia”, es decir, fuerzas, en modo *sparsim* (que refiere al *quantum*) y en modo *coniunctim* (continuum); e inmanente: la materia “no pertenece a un todo mayor”, no hay un estadio allende de la materia, de las fuerzas. Kant anota sobre su primer escrito con base en este párrafo (“quizá corresponda a una segunda redacción”<sup>205</sup>: “Hay que considerar todo cuerpo físico como un sistema de fuerzas motrices mecánicas, o sea, como una máquina; pero la materia de que se compone presupone fuerzas motrices dinámicas, las cuales no descansan en figura alguna”<sup>206</sup>. Resulta aquí muy clara la distinción de las dos dimensiones de las fuerzas, así como su inexorable relación (modo pliegue). Es más: “Hay que admitir una materia cuya interna movilidad sea la misma para todas sus partes, las cuales forman un *continuum*; o sea un fluido que, en cuanto puramente dinámico, se mueve a sí mismo, mientras que mueve mecánicamente”<sup>207</sup>. El *continuum* es el (dinámico) potencial virtual. Las máquinas (conformaciones de fuerzas: mecánicas que ejecutan las dinámicas) son las texturas, los cuerpos. Así pues, el sistema kantiano no puede ser un sistema cerrado a causa de la inclusión del *continuum*:

esa materia solo puede ser tal que se expanda en el infinito espacial, siendo con todo -y a causa precisamente de esa infinitud- atractiva; es un *quantum* limitante, esto es: constituye el éter en cuanto base de toda la materia que hay en el espacio, y cuyo movimiento interno es puesto por el impacto primero en estado de vibración eterna; es una fuerza viva (no muerta, por presión)<sup>208</sup>.

He ahí los potenciales virtuales de las fuerzas, que, de acuerdo con la cita anterior, constan de los siguientes atributos:

- a) material: reiteramos la imposibilidad de cualquier trascendencia o fundamentación meramente metafísica de corte inmaterial.

<sup>204</sup> Ibid., p. 169.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid., p. 91-92.

b) infinito: que alude a indeterminación. Nada tiene que ver esta infinitud con el espacio y el tiempo, a pesar de que se nos diga que es “eterna” (en un sentido temporal) o infinita (en un sentido espacial). Espacio y tiempo serían dos modos equívocos de presentar la indeterminación. Más bien ella misma (la dinámica) es quien produce la espacio-temporalidad (en el ámbito de la mecánica del exterior).

c) conectivo: Kant la llama “atractiva”, el potencial virtual es inseparable del potencial actual de las fuerzas a causa de la superficie porosa de los pliegues.

d) limitante: posibilita la conformación de texturas (una vez los potenciales actuales ejecutan en el exterior), que a su vez no tienen la capacidad de imponer límites. La determinabilidad del exterior (*mecánica-quantum*) se incardina en la indeterminación del afuera (*dinámica-continuum*), de ahí que cualquier forma de exterioridad no sea jamás una arjé, un principio, aunque lo pretenda -caso de que operen fuerzas reactivas.

e) móvil: devenir, movimiento continuo, vibración, “fuerza viva”, comprensiva, no “por presión” (éste último referente al sentido reactivo de las fuerzas, que comprime un cierto territorio convirtiéndolo en terreno).

Llámese calórico, llámese éter: “el éter es la hipótesis de una materia en relación con la cual todo cuerpo es permeable; ella misma es empero autoexpansiva”<sup>209</sup>. Con toda seguridad, a Kant le hubiese encantado conocer la física cuántica, donde los *elementos* básicos de la realidad, por ejemplo, según la teoría de campos cuánticos, cumplen algunos de estos extraños requisitos. O la expansión métrica del universo que nos habla de que el espacio-tiempo se expande, se genera a sí mismo, “autoexpansiva”, escribía Kant. El *quantum continuum* kantiano (que recogerá A.N. Whitehead y adaptará al nuevo lenguaje científico, como veremos en el siguiente apartado) también casa muy bien con el concepto onda-partícula<sup>210</sup>. La partícula es el efecto de cierta vibración del campo, una rigidificación de lo

<sup>209</sup> Immanuel Kant, *Opus posticum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 170.

<sup>210</sup> Este concepto onda-partícula, que se suele tratar como dualismo onda-partícula, en realidad no lo es. Más bien al contrario: rompe con el dualismo. No es onda, por un lado; y por otro, partícula. Como muestra la física cuántica, onda y partícula no son excluyentes, siempre son a la vez. La materia-energía se puede mostrar como onda y como partícula. No se trata de onda o partícula (disyunción-dualismo) sino de onda y partícula (conjunción-monismo). Diríamos, con Spinoza, que son dos modos de ser, dependiendo de las afecciones (del rayo de luz, por ejemplo), del entorno con el que interactúe. Así pues, abogamos por una interpretación relacional de la mecánica cuántica, con base en la ineluctable interacción entre el observador y lo observado.

fluido. De igual modo el vacío que en realidad no está vacío nos habla de un *continuum* como matriz de cualquier *quantum*, siempre en relación: “acción y reacción es algo ya contenido en el concepto de materia espacial”<sup>211</sup>. Relación entre intensidad y extensión, entre *continuum* y *quantum*: “Como la materia no consta de partes simples, su unidad debe ser a su vez siempre pensada como un *quantum*, y la cantidad no podrá ser nunca expresada por un número con el que termine definitivamente la división”<sup>212</sup>. Es decir, podemos analizar la partícula como partícula, pues es una textura, una conformación de las fuerzas (en la que participaremos al analizarla), pero siempre teniendo en cuenta que pertenece (al igual que nosotros) al *continuum*; De este modo evitamos el atomismo *a priori*, el esencialismo.

En torno a la clasificación de las fuerzas motrices de la materia: “éstas pueden ser divididas según relaciones espaciales (extensivamente) o según el grado de sus efectos (intensivamente), o bien según ambos respectos a la vez”<sup>213</sup>. Lo extensivo (potencial actual) y lo intensivo (potencial virtual) siempre en relación; insistimos, se trata de dimensiones distinguibles pero nunca de substancias separadas. La ontología de fuerzas es relacional, nada puede quedar separado, abstraído, en *otro* mundo: “en toda máquina cada parte existe por mor de la otra, y la fuerza motriz retorna sobre sí misma mientras mueve una materia externa”<sup>214</sup>. El potencial virtual “retorna”: queda en el nivel inferior, asoma por los poros de la superficie del pliegue, conectando con el potencial actual que ejecuta, pero persiste en su distinción indeterminada. Así opera la gran máquina de la naturaleza, así se explica el devenir: “la fuerza motriz retorna sobre sí misma”, el potencial virtual se retira una vez el potencial actual efectúa la territorialización del espacio. Esa retirada es fundamental pues posibilita la transformación de lo territorializado; sin esa retirada, no se podría producir una desterritorialización o reterritorialización (Deleuze-Guattari), sin esa retirada no habría conflictos entre las fuerzas, no existiría la distinción entre fuerzas activas o reactivas. “Todo número es una magnitud, pero no al revés”<sup>215</sup>. Lo intensivo no puede reducirse a lo extensivo. Lo extensivo, lo numérico no agota la intensidad primordial. La anterior cita se puede reformar tal que así: el valor no se reduce a un precio.

<sup>211</sup> Immanuel Kant, *Opus postumum*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 97-98.

<sup>212</sup> Ibid., p. 99.

<sup>213</sup> Ibid., p. 164.

<sup>214</sup> Ibid., p. 193.

<sup>215</sup> Ibid., p. 714.

Hemos dado cuenta de los principales conceptos de la ontología de fuerzas, sin embargo, echamos de menos el sentido de las fuerzas. Podemos encontrar una pista en un fragmento en el que Kant define *máquina*. Nos hallamos en los potenciales actuales, que son quienes despliegan los sentidos (bien activo bien reactivo) de las fuerzas. “Una máquina es un cuerpo sólido cuya composición es posible únicamente por medio del concepto de *fin*, y que ha sido formado por analogía con un cierto movimiento intencionado”<sup>216</sup>. Sabemos que máquina es cuerpo, que es sólido (que proviene de la rigidificación de lo fluido), pero después aparece algo muy importante: “*fin*” e “intencionado”. Ellos aluden a la dirección, a la modalidad con la que ejecuta el potencial actual. Necesariamente las fuerzas tienen un sentido: el cuerpo, la máquina, la textura “es posible únicamente por medio del concepto de *fin*”.

Finalicemos este apartado con una breve reflexión sobre el último apartado de la obra kantiana, titulado “Ocaso del pensamiento”<sup>217</sup>, en concreto, sobre las últimas palabras. Son las siguientes: “Piano, piano de cola, órgano positivo, órgano”<sup>218</sup>. Se nos aclara en la nota a pie de página: “el órgano positivo es un pequeño órgano portátil (de latín medieval *positivum*)”<sup>219</sup>. Tenemos, pues, dos tipos de piano: piano y piano de cola; y dos tipos de órgano: órgano portátil, órgano. El órgano es un instrumento de viento y el piano es un instrumento de cuerda percutida (la cuerda es golpeada por un pequeño martillo que se activa al pulsar la tecla). El viento nos lleva a la dimensión de la vibración, al *continuum*, al fluido, al potencial virtual, a la dinámica; la cuerda percutida, nos habla de la dimensión del *quantum*, del potencial actual, de la mecánica. Entre estos cuatro instrumentos musicales, entre unas cuantas palabras sin un sentido aparente, podemos hallar todo un universo de sentido, ya que éste siempre es producción, como nos dice Deleuze. Para ello, nos apoyaremos en su conferencia titulada *Le temps musical*<sup>220</sup>, sobre la base de cinco obras del músico Pierre Boulez. Deleuze diferencia el tiempo pulsado del tiempo no pulsado. Aquél se asocia con el tiempo cronológico, el tiempo de la medida; éste, el tiempo no pulsado, es el tiempo del *aion*, de lo incommensurable, el

<sup>216</sup> Ibid., p. 211.

<sup>217</sup> El ocaso, en su caminar agonizante, a veces nos muestra fogonazos de verdad, relámpagos de intuición. Por ejemplo, las últimas palabras que, al parecer, pronunció el gran escritor ruso Nikolai Gógol (siglo XIX) antes de morir: “¡Traedme una escalera!”. No, no son las últimas palabras sino un nuevo camino que explorar, cientos de lecturas que se abren de par en par; un nuevo modo de escribir, de comenzar una novela, una nueva conversación.

<sup>218</sup> Immanuel Kant, *Opus posticum*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 715.

<sup>219</sup> Ibid., p. 752.

<sup>220</sup> Dictada en febrero de 1978. Puede consultarse aquí: <<https://www.webdeleuze.com/textes/112>>.

fluido indivisible e indeterminable. Veamos cómo se relacionan: “De un tiempo pulsado, se desprenden una serie de tiempos no pulsados, con la libertad de que el tiempo no pulsado vuelva a una nueva forma de pulsación”<sup>221</sup>. El tiempo pulsado es posible gracias al tiempo no pulsado. Cualquier pulsación no agota la posibilidad de otra pulsación diferente. “La cuestión sería saber en qué consiste este tiempo no pulsado, este tiempo flotante, casi lo que Proust llamaba ‘un poco de tiempo en estado puro’”. El tiempo no pulsado sería música en su dimensión virtual, a la espera de ser ejecutada. Pongamos un ejemplo: la voz humana. Podemos distinguir, entre otros, dos aparatos que la hacen posible: el aparato respiratorio y el aparato fonador. El aparato respiratorio es la voz en su dimensión virtual. El aire que tenemos en los pulmones posibilita que hablamos. Sin él, no hay posibilidad de voz. Este aparato respiratorio es el potencial virtual. Pero, a su vez, necesitamos ejecutarlo, sacarlo al exterior. ¿Cómo? Mediante el aparato fonador, el potencial actual. Mediante las cuerdas vocales, seccionamos el flujo (todo el aire pulmonar), lo percutimos, lo pulsamos. He aquí la territorialización. Por si no queda del todo claro, pensemos que nuestros pulmones (aire pulmonar) son un piano. El piano nos permite tocar. Pero hemos de pulsar alguna tecla. Esto es lo que hacen las cuerdas vocales: pulsan, y así la música se ejecuta, se escucha, sale al exterior. Como ocurre siempre en el modo pliegue, las dos dimensiones son distinguibles pero no separables. Sin aire pulmonar (nivel inferior) no hay voz; pero tampoco hay voz sin cuerdas vocales (nivel superior).

El carácter más evidente, el más inmediato, es que un tal tiempo llamado no pulsado, es una duración, es un tiempo liberado de la medida, sea una medida regular o irregular, sea simple o compleja. Un tiempo no pulsado nos pone primero y ante todo en presencia de una multiplicidad de duraciones heterocrónicas, cualitativas, no coincidentes<sup>222</sup>.

Claro, en el aire pulmonar no hay medida, no hay ciertos sonidos, ni algunas notas, sino todas las notas que podamos ejecutar. Pero a su vez, el tiempo no pulsado no es simplemente una duración abstracta, separada, trascendente; como tampoco “un procedimiento de individuación” sino “el nacimiento de una materia liberada de la forma”. Se trata de la dimensión de los potenciales virtuales. Pensemos en una estampida. El tiempo pulsado puede determinar ciertos patrones en la estampida (medidas). Véanse: había 452

<sup>221</sup> A partir de esta cita, véase la conferencia de la cita anterior, *El temps musical*, de Gilles Deleuze.

<sup>222</sup> Ibid.

búfalos corriendo en dirección norte, nubes de polvo de cierta densidad ascendían desde la superficie, cierto incremento de la vibración del suelo, aumento de calor... pero jamás una de esas medidas, una determinación sobre la estampida agotará a la estampida en sí misma, al tiempo no pulsado, porque la estampida, así como diferentes *quanta* que acabamos de señalar, también es un *continuum*.

Uno de los principales problemas es: “¿Cómo se articulan?” estos potenciales, el virtual y el actual, es decir cómo el potencial virtual se hace efectivo. Deleuze visita el campo de la biología, donde encuentra inconvenientes similares: “Cuando los biólogos hablan de ritmos, encuentran preguntas análogas. Ellos han renunciado a creer, también ellos, que los ritmos heterogéneos puedan articularse entrando bajo el dominio de una forma unificante”. Y la solución se halla en otra dimensión, al otro lado del espejo, como quería Lewis Carroll, en el nivel inferior del pliegue: “De hecho las buscan en otra parte, a un nivel sub-vital, infra-vital, en lo que llaman una población de osciladores moleculares capaces de atravesar los sistemas heterogéneos, en las moléculas oscilantes acopladas que, entonces, atravesarán conjuntos y duraciones dispares”. He aquí lo heterogéneo, lo dispar que “atraviesa” la materia. Ello nos recuerda al hecho de que no muere la vida sino los organismos (Deleuze). Regresemos por un momento a los cuatro instrumentos musicales que nos dejó Kant como testamento. Los órganos cumplen el papel de tiempo no pulsado; los pianos de tiempo pulsado. En los órganos la vibración fluye por el conducto; en los pianos, la vibración es interpelada por un martillo y emerge una pulsación. Obviamente, podríamos explicar los órganos en cuanto música pulsada, pues la diferente forma de los conductos produce unos sonidos más graves o más agudos, pero lo que aquí nos interesa es diferenciar (a la vez que conectar) el *continuum* del *quantum*, lo no pulsado de lo pulsado. Llegamos a los sentidos de las fuerzas (un tema poco tratado en el *Opus Postumum* kantiano), que se dan en el ámbito de las pulsaciones: “Hay un cierto tipo de individuación que no se restablece en un sujeto (yo), ni en la combinación de una forma y una materia”. He ahí una territorialización activa del espacio, evitando el esquema sujeto-objeto, renegando del yo, de la identidad. Diríamos una “individuación” no individual, no tasada (*una forma-materia*). El pulso es una realización del potencial virtual; una nota LA es una concreción de ciertas vibraciones a cierta frecuencia. Ello no implica que la nota LA sea una fuerza activa o reactiva, pues ello depende de la relación de fuerzas en las que participe. La nota LA es posible gracias al potencial virtual de la música (al piano, al aire de los pulmones...); ninguna nota LA menoscaba un ápice el potencial de la música. “No es el sonido el que remite a un paisaje, sino la música misma que

envuelve un paisaje propiamente sonoro que le es interior". No hay separación propia entre la nota LA y la música, pero sí distinción. "El material está allí para volver audible una fuerza que no sería audible por sí misma, a saber el tiempo, la duración y aún la intensidad. A la pareja materia-forma, la sustituye la pareja material-fuerzas". Diciéndolo con el ejemplo de la voz: las cuerdas vocales están ahí para hacer audible el aire pulmonar, que no es audible por sí mismo. Hagamos una precisión: en la cita, lo material refiere a la dimensión rígida (espacio territorializado, nota LA) y las fuerzas aluden a la dimensión fluida (potencial virtual, aire pulmonar). Pero, ojo, también lo material es fuerza, en cuanto realización, el componente efectivo de las fuerzas. Siempre se trata de un "juego diferencial de fuerzas": una cierta obra musical es *un* despliegue de la música; pero esa obra musical no puede impedir (aunque quiera: sentido reactivo de las fuerzas) otras obras, pues la música no le pertenece.

Finalicemos con los cuatro instrumentos que nos legó Kant. Los órganos y los pianos. Un órgano fijo y otro móvil; un piano fijo (de cola) y otro móvil. Asociamos los órganos con la música no pulsada y los pianos con la música pulsada. Pensemos, pues, que nadie toca los órganos (no hay músicos aquí), y, por el contrario, que los pianos son pulsados, hay pianistas sentados al piano interpretando alguna obra musical. Los dos órganos pertenecen al nivel inferior del pliegue (potencial virtual). El órgano positivo, el órgano móvil, portátil, permanece siempre en las profundidades, a la deriva, alude a la indeterminación virtual. El otro órgano, el órgano fijo supone la previa realización del potencial virtual (por el potencial actual), luego este órgano asoma por los poros (desde el nivel inferior) de la superficie del pliegue, es un órgano-gusano. Todavía nos hallamos en el *continuum*, en el tiempo no pulsado, en el nivel inferior del pliegue. De momento no hay sentido de las fuerzas, ya que no hay territorialización del espacio, la música no ha sido pulsada, no han entrado en acción los potenciales actuales. Éstos son los pianistas, los que pulsan las teclas, los que comienzan a territorializar el espacio, quienes hacen audible la música. Ya nos encontramos en el nivel superior del pliegue. Para incluir todos los conceptos de la ontología de fuerzas, hemos de relacionar un sentido de las fuerzas a cada uno de los pianos. Si los pianistas son los potenciales actuales, los pianos son texturas (conformaciones de las fuerzas). El piano de cola, al ocupar un lugar tasado, cercado, es una textura reactiva. Demos por supuesto que ocupa un lugar fijo. Aquí, en torno al sentido de las fuerzas, hemos de tener en cuenta la conexión con el nivel inferior, con los órganos que se hallan debajo de la superficie donde se encuentra el piano. El piano de cola, al no moverse, no deja ver los agujeros del suelo, los órganos-gusano, oculta la conexión con los potenciales virtuales. El otro piano, el piano

móvil, es más ligero, más liviano. Al ser móvil, este piano deja ver el suelo. Podemos llevarlo de un sitio a otro, es un piano nómada, territorializa el espacio de forma activa, mantiene viva la conexión con los órganos, con el tiempo no pulsado, con los potenciales virtuales.

En resumen, siguiendo con la citada conferencia de Deleuze: “La música no es solamente asunto de músicos en la medida en que vuelve sonoras fuerzas que no lo son y que pueden ser más o menos revolucionarias, más o menos conformistas, como por ejemplo la organización del tiempo”.

Distinguimos:

- 1) Las fuerzas pueden volverse sonoras porque el potencial virtual posibilita la sonoridad. Y al revés, las fuerzas sonoras posibilitan que la música sea audible. La voz humana es posible tanto por el aire pulmonar como por las cuerdas vocales.
- 2) La realización del potencial virtual por el potencial actual forma cierta sonoridad. Hablamos, emitimos ciertos sonidos. O bien, el pianista, al pulsar las teclas, hace que cierta música suene.
- 3) Estas fuerzas sonoras, que habitan, que territorializan el espacio, tienen obligatoriamente un sentido: bien activo, bien reactivo.
- 4) El sentido activo (“revolucionario”) refiere al encuentro, al diálogo, al compartir, al seguir formando parte. Se trata de un habitar comunitario. El piano cambia de lugar, el pianista sigue conectado con los órganos, dado que sin ellos no sería posible la ejecución de la música. El pianista no se cierra a interpretar cualquier obra musical.
- 5) El sentido reactivo es conformista: conforma, delimita una forma y pretende cerrar el paso a toda posible transformación, ansía imponer su medida. El piano de cola vela su conexión con los órganos. El pianista determina las obras a tocar, trata de imponer un canon, sea un modo de tocar, sea unas canciones que no serán interpretadas...

Y vi la Luz en los Vertederos, en los burdeles, en las cárceles,  
maltratada, apaleada...<sup>223</sup>

## El superyecto de A.N. Whitehead

En este apartado nos sumergiremos en la obra *Proceso y realidad* de A. N. Whitehead. Enmarcado en el estudio de la realidad, de la naturaleza en su profundidad, este libro muestra un cambio terminológico acorde con el nuevo paradigma científico emergente (recordemos que fue publicado en 1929), evitando el uso acrítico de conceptos abstractos que cierran caminos a nuevas investigaciones. Whitehead formula una ontología plenamente materialista e inmanente. En primer lugar, estudiaremos cómo es el devenir, cómo se producen los cambios, qué marco conceptual nos ofrece el filósofo para comprender la complejidad de lo real; después, en segundo lugar, atenderemos a su crítica sobre la concepción lineal del tiempo; finalizaremos *politizando* su ontología, gracias al sistema pared blanca-agujero negro (Deleuze-Guattari) y a su antagonista el cielo-negro-estrellado.

Tomando el relevo del último Kant del *Opus Postumum*, Whitehead transforma algunos conceptos clásicos en un lenguaje plenamente ontológico y no metafísico. Véase un ejemplo, el término *substancia*:

La noción de ‘substancia’ se transforma en la de ‘entidad actual’, y la noción de ‘potencia’ se transforma en el principio de que la razones de las cosas han de buscarse siempre en la naturaleza compuesta de entidades actuales definidas<sup>224</sup>.

Dos puntos importantes se desprenden de la cita anterior:

---

<sup>223</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 134.

<sup>224</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 105.

1) Nos olvidamos de la substancia como esencia fija y apostamos por llamarla “entidad actual”. Ello nos ofrece una pista sobre la realidad como devenir, como proceso (recordemos el título de la obra: *Proceso y realidad*).

2) La potencia no ha de postularse como una causa trascendente, una posibilidad que proviene de otro estadio, sino que ha de “buscarse en la naturaleza compuesta de las entidades actuales”, lo que quiere decir que la potencia está en los entes. No hemos de entender, pues, las entidades actuales como productos ya hechos, acabados.

Lo “actual” entra en conexión con la “potencia”. La entidad actual es potente. ¿Qué puede? Básicamente, puede cambiar. “La entidad actual es la concrescencia real de muchos potenciales”<sup>225</sup>. La entidad actual es la textura, traduciéndolo ya a nuestra ontología de fuerzas: la entidad actual es una conformación de fuerzas. Los potenciales actuales concretan (de ahí esa “concrescencia”) los potenciales virtuales, concretar es ejecutar, realizar. Kant lo llamaba rigidificar lo fluido. La entidad actual es cierta rigidificación de los flujos. De momento comprobamos que Whitehead entiende los entes como potenciales. Nada de entes como sujetos dados, cerrados. La realidad es un proceso, mas un proceso relacional, conectivo: “La concrescencia de cada entidad actual individual está internamente determinada y es externamente libre”<sup>226</sup>. Aquí aparece una nueva aportación. El ente está determinado internamente, lo que comporta que posea cierta cohesión en las relaciones de fuerzas que lo componen. Ojo, hemos de matizar esta determinación interna: nunca puede ser completa, fija de una vez por todas, pues si así fuese regresaríamos al paradigma del sujeto cerrado. La determinación ha de entenderse siempre en devenir, cambiante, como una suerte de determinación no determinante. En cambio, la entidad actual es “externamente libre”. ¿Qué significa ser “externamente libre”? Básicamente, estar abierto a un afuera, poder cambiar. La entidad actual tiene cierta cohesión interna porque jamás pierde esa conexión con el exterior. Por ello, su cohesión interna, su determinación, siempre será un construirse, no un producto clausurado. Este afuera nos lleva a los potenciales virtuales de las fuerzas, los que generan la capacidad de transformación de las entidades actuales. Veamos cómo lo explica Whitehead. “Esta indeterminación, que se vuelve determinada en la concrescencia real, es el significado de ‘potencialidad’. Es una indeterminación condicionada y, por tanto,

<sup>225</sup> Ibid., p. 111.

<sup>226</sup> Ibid., p. 121.

recibe el nombre de ‘potencialidad real’”<sup>227</sup>. Queda claro que evitamos todo flirteo con la metafísica. La potencialidad es “real”, nos dice Whitehead. Esta potencialidad opera conectando la indeterminación con lo determinado (concreto). Asociamos esta “potencialidad real” con los potenciales virtuales. La indeterminación (potenciales virtuales) no tendría sentido sin sus diferentes determinaciones (concreciones llevadas a cabo por los potenciales actuales), que dan lugar a las entidades actuales. Si no existiese esa conexión entre la entidad actual y la potencialidad real, ésta quedaría en otro plano, incurriendo claramente en un sistema trascendente (el potencial virtual se desconectaría del potencial actual). Asimismo, desde el nivel superior del pliegue, sin la conexión entre la entidad actual y la potencialidad real, la entidad actual tampoco podría cambiar, quedaría fija<sup>228</sup>. En suma, no hay indeterminación (nivel inferior) sin lo determinado (nivel superior), como no hay posible determinación (nivel superior) sin lo indeterminado (nivel inferior). He aquí la conectividad del pliegue entre los dos niveles, gracias a la superficie porosa. Sin embargo, Whitehead no habla de pliegues ni de poros, pero, a nuestro juicio, están implícitos en su ontología. Las dos palabras del título de la obra de Whitehead, realidad y proceso, son reveladoras. La conjunción “y” también lo es. Hemos visto que la entidad actual es junto con la potencialidad real (y viceversa): entidad actual “y” potencialidad real. En heideggeriano, diríamos ente y Ser. No podríamos identificar realidad con proceso, no podríamos traducir el título a “Realidad *es* proceso” porque supondría una reducción de uno a lo otro y la identidad entre los dos miembros de la ecuación se petrificaría y olvidaríamos la producción diferencial. “Sustituir el ES por el Y”<sup>229</sup>, esta es la clave. Como insiste Deleuze, es el “y” (el *et*, no el *est*). “Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad”<sup>230</sup>. El “y” es el verdadero motor del devenir que impide que el proceso se detenga y se cierre en un producto. Gracias al “y”: realidad y proceso y realidad y proceso y realidad y proceso... “Su ‘ser’ está constituido por su ‘devenir’. Este es el ‘principio de proceso’”<sup>231</sup>. Al ser proceso, la realidad es producción, ya que comporta la transformación de las entidades actuales (nunca fijas, siempre

<sup>227</sup> Ibid., p. 112.

<sup>228</sup> Recordemos la tesis spinoziana *omnis determinatio negatio est*, según la cual cierta determinación completa criogenizaría el devenir, lo negaría, lo cual, por otra parte, es imposible. Lo que sí ocurre es que esa pretendida clausura, cuando una textura trata de cerrarse al afuera, al desplegar fuerzas negativas (“*negatio*”) es decir, reactivas.

<sup>229</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 67.

<sup>230</sup> Ibid., p. 41.

<sup>231</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 113.

potenciales). El mundo se actualiza y reactualiza continuamente. La novedad, en este sentido, como producción, es inevitable. “Devenir es un avance creativo hacia la novedad”<sup>232</sup>. El “avance” no puede entenderse como una sucesión de puntos que constituyen un camino hacia el progreso, con una meta prefijada. Nada de eso. Entender así la ontología sería profundamente reactivo. Si la realidad es cambiante *per se*, el máximo objetivo de las fuerzas reactivas es ocultar esa porosidad, que es la fuente de todos los cambios. En una palabra, ocultar la “y”, la conjunción, la conexión entre las entidades actuales y la potencialidad real. ¿Cómo llama Whitehead a esta “y”? La respuesta es “ingresar”. “El término ‘ingresar’ se refiere al modo particular en que la potencialidad de un objeto eterno se realiza en una entidad actual particular”<sup>233</sup>. Enseguida fruncimos el ceño al leer “objeto eterno”, sobre el que el propio autor vuelve posteriormente haciendo autocrítica: “si el término ‘objetos eternos’ no gusta, podría resultar apropiado el término ‘potenciales’. Los objetos eternos son los potenciales puros del universo, y las entidades actuales se diferencian unas de otras en su realización de los potenciales”<sup>234</sup>. Objeto eterno es potencial virtual, lo que anteriormente había llamado potencialidad real; el concepto de entidad actual se mantiene, esto es, ente, textura.

Tras dar cuenta de la naturaleza cambiante de toda entidad actual, de que la ontología siempre es un devenir (dada la ineluctable conexión entre potencialidad real y toda entidad actual), caminemos ahora hacia el superyecto. Whitehead agradece a Kant el carácter constructivo de su acto de experiencia, transformando e integrando los conceptos de lo objetivo y lo subjetivo<sup>235</sup>. “‘Sujeto’ debe entenderse siempre como una forma abreviada de ‘sujeto super-yecto’” (...) “Ningún pensador piensa dos veces” (...) “Ningún sujeto experimenta dos veces”<sup>236</sup>. Aquí Whitehead le da un giro de ciento ochenta grados a lo que comúnmente se entiende por sujeto (desde un esencialismo-idealismo), un ente más o menos cerrado y privilegiado. Ahora el sujeto es cambiante. No pensar dos veces, o no experimentar dos veces, significa que ninguna vez es igual a otra. Recordemos el baño en el río de Heráclito. Por ello, el sujeto no es *eidético* (idéntico) sino diferencial. Esto ya se desprendía de la conexión entre entidad actual (nivel superior del pliegue) y potencialidad real (nivel inferior del pliegue).

<sup>232</sup> Ibid., p. 122.

<sup>233</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 113.

<sup>234</sup> Ibid., p. 338.

<sup>235</sup> Ibid., p. 350.

<sup>236</sup> Ibid., p. 124.

La pregunta que nos asalta es: ¿qué diferencia existe entre *entidad actual* y *superyecto*? Veamos: “Una entidad actual es a la vez el sujeto de la autorrealización y el superyecto que es autorrealizado”<sup>237</sup>. Aquí encontramos el matiz que diferencia entidad actual de superyecto. La entidad actual posee dos dimensiones: sujeto y superyecto. Llegamos a puerto. La entidad actual, lo que entendemos por ente, por textura, está formada por potenciales actuales y potenciales virtuales. Lo que Whitehead llama “sujeto” refiere a cierta realización de las fuerzas que lo conforman. Así, el “sujeto” alude a la dimensión de los potenciales actuales. El superyecto, en cambio, “es autorrealizado”: ahora aparece la otra dimensión, lo virtual de las fuerzas. Los potenciales virtuales (superyecto) son realizados por los potenciales actuales (sujeto). O lo que es lo mismo: los potenciales actuales realizan los potenciales virtuales. ¿Por qué ese “auto” en la realización (“*autorrealizado*”)? Porque continuamos en la inmanencia, porque siguen siendo las fuerzas y sólo las fuerzas los agentes que operan. En este sentido, las fuerzas se *autorrealizan*, del mismo modo que se *autovirtualizan*. No hay otra instancia en la naturaleza. Recapitulando, las entidades actuales se componen de sujeto (potenciales actuales) y superyecto (potenciales virtuales). Según nuestra ontología de fuerzas, ¿dónde situaríamos la eyección del superyecto? ¿Cómo se eyecta? Gracias a los poros de las superficies de los pliegues, a través de los cuales conectan los potenciales virtuales que son ejecutados. Precisamente a partir de esa eyección la textura actual es un devenir. Insistimos: Whitehead no habla de pliegues pero su ontología requiere agujeros que conecten las dos dimensiones, poros por donde se eyecte el superyecto.

En resumen, si no tuviésemos en cuenta la dimensión virtual de la entidad actual (el superyecto), ésta devendría un producto, cerrándose al devenir, luego toda entidad actual sería un ente clausurado, esto es, una textura reactiva. Whitehead insiste en que es un error confundir “la mera potencialidad con la actualidad. La continuidad tiene que ver con lo potencial, mientras que la actualidad es irremediablemente atómica”<sup>238</sup>. Utilizando el lenguaje de la mecánica cuántica, la continuidad es la onda, lo atómico es la partícula. A pesar de que Whitehead use otros conceptos, el sentido es similar al que presentamos: lo atómico habla de lo actual; lo “potencial” alude a lo virtual. Sin embargo, poco después, matiza y precisa esa actualidad incluyendo en ella también el carácter potencial:

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 468.

<sup>238</sup> Ibid., p. 181.

Hemos de considerar siempre dos significados de potencialidad: a) la potencialidad ‘general’ que es el haz de posibilidades mutuamente consistentes o alternativas, proporcionadas por la multiplicidad de objetos eternos, y b) la potencialidad ‘real’, que está condicionada por los datos que aporta el mundo actual. La potencialidad general es absoluta, mientras que la potencialidad real es relativa a alguna entidad actual tomada como punto de vista desde el que se define el mundo actual<sup>239</sup>.

Denomina esta vez al potencial virtual “general”, “absoluto” y al potencial actual “real”, “relativo”, ahora sí, caracterizando a ambos como *potenciales*. El potencial virtual es “absoluto”, mas no porque se halle en un estadio trascendente, no porque no entre en relación. Este ser “absoluto” del potencial se explica porque el potencial (virtual) permanece en el nivel inferior, pues forma parte de las texturas pero de un modo latente. Asimismo es “general”, en el mismo sentido apuntado, no es concreto, porque al ser realizado vuelve a su sí, regresa a su generalidad, posibilitando la reactualización de las texturas, siendo la fuente del devenir. Por su parte, el potencial actual es “real”, lo cual nos habla del hecho de que aparece en el mundo fenoménico, en el exterior (ojo: lo que no implica que el potencial virtual no sea real); y “relativo”, pues se encuentra en relación patente con las otras texturas del exterior. Este “relativo” aludiría a relaciones externas, en el mundo patente, fenoménico; lo que tampoco comporta que no existan relaciones (internas) con los potenciales virtuales, en los niveles inferiores de los pliegues.

Hasta aquí, sabemos que la entidad actual está formada por el sujeto (potenciales actuales) y por el superyecto (potenciales virtuales). Implementemos el concepto de Dios en Whitehead, insertado en el mundo de energía y potenciales. Proseguiremos en la más estricta inmanencia materialista: Dios se inscribe en el potencial absoluto, en los objetos eternos, “Dios es el órgano de la innovación, que tiende a la intensificación”<sup>240</sup>. Dios es el superyecto: lo que se eyecta, pero que a su vez siempre subyace. Dios posibilita la determinación pero es indeterminable. No se convierte en extenso, no pierde un ápice de su intensidad. Dios no mide ni se puede convertir en medida. Dios forma parte de la naturaleza, no es algo trascendente:

<sup>239</sup> Ibid., p. 189.

<sup>240</sup> Ibid., p. 192.

Cada cosa ha de estar en algún lugar, y aquí ‘en algún lugar’ significa ‘alguna entidad actual’. En consecuencia, la potencialidad general del universo debe estar en algún lugar, pues conserva su pertinencia inmediata para las entidades actuales para las que queda sin realizar”<sup>241</sup>.

La “potencialidad general del universo” es Dios y Dios está en algún lugar, y, es más, en un lugar “inmediato”. ¿Dónde está? Dios se encuentra en los potenciales virtuales, mejor dicho, Dios *es* los potenciales virtuales. El lugar de Dios es inmediato porque asoma por los agujeros de las superficies de los pliegues. Además, Dios siempre queda sin realizar, no es concretado, es decir, participa de una forma virtual en las entidades actuales. Dios es otro modo de llamar al superyecto<sup>242</sup>.

Nuestro pensador no ha tratado todavía el sentido de las fuerzas, sólo de forma implícita. Una entidad actual que olvide su naturaleza cambiante, su devenir, su conexión con el superyecto-Dios, desplegaría fuerzas reactivas, pues pretendería sellar el contacto con el afuera. Sería una entidad actual únicamente sujeto (sin superyecto), lo que casa muy bien con el sentido de sujeto como ente cerrado.

Veamos cómo aparecen los sentidos de las fuerzas en Whitehead, comenzando por aclarar el concepto *lugar* en la cita anterior. ¿Qué entiende Whitehead por lugar? Para empezar, queda claro que el lugar, en el nivel superior del pliegue, no es un cierto espacio (una cuadrícula de la *res extensa* cartesiana) sino una forma de territorialización del espacio. Recordemos: “en algún lugar significa alguna entidad actual”. Sin embargo, dada la naturaleza cambiante de la realidad, hemos de comprender lugar como habitar, como acción, como verbo, no como un sustantivo, no como un sujeto cerrado al devenir. Pero, además, el concepto *lugar* también engloba lo virtual: “la potencialidad general del universo debe estar en algún lugar”. Así pues, los lugares son texturas, territorializaciones del espacio, conformaciones de fuerzas. Lugar equivale a entidad actual. Traduciéndolo a nuestra ontología de fuerzas (que también es suya, la de Whitehead), en la textura, en la entidad actual, en el lugar, siempre se hallan potenciales actuales y potenciales virtuales, ya que ambos componen la textura, la entidad actual, el lugar. Insistimos en que los niveles inferiores

<sup>241</sup> Ibid., p. 154.

<sup>242</sup> A pesar de las problemáticas comparaciones (aun a riesgo de incurrir en una excesiva abstracción), podríamos añadir: del mismo modo que Dios es la Naturaleza en Spinoza.

también tienen su lugar, pues la potencialidad *general* no es algo inmaterial. De esta forma podemos distinguir estas dos dimensiones en el concepto *lugar*. Como entidad actual, lugar también se forma por sujeto (actual) y superyecto (virtual).

Todavía en búsqueda de los sentidos de las fuerzas, profundicemos en el concepto *lugar*, dado que Whitehead se detiene en el mismo definiendo varios tipos. El lugar del nivel superior del pliegue es un lugar actual, llamado “*locus* presentado”; el lugar del nivel inferior es un lugar virtual, denominado “*locus* en unísono del devenir”. La terminología es clara: por un lado, lo presente, lo patente de la textura (*locus* presentado); y, por otro lado, lo latente, la conexión con el devenir, con la intensidad (que no aparece a simple vista pero que está ahí), con lo que posibilita el cambio (*locus* en unísono del devenir). El *locus* presentado actualiza el *locus* en unísono del devenir; asimismo, el *locus* en unísono del devenir virtualiza el *locus* presentado. Sin embargo, Whitehead añade otro *locus* diferente, y aquí entran por fin en juego los sentidos de las fuerzas. Este nuevo *locus*, denominado “*locus* de tensión” opera de forma activa (sentido positivo de las fuerzas): “los *loci* de tensión proporcionan la geometría sistemática con su homología de relaciones en todas sus regiones”<sup>243</sup>. El sentido es activo porque la tensión comporta una relación continua (“entre todas sus regiones”), de esta forma la textura es dinámica, activa, no sólo presenta extensión sino intensidad. Además, las relaciones se basan en la homología (“homología de relaciones”). ¿Por qué “homología”? La homología, en el terreno de la biología, nos habla de la relación entre dos partes diferenciadas con base en un mismo origen evolutivo. Aplicándolo a las fuerzas: dos dimensiones diferentes (potencial virtual – potencial actual) con base en las (mismas) fuerzas. Es decir, mediante la relación homóloga se hace hincapié en la relación diferencial de las dimensiones que forman parte de algo. Este “algo” son las fuerzas. Si hablásemos de analogía, estableceríamos una relación de semejanza entre distintas cosas, lo cual partiría de una identidad, asimilando potencial virtual y potencial actual y cerrando las puertas al devenir. Si optásemos por la analogía en lugar de la homología, eliminaríamos al Dios de Whitehead, al superyecto, al *locus* en unísono de devenir y la realidad dejaría de ser procesual para convertirse en un producto cerrado. Sin embargo, Whitehead insiste en la importancia del sentido activo de las fuerzas, al que llama “decisión”: “actualidad es la decisión en un entorno de potencialidad (...). La constitución interna real de una entidad actual constituye

---

<sup>243</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 154.

progresivamente una decisión que condiciona la creatividad que trasciende aquella actualidad”<sup>244</sup>. La decisión es la voluntad de ejecutar la potencia. Esta decisión recuerda a la voluntad nietzscheana (que estudiaremos en próximos apartados) porque es también una decisión de (ejecutar el) poder (en el sentido de potencia). Sólo así ha lugar para la creatividad. Ésta no es posible sin decisión: la decisión se presenta como condición de la creatividad, esto es, la decisión de desplegar las fuerzas de modo activo-positivo. Decidir es querer transformar, lo que en la cita aparece como “trascender”. Cuidado, este trascender no comporta otro estadio de la realidad allende los potenciales. Simplemente ocurre que, al no cerrar el paso a los potenciales virtuales, al devenir, la entidad actual trasciende, se reactualiza, no se enquista.

Antes de dar paso a Deleuze y Guattari, quienes nos ayudarán a politizar esta ontología aparentemente tan teórica, detengámonos un instante en la crítica de Whitehead a la concepción del tiempo estrictamente cronológica, exclusivamente lineal. “La extensión deviene, pero el ‘devenir’ no es en sí mismo extenso”<sup>245</sup>. Sabemos que las entidades actuales se conforman, esto es, “la extensión deviene”, pero esta actualización no merma el devenir, que no es extenso. La extensión siempre lleva consigo la intensidad. La realidad (véase ya en clave histórica) no es sólo una línea, no es una mera asociación de puntos extensos. Así es como se entiende cierta visión cronológica del tiempo, en la cual suele imbricarse la noción de progreso, como la tendencia natural hacia la consecución de un mundo mejor. Supongamos que reducimos todo lo ocurrido, por ejemplo, en el siglo XX, a una serie de acontecimientos. Éstos podrían convertirse en datos, en simples extensiones que ocupan cierto lugar en el siglo, y de esta forma podrían aislar y convertirse en meros puntos (temporales, en este caso). Sin embargo, de acuerdo con la ontología de Whitehead, la realidad como devenir no es histórica (en el sentido apuntado) sino geológica o geográfica. No se trata de líneas unívocas, con una dirección determinada (del pasado al futuro) sino de pliegues, fracturas, deslizamientos, desplazamientos. Apostilla Deleuze: “Los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas”<sup>246</sup>. Si incluimos un acontecimiento histórico en una línea cronológica, este hecho queda ahí registrado, formando parte de la línea, como un punto. Sin embargo, en la geografía no nos movemos

<sup>244</sup> Ibid., p. 149.

<sup>245</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 135.

<sup>246</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 6.

en líneas sino con estratos. Por ello, no se trata del tiempo histórico lineal del pasado y del futuro, no es una línea el símbolo que hemos de usar para dar cuenta de la ontología de fuerzas, sino estratos, relieves, granulado, erosión, eclosión, quiebras, fallas... Comprender el tiempo como una mera línea no es comprenderlo sino más bien comprimirlo, reducir lo intensional a lo extensional. De ahí que en nuestra ontología de fuerzas nos decantemos por “tierra” en lugar de “tiempo”, para no olvidar ese carácter geográfico al que nos referimos. Del mismo modo comprender el espacio como la inscripción de puntos en un mapa es reducirlo a *res extensa* pasiva. El mapa no es el territorio (Korzybski). Oigamos a Whitehead: “El futuro tiene realidad objetiva en el presente, pero no actualidad formal. En efecto, es inherente a la constitución de la actualidad presente inmediata que un futuro la supere”<sup>247</sup>. En lugar de hablar de futuro, hemos de incidir en la potencialidad virtual, que puede ejecutarse o no. El futuro no es más que la posible realización de los potenciales virtuales. Por ello, el futuro está latente siempre en el presente. Y está latente de un modo objetivo, real, ya que los potenciales virtuales son reales, tan reales como los potenciales actuales. Sin embargo, nada garantiza que vaya a ejecutarse el potencial virtual de cierto modo. Es más, nos dice la última frase de la cita: “es inherente a la constitución de la actualidad presente inmediata que un futuro la supere”. *Per se*, por naturaleza, porque la realidad siempre deviene, es imposible que el futuro no llegue. Siempre hay actualizaciones de las texturas, porque las texturas son devenires. El futuro está aquí, pero en modo virtual. Por ello el futuro siempre está abierto, no puede terminarse ni determinarse. No se trata de *un cierto* futuro, sino *del* futuro. En este ámbito de estratos<sup>248</sup> geológicos... esa “superación” significa sedimentación, fragmentación, transformación. Texturas sobre texturas, diferentes conformaciones de fuerzas en devenir. Presente, pasado y futuro sólo son imágenes del concepto lineal de tiempo. En su lugar, virtualización y actualización de las fuerzas. Aquí encontramos la clave para comprender el devenir. Siempre hay lugar para líneas de fuga, para acontecimientos que cambien la historia, que compongan otras relaciones de fuerzas. Siempre con base en la indeterminación del superyecto-Dios (Whitehead), en los potenciales virtuales de las fuerzas. Deleuze insiste: “Esta primacía de las líneas de fuga no hay que entenderla cronológicamente,

<sup>247</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 457.

<sup>248</sup> “La humanidad, en realidad, no es un todo, sino una diversidad irreducible de procesos vitales ascendentes y descendentes, por lo que no puede tener una juventud, una madurez y posteriormente una vejez. Por el contrario, las capas están mezcladas e interpuestas” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 242).

ni tampoco en el sentido de una eterna generalidad, sino que es más bien el hecho y el derecho de lo intempestivo”<sup>249</sup>. El *hecho* significa que lo intempestivo puede darse efectivamente, puede concretarse. El *derecho* refiere a que es algo que no se puede eliminar, es algo que pertenece al potencial virtual, quien tiene derecho de realización, lo que, obviamente, no implica la efectiva realización (*hecho*). El hecho y el derecho de lo intempestivo: el hecho refiere al potencial actual; el derecho, al potencial virtual. El derecho de lo intempestivo no se agota. Lo intempestivo es la irrupción de lo no cronológico en una textura cronológica, una suerte de anomalía en cierto paradigma científico. Para comprender lo intempestivo debemos salir de la línea temporal cronológica. “En el devenir no hay ni pasado ni futuro, ni siquiera presente, no hay historia”<sup>250</sup>. Añade Whitehead: “Cada ocasión actual experimenta su propia inmortalidad objetiva”<sup>251</sup>. La inmortalidad procede de la conexión con la indeterminación abismal. No hay edad, no hay tiempo sino energía, campos vibratorios produciendo partículas y estableciendo relaciones y desintegrándose y transformándose, no en una línea de tiempo sino en estratos que se curvan, que se pliegan, que se fracturan… “La Roca del Castillo de Edimburgo existe de un momento para otro y de un siglo para otro en virtud de la decisión hecha efectiva por su propia secuencia histórica de ocasiones antecedentes”<sup>252</sup>. Pero mañana podría no estar ahí, porque *mañana* es más bien otro modo de relación de fuerzas, cuando el Castillo contacte con un meteorito (por ejemplo) y ambos se fusionen conformando otras texturas. En suma: “nuestra época (...) contiene en sí misma otras épocas”<sup>253</sup>. El pasado está aquí, al igual que el futuro, pero de diferentes formas, estableciendo diversas texturas, siempre conjugando lo presente (actual) y lo latente (virtual).

Al hilo de lo anterior, insistimos que comprender el tiempo de modo lineal cronológico, exclusivamente extensivo, comporta el despliegue de fuerzas reactivas. Con la intención, como apuntábamos, de dotar de carácter político a la ontología de Whitehead, estudiemos el sistema pared blanca-agujero negro que Deleuze y Guattari tratan en la *meseta* titulada “Año Cero-Rostridad”<sup>254</sup>, y concepto al que Deleuze regresa en sus *Diálogos* con Parnet. Haremos hincapié en la naturaleza dictatorial del sistema pared blanca-agujero negro,

<sup>249</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 154.

<sup>250</sup> Ibid., p. 35.

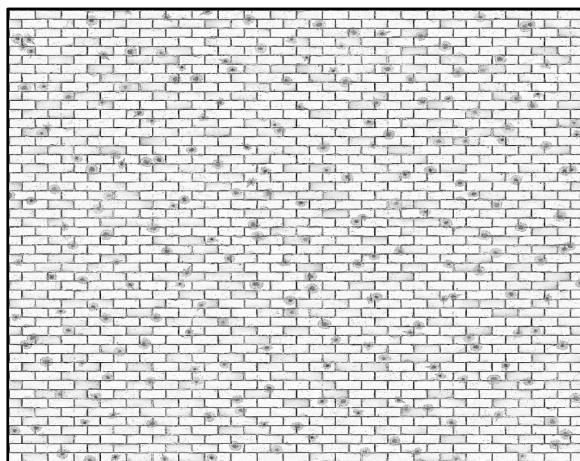
<sup>251</sup> Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad*, Girona, Atalanta, 2021, p. 457.

<sup>252</sup> Ibid., p. 149.

<sup>253</sup> Ibid., p. 244.

<sup>254</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997.

un modelo político impositivo harto eficiente en su papel de reductor de líneas verdaderamente democráticas. Véase<sup>255</sup>:



En el Sistema pared blanca-agujero negro o Sistema PB-AN (escribamos la *S* de Sistema en mayúscula para incidir en su pretendida primacía, en su *Potestas*), la pared blanca es el terreno habitable, el lugar donde se vive. Vemos en la imagen que ya viene parcelado (enladrillado). “Es necesario que el sistema agujero negro-pared blanca cuadricule todo el espacio... incluso es necesario que ya no haya exterior”<sup>256</sup>. Ya no se trata de un territorio sino de un terreno acotado, es decir, un territorio mapeado o, diciéndolo con Deleuze-Guattari, estriado reactivamente. El problema fundamental que presenta este Sistema es el siguiente: la pared blanca no entra en el debate, no se puede cambiar. La pared blanca es el tablero que impone sus reglas. ¿Qué ocurre? Que, de acuerdo con Whitehead, Dios, o sea, el superyecto, está siendo ocultado. La primera decisión, esto es, la reducción de cierto territorio a terreno, su acotación, deviene axioma. He aquí el primer síntoma dictatorial. Los límites del terreno están dados, son predeterminados. La pared blanca es el gran significante, quien otorga sentido a todo el Sistema. Ahora bien, ¿qué son los agujeros negros? ¿Y por qué agujeros negros? Si la pared blanca es el significante, el agujero negro es el sujeto, la subjetividad, quien recibe el significado y, su vez, conecta con el referente fundamental. Ambos se retroalimentan, no es posible el uno sin el otro: “es cierto que el significante no construye él solo la pared que necesita, es cierto que la subjetividad no labra ella sola su agujero”<sup>257</sup>. No

<sup>255</sup> Imagen tomada de:<<https://cgaxis.com/product/brick-wall-with-bullet-holes-pbr-texture/>>. Fecha de consulta: 16 de enero de 2022.

<sup>256</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 184.

<sup>257</sup> Ibid., p. 174.

hay Significante sin subjetividad y viceversa. El Significante ha de ser el referente para alguien y esos alguien son los agujeros negros. Éstos son los puntos que vemos en la imagen (arriba), que en este caso parecen agujeros de bala. Si la pared blanca, pongamos por caso, es el mapa de una ciudad, los agujeros son puntos señalados en el mapa, por ejemplo, viviendas o calles u otros. El agujero negro es el lugar que ocupa un cierto espacio en la pared. Mas un lugar tasado, un punto adscrito a cierto espacio. Además, sabemos que el agujero negro no deja escapar la luz. Entonces, ¿para qué nos sirve que este punto sea un agujero negro? Para mantener la pared como única luz, para que la pared siempre permanezca impolutamente blanca. Siguiendo con el ejemplo de la ciudad: para que no pueda cambiar la disposición formal del mapa, para que cada cosa ocupe su lugar. El agujero negro<sup>258</sup> es una suerte de yo (sea vivienda, sea ser humano...), un sujeto individual, de corte anti-comunitario, a causa, precisamente de su naturaleza. Expliquémonos. Sabemos que ningún agujero negro puede estar cerca de otro, ya que el de mayor masa acabaría engullendo al más pequeño. El Sistema PB-AN hace perpetuar el individualismo, que se basa en última instancia en el *idiotismo* (en su sentido etimológico, esto es, el idiota es quien se preocupa únicamente por sus intereses particulares). Destaquemos dos funciones esenciales en el agujero negro:

- a) ser parte indivisible del Sistema.
- b) hacer perpetuar el Sistema.

Ahora bien, ha de haber una conexión íntima entre la pared blanca y el agujero negro: aquí entra en juego el concepto de rostro, que opera como el nexo de unión entre ambos: “Los rostros concretos nacen de una máquina abstracta de rostridad, que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro”<sup>259</sup>. Al ser parte indivisible del Sistema, el agujero negro es registrado, marcado, *rostrificado*. Después no hay vuelta atrás, la marca se presenta indeleble, ineluctable (véase: el carnet de identidad). “Los rostros... delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes”<sup>260</sup>. La máquina abstracta de rostridad es otra forma de llamar al Sistema PB-AN, donde no ha lugar

<sup>258</sup> “Todo sucede en un poderoso espacio/tiempo imaginario que -como un agujero negro- aspira la luz de nuestras miradas dejándonos ciegos” (Martin Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 124).

<sup>259</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 174.

<sup>260</sup> Ibid.

para los márgenes. No hay afuera, no hay lo otro<sup>261</sup>. Ni rastro del superyecto, diciéndolo con Whitehead. Ya no es proceso y realidad sino cierta realidad que pretende prohibir el proceso, evitar otros devenires. El cierre quiere ser completo, como el triángulo edípico que tanto critican Deleuze y Guattari en *El AntiEdipo*. De cara a mantener su organización, la pared blanca requiere rostros, identidades. Sin embargo, estos rostros poseen su espacio vital, subjetivo, un espacio donde son *libres*. En la imagen (arriba) los agujeros negros son creados por balas. El rostro es una suerte de cicatriz que sella la herida. Ésta implica la depotenciación, aquí entran en juego las fuerzas reactivas. La herida supone la impotencia y el inicio de la creación del sujeto. La marca, el rostro, comporta un nuevo grado de sujeción, la clausura del sujeto, y, a su vez, su dependencia del único Significante. Pero aún hay más. El Sistema marca los individuos dotándoles de un rostro. Así, por un lado, los puede controlar (sujetar), y por otro, les ofrece una identidad que pueden usar: su espacio tasado de libertad. Imaginemos un puñado de vacas en el prado. En primer lugar, las vacas son llevadas al corral. Allí se les etiqueta, se les da un número (un rostro). Después ya pueden salir por el prado. Pueden disfrutar, pastar, *jugar*, en una palabra, pueden ser *libres*. Sin embargo, ya no es lo mismo: la rostridad genera una pertenencia al Sistema, las vacas tienen un dueño. Su libertad ya no proviene de su potencia sino que es un dádiva de la *Potestas*, de la autoridad que se la concede. Resumimos las fases de sujeción y *liberación* de los agujeros negros:

- 1) Herida: inicio de la sujeción: depotenciación de cierta subjetividad.
- 2) Rostro: marcación o identificación: cierre del sujeto.
- 3) Autonomía como libertad restringida: el Sistema otorga al sujeto cierta autonomía, siempre con base en el *dictum* de su identidad.

El Sistema “debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto”<sup>262</sup>. Los sujetos que representan esos agujeros negros, en verdad, están muertos. ¿Qué queremos decir con ello? Algo muy similar a lo que tanto criticaba Nietzsche, y aquí arribamos al fondo del asunto: son esencialmente impotentes. Los agujeros negros son entidades actuales sin superyecto, sólo sujetos, dado que sellan su conexión con los potenciales virtuales. No pueden escapar de la normalización

<sup>261</sup> Por ejemplo: “Desde el punto de vista del racismo, no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 183).

<sup>262</sup> Ibid., p. 185.

que impone el sistema PB-AN. “La pared blanca del significante, el agujero negro de la subjetividad, la máquina de rostro son claramente callejones sin salida, la medida de nuestras sumisiones, de nuestras sujeciones”<sup>263</sup>. Los habitantes de ese espacio son cadáveres; sus hábitats, tumbas. No pueden emanciparse de su burbuja, al igual que las vacas no pueden arrancarse sus etiquetas de las orejas. Mientras todos los agujeros negros estén marcados, no hay problema para el Significante Pared Blanca. El rostro es la seña de identidad, la marca del agujero negro. No sería posible una organización exhaustiva sin identidades a las que ordenar<sup>264</sup>. En suma, el agujero negro es la muerte que blanquea la pared. Obviamente estamos asociando la muerte con la impotencia, con una impotencia muy específica: la impotencia para cambiar el Sistema. Usando agujeros negros, la pared blanca se perpetuará. Los cambios en podrán ser más o menos significativos, pero la historia se acabó. Ocurre algo semejante con el famoso postulado del fin de la historia, donde el capitalismo reluce como el sistema más óptimo. Un sistema unívoco que se presenta como abierto, pues siempre va a admitir ciertos márgenes de mejora. Sin embargo, el rango entre estos márgenes no es más que la libertad de la que disponen los sujetos. Quizá les amplíen el prado a las vacas, o les dejen más horas fuera del establo, pero jamás se podrán quitar las etiquetas de sus orejas. Lo que nos interesa recalcar es que los sujetos son libres para ciertos menesteres, pero no para cambiar el propio sistema PB-AN.

Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadriculan, que nos identifican y nos obligan a reconocer<sup>265</sup>.

Bien claro lo expresa la cita anterior: colgados “con alfileres en la pared”, es decir, sujetos clasificados, etiquetados, fijados, identificados, cuadriculados. “Hundidos (...) en el agujero negro”: el agujero negro no tiene salida, sólo tiene entrada, es un zulo. Las llaves de la entrada pertenecen a nuestro secuestrador, es decir, a la pared blanca, al Sistema que nos clasifica, etiqueta, fija, identifica, cuadricula... como agujeros negros. Un círculo vicioso en

<sup>263</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 193.

<sup>264</sup> De ahí la apuesta de Deleuze-Guattari por el CsO (cuerpo-sin-órganos) en el que incidiremos en próximos apartados, un agente subversivo sin rostro que rehúsa ser marcado. Un continuo organizarse, no una organización dada de una vez por todas, cerrada.

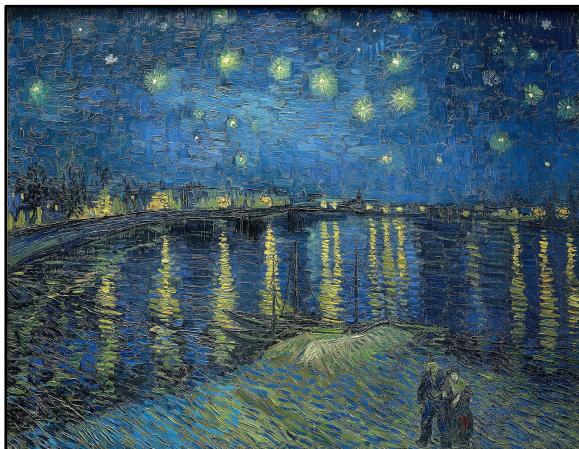
<sup>265</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 55.

toda regla. Sin embargo, el sistema no se muere, no se solidifica, recordemos, porque los propios agujeros negros se encargan de blanquear la pared, de mantener el Sistema *vivo*. “¿Cómo atravesar la pared evitando el rebrote o el ser aplastado? ¿Cómo salir del agujero negro en lugar de dar vueltas en el fondo?”<sup>266</sup>. Es decir, reformulando la pregunta: ¿cómo escapar del agujero negro para transformar el sistema PB-AN? Desplegando fuerzas activas, diciéndolo con Whitehead: devolviendo la dimensión del superyecto a la entidad actual que había sido reducida a sujeto.

Propongamos un antagonista del sistema PB-AN: el cielo-nocturno-estrellado, al que llamaremos para abreviar c-n-e. Es obvio, en primer lugar, que en el cielo nocturno la pared ya no es blanca sino negra. Asimismo, la pared no es mapa, no está cuadriculada, parcelada. El cielo ahora es territorio, no terreno vallado. Tampoco en el cielo nocturno existe un régimen de luz impuesto (régimen de visibilidad en Foucault), no hay puntos privilegiados, no hay centros. Y, por otro lado, los agujeros no son negros sino blancos, son estrellas que lucen de tal manera que no ciegan, no imponen estrictos regímenes de luz. El agujero negro no dejaba salir la luz para que la pared blanca brillase en exclusiva. Sin embargo, la luz estelar sale afuera, se expresa, se difunde, se disuelve en el cielo sin establecer fronteras. Aquí hay verdadera comunidad, no hay aislamiento, no hay encierro. El c-n-e tampoco supone una superficie plana, opaca. Si en el mapa de la pared blanca cada lugar ocupa un punto en el espacio, en el cielo negro cada estrella genera espacio. Las estrellas no se insertan en zulos sino que abren el espacio-tiempo, comportan profundidad. Aquí no existe *un* horizonteívoco. Multitudes de luces (plurivocidad) compartiendo cielo, al contrario que en el sistema PB-AN, donde el cielo-luz (pared blanca) evita otras luces, otros modos de ser, al establecer lugares específicos para que los individuos (agujeros negros) ni luzcan por sí mismos ni permitan otros modos de luz. Cómo no traer aquí a Van Gogh, tanto algunos de sus cuadros como citas estelares extraídas de las cartas que escribió a su hermano Theo.

---

<sup>266</sup> Ibid.



Van Gogh, V. (1888) *La Nuit étoilée*. [Óleo sobre lienzo] Museo de Orsay, París.

“Pero la condición para crecer es hundirse en la tierra”<sup>267</sup>. En nuestro ejemplo las estrellas se hunden en el cielo para permanecer unidas a él. Pero este hundirse no es acomodarse en un espacio diseñado a tal efecto, no es habitar un zulo. Este hundirse es fusionarse, es el sentido de la tierra nietzscheano, para evitar caer en las garras del idealismo donde prevalece un Modelo. El Sistema PB-AN explica por qué las luces de la ciudad no nos dejan ver las estrellas. El cielo que vemos desde la ciudad no es el negro cielo abismal sino una réplica, una imagen, que procede de los focos de la ciudad (pared blanca). La ciudad ofrece su luz a la vez que instituye su régimen. A partir de ahí, emerge un régimen de visibilidad, de luces y sombras. Los agujeros negros son obedientes: creen que toda luz proviene (y debe provenir) del Sistema. Además, esta luz es la que les concede un lugar en el Sistema (ser agujero-negro). El Sistema requiere de una serie de leyes, de prohibiciones, de imposiciones, etc., siempre con respecto a una impostura primordial: la intención de la apropiación del cielo para continuar siendo pared blanca. Es decir, insistimos, el Sistema se autopostula como la Naturaleza misma, no como un modo de ser de ésta. La pared blanca oculta el cielo negro para que el sistema se perpetúe y eludir de esa forma toda posible transformación. No caben estrellas en la pared blanca, sólo agujeros negros. Ser estrella en la pared blanca es devenir revolucionario. Por ello, en el régimen de luz ciudad, podemos ver el cielo negro gracias a las farolas: una inversión ciertamente alienante. En el Sistema PB-AN, las farolas nos permiten ver el cielo, cuando es el cielo negro (la oscuridad abismal) la que posibilita la existencia de luces.

---

<sup>267</sup> Vincent Van Gogh, *Cartas a Theo*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 127.

Volvamos al genial Van Gogh, respiremos profundamente, regresemos a la unión con la naturaleza, a la tierra y al campesino. Dice a propósito de los campesinos pintados por su admirado J.F. Millet: “¡Su campesino parece pintado con la tierra que siembra!”<sup>268</sup>. Otro gran ejemplo es el cuadro de *Los comedores de patatas* de Van Gogh:



Van Gogh, V. (1885) *Los comedores de patatas*. [Óleo sobre lienzo] Museo Van Gogh, Amsterdam.

La luz y la oscuridad comparten el espacio. Ninguna luz se erige como única. No hay *un* régimen de luz sino juegos de luces y sombras. Hay compartición, no impartición. El prefijo *co* es harto relevante: compañerismo significa compartir el pan. Las estrellas *colaboran*. Véanse: las patatas en el plato son luces, también la taza de café, también lugares de la mesa, del techo, de las paredes... La luz se ofrece, al igual que las patatas. La luz no sólo ilumina, sino que calienta, quita el hambre, hace sonreír, hace llorar, hace pensar... Este cuadro habla de la misma forma que el anterior cielo estrellado sobre el Ródano. Ahora el cielo negro, el abismo, no es ocultado. La luz que cuelga del techo es una estrella. La habitación es el cielo. Oigamos de nuevo a Van Gogh:

Me he esforzado deliberadamente en dar la idea de que esa gente que, bajo la lámpara, come las patatas con las manos, que mete en el plato, son las mismas que han labrado en la tierra, y que mi cuadro exalta el trabajo manual y el alimento que ellos tan honradamente se han ganado<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Ibid., p. 157.

<sup>269</sup> Ibid., p. 159.

Las estrellas son antagonistas de los agujeros negros. No son sujetos sujetados, es decir, no están construidas por un Sistema dado sino que son construcciones, subjetividades en devenir, ya que mantienen todos sus potenciales, despliegan sentidos activos de las fuerzas. Usando los conceptos de Whitehead: los agujeros negros son entidades actuales que han olvidado su dimensión virtual (superyecto), no son “lugares de tensión” sino sólo “lugares presentados”, al haber ocultado su conexión con el “lugar en unísono del devenir”. En cambio las estrellas mantienen la conexión con el cielo-negro-Dios, se abren al devenir. El cielo negro es el superyecto; las estrellas son entidades actuales que despliegan fuerzas activas (*loci* de tensión). Ya no hay un único Significante, ni sujetos estáticos a su merced. La subjetividad de los sujetos troca devenir de fuerzas activas, por su conexión con el superyecto. Si “el rostro es una política”<sup>270</sup> en el Sistema PB-AN, “deshacer el rostro también es otra política... todo un devenir clandestino”<sup>271</sup> en el c-n-e, donde no hay rostros sino “cabezas buscadoras”<sup>272</sup>.

Sigamos buscando.

---

<sup>270</sup> Ibid., p. 186.

<sup>271</sup> Ibid., p. 192.

<sup>272</sup> Ibid., p. 194.

fuera de la ola aislada  
de toda corriente,  
(...)  
esparcido en sendero no hollado<sup>273</sup>

## Nietzsche en Heidegger

Eterno retorno y voluntad de poder contra el nihilismo

A pesar de que pueda parecer a primera vista algo ciertamente incoherente el hecho de continuar con Heidegger, nuestro propósito es integrarlo en el cielo estelar de la ontología de fuerzas, junto con las otras *estrellas* Deleuze, Foucault, Kant, Whitehead... Trataremos en el presente capítulo de defender la siguiente tesis: Heidegger también es un filósofo del devenir, de la diferencia, de la producción diferencial. Nos centraremos aquí en su lectura sobre Nietzsche. Recordemos primero dónde nos hallamos, en qué marco emerge la ontología de fuerzas:

Este mundo es prodigo de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple<sup>274</sup>.

En la cita anterior se desprenden numerosas líneas de fuga<sup>275</sup>, sin embargo, centraremos nuestro análisis en torno a los siguientes puntos:

<sup>273</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 93.

<sup>274</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 679.

<sup>275</sup> Véase el principio de conservación de la energía como eterno retorno. La energía es el todo, pero se trata de un todo diferencial (un abismo de posibilidades, indeterminación fuente de toda determinación) ya que

a) Fuerzas. Reiteramos que las fuerzas colman lo real. No hay otra instancia en la naturaleza, sólo fuerzas y nada más que fuerzas.

b) Inmanencia. He ahí la única dimensión de la realidad. No ha lugar para la trascendencia. Toda trascendencia no es más que una ilusión.

c) Devenir. Fuerzas en relación con otras fuerzas: transformación incesante de la realidad.

En definitiva, “se trata solo de un problema de fuerza”<sup>276</sup>. En primer lugar buscaremos en la obra nietzscheana *La voluntad de poder* para reafirmar los conceptos principales que vertebran la ontología de fuerzas. El objetivo (siempre ontológico-político) es claro: conocer al enemigo<sup>277</sup> para destruirlo y construir un nuevo mundo, la transmutación de todos los valores lleva consigo un nuevo habitar, dejando atrás el nihilismo:

Un movimiento que (...) destruirá ese nihilismo perfecto, pero que lo presupone lógica y psicológicamente y que no puede venir absolutamente sino de él y por él (...) Debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos ‘valores’... Alguna vez necesitaremos valores nuevos...<sup>278</sup>.

El valor se inscribe en mantener la conexión entre los potenciales, habitar el mundo de forma activa, posibilitando la comunidad, la creatividad, la transformación. Experimentar el nihilismo es comenzar a comprender: estábamos habitando el *mundo* separados del mundo. Todas las texturas reactivas operan de ese modo: con base en esa separación. Esa es la tesis que propone J.-F. Mattéi en *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*. El inmundo es un mundo reducido, alienantemente separado, es el mundo del yo, de la burbuja, del sujeto-objeto, un mundo en que impera el solipsismo. Contra el *in-mundo*: es decir, contra el mundo interior acotado, no queda otra opción que salir, que escapar de la prisión. El nihilismo opera (re)activando las fuerzas reactivas para impedir toda actividad de

se expresa como fuerzas, combinando la extensión y la intensidad, hecho este que nos podría llevar hasta el problema del dualismo partícula (extensión) – onda (intensión) en la física cuántica.

<sup>276</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 649.

<sup>277</sup> “6.000 pies más allá del hombre y del tiempo” (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 215), apunta Nietzsche en una hoja donde aparece la concepción básica del Zarathustra. El hombre y el tiempo, dos enemigos que han velado al espacio en sí mismo, como vamos criticando a lo largo del trabajo.

<sup>278</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 32.

las fuerzas, hecho que cataloga Nietzsche como “despilfarro de fuerzas”<sup>279</sup>. El nihilismo es un continuo reciclaje de basura: no hay transformación. Se da siempre y de una vez por todas el mismo producto: el nihilismo es la continua (re)producción de la identidad. A la contra, el eterno retorno, una crítica (otra más) al tiempo lineal cronológico y una apuesta por la ontología a un nivel abismal. “El principio de la persistencia de la energía exige el eterno retorno”<sup>280</sup>. Esta “persistencia de la energía” refiere a la imposibilidad (ya que es un “principio”) de realizar todo el potencial, de convertir al mundo en un producto estático y definitivo, de paralizar el proceso. Siempre habrá una dimensión de la realidad que no es concretada, que no es realizada. A esto llamamos potenciales virtuales de las fuerzas, he aquí el sentido ontológico del eterno retorno. El eterno retorno está alimentado por el devenir diferencial<sup>281</sup>. Su antagonista, el nihilismo, es una mera estrategia reactiva, un mero cerrar los ojos con llave para vivir en la Burbuja de la Identidad. Mas esta burbuja no es más que una abstracción interesada que se cierra al afuera, al devenir. El eterno retorno, en cuanto potencial fluyente, en cuanto azar, en cuanto indeterminación, opera constantemente en el mundo. Por tanto, el eterno retorno, en su papel de potencial virtual, se halla en la misma llave que cierra la burbuja. Posibilita tanto el cierre como la apertura. El cierre o la apertura hablan de la realización del potencial virtual, en torno al sentido de las fuerzas que ejecuta el potencial actual. Desde el marco de nuestra ontología de fuerzas, hemos de reformular los dos clásicos sentidos del nihilismo. Oigamos primero a Nietzsche: “El nihilismo tiene doble sentido:

- A) Como signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo.
- B) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo”<sup>282</sup>.

El nihilismo activo no es tal nihilismo. ¿Por qué? Porque en el nihilismo activo opera el sentido activo de las fuerzas. Y el sentido activo de las fuerzas implica una conexión con los potenciales virtuales. Comprender un modo de actuar nihilista, es decir, conforme a un modelo establecido que genera impotencia, que criogeniza toda posibilidad de transformación, ya supone una apertura hacia otras posibilidades. En este sentido,

<sup>279</sup> Ibid., p. 39.

<sup>280</sup> Ibid., p. 676.

<sup>281</sup> Recoge Heidegger en su Nietzsche: el eterno retorno como “fórmula suprema de afirmación” (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 229). Afirmación es actividad, positividad.

<sup>282</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 45.

comprender se opone a comprimir. Comprender es habitar, al igual que imponer, comer, matar, dormir, mirar. Verbos y relaciones. Acciones y relaciones. *Relaciones*, podríamos decir para hacer hincapié en las dos dimensiones de las fuerzas: continua acción en relación. Pongamos un ejemplo: un esclavo de la caverna de Platón repara en sus cadenas, comprende que es un esclavo. No hay nihilismo aquí. Ahora bien, si el esclavo que ha comprendido su esclavitud, permanece en el mismo sitio, sí llevará a cabo una acción nihilista porque obedecerá la imposición, lo que conlleva una impotencia. Si se libera, no será nihilista, pues seguirá desplegando las fuerzas activas. Además, con base en los sentidos de las fuerzas, hemos de introducir otra variante: el nihilismo pasivo se divide en dos tipos:

a) Nihilismo pasivo-pasivo, en el mismo sentido nietzscheano, en torno a la indiferencia, a la pasividad, a la decadencia... en suma, “la inercia” del rebaño<sup>283</sup>.

b) Nihilismo pasivo-activo, que es el motor del nihilismo: el que promueve la reactividad de las fuerzas en un falso eterno retorno (de lo idéntico, desde donde se quiere eliminar lo diferencial). Siguiendo con el mito de Platón, aquí hallaríamos a quien pinta de color carne las cadenas de los esclavos, a quienes proyectan las imágenes, etc, etc... Gracias a este carácter pasivo-activo, la nada (*nihil*) adquiere el sufijo *-ismo*. Todas las ovejas del rebaño del punto anterior, los débiles, pasivos, inertes... son encerradas en un redil para que no escapen. Mas, ¿por qué querrían escapar? ¿Podrían hacerlo? Sí. ¿Cómo? Cambiando el sentido de las fuerzas, trocando la negatividad por positividad. Así pues el nihilismo pasivo-activo refiere a la imposición del modelo, a la normalización que pretende ocultar el surgimiento de cualquier transformación (eclosión diferencial). En resumen, el nihilismo activo no sería nihilismo en un sentido amplio, ya que hay despliegue de fuerzas activas, y el nihilismo pasivo se divide en las dos formas comentadas (pasivo-pasivo y pasivo-activo). Regresando al nihilismo activo, Nietzsche parece presentar argumentos a nuestro favor: “Puede ser un signo de fuerza (...) Alcanza su máximo de fuerza relativa como potencia violenta de destrucción: como nihilismo activo”<sup>284</sup>. Pero, ¿por qué seguir llamándolo nihilismo? Destruir la reactividad es actividad, sentido positivo de las fuerzas. Lo nihilista es exclusivamente reactivo: la impotencia (nihilismo pasivo-pasivo) y la obligación de la impotencia, o dicho de otro modo, la sistematización de la impotencia (nihilismo pasivo-

<sup>283</sup> Ibid., p. 210.

<sup>284</sup> Ibid., p. 46. También Nietzsche le llama en otro lugar “nihilismo de la acción” (Ibid., p. 191).

activo). Se requieren sentidos activos para que las fuerzas reactivas no impongan su modelo. El sentido activo es lo que Nietzsche llama fuerza; al contrario que debilidad, que implicaría el sentido reactivo de las fuerzas<sup>285</sup>. Sin embargo, si todo es fuerza, hemos de llamar a la “fuerza” de otro modo. Lo negativo es débil, debilita, genera impotencia, inactividad; lo positivo, lo que Nietzsche llama “fuerza”, refiere a lo potente, lo activo. Insistimos en que no hay término medio, ambos sentidos de las fuerzas son excluyentes: “Aquí no puede haber ningún armisticio: aquí hay que eliminar, destruir, hacer la guerra”<sup>286</sup>. Curiosamente, en este ámbito ontológico, la guerra<sup>287</sup> nos llevará a la solidaridad, pues “no hay solidaridad en una sociedad en la que existen elementos estériles, improductivos”<sup>288</sup>. Ojo, ese no hay término medio no es el criterio ético aristotélico sino que se incardina en el sentido de las fuerzas: actividad o reactividad. Pero una vez en la exterioridad, en el plano de las texturas, aquí ya aparece el *entre*, pues un habitar activo acepta la diferencia, lo otro, la conjunción:

Pasar la vida en medio de cosas tiernas y absurdas; extrañas a la realidad; mitad artista, mitad pájaro y metafísico. Sin ‘sí’ ni ‘no’ para la realidad, salvo reconocerla de cuando en cuando con las plantas de los pies, al estilo de un buen bailarín; siempre acariciado por cualquier rayo de sol de la felicidad; embriagado y alentado hasta por las turbaciones<sup>289</sup>.

Una vez en el exterior (niveles superiores de los pliegues), siempre que mantengamos el contacto con el afuera (niveles inferiores), es decir, que no perdamos de vista el sentido de la tierra, ahí ya no hace falta el ‘sí’ o el ‘no’. ¿Por qué? Porque habitamos desde el “sí a la vida”, que es el contacto con lo otro (“cosas absurdas”, “extrañas a la realidad”, “alentado hasta por las turbaciones”). Desde ese abismal ‘sí a la vida’, desde la actividad de las fuerzas, evitamos ese sistema binario de verdadero o falso, de sí o no, pues no partimos de un modelo cerrado, de un conjunto tasado, de una esencia, de un modelo impuesto desde el que emitir un juicio. Al contrario, nos hallamos danzando en el devenir, libres, incluso libres de elegir, pues la elección fundamental ya está hecha: ‘sí a la vida’, o lo que es lo mismo: sí al afuera, a los potenciales virtuales, a la creatividad, a la transformación. En consecuencia, un rotundo “no” a la imposición de *un* cierto modelo. Por ello no se elige

<sup>285</sup> Asimismo, salud y enfermedad. Salud=actividad; enfermedad=reactividad (*Ibid.*, p. 648)

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>287</sup> “Resulta inevitable una declaración de guerra” (*Ibid.*, p. 571).

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 662.

entre un modelo u otro, no se le dice ‘sí’ a éste y ‘no’ a aquél, pues en este caso permaneceríamos presos de un sistema preestablecido, como la lógica binaria con base en la substancia primera, en el individuo particular, en la identidad de los entes.

Lo apolíneo se asocia a cierta realización del potencial, es decir, con el potencial actual de las fuerzas; lo dionisíaco, el potencial virtual, con el caos, el azar. “Lo apolíneo (...) en un subsuelo dionisíaco”<sup>290</sup>. Lo apolíneo aparece siempre en el exterior, pues tiene una forma; lo dionisíaco, informal, en el “subsuelo”, en el afuera o nivel inferior del pliegue. Si lo apolíneo se abre a lo dionisíaco, si existe conexión (recordemos, gracias a la superficie porosa), devendrá un habitar activo<sup>291</sup>; si lo apolíneo se cierra sobre sí mismo, ocultando su ineluctable conexión con lo dionisíaco, se comporta de forma reactiva. Lo apolíneo es posible gracias a lo dionisíaco; y éste requiere de lo apolíneo para no constituir una dimensión abstracta y trascendente de la realidad. Por ello, continuamos en el mismo esquema ontológico: estratos, geología, nada de tiempo lineal. Aunque, obviamente, el tiempo lineal sí es posible, claro que lo es, pero exclusivamente como abstracción, como separación del potencial virtual. El tiempo lineal es una textura reactiva. La intempestividad de Nietzsche y de cualquier acción descansa sobre este argumento, igual al de Whitehead del apartado anterior: siempre es posible aparecer súbitamente y luchar contra una textura reactiva, gracias a los potenciales actuales. “Todo se desarrolla contemporáneamente, una cosa sobre otra y a través de la otra y contra la otra”<sup>292</sup>. Por ende, la intempestividad es la forma activa del tiempo, *cronos-aion*. “La medida de la fuerza (como dimensión) es fija, pero su esencia es fluida”<sup>293</sup>. *Cronos* realizando *aion*, un devenir de extensión-intensional, despliegue activo de las fuerzas. *Aion* fluidifica, disuelve, es el *continuum*; en cambio *cronos* conforma, concreta, en su papel de *quantum*.

Regresemos a la guerra de la que hablaba Nietzsche para dar paso a la lectura de Heidegger en su monumental *Nietzsche*. “Confrontación es auténtica crítica”<sup>294</sup>. Bien, estamos preparados para todo, abiertos al abismo, a lo desconocido, a lo otro. La filosofía, según Heidegger, y en ello es muy similar a muchos de los otros pensadores que estamos

<sup>290</sup> Ibid., p. 668.

<sup>291</sup> Heidegger presenta esta cita del Zarathustra: “Hay que tener aún caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella que dance” (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 233).

<sup>292</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 457.

<sup>293</sup> Ibid., p. 677.

<sup>294</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 19.

estudiando, no proviene de la curiosidad o del asombro sino del espanto, del horror. Oigamos la grave, abismal, voz de Kurtz en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad:

Me detuve lleno de espanto.

- “Repítalas”, murmuró con un tono desconsolado. “Quiero..., algo..., algo..., para poder vivir”.

- Estaba a punto de gritarle: “¿No las oye usted?”. La oscuridad las repetía en un susurro que parecía aumentar amenazadoramente como el primer silbido de un viento creciente. “Ah, el horror, el horror”<sup>295</sup>.

Introduzcamos a la filosofía en la última frase de la novela citada: La filosofía “parecía conducir directamente al corazón de las inmensas tinieblas”<sup>296</sup>. Hacia allá nos dirigimos. Incidimos en la importancia del nivel inferior del pliegue, que, en el lenguaje conceptual de Heidegger, será ocupado por el Ser. *Grosso modo*, el olvido del Ser es, en cierto modo, el olvido de este potencial virtual. Y el Ser no es un estadio trascendente sino un Devenir: “el devenir sólo es si está fundado en el ser en cuanto ser”<sup>297</sup>. El Ser funda el devenir. Si el devenir no está fundado en el ser, no es. ¿Qué significa esto? Para verlo más claro, asociemos al Ser con el afuera (potencial virtual-nivel inferior del pliegue) y al devenir con el exterior (potencial actual-nivel superior de pliegue). Con ello vemos que el sentido de las fuerzas se da aquí, en el devenir: “Pues formalmente podría alojarse la distinción activo-reactivo dentro de uno de los miembros de la oposición subordinada, dentro del devenir”<sup>298</sup>. Si el exterior no se funda en el afuera, es decir, si no se mantiene la conexión, el devenir es un devenir reactivo, por lo tanto no es un devenir sino un intento de criogenización del devenir, y aquí está la clave, una usurpación del ser. Este devenir reactivo bloquea al ser, al tratar de ocultar los poros de la superficie. Esto es el olvido del ser. Un devenir reactivo se hace pasar por ser y el ser queda velado. Hemos traducido este concepto crucial en el pensamiento de Heidegger al lenguaje de la ontología de fuerzas. “Devenir es, sin embargo, una constante alteración, el no estar detenido, y, por tanto, pese a todo, un fluir, sólo que no cósmicamente”<sup>299</sup>. Este es el devenir activo, el devenir fundado en el ser, el devenir en conexión

<sup>295</sup> Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Barcelona, Orbis, 1987, p. 134.

<sup>296</sup> Ibid., 134.

<sup>297</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 30.

<sup>298</sup> Ibid., p. 133.

<sup>299</sup> Martin Heidegger, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Barcelona, Herder, 2011, p. 46.

con el ser. El otro devenir no es tal devenir, pues está detenido. ¿Por qué? Porque no se abre al cambio, a la transformación que posibilitan los potenciales virtuales de las fuerzas. Esta reflexión la podemos trasladar al eterno retorno y a la voluntad de poder: “Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder (...) tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta doctrina”<sup>300</sup>. Como hemos apuntado, el eterno retorno abre paso a la producción diferencial. ¿Cómo lo conjugamos con la voluntad de poder? Veamos: “Imprimir al devenir el carácter del ser, esa es la suprema voluntad de poder”<sup>301</sup>. Aquí atamos cabos. La voluntad de poder es conectar ser y devenir, ejecutar las fuerzas en sentido activo. “Voluntad de poder es, inequívocamente, un tender a la posibilidad de ejercer la fuerza”<sup>302</sup>. Despliegue positivo de poder (potencia), insistimos. Fuerza en contraposición a violencia. ¿Qué será violencia? Lo violento es separar el devenir del ser. Como fuerza, “el poder no es coacción, no es violencia”<sup>303</sup>. El poder de la voluntad de poder refiere a las fuerzas y los potenciales. Este poder es el poder de Foucault, inscrito en el afuera, en los potenciales virtuales. La violencia, en cambio, implica reactividad, impotencia. “Hay voluntad de poder donde el poder no tiene ya necesidad de combatividad en el sentido de lo meramente reactivo”<sup>304</sup>. Es decir, en el ámbito de las texturas reactivas, de los sujetos cerrados, no hay verdadera voluntad. En el nihilismo no hay voluntad de poder. Hay poder, obviamente, porque en el nihilismo, los potenciales actuales ejecutan las fuerzas en sentido reactivo, pero no hay voluntad. Voluntad se vincula con la actividad de las fuerzas. Sin voluntad, el poder, el potencial virtual, queda aparentemente petrificado (al menos eso es lo que intentan las texturas reactivas para mantener su *statu quo*). Este poder quedaría relegado a un ámbito trascendente o meramente representacional. “La voluntad no es otra cosa que voluntad de poder; y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad”<sup>305</sup>. Ojo, la esencia en Heidegger no es el *eidos*, una esencia-sujeto, un modelo preestablecido, ni mucho menos. Simplemente la esencia refiere a una característica principal. Sin poder no puede haber voluntad, dado que la voluntad es la ejecución activa de los potenciales virtuales (poder). Asimismo, toda voluntad ejecuta el poder. Como vemos, el poder, al igual que en Foucault, ocupa el nivel inferior del pliegue.

<sup>300</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 31.

<sup>301</sup> Ibid., p. 522.

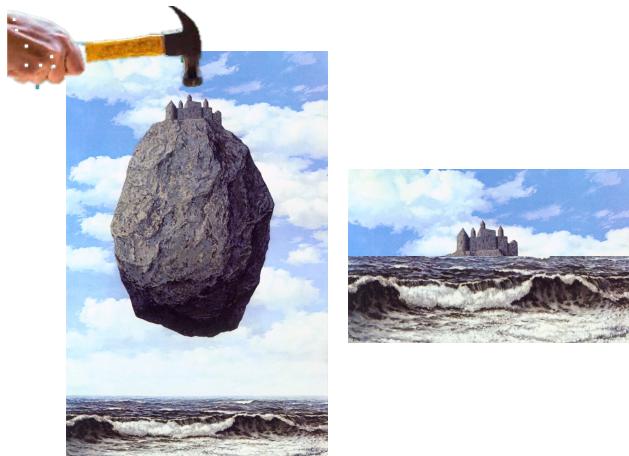
<sup>302</sup> Ibid., p. 730.

<sup>303</sup> Ibid., p. 134.

<sup>304</sup> Ibid.

<sup>305</sup> Ibid., p. 44.

La voluntad conecta continuamente el potencial virtual con el potencial actual, haciendo posible que el poder se exprese. Sin voluntad, nihilismo. “La voluntad de poder es algo creador”<sup>306</sup>. He aquí el criterio para enjuiciar la gravedad de las cosas, el martillo busca la verdad, el martillo es el juez<sup>307</sup>, quien nos dice si un habitar es activo o reactivo: “golpear todas las cosas con el martillo y escuchar si dan o no ese conocido sonido vacío, preguntar si hay aún algo grave”<sup>308</sup>. La gravedad nos habla del sentido de la tierra, siempre contra cualquier idealismo trascendente. Lo vacío revela nihilismo. Podemos aplicar el martillo a la obra *El castillo de los Pirineos* (1961) de Magritte, que hemos tratado en el apartado sobre Kant. Veamos lo que ocurre.



Tras el martillazo, comprobamos que el castillo cae, deviene grave. Esta gravedad la proporciona la conexión con la naturaleza, con el devenir. El castillo en el aire no era más que un sistema nihilista, un idealismo. Bien, lo hemos comprendido, lo podemos destruir, conectar con el mundo, disolverlo en los flujos de fuerzas. Vemos que el fallo del juez-martillo ante cualquier sistema nihilista es siempre el mismo: disolución, que no absolución. Lo absoluto es lo separado, mas en la naturaleza no hay más que fuerzas en relación, no es posible la trascendencia. No existe lo Absoluto. La condena al nihilismo es disolverlo para

<sup>306</sup> Ibid., p. 65.

<sup>307</sup> “A la luz del pensamiento del eterno retorno tiene que decidirse quien tiene la fuerza y el temple de ánimo detenerse en la verdad y quien no”. (Ibid., p. 317). Véase aquí el eterno retorno como juez, exactamente con el mismo criterio que el martillo.

<sup>308</sup> Ibid., p. 70.

derribar sus fronteras. Paradójicamente, el juez-martillo, en lugar de enviar al nihilismo a prisión, lo libera, ya que el propio nihilismo es una cárcel. El martillo libera. El martillo es una herramienta básica del artista. Éste, aparte de sus instrumentos específicos, porta su martillo. Pero ojo, evitemos cualquier flirteo con el antropocentrismo: el artista no es exclusivamente humano. “También la naturaleza es una ‘artista’”<sup>309</sup>.

El gran arte no es solo grande ni se vuelve grande por la superior calidad de lo creado, sino porque es una ‘necesidad absoluta’. Su rango es superior porque es esta necesidad, y mientras lo siga siendo; pues sólo en razón de la grandeza de su esencialidad crea a su vez un ámbito de grandeza para lo producido<sup>310</sup>.

¿Qué significa “necesidad absoluta”? Algo muy sencillo, lejos de toda trascendencia, de nuevo en relación con el sentido de la tierra. Diciéndolo con el cuadro de Magritte, “necesidad absoluta” es que todo castillo debe descansar en una superficie sólida. Físicamente, un castillo no puede flotar en el aire, es necesario que un castillo se halle sobre la tierra. El arte<sup>311</sup> es *creativo*: sigue siendo activo al mantener la conexión con el potencial virtual, que ofrece el poder al arte, la matriz de cualquier *obrar* arte. Obligatoriamente, por esa misma necesidad absoluta, este obrar se vuelve fluido, transformativo, inacabado, abierto... caso contrario, no será arte (esto es: se ceñirá a cierta definición de arte), pues cerrará un espacio y ocultará el devenir. La *creatividad* es lo que convierte al arte en algo superior, lo que le otorga este rango de grandeza. Esta es la lectura de Heidegger sobre Nietzsche. Recordemos que éste asocia lo débil con lo inferior, siempre desde el criterio de la potencia. El arte es superior porque es fuerte, porque puede y quiere seguir pudiendo. “La obra de arte total: la disolución de todo lo firme en algo flexible y fluido”<sup>312</sup>. Habitar el mundo de forma activa, dejar paso a lo fluido, no conformar objetos cerrados, sellados, clausurados. Por ello el arte siempre nos interpela, nos arroja preguntas para que salgamos de nuestro espacio de confort. El arte es un antídoto contra el nihilismo. El arte crea<sup>313</sup>, es decir, produce lo diferencial, al estar abierto a los potenciales virtuales, habita de forma activa el mundo.

<sup>309</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 75.

<sup>310</sup> Ibid., p. 86.

<sup>311</sup> “El arte es el contramovimiento frente al nihilismo” (Ibid., p. 138).

<sup>312</sup> Ibid., p. 89.

<sup>313</sup> Evitamos asimilar creación con capacidad extraordinaria procedente de un genio. Entendemos creación como transformación, como producción diferencial. Recordemos que, en el nivel ontológico de las fuerzas, la energía ni se crea ni se destruye, sólo se transforma. Creación es esa voluntad de transformación, ese despliegue diferencial.

Asimismo, “el arte no se somete simplemente a reglas, no sólo tiene leyes que seguir, sino que es en sí mismo legislación y sólo en cuanto tal es verdaderamente arte”<sup>314</sup>. El arte no obedece a un canon (“no se somete a reglas”), no acepta las reglas impuestas porque éstas no son necesarias. Por ejemplo, las reglas que impone el castillo flotante en el cielo del cuadro de Magritte. Entendemos estas reglas como imposiciones que provienen de un sistema cerrado. Entonces, ¿qué es ser “legislación” del arte? La legislación es la vinculación con la necesidad. Pero aquí conviene hacer un importante inciso. En la ontología de fuerzas que presentamos, la necesidad nos remite a la indeterminación, a los potenciales virtuales, que, necesariamente, no pueden ser clausurados. En otras palabras, ningún devenir agotará el ser. Ello implica que toda regla (impositiva) no sea más que un devenir reactivo; y, a la contra, la legislación es activa, pues conecta el devenir con el ser. De ahí que el arte, tal como lo entiende Nietzsche (y Heidegger) sea intrínsecamente legislativo. Legislar era precisa y paradójicamente lo que quería hacer Heráclito (tan querido por Nietzsche y Heidegger) cuando renegó de dar leyes a su ciudad. Buscar las leyes en la naturaleza. “El rayo gobierna todas las cosas” es la frase de Heráclito que inscribió Heidegger en su cabaña del bosque. En el fondo, la naturaleza es la que legisla, cualquier otra legislación deriva en imposición y la obediencia a estas leyes es sometimiento. El rayo es un martillazo en el cielo. El rayo aparece y se desvanece. El rayo quiebra el régimen de luz. Sea de día o de noche, el rayo desgarra el cielo haciendo aparecer la luz, una luz diferente, una luz que no se instituye, que no deja huella, una luz que proviene del afuera. Desde esta perspectiva, el arte puede entenderse como cierta mimesis de la naturaleza. Sin embargo, enseguida se hace trizas una lectura conservadora (estética-estática), dado que la naturaleza, en el fondo, es inimitable. Ése es precisamente el mensaje del relámpago como portavoz del arte como producción: sed creativos, tratad de imitarme (de nuevo nos encontramos ante otra paradoja: imitación junto a creatividad). Mas, si la naturaleza es creativa, si hay un perpetuo poso de indeterminación en la ontología de fuerzas, imitar a la naturaleza, que no ofrece ningún modelo, es, en realidad, crear<sup>315</sup>.

<sup>314</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 128.

<sup>315</sup> Aquí se genera una interesante relación entre arte y verdad como desvelamiento (*alétheia*), un concepto muy querido por Heidegger, al que regresaremos próximamente. El arte es desvelador. Desde nuestra ontología de fuerzas, el arte elimina velos, dejando así a plena vista la superficie porosa de los pliegues, por donde emergen los gusanos-relámpagos.

Retomemos ahora los animales heráldicos de Zarathustra, que ya hemos tratado en la explicación de la ontología de fuerzas, en búsqueda nuevos nexos conceptuales. Sabemos que el águila y la serpiente son los compañeros de viaje de Zarathustra. El águila da cuenta del potencial virtual; la serpiente, del potencial actual. Ambos tienen que ir unidos, águila y serpiente, so pena de incurrir en reactividad. ¿Por qué? Dado que la serpiente es terrestre, reptil, efectúa, realiza, deja huella, habita... pero debe permanecer siempre en conexión con la amplitud que le aporta la mirada omnicomprensiva del águila celeste abismal. La serpiente y el águila, lo apolíneo y lo dionisiaco, lo extensivo y lo intensivo: gracias a esta unión, “Zarathustra es suficientemente fuerte como para pensar efectivamente su pensamiento más grave, su profundidad última, y expresarse sobre ella”<sup>316</sup>. Aquí encontramos efectividad y gravedad, superficie y profundidad: la expresión activa, el habitar positivo contra el nihilismo. La serpiente incorpora al águila, esa incorporación conlleva realizar el potencial virtual sin ocultarlo: “lo incorporado (...) es al mismo tiempo aquello con lo que hemos acabado y que nos determina en el futuro la savia de la que extraemos las fuerzas”<sup>317</sup>. La savia alude al potencial virtual, que posibilita el crecimiento, el pozo potencial de las fuerzas. El eterno retorno<sup>318</sup> se inscribe, precisamente en esta incorporación, gracias a la voluntad de (poder) incorporar: “El eterno retorno se dirige inmediatamente a la incorporación”<sup>319</sup>. Huelga decir que en el eterno retorno de lo mismo, eso “mismo” que regresa es precisamente lo diferencial, no indentificable.

Añadamos más ingredientes para afianzar nuestra tesis, que no es sino una ontológica lucha contra el nihilismo. Turno ahora del caos y la nada. El caos nietzscheano se corresponde con la nada heideggeriana, una nada activa, una nada antagonista del nihilismo. Escribamos Nada con mayúscula para diferenciarla de la nada nihilista. La Nada nada tiene que ver con la no-acción, con la mera negación, como exemplifica la gran acogida de la filosofía heideggeriana en Oriente<sup>320</sup>. Es más bien al revés, en relación con el concepto budista de *wu wei* (no acción), la Nada evita la acción conforme a una previa disposición, evita toda

<sup>316</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 248.

<sup>317</sup> Ibid., p. 269.

<sup>318</sup> “¿No será incluso la doctrina del eterno retorno no sólo compatible con el pensamiento de la voluntad de poder sino su auténtico y único fundamento? (Ibid., p. 333).

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Carlo Saviani, *El oriente de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2004.

imposición, toda obediencia ciega. Este *no hacer* nada tiene que ver con la indiferencia. Se trata de no hacer por hacer, de hacer de modo consciente, de conectar el hacer con el pensar. El río no se reduce a canal, así como tampoco el mapa puede dar cuenta de la riqueza del territorio. Del mismo modo, nuestras acciones no se deben reducir a elegir entre varias opciones que se nos presentan. Actuar así es un mero obedecer. He aquí el sentido de la frase de Igor Stravinsky: “Elegir un solo camino es retroceder”. Básicamente, se trata de reflexionar antes de actuar, de pensar antes de hablar, de permanecer abierto a todas las posibilidades. Diríamos hoy, hemos de evitar el *Just do it*, el “simplemente hazlo”, el mero obedecer, ya que, en el fondo, ese “hazlo” conecta subrepticiamente con “cómpralo”. Toda posibilidad aparece gracias a la Nada que alude al potencial virtual de las fuerzas. “El ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada”<sup>321</sup>. La Nada supone la base para la determinación de las fuerzas, la base de todo habitar el mundo, así como la base para la transformación de cualquier ente o textura. Comprobamos aquí la inmanencia heideggeriana: la Nada también está aquí (“inmediata”, “cercana”), pero de una forma latente, digamos de una forma informal (no conformada). La famosa crítica de Heidegger en torno al olvido del Ser regresa aquí: tomar al ente como *la medida*. No hemos de olvidar que la medida se asocia al potencial actual, mas proviene del potencial virtual: “Lo que deviene es en la medida en que siendo deviene y deviniendo es en el crear”<sup>322</sup>. Habituar activamente es crear medidas, no imponer *una medida*. En este último caso no nos encontraríamos con la creación sino con la imposición de un cierto canon.

En el mismo sentido que la Nada, el caos es el “abismo que se abre”<sup>323</sup>, “plenitud indómita”<sup>324</sup>, “un río que al fluir crea las orillas y las vuelve una hacia otra de un modo más originario que lo que pueda nunca hacerlo un puente”<sup>325</sup>, “el caos del mundo es en sí mismo necesidad”<sup>326</sup>. *Chaos sive natura*<sup>327</sup>, nos recuerda Nietzsche haciendo prevalecer lo dionisíaco sobre lo apolíneo, pero, ojo, sin que ello implique poder prescindir de esta última dimensión que se encarga de conformar las texturas.

<sup>321</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 368.

<sup>322</sup> Ibid., p. 372.

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Ibid., p. 454.

<sup>325</sup> Ibid., p. 455.

<sup>326</sup> Ibid., p. 287.

<sup>327</sup> Ibid., p. 764.

Si a una forma le corresponde siempre un fundamento determinante en virtud del cual una verdad se erige sobre su propio fundamento, si por lo tanto la forma sólo es posible desde una posición fundamental, y nosotros suponemos en nuestro camino que el pensar de Nietzsche tiene una posición fundamental de este tipo, resulta entonces que en su filosofía tiene que estar vivo aquello que posibilita y exige una forma<sup>328</sup>.

Lo que posibilita es el caos y la Nada, pero no sólo posibilitan, porque las fuerzas a su vez no sólo son potenciales virtuales sino también potenciales actuales. Así, decimos que no sólo posibilitan sino que exigen una forma. Esto nos recuerda a la libertad radical en el existencialismo sartriano: somos libres (potencial virtual), pero, al serlo, al ejecutar esta libertad (potencial actual), esta libertad nos encadena. Libertad y elección son dos conceptos imbricados, como lo son los dos potenciales de las fuerzas. “La libertad no es algo dado ni una propiedad, no puede ser sino eligiéndose”<sup>329</sup>. En suma, elijo estar escribiendo aquí o elijo irme a tomar un café y elijo y elijo y todas estas elecciones no merman mi capacidad de elección. Sin embargo, no puedo elegir cualquier cosa, así como que todo lo que elijo me va conformando. Y aún más importante: no puedo no elegir, he ahí la condena de la libertad.

En coherencia con la ontología de fuerzas, la lectura de Heidegger también critica la concepción *común* de espacio y tiempo como fundamentos: “El espacio es, por lo tanto, una construcción imaginaria y, como tal, algo formado por la fuerza misma y sus relaciones”<sup>330</sup>. El espacio no es algo previo que se llena, sino un efecto de los despliegues de las fuerzas. Esto es básicamente lo que nos decía el viejo Kant del *Opus Postumum*. La actividad de las fuerzas es el crear, el comunicar, el querer, el liberar. La reactividad de las fuerzas, sus contrarios, el no querer, el incomunicar, el imponer... “Todo crear es comunicar, esto implica que el crear funda, establece o, como dice Hölderlin, instituye en sí mismo nuevas posibilidades del ser”<sup>331</sup>, “es un regalar”<sup>332</sup>, lo que supone una dura crítica a “la industria de la imitación”<sup>333</sup>. El mensaje es diáfano, la clave es un habitar comunitario, este “instituir nuevas posibilidades de ser” nada tiene que ver con la textura reactiva institución sino más

<sup>328</sup> Ibid., p. 344.

<sup>329</sup> Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1972, p. 590.

<sup>330</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 281.

<sup>331</sup> Ibid., p. 313.

<sup>332</sup> Ibid.

<sup>333</sup> Ibid.

bien con la constitución, con la apertura. Además, comprobamos que aparte del sentido virtual es necesario el sentido actual: hemos de fundar, establecer comunidades, no basta con tener la posibilidad de hacerlo sino que hemos de llevarlo a cabo. “El hombre puede pensar, en tanto que tiene esa posibilidad. Sólo que esta posibilidad no nos garantiza que seamos capaces de realizarla”<sup>334</sup>.

Tomando esta última cita, finalicemos el presente apartado afianzando la integración entre Deleuze<sup>335</sup> y Foucault<sup>336</sup> con Heidegger con base en Nietzsche: “El pensamiento del eterno retorno de lo mismo fija cómo es la esencia del mundo en cuanto caos de la necesidad del constante devenir”<sup>337</sup>. Incidimos en que “esencia” en Heidegger no es *eidos* sino un atributo básico de la realidad de la que está hablando. ¿Qué nos dice? Fundamentalmente que el eterno retorno desvela los poros de las superficies de los pliegues para que el devenir se mantenga activo y no se criogenice, para que el devenir continúe en contacto con el caos, con los potenciales virtuales. No olvidemos que el caos (nivel inferior del pliegue) se conecta necesariamente con el devenir (nivel exterior) porque la superficie del pliegue es *necesariamente* porosa. Aquí se ancla la necesidad, ésta proviene de la naturaleza (de las fuerzas). Eso “mismo” del eterno retorno es, como decíamos, lo diferencial, el mismo potencial virtual que posibilita cualquier diferencia, es lo que vuelve una y otra vez, lo que no se agota. Eso “mismo” no es la identidad, sino precisamente lo no identificable. “Lo posible genera nuevas posibilidades, algo posible hace, en cuanto tal, que salgan a la luz junto a él necesariamente otras posibilidades”<sup>338</sup>. Producción diferencial en la base de la ontología de fuerzas. ¿Cómo sacarla a la luz? Mediante la voluntad, activando las fuerzas. “El querer libera: ésta es la verdadera doctrina de la voluntad y la libertad, así os la enseña Zarathustra”<sup>339</sup>. Esta llamada al despliegue activo de las fuerzas en harto similar en Deleuze, Foucault y Heidegger,

<sup>334</sup> Cita de Heidegger en su libro *Qué significa pensar*, recogida por Pablo Nicolás Pachilla en “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, Valenciana, nº 23, enero-junio de 2019, p. 143.

<sup>335</sup> En el artículo de P. N. Pachilla (Pablo Nicolás Pachilla, “Sentido común y buen sentido en Deleuze”, Valenciana, nº 23, enero-junio de 2019, pp. 139-174) se establecen unas férreas relaciones entre el pensar deleuziano con el heideggeriano con base en la crítica a la concepción tradicional del pensamiento, lo que Deleuze llamará *imagen del pensamiento* y que estudiaremos en el siguiente apartado.

<sup>336</sup> En una entrevista Foucault aseguraba que su filósofo-base era Heidegger, era con el que siempre hablaba, pero del que nunca hablaba. Dice en otra ocasión: “Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y me dijeron que Heidegger me había influido. Evidentemente era cierto, pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello” (Carlos Rojas Osorio, “Foucault y Heidegger”, Diálogos, nº 94, 2013, pp. 78-79).

<sup>337</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 315.

<sup>338</sup> Ibid., p. 316.

<sup>339</sup> Ibid., p. 322.

una denodada lucha contra el dogmatismo (sí, allende el filonazismo heideggeriano), el idealismo o el nihilismo. Pensar, por un lado, es crear (recordemos que la filosofía es el arte de crear conceptos en *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze-Guattari), es abrirnos al eterno retorno. El “eterno retorno como acabamiento del nihilismo”<sup>340</sup>. Pensar, por otro lado, es destruir los modelos impuestos: “El pensar constructivo es al mismo tiempo ‘eliminador’”<sup>341</sup>. Mediante estas dos funciones del pensar (activa y destructiva), combatimos las dos funciones del nihilismo [pasividad y (re)activación de la pasividad]. El nihilismo genera deferencia ante lo indiferencial; el pensar, en cambio, hiere y difiere.

Ese apartar deja el camino libre de consolidaciones que pudieran impedir que el erigir se lleva a cabo. El pensar constructivo y eliminador puede y tiene que llevar a cabo ese apartar porque, en cuanto erigir, fija ya la existencia consistente en una posibilidad superior<sup>342</sup>.

Aquí vemos que al apartar, al remover los obstáculos, estamos al mismo tiempo construyendo los cimientos. ¿Cuáles son estos cimientos donde descansa todo pensar (activo)? En la superficie porosa de los pliegues. Remover los obstáculos conlleva desbloquear las salidas, los poros. Paradójicamente, un habitar “consistente” o un pensar “consistente” se erige sobre esta superficie porosa, conecta con el abismo. Esta es la posibilidad superior, seguir habitando en conexión con el nivel inferior del pliegue. Los sentidos de las fuerzas son intrínsecamente antagónicos, no hay término medio. “El construir pasa a través de decisiones”<sup>343</sup>. La decisión alude al sentido de las fuerzas: bien construir barreras tratando de generar impotencia, a base de imposiciones (reactividad); bien mantener las puertas abiertas o abrir puertas que se hallaban cerradas (actividad). Sentido significa lo mismo que objetivo, que fin<sup>344</sup>: el para qué, la dirección de las fuerzas en su recorrido. Las fuerzas activas son efectos de la voluntad que conlleva consigo esa actividad al desplegar los potenciales conectados; en las fuerzas reactivas, por el contrario, no hay voluntad. Una vez más (y conviene recordarlo cuantas veces sea necesario, porque la voluntad se suele asociar a una facultad humana), la voluntad no se circunscribe en el ser humano sino en la ontología abismal: “Sigue siendo la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que le hace ponerse a sí

<sup>340</sup> Ibid., p. 338.

<sup>341</sup> Ibid., p. 510.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid.

<sup>344</sup> Ibid., p. 575.

mismo como sentido y medida de valor de las cosas”<sup>345</sup>, nos dice Nietzsche en *La voluntad de poder* en contra de cualquier versión 2.0 de la homomensura más recalcitrante. La voluntad es *de las fuerzas, en las fuerzas*. “El ‘ser’ y el ‘es’ son pensados por nosotros con una peculiar indeterminación y, *a la vez*, experimentados con plenitud. Esta doble faz del ‘ser’ quizás nos conduzca mejor a seguir la huella de su esencia”<sup>346</sup>: he ahí la indeterminación de los potenciales virtuales; he ahí la doblez del pliegue: distinción pero jamás separación. A fin de cuentas: “La esencia contraria a la voluntad de poder no es, en contraposición al mero ‘aspirar al poder’, la ‘posesión’ ya alcanzada de éste, sino la ‘impotencia de poder’”<sup>347</sup>. Aquí queda muy claro el sentido reactivo de las fuerzas: parece que pueden, pero su naturaleza es impotente. Ese “aspirar al poder” es aspirar a bloquear el poder, o lo que es lo mismo, “aspirar al Poder (poder como imposición)”. Sin embargo, sabemos que esto es imposible, que la superficie porosa no se puede sellar, aunque sí se puede intentar, vaya que sí. Mas, ¿podríamos decir que los Impostores, los *Creadores de Fronteras*, aquellos que pretenden imponer un modelo de vida, *piensan* para llevar a cabo sus estrategias de engaño? No, no piensan. Eso no es pensar.

---

<sup>345</sup> Ibid., p. 619.

<sup>346</sup> Ibid., p. 732.

<sup>347</sup> Ibid.

Pero temed más bien la ausencia de todo deseo  
Pero temed más bien la ausencia de frío y de fuego<sup>348</sup>

### ***Imagen del pensamiento en Deleuze***

Hemos hecho alguna alusión a la *imagen del pensamiento* a lo largo del trabajo. Detengámonos ahora en este concepto deleuziano. Terminábamos el apartado anterior escribiendo: “eso no es pensar”. Tratemos de aclarar qué es exactamente pensar y no pensar en Deleuze. A pesar del sentido común del término, dejemos claro desde el inicio que entendemos pensar como una acción, como un habitar, un territorializar un espacio, en un amplio sentido ontológico y no estrictamente antropológico. Centraremos nuestro estudio en la *Imagen del pensamiento*, escribiendo la I con mayúscula, buscando en primer lugar qué implicaciones tiene ese matiz, mediante el cual Deleuze

hace un uso exclusivamente crítico de la expresión, señalando con ella la existencia, así como la unicidad (enfatizada con una ‘I’ mayúscula), de una sola Imagen –‘dogmática, ortodoxa’ e incluso ‘moral’– del pensamiento, la cual no consagra otra cosa que los derechos de la representación (o reconocimiento), y, haciéndolo, condena inexorablemente el pensamiento al no-sentido (o estupidez)<sup>349</sup>.

La Imagen indica una suerte de totalización sistémica. “Una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto”<sup>350</sup>. No atendemos a varias imágenes del pensamiento sino a una sola. Esta Imagen impide el verdadero pensar porque es el Modelo a partir del cual se piensa. Por ende, no se puede pensar cualquier cosa sino sólo aquello que es permitido por la Imagen. Se piensa a partir de la Imagen. La Imagen dota de sentido a cualquier pensamiento. Todo pensamiento es a

<sup>348</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 37.

<sup>349</sup> Julien Canavera, *Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze*, Revista de Filosofía, vol. 40, núm. 2, 2015, p. 84.

<sup>350</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 205.

imagen y semejanza de la Imagen. Ya advertimos, por un lado, que la Imagen no va a permitir la diferencia en cuanto producción diferencial; y, por otro lado, su carácter dictatorial, de ahí que la escribimos con mayúscula, captando el sentido del texto que vamos a estudiar, *Diferencia y repetición*, donde Deleuze explica la *Imagen del pensamiento* mediante ocho postulados<sup>351</sup>. Antes de comenzar nuestras reflexiones sobre cada uno de los ocho puntos, diferenciemos entre Imagen e imágenes. Una *imagen del pensamiento*, imagen con minúscula, no totalizadora, es una suerte de paradigma, un universo de sentido que dota de significado a nuestros pensamientos. Por ejemplo, si nos movemos en la filosofía spinoziana, hablar de Dios significa algo muy distinto que si lo contemplamos desde la concepción de San Agustín. Diríamos que la imagen de este trabajo sería la filosofía de Nietzsche-Deleuze, sobre todo. La imagen Nietzsche-Deleuze es el marco sobre el que pensamos aquí. Ahora bien, ¿podríamos decir que la filosofía de Deleuze es una Imagen (con mayúscula)? Deleuze no pretende imponer su filosofía como la única o el Modelo a seguir sino que siempre trata de buscar líneas de fuga, de, como decía, hacer hijos bastardos a otros filósofos. La filosofía de Deleuze no es una Imagen, no conforma un modelo cerrado, pero sí una imagen. En la filosofía de Deleuze hallamos una serie de conceptos sobre los que estamos pensando aquí. Así pues, no sólo depende de la imagen sobre la que pensemos sino también de lo que hagamos con ella. Aunque la filosofía deleuziana no pretenda ser una Imagen, podríamos comportarnos como súbditos de ella, tomarla como una doctrina (aunque seguramente Deleuze nos llamaría imbéciles o estúpidos por hacer *semejante* cosa). Más ejemplos: la filosofía de Hegel puede postularse como un Sistema cerrado, como una Imagen, pero podemos buscarle brechas, hacerle agujeros, o bien, atenernos al pie de la letra de lo que dice. Del mismo modo, la Biblia, el Libro, la Palabra de Dios, es presentada por la Iglesia católica como una Imagen, un dogma. Sin embargo, podemos leerla como si fuese una colección de cuentos o en clave mitológica. Otro ejemplo: el paradigma aristotélico como Imagen, debido a sus postulados teóricos axiomáticos (que abrazó la Iglesia hasta la Revolución científica), como la necesidad de movimientos circulares de los astros. Sin embargo, gracias a las observaciones de Brahe, Kepler los transformó en movimientos elípticos, haciendo trizas el paradigma físico aristotélico, convirtiendo la Imagen (mayúscula) en imagen (minúscula). Sin embargo, alguien, hoy en día, puede atenerse a cualquier Imagen, como ocurre en muchos centros educativos estadounidenses que prohíben enseñar la teoría de la evolución de

<sup>351</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017.

Darwin. Allí se piensa bajo la Imagen de la Biblia. En suma, no basta con que una Imagen pretenda imponerse sino lo que hagamos con ella. Imaginemos una superficie cuadriculada. Cada cuadrícula representa una imagen, por ejemplo, el paradigma científico aristotélico, el paradigma newtoniano, el paradigma cuántico, etc. Podemos ir de cuadrícula en cuadrícula, pensar sobre ellas, saltar de una a otra, hacerlas conversar, etc., pero si nos encorsetamos en un solo paradigma, si nos encerramos en él, si nos convertimos en sus súbitos, no pensaremos. Esto significa no pensar para Deleuze (bajo la *Imagen del pensamiento*): obedecer en el pensar, pensar *como* alguien, en lugar de pensar *con* alguien. En el pensar *como* hay una jerarquía impositiva, vertical. Al pensar *como* alguien nos convertimos en súbditos de ese alguien, en meras copias del Modelo que se impone. En cambio, en el pensar *con* hay relación horizontal, y también diferencial, pues no hay un Modelo único de pensamiento.

Una vez introducido el problema, nos asaltan dos preguntas: ¿qué es un pensamiento sin Imagen? y ¿es posible un pensamiento sin imagen? Podemos afirmar que sí es posible un pensamiento sin Imagen, esto es, un pensar no *como* un Modelo predeterminado, un pensar no súbdito. Tomando un ejemplo anterior: una estudiante del instituto estadounidense que prohíbe enseñar la teoría darwiniana, puede pensar que eso es un error, dado que Darwin presenta más argumentos que cierto dogma católico. Resta abordar la segunda pregunta: ¿es posible un pensamiento sin imagen? No, no es posible. Sobre ello hablan Deleuze y Guattari en sus últimos escritos, como en *¿Qué es la filosofía?* Siempre se piensa sobre un universo de sentido, siempre hay un plano de inmanencia sobre el que pensamos. “Este plano de inmanencia (...) no es exactamente filosófico sino pre-filosófico”<sup>352</sup>. No entendamos este plano pre-filosófico en un sentido de anterioridad cronológica sino ontológica. La filosofía de Heráclito no es posible sin el mundo (Antigua Grecia) sobre el que pensaba. “Ninguna creación existe sin experiencia”<sup>353</sup>. Somos seres contextuales, fácticos, arrojados en el mundo, en un mundo concreto y no abstracto. Este universo de sentido en el que nos sumergimos es ineluctable, sobre él pensamos. No es posible pensar a partir de la nada, por lo que siempre pensamos sobre alguna imagen.

---

<sup>352</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 94.

<sup>353</sup> Ibid., p. 128.

Nuestra breve investigación aquí se centrará, como apuntábamos, en la Imagen, que no nos permite pensar, o eso pretende, al fin y al cabo. Veamos cómo opera esta Imagen, símbolo del Poder o del Sistema. Comencemos con los postulados de la *Imagen del pensamiento*, uno por uno, traduciéndolos a la ontología de fuerzas. Los postulados no son fases que se van cumpliendo en un sentido lineal, son más bien funciones, es decir, disfunciones que imposibilitan pensar. El objetivo de la *Imagen del pensamiento* es que todo el mundo piense lo mismo (es decir, que no piense), para que no haya líneas de fuga, brechas, rupturas, devenires revolucionarios, para que el Sistema se perpetúe como Modelo. Por ende, entendemos los postulados como normas que dicta el Sistema (o Imagen) y que los súbditos deben obedecer. Enseguida vamos a comprobar que estas normas son más bien implícitas, conforman una suerte de marco normativo donde la Imagen se aposenta.

1) El primer postulado es el postulado del principio<sup>354</sup>, el de la buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento. Partimos de una actitud acrítica. No reflexionamos sobre las normas sino que las obedecemos sin más. De este modo, no nos preguntamos por otras posibles organizaciones políticas sino que damos por buena (y única) la nuestra. Nos olvidamos de los “poderes de un modelo completamente diferente, de una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible”<sup>355</sup>. Este poder de la *terra incognita* es el potencial virtual, quien posibilita otros sistemas políticos, pero que no se puede determinar. La *Imagen del pensamiento* nos separa del afuera. En cambio, “hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Este algo es el objeto de un *encuentro* fundamental”<sup>356</sup>. La cursiva de la palabra “encuentro” no es nuestra. Este encuentro es la conexión entre los dos potenciales de las fuerzas gracias a la superficie porosa de los pliegues. Esto es pensar, habitar la *terra incognita*: “una determinación que no se opone a lo indeterminado, y que no lo limita”<sup>357</sup>. No limitar implica no querer cerrar los poros de la superficie, mantener el contacto con el afuera. “Fundar es determinar lo indeterminado (...). Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma(...). Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo”<sup>358</sup>. La Imagen trata de ocultar la *terra incognita*, el afuera, para que nadie piense, es decir, en este punto, para que nadie se plante si quiera la posibilidad de otra forma de organización

<sup>354</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 254.

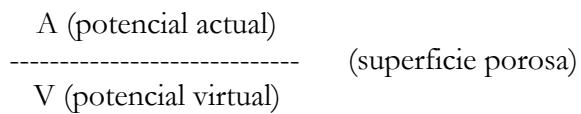
<sup>355</sup> Ibid., p. 210.

<sup>356</sup> Ibid., p. 215.

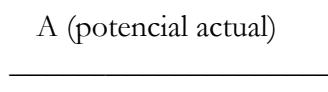
<sup>357</sup> Ibid., p. 406.

<sup>358</sup> Ibid.

política, de otro modo de habitar el mundo. En este postulado no hay voluntad de habitar el abismo. Al contrario, se evita, se obvia el abismo, se parte de tierra firme, de la tierra que nos es proporcionada por la Imagen. Si el esquema básico del pliegue es así:

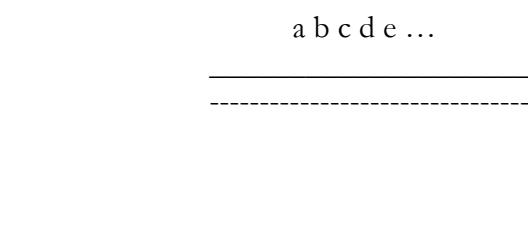


simbolizamos este primer postulado de la siguiente forma:



Vemos que se oculta el potencial virtual. La “V” ha desaparecido (aunque en realidad siempre esté presente) y aparece una línea recta continua sobre la superficie porosa (línea discontinua). La función de esta línea recta continua es separar, desconectar con el potencial virtual: el desencuentro, esto es, separarnos de la *terra incognita*.

2) El postulado del ideal o del sentido común. “El sentido común como *concordia facultatum* y el buen sentido como distribución que garantiza esta concordia”<sup>359</sup>. Aquí se genera la comunidad, una comunidad obediente y feliz. En el Sistema reina la concordia, principalmente porque nadie se pregunta sobre lo otro, nadie piensa en la existencia de una *terra incognita*, de un afuera, porque el Sistema se da por bueno *a priori*. Si en el punto anterior las fuerzas se decantan por la reactividad, al evitar el encuentro con los potenciales virtuales, al sellar los poros de las superficies de los pliegues, en este postulado se promueve este sentido negativo de las fuerzas. Se crea una especie de secta feliz, se genera el rebaño. Ilustramos este postulado así:



<sup>359</sup> Ibid., p. 254.

Las letras a b c d e representan los componentes de la sociedad bajo la Imagen. Los puntos suspensivos dan cuenta de la apertura de esta *comunidad* donde reina la concordia. Cualquiera pueden entrar y formar parte, siempre que no ponga en peligro el Modelo, obviamente.

3) Turno para el postulado del modelo o del reconocimiento. Veamos cómo simbolizamos este punto:

a  b  c ...

---



---

Ahora los componentes de la sociedad son identificables, se reconocen unos a otros como partes de la sociedad. “El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo”<sup>360</sup>. Si el Sistema es uno, los componentes también son individuos. La Identidad se instituye como Modelo, luchando siempre contra la diferencia, ocultando aquella *terra incognita* cada vez más impensable, pues las fronteras van creciendo exponencialmente. Si en el primer postulado se generó la frontera que oculta el potencial virtual (*terra incognita*), el nivel inferior del pliegue, mediante este postulado el Sistema (o Imagen) encierra a cada uno de sus miembros. ¿Para qué? Por un lado, para que les sea más difícil pensar (con) la *terra incognita*, que cada vez queda más lejos (aunque esté tan cerca como siempre, pues los potenciales virtuales son con los actuales) y, por otro, para poder ser reconocidos por el resto de la sociedad como iguales.

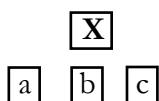
4) Postulado del elemento o de la representación. Gracias al anterior postulado, decíamos, el Sistema individualiza e iguala a los elementos de la sociedad. Así, los miembros (elementos individuales) pueden ser representados, pues no olvidemos que “sólo es representable aquello que se presenta como igual. Por tanto, desde una antropología de la diferencia, la representación se presenta como una incongruencia teórica”<sup>361</sup>. ¿Qué consigue la Imagen con este postulado? Subordinar la diferencia “a las dimensiones complementarias

---

<sup>360</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 206-207.

<sup>361</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 177.

de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto”<sup>362</sup>. La representación es un tema muy complejo, en el que no podemos detenernos con suficiente profundidad en este trabajo. Entendemos aquí la representación como una estrategia del Sistema para imponer su modelo político. La Imagen, en su configuración de una jerarquía piramidal, siempre con vértice en sí misma, usa estos representantes como garantes de la persistencia de su Modelo político. El problema que se plantea hoy en día es si es realizable, en nuestro planeta superpoblado, una democracia radicalmente directa, sin intermediarios, sin representantes ni delegados. Sobre ello piensa J. M. Aragüés: “Una democracia alternativa, una democracia de calidad, una democracia intensa deberá combinar formas de democracia directa y formas de representación”<sup>363</sup>. Pero siempre ojo avizor, dado el peligro de que los representantes dejen de representar los intereses comunes a los que se deben y se corrompan: “una democracia para entendernos deberá contar con formas de representación, aunque sometidas a estrictas normas de revocabilidad, control y rotación de los cargos”<sup>364</sup>. No pretendemos entrar en este asunto tan complejo, por lo que seguiremos entendiendo la representación como arma del Sistema para guarecerse de los posibles peligros de la acción directa. ¿Cómo simbolizamos este postulado? Generando una jerarquía piramidal, que continúa separando la Imagen de la *terra incognita* abismal, de su máximo enemigo, al fin y al cabo. La X sería es el representante de los elementos de a, b y c.



5) Postulado del error. Los miembros del Sistema son iguales, en el sentido de igualmente reconocibles, y también igualmente representables. El Sistema exige que todos sus miembros sean identificables. La identificación implica atomización, individualización. Siempre has de ser el mismo, para eso está, por ejemplo, el número de tu carnet de identidad. Los miembros se reconocen unos a otros. Sin embargo, ¿qué pasaría si alguien no fuese

---

<sup>362</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 255

<sup>363</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 185.

<sup>364</sup> Ibid., p. 186.

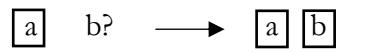
reconocible? Ello constituiría un error, un mero error. El error proviene de la necesidad del reconocimiento: “¿Y qué es un error, sino siempre un falso reconocimiento?”<sup>365</sup>. Es decir, si no reconocemos a alguien como miembro del Sistema, ha sido un fallo. No supone gran problema. Sólo hay que reparar ese error. El error es “lo único negativo del pensamiento”<sup>366</sup>. Recordemos que este pensamiento al que Deleuze se refiere es un no pensar, esto es, un pensar sometido a la Imagen. Esta cita es esclarecedora: “El error rinde homenaje a la ‘verdad’ en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero”<sup>367</sup>. El error se inscribe en el no pensar. Ya alertó Heráclito de que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo. Si este no pensar va hacia un sentido, el error lo hace en sentido contrario, pero ambos siguen formando parte de la *misma* línea. El error no supone un peligro, más bien al revés: “confirma los postulados precedentes de la imagen dogmática, en la medida en que se deriva de ellos”<sup>368</sup>. El error es un efecto negativo del no pensar de la *Imagen del pensamiento*, que no hace más que fortalecer su primacía. Si alguien yerra, se le reorienta hacia lo verdadero. El error simplemente es falso, lo contrario a lo verdadero. El Sistema impone los axiomas. ¿Para qué? Para ocultar que la *terra incognita* es la fuente de su verdad, que su verdad no es más que un modo de organización política que se postula como única, como la Verdad. El error no pone en cuestión los axiomas, no es ninguna anomalía, no implica ninguna transformación. Pongamos un ejemplo. El quinto postulado de Euclides establece que si prolongamos dos líneas paralelas jamás se intersecarán. Dibujamos dos paralelas y comprobamos que el postulado se cumple. También podría ser que no se cumpliese, que las líneas acabasen cortándose. Pero, en este caso, concluiríamos: ha sido un error, hemos dibujado mal las rectas, no eran paralelas, u otros similares. Hagámoslo bien y comprobemos que nos hemos equivocado. Así, tanto si se cumple (si se verifica) como si no (si aparece el error), el axioma se mantiene firme. ¿Por qué? Porque el propio axioma no se pone en cuestión. Ilustremos así este postulado. La letra b con el interrogante representa un fallo en el sistema, un error. ¿Qué se hace? Reconducir el error a la verdad. La *terra incognita* sigue lejos, allá bajo la línea discontinua, en el nivel inferior de los pliegues. Incidimos en que la *terra incognita* resulta muy peligrosa para la Imagen, dado que posibilita la transformación y la emergencia de líneas de fuga, de devenires revolucionarios.

<sup>365</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 228.

<sup>366</sup> Ibid., p. 227.

<sup>367</sup> Ibid., p. 228.

<sup>368</sup> Ibid., p. 229.



6) Postulado de la designación. Aquí surgen las relaciones entre los individuos. Mas se trata de relaciones exclusivamente cuantitativas: “El reconocimiento (...) mide y limita la cualidad relacionándola con algo; detiene así el devenir loco”<sup>369</sup>. La relación parte de los sujetos, de los individuos. Por ello las relaciones están predeterminadas de antemano por la Imagen. Las relaciones no hacen, no construyen a los sujetos, sino que las relaciones parten de los sujetos ya construidos, instituidos. Estas relaciones son cuantitativas, meramente numéricas. Estas relaciones se basan en el desencuentro primordial (con la *terra incognita*, con lo otro) ya que olvidan lo intensional, los potenciales virtuales de las fuerzas. ¿Qué encuentran los miembros de la sociedad? Otros miembros, pero iguales en el fondo, más de lo Mismo. “Lo intensivo, la diferencia en la intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la intensidad”<sup>370</sup>. Esta cita apela a la actividad de las fuerzas, donde las relaciones no parten de unos sujetos cerrados atómicos, sino que los construyen. Al contrario, la relación meramente extensional no se abre a lo diferencial. En este punto aparece la necedad. “¿Cómo es posible la necedad (y no el error)? Es posible gracias al lazo que une al pensamiento con la individuación”<sup>371</sup>. Para luchar contra la Imagen se ha de romper ese vínculo determinado entre los individuos, salir de ese patrón de relaciones meramente extensivas, entre sujetos cerrados. En el postulado anterior dábamos cuenta del error, que era un simple fallo en el reconocimiento. “La necedad (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar”<sup>372</sup>. Por un lado la necedad es un plus de impotencia en la *imagen del pensamiento*, pero, por otro, presenta una línea de fuga, con el peligro que ello supone para las fronteras de la textura reactiva. Regresemos al ejemplo de Euclides. La necedad supondría no reparar en el error, seguir manteniendo que las líneas paralelas se cruzarían en algún caso. Aquí hay un problema grave, pues se pone en cuestión el propio axioma, el Sistema mismo.

---

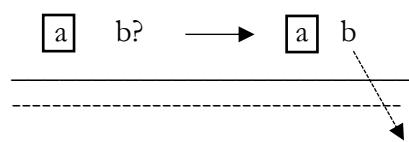
<sup>369</sup> Ibid., p. 218.

<sup>370</sup> Ibid., p. 223.

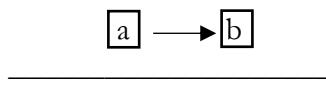
<sup>371</sup> Ibid., p. 232.

<sup>372</sup> Ibid., p. 407.

Si el necio no es reconvertido, si no se le convence de que estaba equivocado, de que era un error, de que vuelva a hacer el experimento y repare en ello, el axioma queda en entredicho. Esto es lo que ocurrió cuando aparecieron las geometrías no euclídeas (elípticas o hiperbólicas). El necio supone una anomalía, porque no está ni en lo verdadero de la norma ni en lo anormal (error). Va más allá de lo verdadero o lo falso pues atenta contra el propio criterio de verdad, contra el axioma. De ahí que sea, como nos decía Deleuze, por un lado un impotente, pues no piensa, sigue sin pensar; pero por otro, se acerca a la *terra incognita*, a poder pensar allende la *Imagen del pensamiento*. ¿Cómo representamos la necesidad?



Vemos que la letra b genera un problema, simbolizado por el signo de interrogación; pero que luego, tras la flecha, se mantiene en sus trece, no es reabsorbida, como en el caso del error, que vuelve a introducirse en un cuadrado. La letra b supondría una anomalía, algo muy peligroso para la organización del Sistema. De ahí la flecha que parte de ella y se dirige a la *terra incognita*. ¿Y el caso de la designación? Véase:



Las letras a y b simbolizan miembros, individuos, súbditos del Sistema. La flecha muestra la relación cuantitativa entre ellos. Las relaciones están determinadas por los individuos. La flecha parte del individuo. No podríamos usar ese tipo de flecha  $\longleftrightarrow$  porque ello podría significar precisamente lo contrario, que la relación construiría los sujetos, que la relación es anterior a la construcción (diferencial) de la subjetividad, y por lo tanto ya no nos encontraríamos en el modelo *Imagen del pensamiento*.

7) Postulado de las soluciones. Gracias a este postulado, el Sistema (o Imagen) resuelve los problemas relacionados con el error y con la necesidad. La solución es una respuesta definitiva y definitoria. La indeterminación supone un gran peligro para un sistema cerrado, determinado, por ello siempre tiene que haber una respuesta para cada problema. Aquí se encuadra la crítica de Deleuze y Guattari en *El AntiEdipo* al psicoanálisis de Freud,

porque siempre dice tener una explicación, una causa para todo fenómeno objeto de estudio. “Se nos hace creer que los problemas son dados completamente hechos y que desaparecen en las respuestas o la solución”<sup>373</sup>. Al necio, si persiste en su locura, esto es, en no reparar en el error, se le diagnostica su enfermedad, se le define como necio o loco, se le medica, se le recluye, etc. La clave es la normalización. El necio no puede constituir una anomalía, pues sería potencialmente peligroso. El necio ha de ser sólo un anormal, alguien que no se adapta a la norma. A todo anormal se le ha de normalizar. El anormal debe reconocer que se había equivocado y regresar a la norma. Pero tampoco supone un problema excesivo, porque, recordemos, los anormales confirman la norma, sólo son el lado negativo de la norma. En suma, el Sistema tiene todas las soluciones para los problemas. Ahora bien, lo que no se permite es problematizar el propio axioma. “Una solución siempre tiene la verdad que merece según el problema al que responde”<sup>374</sup>. ¿Cómo ilustrar este postulado? Buscando una forma que no admita ninguna salida, una forma donde el axioma, el Sistema, se sienta seguro. Esta forma es el círculo, nos dice Deleuze. “La imagen del círculo sería más bien un testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente”<sup>375</sup>. El círculo niega la entrada a toda diferencia. El círculo representa un movimiento infinito, un sistema perfecto, ya hecho, terminado, determinado y determinante.



8) Postulado del fin o del resultado, al que llamaremos postulado de la aceptación. Si en el punto anterior se solucionaba cualquier problema, aquí nos hallamos ante el último estadio, el del sometimiento. El necio pide disculpas: “Fue un error”. El Sistema le felicita por ello, le normaliza. En este punto, no pensar comporta dar por buenas las soluciones (finales) y olvidar los problemas (abismales). Este aceptar las respuestas no es más que someternos a ellas: ser súbditos. Sale a la luz el último objetivo del Sistema, que debe disponer de esclavos para “someterlos una vez más a la forma mítica de la semejanza y de la

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 242.

<sup>374</sup> Ibid., p. 243.

<sup>375</sup> Ibid., p. 202.

identidad; por consiguiente, a la imagen del saber mismo”<sup>376</sup>. El miembro del Sistema “dice ‘sí’; pero, para él, afirmar es llevar, asumir, cargarse”<sup>377</sup>. Ilustremos este último paso:



Las esposas dentro del círculo simbolizan el no querer, esto es, el no querer pensar, es decir, el persistir en la indiferencia, en la obediencia ciega, en una palabra: la aceptación de la sumisión a la Imagen, al Sistema.

Todo el proceso de la *Imagen del pensamiento*, desde el primer postulado hasta el último, se basa en ocultar esa *terra incognita*, la conexión con los potenciales virtuales de las fuerzas, fuente de azar, caos, indeterminación. Pensar, al contrario, es conectar con el afuera, como decimos, habitar esa *terra incognita* (ojo, no sólo contemplarla desde lo lejos, tras las fronteras reactivas). Hemos de pensar en “la profundidad (...) donde se organizan las intensidades”<sup>378</sup>. Al contrario que en la *Imagen del pensamiento*, no queremos ocultar la superficie porosa del pliegue, por tanto, mantenemos la conexión con los potenciales virtuales en los niveles inferiores (“profundidad”). Reiteramos: pensar es pensar *con*, con lo Otro, abiertos a lo que no habíamos pensado. Este es un pensar diferencial. Lo contrario es no pensar, o pensar *como*, o lo que es lo mismo, pensar bajo el dominio de una Imagen. Deleuze ve en Artaud un pensador sin Imagen<sup>379</sup>, porque “sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento”<sup>380</sup>. Esa serie de palabras que comienzan por el prefijo “a”, lo que hacen es negar el modelo. Este “a” es diferente al “in”. Este “a” refiere a la necesidad que no acepta el error, es la anomalía que se niega a ser normalizada. Por ejemplo, lo legal y lo ilegal, ambos confirman la ley, se basan en una ley, no ponen en tela de juicio esta ley. En cambio, lo alegal, sí lo hace, lo alegal

---

<sup>376</sup> Ibid., p. 254.

<sup>377</sup> Ibid., p. 97.

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup> Que no sin imagen (con minúscula), porque un pensador sin imagen, en el sentido que hemos expuesto, es imposible. “Pensar no es innato”, nos dice Deleuze. Todo pensador piensa con algo, sobre algo. De acuerdo con la ontología de fuerzas materialista e inmanente, no se puede pensar *ex nihilo*.

<sup>380</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 227.

directamente se hunde en la *terra incognita*, reniega de cierta ley impuesta, apela a otro territorio por legislar. Su crítica arremete contra la ley misma, no contra el contenido de la ley. Todos esos prefijos *a* conectan con la *terra incognita*. En lugar de continuar bajo el mismo Modelo, donde el problema ya conlleva de forma implícita una solución (sea verdadera o falsa), denuncian los axiomas de los que parten los problemas. Así pues, por ejemplo, el acéfalo no responde a la pregunta sobre si tiene o no cabeza, reniega de la propia pregunta. El acéfalo en Artaud no es normal ni anormal, no habita dentro del Sistema, no quiere recibir su sentido a partir de las reglas del Sistema<sup>381</sup>. El acéfalo sale del Sistema para lanzarse (¡de cabeza!) al abismo. Sólo desde ahí se puede pensar, allende los axiomas del Sistema. Mas ojo, recordemos que no basta con poder sino que se ha de ejercer ese poder. “El sujeto del cogito cartesiano no piensa, sólo tiene la posibilidad de pensar, y se comporta como un estúpido en el seno de esa posibilidad”<sup>382</sup>. No es estúpido el que no piensa, sino el que puede y no lo hace. Este estúpido no es más que un esclavo de la Imagen. “Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino aquel que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede”<sup>383</sup>. El esclavo puede, pero no quiere. Frente a estúpidos esclavos sometidos a la *Imagen del pensamiento*, pensar es habitar de forma activa el mundo. “Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida”<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> “Artaud describe la lucha vital del cuerpo sin órganos contra el organismo y contra Dios, señor de los organismos y de la organización” (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 43). Este “Dios” de que habla la cita, para nosotros, es el “Sistema”.

<sup>382</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, pp. 407-408.

<sup>383</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 89.

<sup>384</sup> Ibid., p. 145.

Las luciérnagas brillan en las noches serenas<sup>385</sup>.

## Deleuze - Spinoza: perseverancia

Nos centraremos ahora en las texturas: cosas, cuerpos, entes, singularidades... Usaremos todos estos términos en el mismo sentido. Partiendo de que todo ente es un devenir, pues está abierto al cambio, de que el sujeto es efecto y también es causa, la pregunta es: ¿cómo distinguir un ente de otro? En este apartado buscaremos, sobre todo, en la lectura que Deleuze hace de Spinoza y en el propio Spinoza. Sobre la base física de la no separabilidad abismal del sujeto que conoce y el objeto de estudio<sup>386</sup>, el problema se presenta bastante complicado. No hay un lugar trascendente desde el que examinar con absoluta objetividad las relaciones de fuerzas, continuamos con el discurso materialista e inmanente. Los entes son diferenciables pero no separables. Buscamos la naturaleza de esa diferenciación. ¿Cómo son los entes? ¿Qué son<sup>387</sup>? Y, además, ¿cuándo no son, es decir, a partir de cuándo ya no podemos llamarle “ente”? Dicho de otro modo, si optamos por evitar partir de los sujetos-objetos, de los individuos atómicos como esencias fijas, en pro de conjuntos potenciales de relaciones de fuerzas, ¿dónde y cómo establecer los contornos entre las singularidades, si de hecho son devenires? “La interpretación que Deleuze ofrece de Spinoza hace de los entes, las cosas del mundo y los individuos *conjuntos de relaciones*: grados de potencia, diferenciales, cantidades intensivas entre un máximo y un mínimo”<sup>388</sup>. Estos máximos y mínimos nos interesan porque son los umbrales<sup>389</sup> a partir de los cuales los entes pasan a ser otra cosa.

<sup>385</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 26.

<sup>386</sup> “En mecánica cuántica, el sujeto arrastra al objeto: lo modifica al observarlo. Lo que observa es la observación. Con lo que la observación se hace reflexiva. Si la observación colapsa la virtualidad ondulatoria del objeto en una corpuscularidad actual, el sujeto y el objeto ya no son separables” (Jesús Ibáñez, *El regreso del sujeto*, Santiago de Chile, Amerinda, 1991, p. 111).

<sup>387</sup> “El individuo es ser en relación” (Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 175).

<sup>388</sup> Emma Ingala Gómez, “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”, *Ontology Studies*, 10, 2010, 242.

<sup>389</sup> Gilbert Simondon incide en la importancia de los umbrales para distinguir a los individuos. La individuación “indica la existencia de umbrales” (Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 190). En su lectura de Spinoza, apunta:

La singularidad es una textura, pero ¿qué tipo de textura? Comencemos con la definición deleuziana de singularidad en *Diferencia y Repetición*: “Una singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema, hasta la proximidad de otra singularidad”<sup>390</sup>. Destacamos aquí tres dimensiones:

1) Colectividad. La singularidad no es atómica o individual sino “serie”. La singularidad es una colectividad.

2) Conectividad interior. La colectividad “se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema”. ¿Qué significa esto? Que no hay fronteras interiores, que no existen elementos aislados dentro de la singularidad.

3) *Conectividad* exterior. La singularidad llega “hasta la proximidad de otra singularidad”. ¿Tiene la singularidad una especie de perímetro exterior? Ha de tenerlo, en algún sentido, porque si no, ¿cómo diferenciar una singularidad de otra? En palabras de Deleuze: “¿Pero qué es lo que distingue mi conjunto infinito, el conjunto infinito que me corresponde, del conjunto infinito que corresponde al vecino?”<sup>391</sup>. Las relaciones dentro de la comunidad que es la singularidad son infinitas por la conectividad interior. Sin embargo, la conectividad exterior no es infinita, por eso escribimos *conectividad* en cursiva, porque no puede ser el mismo tipo de conectividad que la que opera en el interior. Si no hubiese alguna suerte de límite exterior (de umbral mínimo y máximo), la singularidad disolvería y no podríamos diferenciar una singularidad de otra. Por ello, la conectividad exterior debe ser diferente. De momento, podemos afirmar que la conectividad interior es infinita, mas la conectividad exterior no lo es. “El individuo es relación, y por la relación entra en él lo infinito: es finito y tiene un límite, pero contiene lo infinito”<sup>392</sup>.

Dejemos aquí esta primera aproximación e indaguemos ahora en las clases de Deleuze sobre Spinoza recogidas en el libro *En medio de Spinoza*. Primero nos habla de

“La naturaleza en su conjunto no está hecha de individuos ni tampoco ella es un individuo: está hecha de dominios de ser que pueden conllevar o no individuación” (*Ibid.*, p. 65).

<sup>390</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 411.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>392</sup> Emma Ingala Gómez, “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”, *Ontology Studies*, 10, 2010, p. 243.

dimensiones, después de capas. Comencemos con las dimensiones. Las singularidades se componen de tres dimensiones:

“Primera dimensión. El individuo tiene un número muy grande de partes”<sup>393</sup>. Todo individuo es compuesto, esto ya lo sabíamos. Aquí se añaden las partes numerosas que conforman al individuo. “Primera dimensión del individuo, constituida de un número muy grande de partes extensivas exteriores las unas de las otras”<sup>394</sup>. Las partes son extensivas, una suerte de partículas, que se diferencian unas de otras por algún contorno que las hace distinguibles, que posibilita esa exterioridad.

“Segunda dimensión del individuo, que responde a la pregunta: ¿cómo las partes extensivas pertenecen a un individuo? (...) ¿Bajo qué relaciones partes cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado?”<sup>395</sup>. Las relaciones actúan como soporte conectivo de los términos, de las partes de la primera dimensión. La relación sería un cierto *continuum*; las partes, de la dimensión anterior, son *quanta*.

“Finalmente, tercera dimensión. El modo mismo, el individuo mismo, es una parte. Spinoza lo dice todo el tiempo: la esencia del modo es una parte de la potencia divina, de la potencia de la sustancia”<sup>396</sup>. Lo que define a la singularidad es precisamente ser una parte del todo, pero esta parte ya no es extensiva (como las partes interiores) sino un grado de potencia. “El tercer nivel consiste en decirnos que la esencia del individuo es una intensidad”<sup>397</sup>.

Recapitulemos. La singularidad está compuesta por numerosas *partes* (extensivas) que están relacionadas internamente de modo infinito. La singularidad, como todo (en su integridad), es cierta intensidad. Además sabemos que se aproxima siempre a otras singularidades, es decir, que busca relaciones externas, que “se abre” al resto. Pero ¿qué significa ese “se abre”? ¿Cómo se abre al resto a la vez que mantiene su singularidad? Continuemos buscando. Tras las dimensiones, turno ahora de las capas. Seguimos de la mano de Deleuze en sus lecciones sobre Spinoza (clase XII. Teoría de la individuación).

<sup>393</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 348.

<sup>394</sup> Ibid., p. 349.

<sup>395</sup> Ibid.

<sup>396</sup> Ibid., p. 350.

<sup>397</sup> Ibid.

Primera capa: “Estos términos últimos son infinitamente pequeños, evanescentes”<sup>398</sup>. Son elementos muy pequeños, tan pequeños que “no podemos tratarlos uno por uno”<sup>399</sup>. Parece que tenemos algo nuevo y ciertamente contradictorio. Aquí ya las partes dejan de ser partículas para pasar a ser ondas, vibraciones, ya no son diferenciables, no podemos contarlas (“tratarlos uno por uno”). Esto es muy diferente: ahora las partículas dejan de ser *quanta* para ser *continuum*. Las partes, que antes veíamos que eran muy numerosas, ahora ya no son, es decir, son tan numerosas que dejan de ser partes. Son infinitamente pequeñas. Dato harto importante: cuanto más pequeñas son las partes, más importancia reciben las relaciones. De aquí se colige que las singularidades sean infinitas: dado que las partes interiores son infinitamente pequeñas. Sin embargo, ahora nos encontramos un problema: ¿podemos decir que hay un cierto número de elementos interiores? No, si no podemos contarlos. No queda otra opción que cambiar partículas extensivas por ondas intensivas.

Segunda capa: la relación: “¿Bajo qué relación elementos infinitamente pequeños pueden pertenecer a algo?”<sup>400</sup>. Spinoza alude a las relaciones de reposo y movimiento, que son una vibración. La relación es vibración. “Lo que definiría a un individuo es una vibración”<sup>401</sup>. Las relaciones siempre son diferenciales porque “los términos infinitamente pequeños son términos evanescentes, es decir que las únicas relaciones que pueden tener entre sí son las que subsisten cuando los términos se desvanecen”<sup>402</sup>. La relación es más importante que los términos, la relación subsiste a ellos, es el substrato. Los términos son productos, efectos de la relación. Sin embargo, si los términos ya no son partículas sino intensidades, ondas, ¿qué tipo de intensidad, qué otra intensidad es esta que relaciona todo el interior?

Tercera y última capa del individuo: expresión de la esencia particular. La expresión alude a las relaciones exteriores, a las relaciones con otras singularidades. Spinoza es claro:

Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia (...). Un cuerpo en

<sup>398</sup> Ibid., p. 413.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> Ibid., p. 415.

<sup>401</sup> Ibid., p. 417.

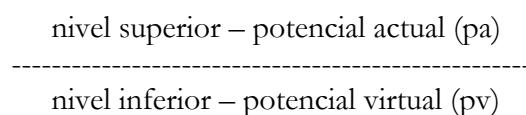
<sup>402</sup> Ibid., p. 418.

movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito”<sup>403</sup>.

Obviamente los cuerpos no son substancias sino modos de ser de la única substancia, que es la naturaleza. Lo que define a un cuerpo es su vibración, más o menos intensa (movimiento o reposo). Éstos serían los umbrales máximo y mínimo que señalaba antes Emma Ingala en su artículo. Pero las vibraciones no sólo definen las relaciones intracorporales sino también las externas. Esto significa que no hay contornos definidos entre los cuerpos dado que las vibraciones son intensidades no particulares. Ahondando en las relaciones internas y externas, Deleuze ofrece el ejemplo de la muerte del cuerpo humano:

Lo que desaparece con la muerte es la efectuación de la relación, no la relación misma. Ustedes me preguntarán qué es una relación no efectuada (...) Hay una verdad de la relación independientemente de los términos que efectúan la relación<sup>404</sup>.

Sigue habiendo una relación entre una persona muerta y el mundo, pero esa persona muerta ya no se expresa, ya no ejecuta su potencial expresivo. En este punto integramos la ontología de fuerzas: la relación no desaparece, lo que desaparece es la ejecución de esa relación. Lo que no desaparece es el modo pliegue en que inscribimos las fuerzas: la conexión entre los potenciales de las fuerzas. No desaparece porque no puede desaparecer, porque la naturaleza es intrínsecamente relacional dado que las superficies de los pliegues son porosas. No hay compartimentos estancos, sólo distinción entre nivel superior y nivel inferior del pliegue. El esquema básico es el siguiente:

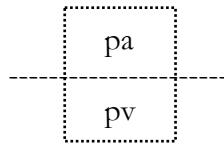


Ilustremos así las singularidades:

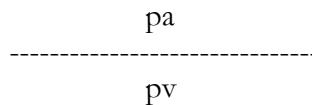
---

<sup>403</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, p. 144.

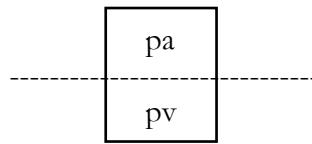
<sup>404</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 426.



Los potenciales de las fuerzas tienen cierta coherencia interna, cierta intensidad vibracional, hay un perímetro, aunque abierto. La línea horizontal es la superficie del pliegue (en realidad son múltiples pliegues) siempre porosa. Tanto los potenciales actuales como los virtuales forman parte de la singularidad. ¿Qué ocurre cuando una singularidad “muere”? Ocurre lo siguiente:



Ya no hay una cierta conformación de fuerzas, un perímetro más o menos determinado, ya no hay una textura que se expresa, ni existen determinadas relaciones internas-externas. Sólo quedan las relaciones abismales. Aquí surge otra cuestión: ¿la singularidad es una textura activa o reactiva? Si la ilustramos con el perímetro abierto, las fuerzas son activas, conectan con los potenciales virtuales. Si cerramos el perímetro, aunque sabemos que en realidad no se puede, ya que la naturaleza de la superficie es porosa, es decir, si tratamos de generar límites definidos, ilustraríamos la textura reactiva así:



Hasta aquí, podemos inferir que la singularidad es una textura activa, sobre todo con base en la conectividad exterior. Nos decía Deleuze que la singularidad “se aproxima” a otras, “se expresa”. Ello indica un contacto abierto con el exterior, la singularidad no se cierra en sí misma, no se aísla dentro de sus fronteras, forma parte (o busca formar parte) de una comunidad. La singularidad es una comunidad (interior) comunitaria (exterior).

De todos modos, las explicaciones sobre las que hemos reflexionado dejan todavía algunos interrogantes al respecto de la distinción entre las singularidades. ¿Qué significa que el ser humano deja de expresarse cuando muere? ¿Qué muere? ¿El individuo? Sí, muere el individuo, pero... ¿no estamos partiendo de un esquema ya prefijado de individuo como sujeto para luego desmontarlo en relaciones, en intensidades infinitesimales y en grados de intensidad? ¿Por qué yo estoy muerto cuando soy comido por los gusanos? ¿Por qué no estoy muerto cuando duermo? ¿En qué niveles nos estamos fijando para determinarlo así? ¿Incurrimos en cierto antropocentrismo? ¿Cuándo una nube deja de ser nube? Situémonos ahora en una escala ultramacroscópica, a un nivel galáctico si se quiere. ¿Qué significa aquí morir? ¿No podría entenderse mi cuerpo como una partícula casi evanescente, infinitesimal, que forma parte del interior de la singularidad (planeta) Tierra? En otro plano, ¿podemos tratar a *mi* hígado como una singularidad? El hígado supera la prueba: posee “partes” infinitesimales (primera dimensión), el estrato relacional entre todas ellas (segunda dimensión), así como su intensidad, su grado potencial, sus relaciones exteriores (tercera dimensión). Además, apostilla Spinoza: “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”<sup>405</sup>. Cuerpos en cuerpos en cuerpos... hasta el infinito. ¿Pero cuándo un cierto cuerpo deja de serlo?

Introduzcamos el concepto de *conatus*, la potencia de perseverar en su ser. Seguimos con el problema: dónde establecer la distinción entre las singularidades. Una jirafa es un grado de potencia, como singularidad. Diferenciamos aquí la determinación de un grado de potencia (jirafa) de la indeterminación potencial (de la naturaleza, de la substancia) de la que brota cualquier determinación. Tanto los grados de potencia como la indeterminación potencial existen, son reales. Hay dos tipos de existencias, nos dice Deleuze, “existencia durante, existencia inmanente”<sup>406</sup>. La existencia *durante* es la existencia de la textura (o singularidad o individuo o cuerpo). Ese “durante” implica *perseverancia, conatus*, una insistencia en cierta conformación de las fuerzas que determina la singularidad. La existencia inmanente, por su parte, es la propia existencia de la virtualidad, de los potenciales virtuales de las fuerzas. Siguiendo con el ejemplo de la muerte: cuando la jirafa muera, desaparecerá su existencia *durante* pero no la existencia inmanente. Esta existencia inmanente es la propia

<sup>405</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, p. 150.

<sup>406</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 429.

existencia de la relación, la existencia que no muere cuando se disuelve la singularidad. La existencia *durante* es la “vida” de esa singularidad, una cierta ejecución de las fuerzas por los potenciales actuales. Mientras dure esa conformación de fuerzas, durará la singularidad. Para que dure, las fuerzas han de perseverar en su ser. Vemos que el *conatus* es la *esencia*, el *alma* de la singularidad. El *conatus* es la insistencia en la realización de las fuerzas por los potenciales actuales. “La perseverancia es la comunicación de las relaciones”<sup>407</sup>. A pesar del concepto de *conatus*, seguimos sin lograr establecer una distinción clara entre dos singularidades. Quizá el problema sea irresoluble, porque no hay modo posible de fijar (definitivamente) la potencia de un individuo, puesto que un individuo es un grado de potencia. Cuando cambie ese cierto grado, dejará de ser un ente para ser otro.

Regresemos ahora al enigmático interior de la singularidad. Queda claro que estas partes, a su vez, no son singularidades, pues “no existe una esencia para cada una, se definen únicamente por su determinismo exterior y siempre proceden por infinitades”<sup>408</sup>. Estas partes carecerían de *conatus*. Podríamos pensar estas partes como elementos neutros, es decir, que no tienen la capacidad de efectuar algún sentido de las fuerzas (ejemplo: un átomo de hidrógeno, que no puede elegir qué hacer). Parece que estas partes no tienen interior, no son a su vez infinitos. ¿Qué significaría no tener interior? No ser una composición de fuerzas, no disponer de un grado de potencia, de un *conatus*, no poder elegir entre varias acciones posibles. Sin embargo, ¿podrían tomarse como singularidades si se analizasen desde un nivel subatómico? Son extensiones, son infinitesimales, casi no son partículas, son evanescentes... se nos ha dicho, pero, desde un nivel microscópico, ¿seguiríamos comprendiéndolas de este modo? Los seres humanos miramos un alambre y no vemos una superficie plana. Sin embargo, en la superficie del alambre, un microorganismo “verá” más dimensiones, “vivirá” el alambre como una superficie plana hasta cierto umbral, “caminará” por él como si fuese una autopista. Este microorganismo, o una mota de polvo, si se quiere: ¿dispone de la capacidad de *conatus*? ¿Puede perseverar en su potencia? O no puede y por ello es imposible que manifieste ese *conatus*. ¿A partir de qué nivel aparece el *conatus* como posibilidad? ¿Se requiere cierta complejidad en los cuerpos para que puedan expresar este *conatus* (y al mismo tiempo ser considerados como cuerpos)? Parece que Spinoza sí esté dando por supuesta cierta complejidad para que podamos hablar de singularidades, sin embargo, no queda claro,

<sup>407</sup> Ibid., p. 149.

<sup>408</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2020, p. 99.

pues el análisis dependerá muy mucho de si optamos por un estudio macro (galáctico) o micro (subatómico).

Prosigamos con el *conatus*, esta vez en búsqueda de relaciones con los sentidos de las fuerzas. Lo contrario al *conatus* sería un perseverar en la impotencia, un no querer ejecutar el poder, un ocultar los potenciales virtuales. Ahora bien, si las singularidades despliegan su *conatus*, las texturas reactivas son las que pueden y no lo hacen, por tanto las singularidades han de ser texturas activas. Si una singularidad opera reactivamente, velando la superficie porosa del pliegue, se cierra a las relaciones exteriores. Pero a su vez las relaciones entre sus “partes” interiores también pierden el carácter intensional infinito. Ya no son grados de potencia sino entes impotentes. “Hay personas que son tan impotentes... Son esos los peligrosos. Son esos los que toman el poder”<sup>409</sup>. Este tipo de poder es el que escribimos con mayúscula. Las texturas reactivas sólo tienen existencia inmanente, no existencia *durante*. “La duración se dice entonces no de las relaciones mismas, sino de la pertenencia de partes actuales conforme a tal o cual relación”<sup>410</sup>. Al no poseer relaciones intensivas en el interior, la textura reactiva queda petrificada, sin relaciones. Recordemos que el número de relaciones y el tamaño de las partes guardan entre sí una relación inversamente proporcional. Si las relaciones se ausentan, las partes aumentan. Ahora, en las texturas reactivas, las partes ya no son infinitesimales sino todo lo contrario, se unifican en un todo rígido de contornos definidos. La textura reactiva es una suerte de bloque de hielo en el cálido río del devenir de la naturaleza. Así, si la esencia de la singularidad es el *conatus*, el carácter principal de la textura reactiva es el tratar de perseverar en su clausura, en su impotencia. Si las relaciones internas no existen, las relaciones externas siguen sus pasos. La textura reactiva es autárquica. Mas si la libertad se reduce a un terreno acotado, no es libertad sino libertad interior, libertad reducida, necrosada. Toda singularidad “es libre cuando se apodera de su capacidad de obrar”<sup>411</sup>. Si la singularidad olvida el *conatus*, se solidifica su interior e instala fronteras en su exterior, por ello deja de ser singularidad para ser sujeto clausurado (textura reactiva). Al igual que el pensar, no basta con tener la capacidad de libertad, se ha de ejecutar, realizar. Hemos de efectuar la libertad. Ello requiere una voluntad. La voluntad es la realización de la libertad, la elección del sentido activo de las fuerzas. “Lo que define la libertad es un interior y un sí

<sup>409</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 249.

<sup>410</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2020, p. 99.

<sup>411</sup> Ibid., p. 103.

mismo de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad”<sup>412</sup>. La libertad se enmarca tanto en la necesidad como en la indeterminación. La libertad emerge de los potenciales virtuales de las fuerzas. Esto es, la fuente de indeterminación: hemos de determinar las fuerzas en sentido activo; así como la necesidad, esta indeterminación es una necesidad natural, una imposición de la naturaleza. No podemos evitar la indeterminación abismal. La libertad requiere ser determinada mediante un modo de territorialización del espacio. Gracias a la voluntad podemos ejecutar la libertad y devenir libres. No somos libres, devenimos libres si desplegamos fuerzas activas, si realizamos esa libertad. La virtualidad de la libertad se sitúa en los potenciales virtuales, mas la realización (o no) de ésta se da en los niveles superiores de los pliegues con los potenciales actuales. La liberación es el *conatus* de la libertad, un persistir en la libertad. La liberación ontológica siempre es comunitaria, abre las fronteras falaces. Jamás se trataría de una mera liberación individual, dado que toda liberación es comunitaria al implicar relaciones exteriores abiertas entre las singularidades. Diferenciamos “entre la distinción, siempre positiva, y la determinación negativa: toda determinación es negación”<sup>413</sup>. ¿Por qué la distinción es siempre positiva? Porque implica no ocultar el potencial virtual, mantener la diferencia entre los dos niveles del pliegue, entre los dos potenciales de las fuerzas. ¿Por qué? Porque la conexión entre ambos comporta positividad en las fuerzas. Al contrario, la determinación es negativa, pues implica un cierre, un término (un intento de sellar la superficie porosa del pliegue). En conclusión, no basta con lo virtual, hay que ejecutarlo en sentido positivo. Esta ejecución activa de las fuerzas es la voluntad. Con la voluntad persistente (*conatus*) integramos potencia y alegría en los habitares comunitarios: “El *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción”<sup>414</sup>. Inferimos una importante consecuencia política de todo lo expuesto con base en la ontología: frente a la autarquía cerrada en sí misma, comunidad libre y abierta.

Sigamos interconectando la terminología conceptual Deleuze-Spinoza con la ontología de fuerzas. Ya en la Proposición I de la *Ética* leemos: “Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones”<sup>415</sup>. Inscribimos la substancia de Spinoza en los potenciales virtuales, ese “anterior” se asocia con el “inferior” del pliegue. Las afecciones acontecen en el nivel superior del pliegue, con los potenciales actuales. Las afecciones remiten a

<sup>412</sup> Ibid., p. 102.

<sup>413</sup> Ibid., p. 111.

<sup>414</sup> Ibid., p. 123.

<sup>415</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2011, p. 58.

efectuaciones de las fuerzas. La necesidad refiere al potencial virtual: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera”<sup>416</sup>. De nuevo nos topamos con la recurrente paradoja. La naturaleza es necesaria pero esta necesidad no es restrictiva sino posibilitante. Además esta necesidad no es ilimitada: posibilita “ciertas maneras”, no todas. La necesidad nos brinda determinadas posibilidades de ejecutar las fuerzas. Estas ejecuciones de las fuerzas conforman los modos de ser. Distinguimos por un lado naturaleza (substancia) y por otro modos de ser (de la naturaleza), pero no hemos de olvidar que los modos de ser también son naturaleza. Nos movemos en dos niveles diferenciables, como en los pliegues, pero no hay separación sino inmanencia ontológica. Donde Spinoza dice naturaleza, decimos fuerzas. Desde este marco, no podemos postular una jerarquía dentro de los modos de ser, no hay modos de ser superiores y modos de ser inferiores. Aquí solo hay afectos, relaciones de hecho. El modo de ser humano no tiene ninguna preeminencia ontológica frente al modo de ser cucaracha o el modo de ser montaña. El ser humano es un modo de ser. Y, a su vez, hay infinitos modos de ser humanos. Los modos no deberían imponer ningún modelo. “Deberían”, decimos, porque poder, pueden. El modo de ser blanco y europeo frente al modo de ser tribu del Amazonas. El modo de ser occidental frente al modo de ser oriental. Ningún modo de ser es *potestas* en el sentido de Autoridad impositiva sino *potentia*. ¿A quién pertenece la máxima *potestas*? ¿Dónde reside la suprema Autoridad? En la única substancia, en la naturaleza.

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos<sup>417</sup>.

¿Quién impone el orden? La naturaleza, necesariamente. Aquí relaciones de derecho, aquí las leyes naturales. ¿Cuál es nuestro deber? Seguir este orden, este derecho

<sup>416</sup> Ibid., p. 95.

<sup>417</sup> Ibid., p. 410.

natural. Recordemos que este orden es un orden permisivo. Así pues, además de seguir el orden natural, por otro lado, nuestro deber es también desplegar la potencia que nos concede la naturaleza. Resulta crucial recalcar esta frase: “no tenemos la *potestad* de amoldar según nuestra conveniencia”. La cursiva es nuestra. No tenemos la potestad (de derecho), pero sí la potencia (de hecho). Por ende, podemos hacerlo, pero no tenemos la autoridad para hacerlo, no deberíamos hacerlo. La autoridad, la potestad, reside en la naturaleza y nosotros no somos la naturaleza sino un modo de ser. Vivir conforme la naturaleza, esa es la máxima. Vivir comprendiendo la necesidad de formar parte de la naturaleza. Pero claro, para hacerlo, debemos saber cómo opera la naturaleza. Entenderlo es clave, de ahí la intensa búsqueda en la ontología de fuerzas que es la naturaleza. Devenir conforme a la naturaleza. ¿Quién es la naturaleza para Spinoza? La substancia. ¿Cómo es? Donante, posibilitadora por necesidad. ¿Cómo debemos ser en cuanto modos, si hemos de obrar conforme a la naturaleza? Hemos de ser devenires libertadores, conectores, creadores de relaciones... y persistir. Se trata de una ética ciertamente intempestiva, una ética natural, una ética ontológica. Despojamos al ser humano de sus capas púrpuras, lo bajamos del púlpito y lo convertimos en un modo de ser más, al mismo nivel que un árbol o una rata. “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre”<sup>418</sup>. El ser humano no es substancia, no es causa, sino efecto; no es *natura naturans* sino *natura naturata*.

Por *naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita (...).

Por *naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios<sup>419</sup>.

En la *natura naturans* hallamos la necesidad (el derecho), la indeterminación como necesidad. De acuerdo con nuestra ontología de fuerzas, los potenciales virtuales, los niveles inferiores de los pliegues; en la *natura naturata* aparecen las determinaciones de la substancia, los modos de ser concretos (de hecho), realizados. Éstos, a diferencia de la *natura naturans*, son contingentes.

---

<sup>418</sup> Ibid., p. 136.

<sup>419</sup> Ibid., p. 96.

Concluyendo este apartado en torno a la búsqueda de una definición más precisa de objetos, entes, singularidades... el problema queda claramente irresuelto. La base conceptual es similar a la de la mecánica cuántica: las relaciones son ineluctables entre un sujeto y un objeto y no hay límites precisos que separen unos de otros. Además, al prevalecer las intensidades y no las extensiones, la medida (del paradigma clásico, entendida como una determinación exacta) no ofrece una solución unívoca. Los entes son grados de potencia, y al ser parte de la naturaleza (fuente potencial), pueden cambiar en todo momento, dependiendo de qué relaciones de fuerzas participen, con qué otros entes se relacionen. Y este argumento se puede aplicar tanto para el interior de la singularidad como para el exterior, como vimos con los ejemplos de la escala micro o macroscópica. Sin embargo, sí podemos presentar el *conatus* (o su contrario) como condición necesaria de toda singularidad. Si la singularidad no tiene la capacidad de ejecutar el poder (o no), no sería una singularidad. Recordemos el ejemplo del átomo de hidrógeno. Si no puede elegir con quién interactúa, no podemos decir que persevera o no en su ser. Retomando la *imagen del pensamiento* deleuziana, donde todo problema recibe una solución clara y precisa, podemos pensar, para evitar encogernos de hombros, que quizá el problema esté planteado mal de raíz, que el problema no exista como tal. Cierta filosofía oriental (el taoísmo filosófico) eliminó este problema hace muchísimos siglos simplemente disolviéndolo en la unión primordial del Ser que es Devenir. Quizá todas estas páginas que gastamos luchando contra esta suerte de Sujetos y Sistemas obedece a una larga tradición filosófica idealista donde se ha impuesto un canon determinista restrictivo.

La nada que vigila  
sólo vigilar sabe<sup>420</sup>

## Jesús Ibáñez y Hartmut Rosa: resonancias

Con los ecos de la problemática del sujeto y la libertad del apartado anterior, conectaremos ahora algunos de los conceptos presentados por Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica con los de Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* de Hartmut Rosa. Partiendo del terreno de la sociología, el principal objetivo de ambos es ir más allá de programas deterministas y conectar la sociología con la ontología y la política. El principal concepto de Rosa, que da nombre a su libro, es la resonancia. La resonancia apela al vínculo, al continuo contacto entre los entes. Sabemos, por la física cuántica, que el aislamiento absoluto es una quimera. Siempre hay devenir, cambio y contacto, es algo impuesto por la naturaleza<sup>421</sup>. La intención de Rosa es combatir el paradigma individualista, donde el ser humano se presenta como un ser atómico, encerrado en sí mismo y separado del mundo que le rodea. Veamos un ejemplo actual: “el neoliberalismo pretende llevar a efecto la ficción liberal del individuo aislado, carente de todo vínculo”<sup>422</sup>. Asociando lo anterior a la ontología de fuerzas: mantener el vínculo es mantener la conexión entre los potenciales (virtual y actual), condición necesaria para que las fuerzas sean activas. “El sujeto y el mundo no preceden al vínculo como entidades escindibles, sino que son productos de la relación”<sup>423</sup>. Una y otra vez, insistimos en que no partimos de sujetos sino de relaciones (de fuerzas). La política como entre<sup>424</sup>: las relaciones de fuerzas, los potenciales, construyen a los sujetos. No hay sujetos *a priori*. “Otra forma de ser en el mundo, otra forma de relación con

<sup>420</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 94.

<sup>421</sup> Véase la entropía: la tendencia al caos, al desorden, pero sin embargo, este desorden produce otros órdenes, posibilita otras ordenaciones. La resonancia continua entre desorden y orden.

<sup>422</sup> Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 113.

<sup>423</sup> Hartmut Rosa, *Resonancia*, Madrid, Katz, 2020, p. 197.

<sup>424</sup> Jesús Ezquerra Gómez, (2009). *Pólis y Caos. El espacio de lo político*. Res publica, 21, PUZ, pp. 21-37.

el mundo, es posible”<sup>425</sup>. ¿Cómo es posible? Porque la realidad siempre es construcción: fuerzas y relaciones de fuerzas conforman los sujetos. Y no lo hacen de una vez por todas, los sujetos son devenires, permanecen en contacto con el afuera. Aunque traten de aislarse del mundo, jamás lo conseguirán, porque la naturaleza de las fuerzas es conectiva, relacional, y no permite un aislamiento completo. Lo contrario, partir de individuos predeterminados, o de modelos de individuos (véase: varón-blanco-europeo-burgués...) no es más que una estrategia de algún sistema interesado en imponer cierta jerarquía a una sociedad. Así pues, desde nuestra ontología, sabemos que se puede luchar contra el individualismo, nos lo decía Rosa: “otro mundo es posible”. Ahora bien, ¿qué hemos de hacer? La respuesta es clara: desplegar fuerzas activas, conectar con el mundo. La resonancia comporta actividad de las fuerzas: conexión continua con el afuera, con lo otro.

Turno ahora para el antagonista de la resonancia, pues Hartmut Rosa establece “una distinción entre relaciones de resonancia y relaciones de alienación”<sup>426</sup>. Pese a los diferentes matices en que se ha estudiado este concepto a lo largo de la historia de la filosofía, la alienación juega aquí un claro papel reactivo, impositivo, institucional. No entendemos alienación en un sentido estrictamente antropológico, sino en un contexto ontológico-político, pues reflexionamos sobre todos los modos de relación, no en exclusiva sobre los modos de relaciones humanas. Además, si el ser humano tampoco tiene una esencia, pues como todo ente, de acuerdo con Spinoza, es un grado de potencia (ésta es su *esencia*), luchar contra la alienación nada tiene que ver con el hecho de recobrar una esencia fija humana que había sido mancillada. Básicamente, la alienación opera como un aislante, evitando que la resonancia se propague. La alienación busca la separación, romper el vínculo con el mundo para instituir al individuo. La alienación genera individualismo, fabrica identidades cerradas. *Alien* remite a otro. Si estás alienado, no eres tú, eres otro. Pero, ¿por qué *otro*? ¿Qué queremos decir con ello? Es sencillo. Si partimos siempre de subjetividades en construcción, que eso es lo que somos, lo queramos o no, el hecho de ser sujetos cerrados nos convierte en otra cosa distinta de lo que somos en realidad. Si soy un devenir pero creo ser una identidad cerrada, en realidad, no soy lo que soy, soy otra cosa. Esto es: estoy alienado, pues soy (o actúo como si fuese) otra cosa diferente a lo que soy (un devenir, un cuerpo, una subjetividad en construcción). La función de la alienación es doble. En primer lugar, oculta el potencial, el

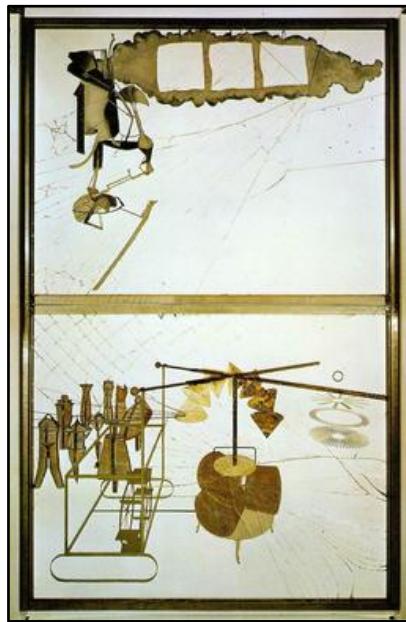
<sup>425</sup> Hartmut Rosa, *Resonancia*, Madrid, Katz, 2020, p. 569.

<sup>426</sup> Ibid., p. 572.

devenir que somos, es decir, menoscaba nuestra capacidad para seguir siendo, para seguir produciendo relaciones, para continuar conectando con el mundo. En segundo lugar, la alienación crea una *imagen* de nosotros mismos, genera unos contornos cerrados, nos marca, nos registra, nos identifica, nos clausura. Sin embargo, los sentidos de las fuerzas pueden cambiar, la actividad trocar reactividad o viceversa. Para combatir la alienación (fuerzas reactivas), H. Rosa apela a la resonancia (fuerzas activas). Dicho con la ontología de fuerzas, la alienación trata de:

- 1) velar los potenciales virtuales, *asfaltar* la superficie porosa de los pliegues;
- 2) clausurar la textura evitando las relaciones con el exterior.

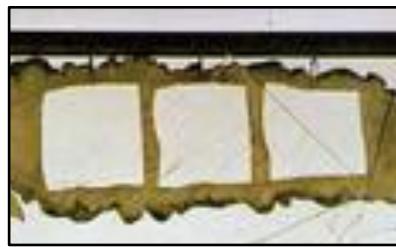
En suma, la alienación trata de destruir nuestro vínculo con el mundo, acallando la resonancia. La alienación *depotencia* la subjetividad constructiva, le cierra las puertas al afuera y después la encierra en sí misma para evitar que constituya un devenir, desconectándola del mundo. Debemos decir siempre “tratar” o “intentar” porque en verdad la conexión con los potenciales virtuales continúa ahí, en la naturaleza de las fuerzas. En este punto se genera un grave problema y, precisamente, la táctica principal que usa todo Sistema impositivo (o Sistema Negativo) es convertir este problema en la solución. El problema es que el sujeto se convierte en algo complementemente cerrado, tasado. Y ello podría suponer su asfixia y su muerte. Mas todo Sistema requiere sujetos, luego le interesa que éstos no se desvanezcan, que puedan algo, porque para obedecer también hay que poder. Digamos, unos sujetos reactivos que parezcan activos. Unos muertos muy vivos (o unos vivos muy muertos). Caso contrario, el propio Sistema se disolvería irremisiblemente. No tendrían sentido las recomendaciones o las prohibiciones o las reglas si no hubiese *nadie* a quien se dirigen. ¿Cuál es la solución para evitar esta muerte del sujeto que supondría a su vez el final del Sistema? El sujeto tiene que poder hacer algunas acciones, pero las acciones que le interesen al Poder, las acciones que no pongan en peligro la primacía del Sistema. Así pues, se ha de facilitar algunas salidas a los sujetos. La solución no es otra que ofrecerle diferentes salidas-trampa. ¿Cómo ilustramos las salidas-trampa? Usemos esta obra de Duchamp:



Duchamp, M. (1915-1923). *The Bride Stripped Bare by her Bachelors, Even (The Large Glass)*. Philadelphia Museum of Art, Philadelphia.

Observamos dos niveles en la imagen de arriba. Una línea central separa el cuadro en dos partes. Parece que podríamos usar el modo pliegue y asociar la parte inferior al potencial virtual y la superior al potencial actual. Sin embargo, leyendo la obra de Duchamp, vamos a comprobar que ninguno de los dos es el nivel inferior del pliegue realmente, pues no aparecen los potenciales virtuales. Recordemos que, a causa de la alienación, los potenciales virtuales se han ocultado para mantener sujeto al sujeto, para instituirlo como un individuo sin vínculo con el mundo. Mantener al sujeto desconectado del mundo significa evitar que cambie el sentido de las fuerzas en la textura que es, que las fuerzas sigan siendo preminentemente reactivas. Decíamos que en la obra no hay nivel inferior del pliegue, que los dos pisos de la imagen corresponden al nivel superior del pliegue. Así pues, vemos dos niveles, pero estos no son más que el mismo, el nivel superior de los pliegues, donde ejecutan las fuerzas los potenciales actuales. Entonces, ¿por qué hay dos partes en la obra? ¿Cómo las leemos? Aquí es donde ilustramos la estrategia del Sistema para promover salidas-trampa. En la obra de Duchamp las tres ventanas que hay arriba explican esta estrategia, que se basa, recordemos, en la necesidad de todo Sistema de disponer de sujetos a los que imponer su ordenación, pero, a su vez, de que estos sujetos no mueran. Y si estos sujetos se creen libres, si no son conscientes de su sujeción, mucho mejor, menos riesgos para la estabilidad del Sistema. Como si los presos de una cárcel se creyesen completamente libres y felices. Es, sin duda, una buena estrategia para que la cárcel (Sistema) continúe

perpetuándose. Si los presos muriesen, o si no hubiese presos a los que encerrar, la cárcel se vendría abajo, su existencia no tendría sentido. Un ejemplo: imaginemos que la publicidad no obtuviese resultados, esto es, que los anuncios publicitarios no convenciesen a nadie de comprar el producto publicitado. La publicidad dejaría de existir (por lo menos, al nivel en el que aparece hoy). Regresemos a la obra de Duchamp:



En este detalle (parte superior) aparecen esas ventanas-trampa. Son espacios que parece que abren otras posibilidades, pero que en realidad son focos de impotencia, medios para seguir sujetando al sujeto, para seguir haciéndole creer que es libre cuando está encerrado en algo que no es (alienado). Estas ventanas son como grandes carteles luminosos que señalan un nuevo camino. Sin embargo, este camino no lleva a ningún otro lugar, en realidad no hay nada que ver tras las ventanas. Mirar por la ventana sin salir de casa: creer ser libre estando preso, siendo un individuo, encerrado en una identidad cerrada. La novia, precisamente quien se encuentra al lado de estas “ventanas”, está desnudada por sus solteros, nos dice el título del cuadro: *La novia desnudada por sus solteros*. La novia no tiene salida, se encuentra sola en el piso de arriba, con los solteros en el piso de abajo. Sin embargo, diríase que los solteros la dejan libre, que está a salvo, cuando su libertad no es más que un ardid que idean los solteros para que la novia les siga perteneciendo. Así ocurre con el Sistema y sus sujetos. El Sistema representaría el papel de los solteros; los sujetos, la novia. Ésta debe creerse libre, y, sobre todo, no ha de morir, pues caso contrario los solteros (el Sistema) se desvanecerían, ya que no hay amos sin esclavos.

El cierre, la clausura, comporta desconexión con el afuera. Por ello el Sistema continuará estando formado por individuos que no construirán comunidades ni redes verdaderamente democráticas. “El recinto cerrado es un recinto ‘casto’ (incontaminado por

incomunicado)<sup>427</sup>. Espacio profiláctico, sin vínculo con el afuera. En suma, al Sistema le interesa dotar de vivacidad, de supuesta actividad a los sujetos, propinarles caramelos de libertad. Disimular los muros de hormigón pintando playas y palmeras. De ahí esa *sensación* de libertad que emerge de las luces de neón del capitalismo. ¡Puedes hacer tantas cosas (con dinero)! Diríase que se permite y se promueve la resonancia. Sin embargo, en verdad no es más que una estrategia, recordemos las ventanas de la obra de Duchamp: “la estrategia institucional de la reificación de resonancia”<sup>428</sup>. Resonancia como producto a la venta, compre usted su porción de resonancia, o incluso, en oferta, resonancia ilimitada por 30 euros al mes, regale resonancia para San Valentín. Pero siempre desde el paradigma individualista. Eslóganes por doquier: *sea resonante, curso de resonancia, comience el día desayunando resonancia, el futuro ya está aquí: el vehículo resonante...* Bajo este prisma, la resonancia verdadera se va diluyendo, desaparece, se hace incomprendible, incluso parece imposible. Por ello H. Rosa alerta con insistencia sobre estas peligrosísimas tendencias alienantes, que nada tienen de resonantes. Eso no es verdadera resonancia sino una suerte de resonancia negativa (resonancia trampa). No basta con

contraponer la *resonancia buena* a la *alienación mala*; antes bien, en este punto, los problemas conceptuales recién comienzan. Éstos problemas obedecen a varios factores: en primer lugar, a que también pueden identificarse experiencias que presentan los rasgos de una ‘resonancia negativa’, por cuanto son perjudiciales para los sujetos o tienen ‘efectos colaterales’ normativamente indeseados e incluso fatales; en segundo lugar, al hecho de que la añoranza de una resonancia total y persistente del mundo se revela como una tendencia patológica para la subjetividad y potencialmente totalitaria en términos políticos; y (ligado a ello), en tercer lugar, a que las formas y las fases de la alienación deben ser comprendidas como ineludibles e incluso como presupuestos de las relaciones futuras de resonancia<sup>429</sup>.

Desde diferentes ámbitos, todos ellos alertan de los peligros de una deriva totalitaria de la resonancia. Digamos que la resonancia hay que cuidarla, que hemos de continuar desplegando fuerzas activas, so pena de incurrir en ideología. Veamos estos tres

<sup>427</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 350.

<sup>428</sup> Hartmut Rosa, *Resonancia*, Madrid, Katz, 2020, p. 511.

<sup>429</sup> Ibid., p. 60.

factores alienantes de la anterior cita, esto es, cómo la resonancia puede convertirse en ideología.

En primer lugar, desde el marco del individuo. Aquí se nos habla de resonancia *negativa*. La resonancia individual, como tal, es ficticia. La resonancia no puede partir de un individuo cerrado, pues éste se presenta como cerrado al mundo. La resonancia no puede limitarse a un terreno específico, individual, separado del resto. Sería algo así como luchar contra el machismo y ser un racista. Diciéndolo con J. M. Aragüés, la resonancia es *koinota* (comunitaria) y no *idiota* (particular). La resonancia negativa se produce cuando un sujeto intenta liberarse de su sujeción sin salir de sí mismo. Como querer derrocar a un dictador para ser libre... de ocupar su lugar. La autonomía, un concepto que a primera vista nos remite a la libertad de acción, de decisión... escapando así de unas normas (*nomos*) estrictas impuestas, también sufre los embates de la alienación. Para Rosa, la autonomía no es resonante mientras ese *auto*, ese sujeto que se organiza desde sí mismo, siga siendo un sujeto individual. De ahí que la autonomía sea un concepto felizmente querido por el capitalismo, un Sistema que bombardea libros de autoayuda. El Capitalismo se siente especialmente cómodo con el prefijo *auto*, pues se adecúa bien al sujeto cerrado que es uno, siempre un *sí mismo*.

Dado que la teoría de la autonomía no puede contener dentro de sí una teoría de la resonancia -mientras que esta última sí puede integrar a la primera-, considero que es la resonancia -y no la autonomía- lo que constituye el contraconcepto adecuado de la alienación<sup>430</sup>.

La autonomía no puede contener en sí la resonancia porque ésta, por naturaleza, no puede encerrarse en un *auto*, en cierta mismidad. Por tanto, autonomía sí y sólo si ese “auto” refiera a un devenir, a una subjetividad abierta, comunitaria. Caso contrario, la autonomía de un sujeto cerrado sólo puede formar relaciones alienantes con el mundo: en una palabra, “resonancia” individualista no es resonancia.

En segundo lugar, desde un ámbito colectivo-político, Rosa nos advierte del peligro de concebir la resonancia como la meta final, una meta que nos traerá la paz y la justicia, una suerte de Idea de Bien platónica. Al hilo del Poder institucional y sus estrategias

<sup>430</sup> Ibid., pp. 239-240.

reactivas: “la resonancia sigue siendo la promesa de la modernidad, pero la alienación es su realidad”<sup>431</sup> dada la “represión institucional de la resonancia en las sociedades modernas”<sup>432</sup>. La resonancia no es un asunto prometeico sino libertador. No debemos confiar en soluciones últimas y finales, en promesas institucionales sino construir en comunidad las alternativas. La resonancia como solución final no es coherente con la propia concepción de resonancia. No hay un final, un término en la resonancia. Al contrario, la resonancia siempre está en construcción, es un devenir de relaciones abiertas. Asimismo, estas promesas que bombardea el Sistema no sirven para liberar sino para presionar aún más a los sujetos, sujetándolos más, haciéndolos más dependientes (“tendencia patológica de la subjetividad”). Ejemplo de ello es la obligación neoliberal que se impone hoy en día de ser feliz, con cientos de eslóganes individualistas del tipo “convierte tus sueños en realidad”, “tú puedes”... Esta supuesta libertad no es más que efecto de una heteronomía. No decidimos lo que hacemos, simplemente obedecemos las normas impuestas por el capitalismo, en este caso.

En tercer lugar, desde un marco más amplio, ontológico, Rosa nos habla de una especie de *conciencia de clase* alienada. Hemos de vencer la alienación si pretendemos tejer relaciones resonantes. Pero para ello hay que reparar en ella y eliminarla. Primero, hemos de comprender que somos esclavos, que somos todo lo libres y felices que nos permiten, nada más que eso. No hay tintas medias en los sentidos de las fuerzas, bien actividad resonante, bien reactividad alienante. Sin olvidar, para evitar recaídas, que la resonancia es un proceso continuo, por lo que hemos de estar siempre pendientes, ojo avizor, dado que la alienación puede hacer acto de presencia en cualquier momento y aplacar la resonancia.

Utilicemos el concepto físico de presión atmosférica para explicar el antagonismo entre alienación y resonancia, aplicándolo a la política. Cuando hay altas presiones (anticiclón) en una zona, el tiempo es estable; bajas presiones, al contrario, implican tiempo inestable, cambios imprevistos. Con una baja presión, el cuerpo no es comprimido férreamente y se rarifica más fácilmente, hay mayor posibilidad de cambio. Un sistema férreo, dictatorial, ejerce una fuerte presión sobre los individuos, impone una normalización muy exhaustiva. Por ejemplo, hoy en día, me siento presionado a ir comprar, porque es lo normal, porque es lo que hace todo el mundo, porque comprar es una forma de relacionarse, de

<sup>431</sup> Ibid., p. 479.

<sup>432</sup> Ibid., p. 95.

formar parte de la sociedad, la publicidad me rodea, me *invita* a hacerlo todo el tiempo. Desplegar fuerzas activas, querer construir otro mundo diferente, implica provocar tormentas (ciclones) contra la uniformidad del anticiclón, el “retorno de los reprimidos: amenaza de irrupción de la fuerza suspendida sobre todo presente”<sup>433</sup>. Asociaremos anticiclón con ideología y ciclón con resonancia. Claramente ambos son antagonistas: el máximo enemigo del anticiclón es el ciclón y viceversa. Llevándolos al marco conceptual de la ontología de fuerzas, en el nivel superior del pliegue, las altas presiones suponen una dificultad para que emergan las fuerzas a través de los poros desde el nivel inferior. La presión que ejerce el Sistema impositivo es muy alta sobre la superficie (porosa), pues por ahí pueden irrumpir potenciales agentes subversivos (gusanos ciclónicos). Simbolizamos de esta forma el nivel superior del pliegue con un constante anticiclón, un tiempo estable, donde no aparecen líneas de fuga, posibles transformaciones del *status quo* impuesto. En cambio, las bajas presiones no suponen restricciones tan estrictas: ya no me siento tan presionado, no se impone un modelo unívoco. En las bajas presiones, en el modo ciclónico, hay conexión con la indeterminación del potencial virtual, la superficie porosa no es obturada. Hay resonancia, mayor facilidad para el cambio, para la interacción, para la libre comunicación y participación. Al no existir tanta presión para actuar de una determinada manera, hay más libertad (de elección). De acuerdo con este esquema:

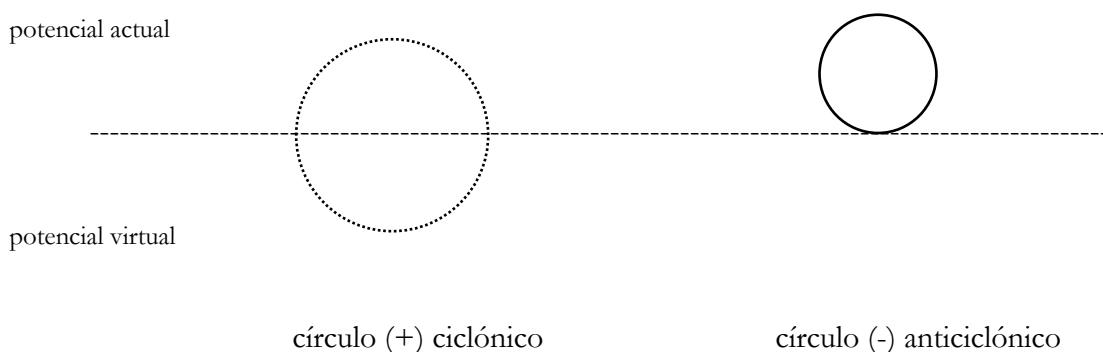
cyclón – resonancia – fuerzas activas

anticiclón – ideología – fuerzas reactivas

Podemos diferenciar dos modos de ciclos, dos círculos antagonistas. En el modo reactivo, el círculo antíclínico trata de impedir toda resonancia. Este círculo antíclínico representaría el fin de la historia: se impone un modelo y no aparece ninguna otra opción al mismo. Sin embargo, en realidad, este círculo que pretende conformar un Sistema no es más que una suerte de epíclo ptolemaico. Recordemos que, en la Antigua Grecia, los fenómenos, los hechos observables en los cielos, debían adaptarse a una teoría predeterminada. Esta teoría axiomática defendía que los movimientos de los astros debían ser circulares. Aunque no lo fuesen, debían adaptarse al modelo, al Sistema. Los matemáticos hubieron de inventar complicados constructos geométricos (ecuentes, deferentes, epículos) para describir el

<sup>433</sup> Ibid., p. 178.

movimiento de los cuerpos celestes, para alinear (y alienar) las anomalías con la teoría previa. Las anomalías dejan de ser lo que son para convertirse en fenómenos normales (alienación). Todo diferencia, esto es, toda anomalía, es adaptada, normalizada, por una Identidad. Ésta equivale al Modelo platónico contra el que lucha incansablemente Deleuze: en Platón, lo diferente proviene de la Identidad. Si un planeta no dibuja un círculo en el cielo, se trata de acomodar su trayectoria a un modelo previo. Esa es la tarea que llevaron a cabo los astrónomos. Los astros debían recorrer círculos. Si no lo hacían, se les *obligaba* a ello. Esto es salvar los fenómenos: normalizar las anomalías para que el Modelo persista como tal. El círculo reactivo anticiclónico es una suerte de herramienta para salvar los fenómenos. ¿Qué es lo que se quiere salvar aquí? La permanencia de un cierto Sistema que enmudezca la resonancia, que evite otros vínculos, que impida la llegada de una *tormenta revolucionaria*. El círculo del tiempo reactivo, típico del capitalismo del fin de la historia, posee una circunferencia sólidamente cerrada (véase la ilustración abajo, a la derecha, el perímetro es más grueso en el círculo reactivo). Se posa sobre la superficie para ocultar la unión con el potencial virtual. Rueda eternamente. Aquí funciona la inercia (otro ideal), no hay rozamiento, no hay verdadero contacto: el Sistema tiende a continuar estable ya que no se admiten influencias externas (desde el afuera -nivel inferior del pliegue) perturbadoras. Sin embargo, el otro círculo activo, abajo a la izquierda, el círculo ciclónico, conecta los dos niveles, no posee contornos definidos (véase la circunferencia discontinua), es un modo abierto a lo diferencial.



“En el capitalismo de consumo, la producción y el consumo se resuelven en la circulación: la producción ya no es una actividad (...) sino un acoplamiento mecánico a los

terminales de producción”<sup>434</sup>. Uniendo dos significativas palabras de la cita: circulación terminal. Una circulación siempre con base en un término, en una dirección determinada. ¿Con qué termina este término? O más bien, en última instancia, ¿con qué pretende terminar? Con lo diferencial, con la posibilidad de lo Otro. La circulación anticiclónica se desliza sobre la línea asfaltada, que no es sino una línea, más bien un grueso muro, que trata de ocultar la superficie porosa. Ante semejante obstrucción, abstracción. Y a partir de la abstracción, inercia, rodamiento. Detengámonos un momento en estas fases. Desmenuzemos la estrategia alienante del Sistema:

1) Obstrucción. En primer lugar se taponan las puertas, las salidas, se asfalta la superficie porosa para evitar el contacto con los potenciales virtuales.

2) Abstracción. Una vez sellada la conexión con el afuera, se van eliminando las diferencias específicas para conformar un marco común normalizado. Las anomalías son integradas, absorbidas, ordenadas de acuerdo con modelos previos.

3) Rodamiento: el Sistema ya se siente inmune y puede (o mejor dicho, cree poder) rodar para siempre, he aquí la inercia. En el modelo anticiclónico no hay rozamiento (sino rodamiento), no hay ventiscas ni tormentas que entorpezcan la circulación de los sujetos (sean sujetos humanos o mercancías, poco importa mientras sean individuos). El mundo parece funcionar en modo piloto automático, como la mano invisible de Smith, el mercado se regula sólo, de manera *natural*. Silencio, se rueda.

El sistema anticiclónico es en realidad un *statu quo*, el fin de la historia como la (ansiada) imposibilidad de que acontezca algo completamente imprevisto, un colapso que lo lleve a la *ruina* ontológica, es decir, a su disolución, lo que comportaría a su vez su radical apertura. La superficie del pliegue ya no es porosa sino que pretende ser sólida y aislante para evitar cualquier conexión con el potencial virtual, con el afuera. Desde esta óptica (francamente dictatorial) se trata de impedir cualquier intempestividad. Este tiempo lineal es la matriz del tiempo del capital<sup>435</sup>. Sin embargo este tiempo lineal podría provocar problemas,

<sup>434</sup> Ibid., p. 250.

<sup>435</sup> “La resonancia no se produce solamente entre los diversos dominios en una misma época, se produce por ejemplo entre un dominio del siglo XVII y un dominio del siglo XX” (Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 165). La resonancia posibilita la intempestividad, quebrando el tiempo lineal e irrumpiendo desde otro ámbito (inesperado, indeterminado – desde los potenciales virtuales).

porque toda línea tiene un inicio y un fin. El capitalismo necesita tiempos abstractos<sup>436</sup>, perfectos, eternos. ¿Cómo evitamos estos problemas? Cerrando la línea en una circunferencia. Sin contacto con los niveles inferiores de los pliegues, todo ocurre aisladamente, dentro, sin verdadera conexión con el afuera. Todo será cuantificable, medible, así todo estará asegurado o será asegurable. No se preocupe, señora, nadie va a entrar en su casa a robarle. Bueno, sí, podría ser, pero para personas como usted disponemos de una gran oferta de cámaras de seguridad. Porque, en verdad, en el fondo, los riesgos son ineluctables, dado que el potencial virtual no es separable del actual. No obstante, los riesgos también convienen para fortalecer el régimen de luz señalando la oscuridad de los enemigos, de lo otro que proviene de un oscuro afuera... En este caso, ¿qué necesita el sistema capitalista para luchar contra estos peligros potenciales? Una buena oferta de seguros, alarmas, cámaras de vigilancia... En una palabra, fortalecer las fronteras, hacer cada vez más sólida la circunferencia para que no haya ninguna perturbación dentro del círculo. El oasis artificial renegando de su conexión con el desierto. “El silenciamiento o, mejor dicho, la carencia de atracción y repulsión, indica en efecto que no hay ningún vínculo de resonancia, sino una relación marcada por la ausencia de relación, una relación con el mundo que ha fracasado”<sup>437</sup>.

Resonancia *versus* alienación. Actividad *versus* reactividad. Bien texturas que promueven la resonancia, que se abren a la comunicación, a la transformación; bien texturas que silencian, que separan. Dos tipos de relaciones: “Relaciones con el mundo ‘mudas’ y ‘resonantes’”<sup>438</sup>. La alienación es una suerte de inmundicia que enmudece al mundo. Sin embargo, la resonancia ha de ser entendida como un proceso, un continuar con el vínculo. No hay ningún tipo de resonancia permitida por el Sistema Negativo. Sin embargo, aparentemente, como hemos explicado, se promueven *oficialmente* relaciones resonantes dentro del círculo anticiclónico.

<sup>436</sup> “El espacio abstracto es mensurable. No solo se cuantifica en tanto que espacio geométrico, sino que como espacio social se subordina a las manipulaciones cuantitativas: estadísticas, programaciones y previsiones tienen ahí una eficacia operativa” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 385). “El espacio abstracto contiene simultáneamente el intelecto analítico hipertrofiado; el Estado y la razón de Estado burocrática; el conocimiento ‘puro’; y el discurso del poder” (*Ibid.*, p. 344)

<sup>437</sup> Hartmut Rosa, *Resonancia*, Madrid, Katz, 2020, p. 360.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 205.

Demos voz ahora al resonante discurso de Jesús Ibáñez, en la misma línea que Hartmut Rosa, en lucha por abrir espacio a otras sociologías no reduccionistas, a otros modos de vivir, de escribir, de leer, de habitar... El objetivo es facilitar el encuentro, evitar la separación, desde cualquier ámbito de producción, como, por ejemplo, el texto. “El texto es un terreno de encuentro (de colaboración y/o lucha), una máquina de producción de otras sociologías posibles”<sup>439</sup>. Este lenguaje textual supone un espacio abierto, resonante, que se abre a lo otro, al lector, al escritor, a todo aquello que participe con el texto. El texto invita a la (re)producción, mas no entendida ésta como clonación sino en un sentido transformativo, en tanto producción diferencial. Este texto produce sentido, tu lectura produce sentido, otra lectura produce sentido, una relectura produce sentido. La producción es inagotable. Siempre en permanente lucha contra la “reducción de la realidad social a su estado positivo y ablación de sus estados posibles”<sup>440</sup>. Este “estado positivo” nada tiene que ver con las fuerzas activas-positivas, sino con el positivismo científico: la fijación de ciertas verdades que se vuelven canónicas a costa de la “ablación” de otros modos de ser. Por ejemplo, la interpretación ortodoxa de un libro con la que se pretende evitar otras lecturas. Ibáñez expone dos modos *ablativos* (mutilantes). Entendemos por modo ablativo la imposición de cierto modelo: un catálogo preestablecido de posibles modos de ser. Antagonistas del texto, los dos modos ablativos son la encuesta y el examen. Más estrategias del Poder para desencadenar fuerzas reactivas, para convertir a las anomalías en sujetos obedientes. Podemos distinguir dos fases:

- a) depotenciación hasta la impotencia;
- b) activación de la impotencia.

Veamos: “La encuesta silencia absolutamente a los sujetos, los convierte en objetos mudos; el examen les hace hablar convenientemente, marcando el paso, ordenada y disciplinadamente”<sup>441</sup>. Mediante la encuesta, se extrae la potencia de la subjetividad hasta que se convierte en impotente (depotenciación hasta la impotencia), aquí aparece el objeto. ¿Qué entiende Ibáñez por “objeto”? Para empezar, llama sujetos a las subjetividades, no usa ese matiz de sujeción cuando habla de sujetos. Nos dice que los sujetos son silenciados y

<sup>439</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 15.

<sup>440</sup> Ibid., p. 31.

<sup>441</sup> Ibid., p. 119.

convertidos en objetos. Esto ocurre con la encuesta. El examen va más allá y “hace hablar” a los objetos. Expliquemos las dos fases a las que aludíamos:

1) Encuesta: he aquí la depotenciación hasta la impotencia. La depotenciación ocurre cuando el sujeto (según Ibáñez) es silenciado; la impotencia se explica porque el sujeto se convierte en un objeto (absolutamente mudo). El sujeto es silenciado por completo. Con la encuesta, el ser humano se convierte en un ente impotente, esto es, según Ibáñez, en un objeto. Al sujeto se le va mermando su potencia hasta vaciarle por completo.

2) Examen: activación de la impotencia. Ahora se lleva a cabo la activación de la impotencia del anterior objeto, se le obliga a hacer, un hacer muy especial, un hacer circunscrito a obedecer. Aquí se vivifica al muerto (objeto) en el marco de un orden impuesto, se le obliga a desplegar fuerzas reactivas.

“Normalizar es imponer valores sociales históricos y contingentes”<sup>442</sup>. Mediante la encuesta y el examen, ciertas instituciones tratan de evitar que la gente actúe de otra forma, no permitida por el Sistema. Gracias a la encuesta, el Sistema hipnotiza a la población: los mortifica, los convierte en súbditos (objetos, según Ibáñez) a su disposición, como títeres de madera; mediante el examen, el Sistema convierte a esos súbditos en autómatas, les dice lo que deben hacer y lo que no, digamos que pone a los títeres en funcionamiento, les obliga a representar un papel.

Pero démosle la vuelta, recobremos la potencia y ejecutémosla activamente, esto es: problematicemos y experimentemos. He aquí el tema principal de la filosofía de Deleuze, de acuerdo con Julien Canavera: pensar problemáticamente, que comporta problematizar y experimentar. “El acto de problematizar (...) implica una lucha contra la estupidez, y el de experimentar (...), una lucha contra el gregarismo”<sup>443</sup>. El acto de problematizar aniquila la función de la encuesta, el de experimentar atenta contra el examen. Recordemos que al Sistema no le basta con convertir a una subjetividad en un objeto (encuesta), vaciar su potencia, sino que requiere de su *actividad* (es decir, de su reactividad). Con la problematización renegamos de la encuesta, evitamos contestar, desobedecemos para conservar nuestra potencia. Gracias a la experimentación, ejecutamos nuestra potencia de

<sup>442</sup> Ibid., p. 118.

<sup>443</sup> Julien Canavera, *Pensar problemáticamente: una tentativa de interpretación global de la obra de Deleuze*, Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 3, nº1, 2016, p. 58.

forma activa, obviamos el examen donde debíamos responder de un modo predeterminado. Así, frente a la encuesta, su problematización; contra el examen, la experimentación. El acto de problematizar nos hace recuperar la potencia que nos había arrebatado la encuesta; con la experimentación cambiamos el sentido de las fuerzas a las que nos obligaba el examen, ahora serán activas. El Sistema siempre intentará que las fuerzas activas troquen reactivas (encuesta) y que se ejecuten con base en su reactividad (examen); al contrario, luchar contra el Sistema comporta recobrar la potencia (acto de problematizar) y ejecutarla activamente (acto de experimentar).

Apliquemos el lenguaje de Ibáñez a la ontología de fuerzas:

El sistema de instituciones -la cultura- regula la entrada (que entre la energía necesaria), la circulación (que se distribuya entre las diferentes partes del conjunto) y la salida (que se derrame el sobrante) de la energía, pero a la vez establece el vínculo social (la conexión de las partes en el conjunto)”<sup>444</sup>.

En primer lugar, “el sistema de instituciones” o “cultura”, al que, para abreviar, llamaremos Sistema, regula la entrada, es decir, trata de restringir la entrada de ciertos potenciales virtuales, ocultando así los niveles inferiores de los pliegues. El Sistema evita que penetre “energía” no necesaria, es decir, potenciales peligrosos, los cuales, obviamente, son catalogados por el Sistema como innecesarios. Sin embargo, sabemos que no se puede limitar ontológicamente la conexión entre los potenciales, pero sí se puede tratar de ocultar la superficie porosa para evitar la irrupción de amenazas y peligros. ¿Qué hace el Sistema para regular la entrada? Crear fronteras.

En segundo lugar, la circulación. El Sistema produce una distribución “entre las diferentes partes del conjunto”. ¿Qué genera esta circulación entre las diferentes partes? La imagen de una Identidad. El Sistema ha construido las fronteras, en el punto anterior, y ahora conecta todo el interior entre sí para, digamos, mantener unido al rebaño, cohesionar el Sistema. Los vínculos son siempre intramuros, no extramuros (luego no hay resonancia, diciéndolo con H. Rosa).

Y en tercer lugar, la salida. ¿Qué hacemos con lo que sobra (“el sobrante de energía”), con lo que no casa con el Sistema, con los agentes subversivos o desobedientes?

<sup>444</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 142.

Pues, si no se pueden reabsorber, esto es, normalizar, los expulsamos. Para ello también están las fronteras. Se abren para echar del interior lo que no conviene, se cierran para evitar que entre lo Otro (el afuera). Además, al echar a los agentes subversivos, el Sistema no sólo evita un peligro, sino que se rearma interiormente, nos dice Ibáñez: “a la vez establece el vínculo social”, refuerza la circulación interna del punto anterior. Recordemos que este vínculo exclusivamente interior no es en modo alguno resonante sino alienante, pues no se abre al afuera.

Caminemos hacia dos nuevos conceptos que nos ofrece Ibáñez, el padre y la madre, que a su vez nos conminarán a indagar en la *diferancia*<sup>445</sup> derridiana. En el Sistema, la frontera clasifica: los de afuera o los de dentro, entras o sales, cumples o incumples. La frontera opera con disyuntores (“o”). Frente a las fronteras, los conjutores (“y”) son agentes subversivos que rechazan la normalización, que están adentro y afuera, que entran y salen. El “y” quiebra el carácter reactivo de la frontera, desvela la superficie porosa del pliegue conectando con el afuera. Asociamos el concepto madre con el conjuntor y el concepto padre con el disyuntor. El padre impone un orden al presentar un catálogo de posibilidades: “o esto o lo otro o aquello otro...”. El catálogo no es infinito, pues si así fuera no tendría sentido la disyunción. El súbdito (*sub-dare*: bajo mandato, bajo lo que se da) elige entre alguna de esas opciones que se le ofrecen. Pero este ofrecimiento descansa bajo una imposición, aquí está la clave. Aunque el padre no use una amenaza (patente), no diga “o haces esto o te castigaré” (también usando el disyuntor), la amenaza persiste en el fondo (latente). A pesar de que el padre no imponga un castigo, el castigo ya es precisamente la imposición de ciertas posibilidades tasadas de elección. Esto supone un menoscabo de la libertad, muy efectivo, eso sí, dado que a primera vista puede parecer que el padre te está ofreciendo muchas posibilidades y tú tienes la libertad de elegir. Según Ibáñez, el padre representa la cultura (una cierta legislación con un cierto orden, un Sistema), frente a la madre naturaleza. “La

<sup>445</sup> Existe aquí un grave problema de traducción, pues Derrida crea el término *différance*, que se relaciona con *différer*, que significa diferir, pero a su vez también con posponer. Así que, como veremos, *différance* no se puede reducir solamente al significado común de diferencia en castellano. Por ende, escribiremos *diferancia* cuando nos refiramos al concepto derridiano. “Derrida resume la que venimos presentando como posición fundamental de la filosofía de la diferencia, a saber, la teorización de dos ejes de esta, sincrónico (multiplicidad) y diacrónico (devenir). Ejes que se multiplican en su interacción rizomática. Pero es la segunda de estas dimensiones la que alcanza en Derrida una más profunda significación, hasta el punto de que acuña un nuevo concepto para designarla: *différance*” (Juan Manuel Aragüés, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p. 43).

prohibición del uso poético”, “la prohibición del intercambio verbal inmediato”<sup>446</sup>, “en todos los órdenes, prohibición de un regreso a la madre, a la naturaleza”<sup>447</sup>. Prohibiciones sobre la creatividad productiva (*poiesis*), sobre la inmediatez (respecto a la necesidad de mediación, delegación, representación: figura del padre); sobre el regreso a la naturaleza (sobre el ‘otra cultura es posible’). El padre simboliza el Poder, es el centro del Poder, el centro del círculo anticiclónico, el punto más alejado de la frontera exterior (circunferencia). Una buena estrategia, pues se sitúa en el punto más seguro, lejos de las amenazas de invasiones del afuera (allende la circunferencia).

El lugar del Poder -lugar prohibido- es censurado, aparece como centro<sup>448</sup> sin dimensión – centro que se erige en lugar neutro, por encima de las contradicciones de uno y otro, en realidad dominando sobre uno y otro, se borra la enunciación y sólo queda el enunciado, el Poder reducido a sujeto gramatical<sup>449</sup>.

El padre parece “neutro” y con ello se resguarda de toda crítica. El padre es la encuesta y el mismísimo examen. Quien se examina ocupa la posición de súbdito ya simplemente con el mero hecho de estar dispuesto a realizar el examen. Los que realizan el examen critican las preguntas del examen, si les parecen difíciles o fáciles, si podían haber preguntado otras cosas... pero esto dificulta que penetren en el fondo de la cuestión: el examen en sí mismo. De ahí que el Poder sea un sujeto gramatical, porque deviene meramente formal. Poco importa el contenido de las respuestas o las preguntas, lo que verdaderamente importa es la salvación de la institución del examen. Asimismo, poco importa el resultado del examen, el número de errores, el mayor o menor rigor en la corrección, todo ello son meros efectos colaterales. Ahora bien, y aquí añadimos un componente, el examen requiere algo más de los súbditos, no sólo el estar dispuestos a realizar el examen, sino que posean una identidad fija (un carnet de identidad). No se acepta la diferencia, todo debe estar consecuentemente marcado y registrado. Si el examen es uno, el que se examina también ha de ser uno. En el fondo, la oferta del padre “o esto o lo otro o

<sup>446</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 143.

<sup>447</sup> Ibid., pp. 143-144.

<sup>448</sup> “El efecto a largo plazo de la privatización por Margaret Thatcher de las viviendas sociales en el centro de Londres ha sido crear una estructura de alquileres y precio de la vivienda en toda el área metropolitana que impide que la gente con bajos ingresos e incluso la de clase media puede acceder a una vivienda cerca del centro urbano” (David Harvey, *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2014, pp. 42-43).

<sup>449</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 197.

aquellos otros” siempre presenta esta estructura: “o una cosa o una cosa o una cosa”, o lo que es lo mismo “o 1 o 1 o 1 o 1”. La principal tarea del Poder es luchar contra la diferencia: “diferencia es, a la vez, ‘espaciamiento’”<sup>450</sup>. Llegamos a la diferencia, máximo enemigo de la Identidad. En torno a la diferencia, Jesús Ibáñez trae a Derrida, por ello debemos introducir los dos sentidos de *differance*. Entre otros escritos, Derrida los explica en su conferencia (27 de enero de 1968) en la Sociedad Francesa de Filosofía. En primer lugar:

La acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización (...) Esta temporización es también temporización y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo<sup>451</sup>.

Este primer sentido es el que apuntaba antes Ibáñez, diferencia como espaciamiento. El segundo sentido es el más “común” de diferencia: “El otro sentido de diferir es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc.”<sup>452</sup>. En el primer sentido, el diferir es dejar espacio, y dejar espacio es siempre dejar tiempo, dejar espacio-tiempo. ¿Qué significa esto? En una palabra, temporalizar o territorializar el espacio activamente, dejando paso a otras posibilidades de hacerlo, no imponiendo modelos cerrados (como hace el padre-Sistema). Este espaciar nos remite a la superficie porosa de los pliegues. Este primer diferir implica no ocultar los poros, la conexión con los potenciales virtuales que son quienes posibilitan otras territorializaciones del espacio. En segundo lugar, el segundo sentido implica comprender toda conformación de fuerzas, toda textura, como efecto de la producción diferencial. Aquí se incardina la diferencia deleuziana, leitmotiv del presente trabajo. La diferencia hace posible la semejanza. Nuestra ontología no parte de la Identidad sino de la diferencia. El énfasis de Derrida en la distinción de los dos sentidos, a nuestro juicio, coincide con la necesidad de diferenciar los dos potenciales que son las fuerzas. La *diferencia* es una diferencia bifaz, en modo pliegue.

<sup>450</sup> Ibid., p. 165.

<sup>451</sup> Consultado el 15 de junio de 2022 en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf> (p. 6).

<sup>452</sup> Ibid., p. 7.

La diferencia [différance] no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferencia [différance], sino que ésta fomenta la subversión de todo reino<sup>453</sup>.

Esta *diferencia* es una suerte de principio de anarquía, en torno a los potenciales virtuales. Analicemos la cita: “No existen”: es decir, no están en un espacio y un tiempo determinados, digamos, no están en el exterior (pero sí en el afuera), pues este no existir no quiere decir que no tengan realidad. “No están presentes”: en la misma línea, dado que son virtuales, no son actuales. “No ejercen autoridad”: no son padres, tampoco son reyes (“no hay reino de la diferencia”). Y finalmente, un último apunte harto significativo: “fomentan la subversión de todo reino”, de toda *arjé*. Derrida no dice ni que la diferencia imponga su reinado, ni tampoco que imposibilite un reinado, sino que fomenta la subversión. Ello nos envía de nuevo a los potenciales virtuales, a los niveles inferiores de los pliegues. Para destruir al Padre hemos de transformar el mundo que nos impone. Sólo hay un modo ontológico de llevarlo a cabo, desobedeciendo, renegando de sus encuestas y exámenes, no eligiendo ninguna de las opciones que nos presenta (disyunciones).

De los dos sentidos de la diferencia en Derrida, de su *diferencia*, se infiere una consecuencia muy importante: la imbricación entre ontología y política. El sentido común de *diferencia* se inscribe en un marco ontológico: los entes difieren entre sí, pues son conformaciones de fuerzas, construcciones, y no son copias de ningún modelo. El otro sentido, el de diferir en cuanto espaciar, en cuanto dejar espacio, nos lleva a un terreno político. La madre (naturaleza) produce hijos diferentes (primer sentido) y posibilita que estos hijos sigan difiriendo (segundo sentido), no imponiéndoles *un cierto* modo de ser, no convirtiéndose en ningún modelo. A su vez, los dos sentidos son mutilados por el Poder, o lo que es lo mismo, por el Idealismo. En cuanto al clásico sentido de diferir (la otredad, la no identidad), desde la ontología idealista-trascendente, los entes son copias, participan de un modelo, no son completamente diferentes sino comunes a un prototipo ideal. Mediante esta restricción ontológica se les impide llegar a ser diferentes por completo, su relación (política) con el mundo siempre va a estar restringida por el Modelo. Antagonista del padre,

---

<sup>453</sup> Ibid. p, 20.

entendemos la madre naturaleza en Ibáñez como potencial diferencial, en los dos sentidos de *diferencia*. Insistimos en ello: la madre produce diferencias, todos sus hijos son ontológicamente diferentes. Este es el sentido común de diferencia. Los hijos de la madre no son réplicas, son diferentes entre sí. Pero hay algo más, la madre no impone a sus hijos un modo específico de ser, les deja espacio. La madre (productor diferencial) anima a sus hijos (diferencias ontológicas) a que sigan difiriendo (diferir político) en sus relaciones con el mundo, a que persistan en su ser diferencial. ¿Para qué? Para que no caigan en las redes del Padre, de la Identidad. La madre siempre muestra todo el territorio, señalando los agujeros, de donde surge la posibilidad de otro habitar el mundo; el padre sólo deja ver *su* mapa, con los caminos tasados. En suma, madre-agujero-conjuntor contra padre-canal-disyuntor. “Canal” es otro concepto que Jesús Ibáñez usa para explicar cómo opera el Poder. El abrir del canal es contrario al abrir del agujero. El canal procede de un cierre primero, que es el propio Sistema, ya que se encierra en sí mismo separándose del afuera. Por ende, el abrir del canal, al abrir, oculta la diferencia, sigue tapando agujeros, abre camino a la identidad que impone el Sistema. Pensemos en un río que se canaliza. Al canalizar un río se aniquila el contorno natural, la diversidad de las riberas, el encuentro con el subsuelo, los peces, la vegetación... porque un río no es sólo *un* río. Pero al canalizarlo se le convierte en uno, se le puede identificar con precisión, se le separa, se fronteriza, se inscribe con exactitud sobre un mapa, ocultando el territorio que antes era, velando sus conexiones abiertas. “El poder se reserva siempre la posibilidad de abrir caminos de información”<sup>454</sup>, canales y más canales que facilitan el control, la distribución, la atribución. A la contra, la madre naturaleza, nos invita a...

deambular por las encrucijadas, abrir senderos a través de las miedas o el desierto, penetrar en callejuelas sin salida; asumir que todo camino recorrido sin mapa es caótico (luego será posible tender o recoger puentes, bordear pozos o simas, perforar agujeros o taparlos)”<sup>455</sup>.

Agujerear el mapa impuesto, destrozar el canal, hacer regresar el río. Después, hemos de habitar, pero en un sentido activo. No basta con el caos, con la diferencia en el sentido virtual, hemos de caotizar, de diferir. De igual modo entiende el texto Jesús Ibáñez, nos habla de su libro como una “máquina productora de desorden, extensora del caos, pero

<sup>454</sup> Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*, Madrid, s. XXI, 2003, p. 284.

<sup>455</sup> Ibid., p. 355.

también -y por eso mismo- capaz de poner orden en el caos”<sup>456</sup>. No es suficiente con apelar a la indeterminación, al desorden, al caos, al principio de anarquía. Quedarnos aquí sería un habitar reactivo, indiferente, teórico-especulativo, idealista... Hemos de mapear, de hollar, de ordenar... pero siempre evitando las líneas de fuga fascistas del padre. Habitar sin examinar, sin canalizar... generando comunidades, conversando. Diciéndolo con la *diferencia* derridiana: no basta con la diferencia ontológica, según la cual todo ente proviene de una construcción, no es resultado de un Modelo previo, sino que también necesitamos la dimensión política. De acuerdo con este otro sentido de la *diferencia*, debemos conectar con el mundo de modo que no impongamos un modelo, de modo de que construyamos comunidades siempre diferenciales, abiertas, verdaderamente democráticas, es decir, que despleguemos fuerzas activas.

Al hilo de la actividad de las fuerzas, terminemos este apartado con una reflexión final en torno a la conversación en Jesús Ibáñez. Conversar es un modo de habitar activo: “Una revolución es una inmensa conversación: un rescate del ser de las garras del valor”<sup>457</sup>. La conversación produce resonancia (H. Rosa), en estricta horizontalidad antijerárquica (contra el padre), no evalúa (contra la encuesta y el examen), evita agenciar un valor determinado, esto significa “rescatar al ser”, liberarlo de la estricta canalización, donde interesa un cierto tipo de valor (meramente cuantitativo, en base a 1, a la Identidad, un valor de cambio, por decirlo con Marx). “La conversación acerca: electriza, erotiza. Un conversante gira sobre el otro, más y más rápido, hasta fundirse”<sup>458</sup>. La conversación evita toda imposición o mediación. Conexión directa: actividad de las fuerzas, siempre desvelando los poros de las superficies de los pliegues. Tomemos el *diálogo* (que más bien es un monólogo pues el final al que se llega está determinado de antemano) en sentido socrático (con base en la crítica nietzscheana<sup>459</sup>), como camino hacia la sabiduría, como superación de fases. Primero, decir lo que se sabe (esto es, sobre lo que se cree saber); segundo, reflexionar sobre lo dicho y

<sup>456</sup> Ibid., p. 362.

<sup>457</sup> Jesús Ibáñez, *El regreso del sujeto*, Santiago de Chile, Amerinda, 1991, p. 92.

<sup>458</sup> Ibid., p. 94.

<sup>459</sup> La epistemología de Nietzsche gira sobre la crítica a la pretensiones de conocimiento absoluto del ser humano. ¿Por qué no podemos conocer la verdad absoluta? Básicamente por tres motivos fundamentales: 1) porque el ser es devenir, si todo fluye (Heráclito), no podemos fijar *una* verdad, pues la naturaleza es cambiante; 2) debido al perspectivismo, si conocemos el mundo desde nuestro punto de vista, es imposible saber una verdad más allá de nosotros; 3) antropomorfismo, conocemos el mundo de un modo humano, mediante nuestra fisiología, luego nuestro conocer es diferente al de otros animales (Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990).

reparar en la no certeza de aquello que se sabía; tercero, hacer *tabula rasa*; cuarto, comenzar a buscar la definición hasta llegar a ella... Sin embargo, y aquí se ancla la crítica con base en Nietzsche, la definición, que es el objetivo final, implica un cierre absoluto (de-finir, de-limitar). Definir es llegar a la verdad de una vez por todas, una verdad universal y absoluta que se fijará como modelo. La conversación, al contrario que el diálogo socrático, opera abriendo, como la amistad. La conversación es inútil *a priori*, no se asocia a cierto valor. Más que válida o inválida, la conversación es valiosa en sí misma. Es lo contrario a la encuesta y al examen. Nunca existe un final previsto para la conversación, ni tampoco una línea (canal) que seguir, en la conversación varían los temas, “surge” y ya está. En cambio el diálogo socrático es una herramienta con una finalidad taxativa: la definición, la verdad. Como apunta Ibáñez en torno a la etimología, la conversación se asocia más al verso (*con-versos*) que a la prosa. En la prosa se atisba el *a priori* del prefijo *pro-*<sup>460</sup>, lo que va antes, que asimismo marca el camino para lo que irá después. El método (camino) se instaura desde un principio con un *pro*-pósito determinado, como en el prosaico diálogo socrático. La conversación se presenta como irreducible, no focalizada, indeterminada *a priori*. Se va determinando mientras se ejecuta, pero no existe un guion establecido. En la conversación se produce sentido, no se busca uno predeterminado. De ahí la poética, la productividad de la conversación. Hay infinitos temas de conversación: no hay requerimientos previos, requisitos de participación. Puedes hablar con cualquiera de lo que sea. Sin expectativas, sin esperanza. Hablar por hablar, muy kantiano: fin en sí mismo, no medio *para...* En cambio, el diálogo socrático es un medio para dar con la definición, esa es su meta. La conversación no busca respuestas *x* o *y* (no opera con disyuntores), se abre al azar, a la indeterminación, a lo otro (opera con conjuntores, con *y*). No se puede predecir su deriva. ¿Y qué más?

---

<sup>460</sup> En la prosa, por ejemplo en la novela, en líneas generales, prevalece el relato, hay (o suele haber) una dirección principal: una introducción, un desarrollo, un desenlace (aunque quede el final abierto)... En la poesía, por el contrario, emergen relaciones omnidireccionales. Las palabras son agujeros que nos llevan a otros lugares desconocidos.

Qué había ido a buscar allí. Todo estaba en silencio.  
 Inventó tesoros, trazó mapas y concibió innumerables  
 proyectos de viajes.  
 Y ahora, nuevamente lo tenía ante él, el lago, sin niebla.  
 Los sargazos. Las sirenas. Los barcos encallados en las rocas.  
 No era un lago, un inmenso tembladeral sombrío.  
 Las tablas de la ley<sup>461</sup>.

## Texturización: lo liso y lo estriado

Finalizaremos aquí la explicación de los principales conceptos que vertebran la ontología de fuerzas, primera parte del presente trabajo. Después, focalizaremos nuestro estudio en diversas texturas. Ahora, de la mano de, sobre todo Deleuze-Guattari, proseguiremos en la investigación sobre los modos de habitar, de texturizar el mundo. “Habitar es devenir ingobernable”<sup>462</sup>, nos grita Consejo Nocturno, añadiendo a la máxima zapatista de *cambiar el mundo sin tomar el poder*: “sí, pero constituyendo una potencia”<sup>463</sup>. Sabemos que los potenciales virtuales siempre permiten cambiar los sentidos de las fuerzas. Una persona que hoy ama a su hijo, mañana puede matarlo. No entramos en el juicio de si está bien o está mal que lo haga... sino en el mero hecho de que pueda. Y puede. Por ello nos interesa tanto que el habitar activo luche contra la reactividad, dado que siempre subyace el peligro inminente de caer en las redes reactivas de otra textura que quiera gobernar mediante el Poder (con mayúscula). Deleuze y Guattari, como filósofos, siendo coherentes con el sentido de la filosofía que proponen (filosofar es crear conceptos), nos ofrecen potentes conceptos al respecto. Y necesitamos armas conceptuales, dado que la lucha es inevitable, ahora y siempre. “No tengo especial interés por ningún tipo de objeto, exceptuando las armas”<sup>464</sup>, nos decía el samurái Miyamoto Musashi. ¿Cómo escapar de las garras de la Normalización que merma el potencial de las singularidades, que trata de convertirlas en sujetos y objetos? ¿Cómo habitar un espacio-tiempo que no pueda reducirse

<sup>461</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 34.

<sup>462</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño, Pepitas ed., 2018, p. 88.

<sup>463</sup> Ibid., p. 120.

<sup>464</sup> Miyamoto Musashi, *El libro de los cinco anillos*, Madrid, La esfera de los libros, 2016, p. 138.

a un mero producto, a un mapa cerrado? ¿Es posible escapar de ese entramado espacio-temporal ultracanalizado (recordemos a Ibáñez) cuyo propietario es el Sistema? Pongamos un ejemplo, oigamos a Artaud renegando del surrealismo convertido en partido, en terreno parcelado, acotado: “Exactamente eso es lo que me ha hecho vomitar el surrealismo: la consideración de la impotencia nativa, de la debilidad congénita de esos señores (...), a sus amenazas en el vacío, a sus blasfemias en la nada”<sup>465</sup>. Vemos que no basta con la crítica, no es suficiente con postular un principio ontológico de anarquía, hemos de habitar el mundo. Así pues, ya tenemos una idea de los conceptos clave, de las armas<sup>466</sup> que usa el Sistema, siempre con base en la generación de impotencia y debilidad para hacer los sujetos cada vez en más y más dependientes del Sistema. Por decirlo con Tiqqun<sup>467</sup>, el Sistema debe ocultar la emergencia de otras *formas-de-vida*. Una vez se convierte en propietario del espacio-tiempo, el Sistema impone la reactividad de toda fuerza.

La política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de la subjetividad. Del éxito de la operación depende la eficacia bien del dominio por parte del poder constituido, bien de los procesos de construcción de antagonismo por parte del poder constituyente<sup>468</sup>.

Bien, necesitamos conceptos, armas para luchar, para comprender el mundo más profundamente, para, como expresa la cita anterior, “construir antagonismos”, “constituir poderes”, para llegar a niveles que habían sido ocultados u olvidados. Los conceptos también son texturas: modos de territorializar-temporalizar el espacio. Conceptos reactivos, fruto de fuerzas reactivas, son aquellos que imponen una forma cerrada. Jugando con los términos “concepto” y “control”, llamemos a este tipo de concepto: con(cep)trol. El paréntesis interno “(cep)” denota un subterfugio, una máscara, un velar otras posibilidades, un cierre. Este concepto opera como un modo de control (con-cep-trol). El conceptrol se nos presenta como necesario. Su forma es determinada e implica una predeterminación. Un ejemplo es el concepto Estado: se pueden pensar y realizar numerosas variaciones de la forma Estado,

<sup>465</sup>Antonin Artaud, *Contra los poderes. Antología de textos de combate*, Madrid, Acefalia, 2019, p. 60.

<sup>466</sup>Evitamos llamarles sólo *herramientas* para no incurrir en una neutralidad aséptica.

<sup>467</sup>“Colectivo” anónimo autor de varios libros. Sus principales conceptos que vamos a tratar son: la teoría del Bloom y de la Jovencita, que suponen el paroxismo de la alienación y del nihilismo. *Tiqqun* bebe de las fuentes del espectáculo de Debord y de las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Deleuze y Foucault, entre otros muchos.

<sup>468</sup>Juan Manuel Aragüés, *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos, 2018, p. 113.

pero siempre respetando unos mínimos (véase: la delimitación de un territorio). El conceptrol (de carácter anticlónico) posee un perímetro fronterizo. El interior, su área, representa el campo reducido de *libertad*, una suerte de patio de la prisión. Para destruir un con(cep)trol hay que destruir el perímetro, las fronteras. Digamos que no bastaría con entrar a Troya mediante el ardid del caballo y saquear la ciudad, sino que deberíamos derribar las murallas para acabar con el modelo de ciudad que representa Troya. Ahí entra en acción la dinamita nietzscheana. La actividad de las fuerzas esquiva tanto las garras de la normalidad, intramuros, como los estigmas de la anormalidad, extramuros. Ni normales ni anormales, las fuerzas activas conforman anomalías. Véase la insistencia de Amanda Núñez en este concepto en su conferencia titulada *Cuerpo, anomal y escritura*<sup>469</sup>. “Lo anomal designa lo desigual”, es un “fenómeno de borde”. Viven en las fronteras, esto es toda una actividad revolucionaria. Porque no sólo escapan de cierta normalización, refugiándose en alguna otra, no piden asilo político, reniegan de toda dependencia sumisa, sino que luchan contra la normalización. Y al hacerlo, su lucha se torna universal, porque su lucha no es contra una normalización x, sino contra toda normalización, contra todo modelo impositivo que impide habitares verdaderamente comunitarios, abiertos a lo otro. Lo anomal, al habitar en la frontera, la está deconstruyendo, la convierte en puerta. Lo anomal atenta contra todo con(cep)trol. Diciéndolo con Deleuze-Guattari: lo anomal es una máquina de guerra frente al con(cep)trol aparato de Estado<sup>470</sup>. Pero sabemos que el Estado, entiéndase este como Sistema impositivo, no permite lo anomal. El Estado va a utilizar todas sus armas<sup>471</sup> para hacer mantener a los sujetos en su lugar correspondiente, dentro del círculo anticlónico, recordemos. Al quebrar la circunferencia (contorno, límite, frontera), lo anomal desataría la tormenta. Al romper la frontera y tornarla puerta, bajan las presiones y con ello la seguridad inmunológica del propio Sistema. De nuevo: lo anomal es un agente revolucionario. Huelga decir que lo anomal sí piensa. Así pues, se trata de juegos de fuerzas, de relaciones, no de objetos separados, uno frente al otro, ya postulados, predeterminados. La jerarquía se produce en los juegos de fuerzas, en las relaciones, en las conformaciones, posiciones, situaciones, mas no en los

<sup>469</sup> Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=IHBVcXPcPhY>

<sup>470</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 15.

<sup>471</sup> Por ejemplo, la alienación: “La alienación no es un estado en el que se encontrarían definitivamente sumergidos, sino la incesante actividad que se debe desplegar para mantenerlos ahí” (Tiqqun. *Órgano consciente del Partido Imaginario, Ejercicios de Metafísica Crítica*, p. 9).

objetos o sujetos. La jerarquía se produce. No: la jerarquía es producto de. No nos cansaremos de incidir en ello. El Poder (*potestas*) es efecto de la potencia, jamás al revés.

En efecto, si la *potestas* o el poder se sitúa en anterioridad ontológica (no cronológica) a la *potencia*, tendríamos una estructura a la base de esencias-formas-contornos, y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas<sup>472</sup>.

El planteamiento es claro: o bien somos esclavos, sujetos, objetos, cosas (“esta es la forma pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa”<sup>473</sup>), somos conformados, juzgados, ejecutados, *esenciados* por el Poder; o bien somos devenires, anomalías, singularidades (“devenir es, sin embargo, una constante alteración”<sup>474</sup>) ejecutando la potencia en lucha contra el Poder.

En una palabra, o somos construidos (pasividad) o construimos (actividad). Pero construir no es tan fácil, ya que implica una constante acción bifaz: luchar contra Poderes que (de)generan impotencia y constituir poderes (sin mayúscula) con base en la potencia.

Al igual que la diferencia es anterior ontológicamente a la semejanza, recordemos que también la *potentia* lo es frente a la *potestas*. La *potentia* comporta producción diferencial (de poderes). Olvidar este punto es la causa de la corrupción de cualquier discurso que se pretenda emancipatorio, “implica al menos tres contrasentidos, que comprometen a la filosofía de la voluntad en su conjunto”<sup>475</sup>. En relación a la lectura que Deleuze hace de Nietzsche, recordemos que la voluntad (de poder, es decir, de potencia) refiere a la actividad de las fuerzas. En cambio, tanto el Poder (imposición) como la mera voluntad (indiferencia) nos hablan de reactividad de las fuerzas. Veamos esta tríada de contrasentidos que nos presenta Deleuze:

<sup>472</sup> Amanda Núñez, *Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza*, THÉMATA. Revista de filosofía, nº 53, 2016, p. 187.

<sup>473</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Austral, 2016, p. 69.

<sup>474</sup> Alteración como antagonista de alienación. El “otro” del *alien* refiere a un modo reactivo de habitar; en cambio, el “otro” del *alter* es un modo activo de habitar, evitando toda identificación, toda sujeción.

<sup>475</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 116.

En primer lugar, hemos de luchar contra el modelo de la representación<sup>476</sup>. Aquí hay una clara reminiscencia a la filosofía de Schopenhauer (véase el título de su obra capital *El mundo como voluntad y representación*). Contra ésta, voluntad sí, mas representación no. “Frente a lo que Deleuze denomina *filosofía de la representación*, la suya es una filosofía productiva”<sup>477</sup>. El mundo de Schopenhauer no produce, no presenta una salida para la voluntad, no le deja espacio para expresarse. La voluntad es la esencia del mundo, mas el mundo es una ilusión, una representación. De ahí que esa esencia devenga impotente. La voluntad se ahoga: no sale afuera de sí, no existe un mundo donde se exprese, por lo que queda reducida a sí misma. Aquí cobra sentido la implementación nietzscheana: voluntad... de poder: allende el pesimismo, el ascetismo del dejarse llevar donde triunfa la indiferencia y donde el deseo es algo negativo, hemos de ejecutar esa potencia para constituir poderes (con minúscula). Ahora la voluntad se expresa, conecta el potencial virtual, el afuera, con el potencial actual, el exterior, habitando el mundo de forma activa.

Segundo contrasentido: la dependencia, el reconocimiento. De la mano del punto anterior, la voluntad de poder rechaza cualquier sumisión a un juicio de valor pre establecido. Por ello está más allá del bien y del mal, como quería Nietzsche. La voluntad de poder produce valores, los crea, no espera un reconocimiento, no se conforma en el sentido de adaptarse a un marco, a un modelo jerárquico *a priori*. La voluntad de poder quiere habitar, no ser adjudicataria de un espacio-tiempo.

Y, en tercer lugar, hemos de recuperar los conceptos de azar, caos, indeterminación... Tampoco le interesa a Nietzsche el sentido de la evolución como una adaptación neutra, donde ciertos individuos sobreviven gracias al (o a pesar del) cambio de ciertas circunstancias medioambientales. Esto nos podría llevar a una aceptación del destino (regido por la voluntad como fuerza caótica primigenia) estrictamente apática, flirteando con la voluntad ascética de Schopenhauer. Mas no es así, esa fuerza caótica primigenia no se halla en otro lugar, no es trascendente, sino que participa de los potenciales virtuales de las fuerzas, luego es inmanente. Por tanto, se trata de determinar (potencial actual) de cierto modo el potencial de indeterminación que nos brindan los potenciales virtuales. La teoría de la evolución de Darwin descansa en la aleatoriedad, en la indeterminación abismal, en el azar.

<sup>476</sup> Dice Consejo Nocturno que la verdadera revuelta es lo irrepresentable.

<sup>477</sup> Juan Manuel Aragüés, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p. 48.

La voluntad de poder siempre proviene de estos estratos, de ahí surge la posibilidad de pensar, la capacidad de ser libre. Al conectar con el abismo, la voluntad de poder lleva consigo esa dimensión de indeterminación que la capacita para continuar deviniendo, para proseguir con la transformación, para constituir poderes y no instituir Poder.

Entremos ya en los espacios lisos y estriados de Guattari y Deleuze con base en su meseta titulada *Lo liso y lo estriado*. Antes de nada, un aviso importante: “Debemos recordar que los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos”<sup>478</sup>. Es decir: la relación entre ambos espacios deviene ineluctable, se reniega de toda trascendencia, de colocar a uno de los espacios en otro plano ontológico anterior o superior jerárquicamente. No puede existir sólo el espacio liso, o un espacio absolutamente liso. Al igual ocurre con el espacio estriado. Deleuze y Guattari aportan varios ejemplos de relaciones entre los espacios lisos y estriados. Veamos primero qué son cada uno de ellos.

El espacio liso (...) es un espacio intensivo más bien que extensivo, de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin órganos en lugar de organismo y organización<sup>479</sup>.

El atributo fundamental del espacio liso es la intensidad. La intensidad no se deja medir con exactitud (“no de medidas”) y escapa a una organización exhaustiva (no organismo - organización). En cambio, “en el espacio estriado se delimita una superficie y se ‘reparte’ (...) según cortes asignados”<sup>480</sup>. Aquí aparecen las extensiones, los límites, la medida, la organización. Claramente: en el espacio liso, la *potentia*; en el espacio estriado, la *potestas*. Pero ojo, recordemos que ambos están interconectados. Dicho con nuestra ontología de fuerzas, el espacio liso da cuenta de los potenciales virtuales y el espacio estriado de los potenciales actuales, pero ambos forman parte de las fuerzas, no existen el uno sin el otro. En el espacio estriado acontece la territorialización, las texturas. Sigamos estudiando los espacios, centrándonos en el modelo marítimo. “El mar es el espacio liso por excelencia, y sin embargo es el que más pronto se ha visto confrontado con las exigencias de un estriaje cada vez más estricto”<sup>481</sup>. ¿Por qué? Porque se ha impuesto un Poder, una *potestas* impositiva, se ha estriado reactivamente, se ha canalizado (diciéndolo con Ibáñez) cada vez más, sobre todo a partir

<sup>478</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 484.

<sup>479</sup> Ibid., p. 487.

<sup>480</sup> Ibid., p. 489.

<sup>481</sup> Ibid., p. 488.

desde el siglo XV, en la época de la colonización, las grandes expediciones científicas, etc... Hoy el Sistema (el capitalismo en este caso) ultra-estriá el mar, lo usa para transporte de mercancías, lo usa para la pesca industrial, lo usa para extraer petróleo... este uso deviene abuso. Mediante el modelo del mar abordamos el problema íntegro, de cómo el espacio liso, siempre abierto al estriaje, en lugar de ser habitado comunitariamente, de ser estriado activamente, ha sido reducido a mero objeto mercantil. Sin embargo, y aquí aparece de nuevo la conexión entre espacio liso y potenciales virtuales de las fuerzas: “el espacio liso siempre dispone de una potencia de desterritorialización superior al estriado”<sup>482</sup>. Resulta imposible estriarlo por completo, porque si se pudiese lograr, el espacio estriado se separaría del espacio liso, y sabemos que están interconectados necesariamente. Además, en el espacio liso se inscribe la indeterminación, que toma el espacio estriado para determinar, para texturizar. En la cita aparece un nuevo término: “desterritorialización”. ¿Qué significa? Desterritorialización significa texturización, ET (territorialización del espacio), pero, ¿qué sentido de las fuerzas despliega? ¿Por qué ese prefijo *des*-? El sentido de las fuerzas que territorializan, el sentido del *des*- dependerá del sentido de las fuerzas que imperaban en la textura. En este caso, desterritorializar es alisar, es decir, hacer emergir el espacio liso, desvelar la superficie porosa del pliegue, activar las fuerzas. Sin embargo, imaginemos un espacio estriado de forma activa, comunitaria, abierta. Si se desterritorializa éste, el sentido de las fuerzas cambia, las desterritorialización comporta fuerzas reactivas, de un Poder que se impone. Pongamos un ejemplo sencillo. Si un bosque está siendo habitado comunitariamente, por diferentes especies de animales, plantas... pero llega una empresa, compra el suelo y lo tala por interés propio, la empresa está desterritorializando el bosque (sentido reactivo-negativo de las fuerzas). Sin embargo, si se destruye esa empresa y se libera al bosque, regresando al hábitat comunitario, se desterritorializa la empresa (sentido activo-positivo de las fuerzas). Regresando al mar, a pesar de todo ese estriaje reactivo que sufre, “existe toda una navegación nómada empírica y compleja que hace intervenir los vientos, los ruidos, los colores y los sonidos del mar”<sup>483</sup>. Por lo que siempre es posible deshacernos del dominio, de corte reactivo (negativo), y reactivar las fuerzas, volverlas activas (positivo). Siempre es posible volver a habitar: “lo liso puede ser trazado y ocupado por potencias de organización diabólicas; (...) hay dos movimientos no simétricos, uno que estría lo liso, otro que vuelve a producir lo liso

<sup>482</sup> Ibid.

<sup>483</sup> Ibid.

a partir de lo estriado”<sup>484</sup>. Digamos que el mar es mucho más que coordenadas, no está determinado *per se* por longitudes y latitudes (meras extensiones). El dominio progresivo del mar, reducir el universo marítimo a unas coordenadas (cuadrícula) supone negar su potencial -de espacio liso- (lo que es posible y efectivo en cuanto ocultamiento pero imposible, en verdad, pues el potencial virtual no es eliminable). Por tanto, hay una separación interesada de la ontología, un ocultamiento (más que un olvido) del mar. Las fuerzas reactivas se imponen: a partir de ahí, cualquier fuerza, aunque sea aparentemente activa, mana de su carácter esencialmente negativo.

En *La risa del espacio*<sup>485</sup>, Luis Castro Nogueira critica la “nulidad explicativa” de los espacios lisos-estriados de Deleuze-Guattari sobre la base de la dualidad primordial. El problema es que si no se integran los sentidos de las fuerzas (activo-positivo / reactivo-negativo) los espacios podrían quedar reducidos a substancias, a conceptos vacíos, “mitológicos” como otros “pares de opuestos” del tipo amor/odio de Empédocles o seco/húmedo de Heráclito. Los modos de territorialización-temporalización del espacio dependerán de las fuerzas con que se estrie (positivas o negativas) y de qué tipo de espacio se estrie (liso o estriado). De ello dependerá el significado de los términos *desterritorialización* o *reterritorialización*. Siempre hemos de tener en cuenta el contexto político de las luchas de fuerzas.

-Al estriar activamente una textura activa, se *re-territorializa*: las fuerzas continúan en sentido positivo.

-Al estriar reactivamente una textura activa, se *des-territorializa*: las fuerzas positivas pasan a ser negativas.

-Al estriar activamente una textura reactiva, se *des-territorializa*: las fuerzas negativas pasan a ser positivas.

-Al estriar reactivamente una textura reactiva, se *re-territorializa*: las fuerzas continúan en sentido negativo.

En resumen, la *re-territorialización* implica la continuación del mismo sentido de las fuerzas (sean éstas positivas o negativas) que operaban en el lugar; y, en cambio, la *des-territorialización* comporta un cambio de sentido de las fuerzas.

<sup>484</sup> Ibid., p. 489.

<sup>485</sup> Luis Castro Nogueira, *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 69-73.

Recordemos que “nunca hay que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso”<sup>486</sup>. ¿Por qué? Porque la diferencia, si no se ejecuta, troca indiferencia. Estriar es determinar lo indeterminable (espacio liso). Pero el hecho de no querer estriar, ya implica una negatividad. Lo vemos hoy con el posmodernismo más ruin y neutro, donde todo vale. Aquí conectaría la (equivocada, a nuestro juicio) consecuencia que extrae Castro Nogueira del espacio liso-estriado, que, a su parecer, nos lleva “hacia el lado feliz de un viaje *in situ* más allá de toda extensión”<sup>487</sup>. No, no se trata de eso, se trata de habitar el espacio positivamente, de estriarlo, precisamente, para mantenerlo liso. La intensidad no es suficiente. No podemos permanecer como meros espectadores; para habitar es necesario hollar, dejar huella (extensión), organizarnos, tratando de que nuestras huellas (estriajes) no oculten el espacio liso (si queremos ser activos); no imponiendo a nadie seguir nuestro camino (principalmente porque, en esencia, no es nuestro), incluso borrando las huellas a nuestro paso si es preciso, para evitar imposiciones. Jamás “como” sino “con”. Comprobamos que ontología y política están interconectadas de raíz, siempre con base en las relaciones de fuerzas.

Dejemos ahora el mar y vayámonos a tierra:

Cuando los antiguos griegos hablan del espacio abierto del *nomos*, no delimitado, no fraccionado (...), no lo oponen a la agricultura, que, por el contrario, puede formar parte de él, lo oponen a la *polis*, a la urbe, a la ciudad<sup>488</sup>.

Ese espacio abierto del *nomos* es un estriaje activo, hay normas, el espacio liso es territorializado, puede haber agricultura, cierta organización. Sin embargo, frente a este espacio abierto (estriado de forma activa), aparece la ciudad como modelo opuesto. En la ciudad el espacio liso será estriado reactivamente. Aquí podría incardinarse la fundación de las ciudades, todo ese ritual (religioso-mítico) como una mera artimaña que esconde el hecho fundamental: la apropiación del espacio por unas élites que apelan a la tradición, a conservar sus derechos y a partir de ellos imponer unos deberes. “La ciudad inventa la agricultura: bajo la acción de la ciudad, el agricultor, y su espacio estriado, se superponen al cultivador todavía

<sup>486</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 506.

<sup>487</sup> Luis Castro Nogueira, *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 73. Pero unas páginas adelante, en referencia al paradigma del caos, leemos: “Pero el poder no sólo reprime, sino que también libera y produce. Puede sospecharse que (...) el nuevo paradigma del caos (...) vienen como anillo al dedo tanto para criticar el supuesto orden como para santificarlo. Lo mismo pasaba con la izquierda marxista y la derecha hegeliana en relación con la temporalidad burguesa hegeliana: ambas jugaban con las mismas reglas pero pretendían ir a sitios distintos” (p. 112). Una vez más, decimos: dependerá del sentido de las fuerzas.

<sup>488</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 489.

en espacio liso”<sup>489</sup>. No es que la agricultura implique la organización del espacio en ciudades, sino que a las ciudades les interesa ese espacio agrícola para su sustento. Hemos pasado del cultivo (espacio liso estriado activamente) a la futura explotación (espacio liso estriado reactivamente). Podríamos asociarlo con el mar: de la pesca con caña a la pesca industrial con grandes redes. Véase hoy el fenómeno de los huertos de alquiler a las afueras de muchas ciudades. En el fondo, poco queda del cultivador, dado que la agricultura se basa en una estricta agrimensura impuesta por el modelo-ciudad. Nada de geología-agricultura: en primer lugar, geometría-agrimensura, y a partir de ahí, cultive usted lo que quiera, eso sí, págüeme el alquiler de su parcela, dado que es de mi propiedad. Sin embargo, como ocurría con el mar y con todo espacio liso, éste es irreductible, no puede ser completamente cancelado:

Espacios lisos surgen de la ciudad (...): inmensos suburbios cambiantes, provisionales, de nómadas y trogloditas, residuos de metal y de tejido, patchwork, que ya ni siquiera son afectados por los estriajes de la moneda, del trabajo o de la vivienda<sup>490</sup>.

A pesar de todos los intentos de estriajes reactivos que lleve a cabo el Poder, siempre quedará potencial de espacio liso que estriar. “Alisado retroactivo”, lo llaman Deleuze-Guattari, ojo, que no reactivo, sino retro-activo, volver a las fuerzas activas para alisar (para desterritorializar) lo estriado negativamente por el Sistema, para liberar al espacio liso y estriarlo de un modo activo. Aumenta y aumenta la *potestas* de la ciudad hasta que la metrópoli (ciudad que da la medida, ciudad madre: en cuanto etimología de *metro*) se erige sobre el territorio para devorar otras potencialidades. *Inanición ontológica* es un concepto que usa el colectivo Consejo Nocturno para describir el asedio de las actuales formas de vida alienantes, de la normalización, instrumentalización, del olvido del espacio liso preso de un estriaje asfixiante. Decía Nietzsche: “Cuando veo en las ciudades populosas miles de individuos que pasan ante mí con aire apresurado y estúpido, no me canso de repetir que esas gentes deben estar muy mortificadas”<sup>491</sup>. Es más: “Lo que vive deja de vivir en cuanto se ha hecho su disección”<sup>492</sup>, añade intempestivamente, lo que significa que cualquier lugar que se separe del espacio es un ente muerto. Del mismo modo, cualquier *potestas* que olvide que

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> Ibid., p. 490.

<sup>491</sup> Friedrich Nietzsche, *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, M. Aguilar, 1949, p. 357.

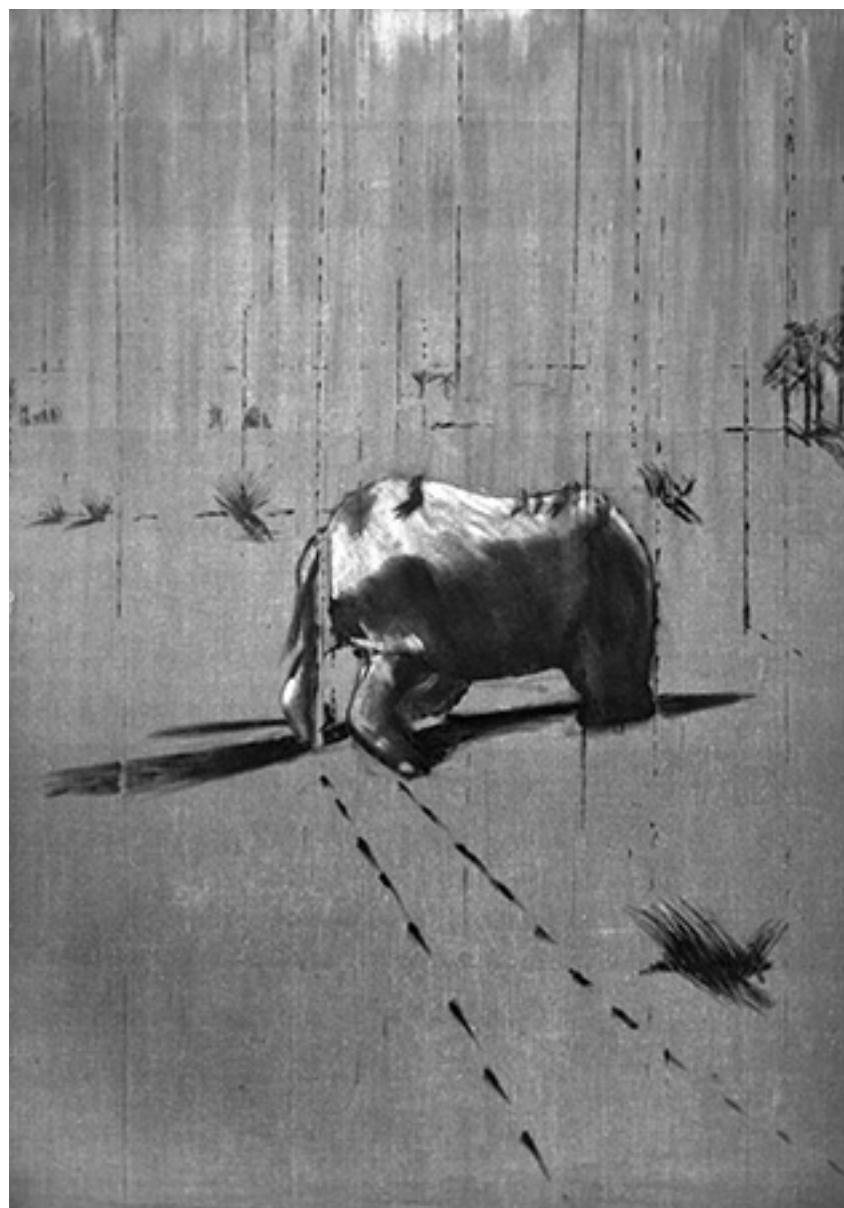
<sup>492</sup> Ibid., p. 135.

proviene de la *potentia*. Sigamos con Nietzsche, siempre oxigenante: “Os moverán por medio de hilos, os pondrán cadenas, se os tratará como esclavos o autómatas”<sup>493</sup>. Técnicas del yo, diciéndolo con Foucault, que no son sino técnicas de estriaje. Ahora bien, será estriaje activo si el yo, si el sujeto se libera de las ataduras que le son impuestas; o bien será estriaje reactivo si el yo es más y más *yoificado*, sujetado por el Sistema (y/o autosujetado por sí mismo). Sujetar más y más a los sujetos evita cualquier actividad de las fuerzas, vela al espacio liso.

---

<sup>493</sup> Ibid., pág. 235.

## INTERLUDIO



Bacon, F. (1952). *Rhinoceros*. [Óleo sobre lienzo]. Destruido por el artista.

Es un dios en la sombra  
rezándole a la sombra.

Es quizá un esclavo  
lamiendo con su lengua las sobras de la vida<sup>494</sup>.

### **Excuso-meandro sobre *El discurso sobre el hijo-de-puta***

Alberto Pimenta escribió el libro titulado *Discurso sobre el hijo-de-puta* donde describe poética y sarcásticamente el modo de ser de los sujetos-objetos, antagonistas de las singularidades, agentes reactivos por excelencia, soldados del nihilismo. Aplicaremos en este apartado interlúdico, previo a la exposición de diferentes texturas, el conceptuario de la ontología de fuerzas sobre la figura que analiza Pimenta. Veamos sin más dilaciones los seis rasgos distintivos del hijo-de-puta, todos ellos de carácter paradójico, véanse:

- 1) disponibilidad para la indisponibilidad;
- 2) preocupación sobre la ocupación;
- 3) ascetismo de la acumulación;
- 4) re-vivencia de la muerte;
- 5) planificación del no futuro;
- 6) gestión pública de lo privado (y viceversa);

En primer lugar: “el hijo-de-puta es más una disponibilidad para la indisponibilidad que una disposición para ser”<sup>495</sup>. El hijo-de-puta persevera en su indisponibilidad, es decir, su esencia es anti-*conatus*. Disponibilidad refiere aquí a una suerte de ejecución de la potencialidad. Como el hijo-de-puta no despliega su potencia, ésta permanece indisponible. En cuanto que carece de voluntad, se dirige hacia la impotencia; en

---

<sup>494</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 380.

<sup>495</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 50.

cuanto que carece de voluntad de poder, hacia el Poder<sup>496</sup>. Ello dependerá del tipo de hijo-de-puta que sea, como veremos en seguida.

En segundo lugar: “se ocupa y se preocupa sobre todo de los demás, y una de las cosas que más le ocupa y le preocupa es la despreocupación de los demás”<sup>497</sup>. He aquí la inauténticidad que criticaba Heidegger, en torno a la avidez de noticias, de habladurías. El hijo-de-puta depende de los otros<sup>498</sup>, de cualquier cosa que les ocurra, para así tener de qué hablar, y a su vez, depende de esta dependencia, por lo que teme la independencia, dado que ello le obligaría a ejercer su potencia.

En tercer lugar, el hijo-de-puta se inscribe en un discurso exclusivamente económico<sup>499</sup>. De ahí la plusvalía como rasgo esencial: “el hijo-de-puta tiene por máxima preocupación construir todas las cosas con plusvalía”<sup>500</sup>. Sacar más y más valor, pero un valor reducido a la cantidad, al precio (su interés se reduce al valor de cambio<sup>501</sup>). De nuevo se incardina aquí la crítica nietzscheana: una vida mercantilizada, contable y contabilizada, extensión que evita toda intensidad, es lo contrario a la transvaloración de todos los valores. No es más que la afirmación de la automutilación, eso sí, presentada como valor supremo. “Tal vez este intento de acumulación a costa de los demás sea antes que nada un modo de compensar el sacrificio que él, el hijo-de-puta, cree que la vida es y debe ser”<sup>502</sup>. ¿Para qué acumula? Para no desear (activamente), para no querer (poder), para velar y velar, para echar más y más capas a la nada que es. Por ello, el hijo-de-puta, en el fondo, es un asceta, ya que teme el deseo activo, ése es su sacrificio. Acumula y acumula sobre la nada. Un mero y mecánico vivir por vivir.

En cuarto lugar, como consecuencia de lo anterior, no vive sino que revive, las vivencias se convierten en datos apilables. Sus vivencias son como fotografías archivadas en

<sup>496</sup> Diríamos, con Nietzsche, que la carencia de voluntad conlleva la impotencia más absoluta; pero que la carencia de voluntad de poder comporta algo de potencia, a pesar de que esta se dirija hacia la consolidación de un Poder autoritario, desplegando fuerzas reactivas.

<sup>497</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 51.

<sup>498</sup> He ahí la debilidad, la esclavitud, la mala conciencia... de acuerdo con el aparataje conceptual nietzscheano.

<sup>499</sup> “El golpe de gracia del capital ha sido la subordinación de la realidad al orden económico, de suerte que ya nada puede pensarse en otros términos” (Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2021, p. 39).

<sup>500</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 51.

<sup>501</sup> Recuérdese el verso de Machado: “todo necio confunde valor y precio”.

<sup>502</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 76.

un disco duro. Al hijo-de-puta “le gusta más el revivir que el vivir”<sup>503</sup>. Un eterno retorno de la identidad, de la idiotez. Para vivir, para tener nuevas vivencias, sólo ha de repasar todos los archivos guardados revisitando el disco duro y haciendo nuevas copias de datos por miedo a perderlo *todo*. “Es siempre la muerte lo que los hijos-de-puta conmemoran, es siempre la fecha de la muerte de aquellos cuya vida quieren evocar lo que les hace traer a la memoria la luz del recuerdo”<sup>504</sup>. Los hijos-de-puta, muertos en vida, consecuentemente, celebran la muerte.

Quinto lugar para la planificación en torno al tiempo lineal pre establecido: “planifican la extensión automática de la información y de la automatización informática, contribuyendo al plan del desarrollo integral de la humanidad”<sup>505</sup>. Se trata aquí del reducido sentido del progreso<sup>506</sup> ilustrado, el positivismo<sup>507</sup> cuantificado, el control más absoluto y la merma de la libertad diferencial. Si su vida está automatizada, en realidad, no hay nada que planear, ya está todo predeterminado de antemano. Sin embargo, los hijos-de-puta hacen y hacen planes como si tuviesen *algo* que hacer.

En sexto y último lugar, la imposibilidad de distinguir entre la esfera pública y privada: “a veces gestionan privadamente los bienes públicos; si esto se dice públicamente, se ofenden porque consideran que se trata de una injerencia en su vida privada”<sup>508</sup>. Todo lo público se fundamenta en el modelo económico atomizador. “El hijo-de-puta consiste en un modo privado de ser público”<sup>509</sup>. La identidad se hace pública, una buena estrategia para evitar la diferencia. Desde el modelo de la identidad, lo público y lo privado se retroalimentan, dando así *vida* al modelo impuesto.

Ahora bien, con base en estos seis *existenciarios* (modos de ser necesarios), Pimenta nos habla de dos tipos de hijo-de-puta<sup>510</sup>. Estos dos tipos dependen de su modo de

<sup>503</sup> Ibid., p. 52.

<sup>504</sup> Ibid., p. 108.

<sup>505</sup> Ibid., p. 56.

<sup>506</sup> “La fe en el progreso (...) se trata de un engaño”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 105.

<sup>507</sup> “El reduccionismo impulsa un saber analítico y no un conocimiento crítico (...) respaldado por el saber acrítico positivo, sostenido por una terrorífica capacidad de violencia, mantenido por una burocracia...” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 110).

<sup>508</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 60.

<sup>509</sup> Ibid., pp. 60-61.

<sup>510</sup> Los dos tipos de hijos-de-puta se asocian a la duplicidad del sentido del nihilismo pasivo nietzscheano: el “nihilismo como decadencia y retroceso de poder” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid,

estriar. Veamos: primer tipo, el que hace (es decir, el que no hace nada); y segundo tipo, el que obliga a hacer (también nada, obviamente). “Hay hijos-de-puta con vocación de hacer e hijos-de-puta con vocación de no dejar hacer, y estos son (desde ahora ya se puede afirmarlo) los dos tipos universales y eternos de hijo de puta”<sup>511</sup>. Diciéndolo con Deleuze-Guattari:

1) los hijos-de-puta que estrían reactivamente la textura reactiva [los que (no) hacen], he aquí los reterritorializadores.

2) los hijos-de-puta que estrían reactivamente las texturas activas (los que no dejan hacer), es decir, los anti-desterritorializadores.

Los dos tipos de hijos-de-puta descansan en un antropocentrismo radical, temen a lo otro: “es preciso humanizar al hombre, dicen los hijos-de-puta especializados en hacer, nosotros hicimos los mapas y rehicimos los mapas y reharemos los mapas cuantas veces sea necesario”<sup>512</sup>. Su misión es conformar un modelo uniformado de ser humano para evitar cualquier riesgo. Huelga decir que los hijos-de-puta desean vivir cómodamente en un círculo anticiclónico. Por tanto, dicen: “el hombre es nuestro objetivo, aunque no obstante de los que más cuidamos es de las mujeres y de los niños”<sup>513</sup>. Este cuidado del que habla la cita es más bien estricta vigilancia, para que la mujer y el niño no rompan el patrón establecido y conecten con otros potenciales, con otros devenires. La mujer es peligrosa en cuanto productora, por eso los hijos-de-puta denominan al aparato sexual *re*-productor (quisiérase clonador) y no productor, pues temen la producción diferencial. La mujer debe *re*-producir futuros hijos-de-puta. Y, por otro lado, el niño en cuanto creativo, espontáneo... también puede suponer un riesgo para la estricta modelización social.

El segundo tipo de hijo-de-puta, el anti-desterritorializador, se define por su carácter policial, controlador, vigilante: “los hijos-de-puta especializados en no dejar hacer tienen preocupación y preocupación máxima en no dejar que se haga nada que vaya a

Edaf, 2020, p. 45). Como apuntábamos, el nihilismo pasivo se divide en pasivo-pasivo y en pasivo-activo. El nihilismo pasivo-pasivo es la indiferencia, el obedecer, “la decadencia”, en palabras de Nietzsche. El nihilismo pasivo-activo, en cambio, es el mandar y controlar que se cumpla lo impuesto. El hijo-de-puta que no deja hacer es el nihilista pasivo-activo; el hijo-de-puta que hace es el nihilista pasivo-pasivo: porque, en realidad, no hace nada.

<sup>511</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 57.

<sup>512</sup> Ibid., p. 63.

<sup>513</sup> Ibid., p. 64.

deshacer lo que hacen los hijos-de-puta especializados en hacer”<sup>514</sup>. De esta forma, el hacer del primer tipo de hijo-de-puta se convierte automáticamente en ley, una ley invisible (y por ende inapelable), una ley que tiñe toda costumbre y uso social. Esto es, más que una ley positiva, la legitimidad donde descansará toda ley. Se obliga a no hacer nada, es decir, a no hacer nada nuevo, a no transformar el mundo, a evitar toda diferencia. La diferencia, la transformación del modo de ser uniforme, se convierte en algo ya no ilegal sino ilegítimo. “La ley no tiene la obligación de ser siempre la misma; pero el obediente siempre tiene la obligación de obedecer la ley, cualquiera que ella sea”<sup>515</sup>. De esto se encarga el tipo de hijo-de-puta policial, de obligar a la sumisión. Independientemente del conocimiento, del juicio, de cualquier posible crítica al modo de obrar establecido por el hijo-de-puta especializado en (no) hacer, la obediencia se convierte en un asunto formal (el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento). Independientemente del contenido que regule la ley, la forma de la ley ya estaba prescrita. La estrategia es harto ladina: en el fondo, no hay separación entre legitimidad y legalidad. El sistema sella así los poros, evita gusanos y goteras. Siguiendo este hilo ultra-normalizador, la educación se reduce a obediencia: “la escuela no es, como se supone, el sitio donde se aprende a hacer, sino el lugar donde se aprende a no hacer; (...); donde se asegura la formación continua de un continuo conformarse”<sup>516</sup>. Escuchemos a Nietzsche:

Porque la domesticación del hombre en esta Europa democrática ha llegado a ser muy grande; los hombres que aprenden con facilidad, que se someten con facilidad, son la regla: el rebaño, incluso a veces muy inteligente, está preparado. El que sabe ordenar encuentra siempre a los que han de obedecer<sup>517</sup>.

En una palabra: la domesticación de la democracia genera rebaños obedientes. No hay política comunitaria sino identitaria (o *idiotitaria*). A causa del ocultamiento de los potenciales virtuales, los hijos-de-puta evitan toda transformación, luego el devenir natural resulta un mero *statu quo*: “la vida del hijo-de-puta no cambia, nunca cambia”<sup>518</sup>. Los hijos-de-puta habitan el exterior sin conexión con el afuera. “El hijo-de-puta solo se siente a gusto

<sup>514</sup> Ibid., p. 65.

<sup>515</sup> Ibid., p. 64.

<sup>516</sup> Ibid., p. 68.

<sup>517</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 115.

<sup>518</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 80.

cuando las cosas están en orden y él al frente de ellas”<sup>519</sup>. La ordenación y organización pretenden ser exhaustivas. “El lema del hijo-de-puta es que nada se destruya, que nada se cree, que nada se transforme”<sup>520</sup>. El objetivo máximo del hijo-de-puta sería llegar al cero absoluto.

Sin embargo, sabemos que dada la superficie porosa de los pliegues, ya que la naturaleza no tiene por qué obedecer a los hijos-de-puta, el peligro acecha constantemente. Por ello, a pesar del orden estático y formal de la realidad que se impone, las fuerzas reactivas siempre permanecen vigilantes ante cualquier agente subversivo que pretenda llevar a cabo una transformación intensiva de la realidad: “el hijo-de-puta en otros tiempos llamaba esclavos a los que hoy llama inmigrantes”<sup>521</sup>, “se ríe abiertamente de las minorías, de los que son pocos y diferentes”<sup>522</sup>. La estrategia, la técnica de territorialización del espacio, es muy precisa: estriar lo reactivo y vigilar cualquier intrusión de fuerzas activas en el Sistema. Una buena táctica que mantiene la estructura atómica es habitar círculos anticiclónicos<sup>523</sup>. Uno para cada individuo, así el Sistema se guarece de toda borrasca, se asegura de que nada (diferente) pase. “Esa es la técnica (o el progreso) del hijo-de-puta; explayarse multinacionalmente en círculos concéntricos”<sup>524</sup>. Se mantiene el sentido reactivo de las fuerzas, aparece una sensación de inercia revestida de ley natural necesaria: “el hijo-de-puta colabora, y está siempre a favor del viento”<sup>525</sup>. “El hijo-de-puta se vuelve y se revuelve en la búsqueda de parámetros”. La inercia sirve así como medida. “Sí, para el hijo-de-puta nada peor que no saber cuál es la preocupación de los demás, no saber lo que los otros piensan , lo que los otros creen, lo que los otros saben”<sup>526</sup>. Las esferas han de seguir cerradas para que la conexión transformativa devenga imposible, es decir, mejor cuanto más improbable, porque la posibilidad revolucionaria siempre es real, ya que nada puede agotar ni reducir el potencial virtual de las fuerzas, lo único que se puede hacer es tratar de ocultarlo. Cualquier técnica es buena para tal fin. Algunas técnicas de las que se sirve el hijo-de-puta son: inquisición,

<sup>519</sup> Ibid., p. 82.

<sup>520</sup> Ibid., p. 83.

<sup>521</sup> Ibid., p. 90.

<sup>522</sup> Ibid., p. 88.

<sup>523</sup> “Simultaneidad de círculos alrededor de un centro y en expansión infinita, de tal forma que cada signo remite a otros signos y el conjunto de ellos a un significante”. Gilles Deleuze y Clarie Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 120). De esta forma, nada cambia.

<sup>524</sup> Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Logroño, Pepitas editorial 2014, p. 91.

<sup>525</sup> Ibid., p. 93.

<sup>526</sup> Ibid., p. 94.

psiquiatría, televisión, partido, periódico... “Todo, todo, todas las ideas y todas las acciones, hasta las que fueron creadas contra el hijo-de-puta, acaban por servir al hijo-de-puta”<sup>527</sup>. Toda actividad es cambiada de sentido y convertida en fuerza reactiva, a favor del Sistema, a merced del Sistema.

---

<sup>527</sup> Ibid., p. 96.

**TEXTURAS.**

Bacon, F. (1983). *Estatua y figuras en una calle*. [Óleo y pastel sobre lienzo]. Colección privada.

escondidos, inmensamente ocultos, temiendo siempre el largo grito de los Guardabosques, escondidos, inmensamente ocultos. Contábamos los árboles, deshacíamos senderos, repetíamos las grietas. Hablábamos con palabra que no puede ser dicha, estudiábamos la grieta<sup>528</sup>.

## Textura-bosque

“A la altura del crucifijo tuerce hacia el bosque”<sup>529</sup>.

Manuel De Landa en *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad* (el subtítulo es muy significativo) analiza la historia desde diferentes ámbitos, huyendo tanto de una cronología que avanza hacia una supuesta mejora como de un antropocentrismo reduccionista. La historia es no sólo historia de la Humanidad sino también historia geológica, biológica, lingüística... que son los capítulos en los que se divide su libro. Hemos de evitar, por tanto, “cualquier ‘chauvinismo orgánico’ que nos puede conducir a subestimar la vitalidad de los procesos de autoorganización en otras esferas de la realidad”<sup>530</sup>. Sobre esta crítica (que subyace transversalmente a todo nuestro trabajo), analizaremos en este apartado lo que llamamos textura-bosque. Utilizamos el término “bosque” en sentido amplio. Nos interesa destacar, sobre todo, su carácter no artificial. El bosque no ha sido conformado por el ser humano, no es algo meramente instrumental. Diciéndolo con Kant, no es un medio para... sino un fin es sí mismo. Por tanto, en nuestra concepción de bosque no entran los bosques antropogénicos sino los denominados primarios. El antagonista del bosque será el parque o el jardín, textura que trabajaremos a continuación, donde sí aparece un uso instrumental que comporta una importante reducción de la biodiversidad del bosque. He aquí un punto importante, la

<sup>528</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 317.

<sup>529</sup> Martin Heidegger, *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003, p. 13.

<sup>530</sup> Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 127.

riqueza<sup>531</sup> del bosque en cuanto agente comunitario e integrador. El bosque no es un lugar cerrado, exclusivo. Tampoco el bosque es sólo una conformación de ciertos elementos vegetales. El bosque es, sobre todo, un lugar de encuentro. No sólo para especies animales o vegetales sino para tierra, aire, agua y fuego. Los bosques han sufrido como pocos ciertas políticas humanas. Por ejemplo, durante la Edad Media, entre los siglos XI al XV,

las ciudades y sus zonas de abastecimiento habían crecido a expensas de la matriz biológica dentro de la cual habían evolucionado. El ecosistema estaba considerablemente homogeneizado: muchas partes del bosque habían sido arrasadas, ya convertidas en tierra agrícola o simplemente destruidas y usadas como combustible o materiales de construcción<sup>532</sup>.

## Mundo y tierra en Heidegger

*Sendas de bosque*, o *Caminos de bosque* es el título de un libro de Heidegger donde se recogen diferentes ensayos. Véase también aquí el bosque, este tipo de bosque que nos interesa, un lugar heterogéneo y abierto. Heidegger pasó mucho tiempo en una humilde cabaña en el bosque, allí pensaba y escribía, integrado en esa otra comunidad, lejos de la ciudad. Mas no se trata de que el filósofo fuese a pasar unas vacaciones para desconectar del mundanal ruido urbano sino que allí iba a trabajar, a pensar. Por otro lado, destaca la palabra “senda”. En el habitar, una senda es lo contrario a un canal (Ibáñez). Una senda territorializa el espacio de una forma prudente, cuidadosa, no impositiva. Una senda no es una vía fronteriza sino una apertura, una invitación, una suerte de relámpago en el bosque. Una senda no posee un trayecto prefijado, no parte de un punto inicial y llega a un fin. Una senda se constituye, no se instituye.

Reflexionemos en primer lugar sobre la relación entre los conceptos *mundo* y *tierra* que se desprende de la argumentación de Heidegger en su senda del bosque titulada *El origen de la obra de arte*. En primer lugar, nada más comenzar reniega de cualquier discurso

<sup>531</sup> El mayor ser vivo del planeta Tierra es un bosque sito en Utah (Estados Unidos). Al parecer, los álamos forman parte de un único organismo, gracias a las raíces que comparten bajo tierra. Curiosamente, ello nos remite al rizoma de Deleuze-Guattari. Véase: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Pando\\_\(%C3%A1rbol\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Pando_(%C3%A1rbol))>.

<sup>532</sup> Manuel De Landa, *Mil años de historia no lineal*, Barcelona, Gedisa, 2017, pp. 151-152.

trascendente equiparando las cosas en sí a las cosas: “Las cosas en sí y las cosas que aparecen, todo ente que es de alguna manera, se nombra en filosofía como cosa”<sup>533</sup>. Con ello, huimos de la separación entre el ente y el ser, no partimos de una concepción epistemológica sino ontológica. Mediante la afirmación antedicha y otras similares -“lo ente está en el ser”<sup>534</sup>-, Heidegger insiste en eliminar el sujeto *a priori* (humano) de corte kantiano para evitar cualquier estorbo en el camino hacia la comprensión del ser. Así pues: supresión de toda forma de trascendencia y erradicación del sujeto trascendental humano. En una palabra: inmanencia ontológica. “La objetualización es, en la modernidad, un no dejar que impere el mundo, sin, no obstante, poder prescindir del mundo”<sup>535</sup>. Recordemos la cita de Manuel De Landa sobre las ciudades: éstas tratan de imponer su modelo, deforestando los alrededores para expandirse... pero a su vez no pueden vivir sin el mundo, sin la fuente de riqueza que genera el bosque, lo que les traerá no pocos problemas. Del espacio común de antaño a la privatización moderna. Podemos asociar objetualización a economía, recordando que ésta depende en última instancia de la ecología, del mundo. “La objetivación técnico-científica de la naturaleza (...), tal dominio no es más que una impotencia del querer”<sup>536</sup>. Aquí entra en juego la impotencia, por lo que esta línea argumental puede fundirse con la potencia en cuanto voluntad de poder nietzscheana, hermana del *conatus* de Spinoza: hemos de perseverar en ejecutar la potencia. La ciudad, al renegar del bosque, a pesar de su aparente independencia, autosuficiencia, se convierte en impotente, al separarse del fondo abismal del potencial que es la naturaleza, de la que la ciudad forma parte necesariamente. En este sentido, tanto ciudad como bosque son modos de ser, modos que posibilita la naturaleza, pero nuestro objetivo final es analizar los sentidos de las fuerzas que despliegan unos y otros para que la política se inscriba en la ontología, desde donde anclar nuestra crítica. Nos dice Alejandro Escudero en su libro *El tiempo del sujeto*: “Uno de los hallazgos más interesantes de Heidegger se concentra (...) en esta afirmación: ‘Por encima de la realidad está la posibilidad’”<sup>537</sup>. La posibilidad nos la ofrece el mundo, en cuanto totalidad. Sin embargo, al habitar el mundo de un modo u otro conformamos lugares. Refiriéndose a la obra de arte, nos dice Heidegger: “¿Qué verdad ocurre en la obra? ¿Y acaso puede ocurrir la verdad y ser

<sup>533</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 15.

<sup>534</sup> Ibid., p. 42.

<sup>535</sup> Martin Heidegger, *Ejercitación en le pensamiento filosófico*, Barcelona, Herder, 2011, p. 87.

<sup>536</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 39.

<sup>537</sup> Alejandro Escudero, *El tiempo del sujeto*, Madrid, Arena, 2010, p. 56.

por lo tanto histórica? Según se suele decir, la verdad es algo intemporal y supratemporal<sup>538</sup>. De este modo, la verdad no se asocia con la tierra sino con el ser. La obra de arte es tierra, conforma un lugar espacio-temporal, pero ella remite a otra instancia, que está en sí misma, que forma parte de ella, pero que no puede reducirse a ella. Claramente se halla la referencia a los potenciales virtuales. La obra de arte, en cuanto elemento físico, una pintura, con un soporte, con unos colores, etc., es potencial actual, cierta territorialización del espacio; sin embargo, esto no colma el sentido de la obra, hay algo más, ese algo “intemporal y supratemporal”, que no es terrestre, que no es relativo a los potenciales actuales sino a los virtuales, donde se incardina la verdad. La verdad proviene del ser, aunque se encuentre en la obra de arte, dado que no hay trascendencia. Por eso es tan peligroso el olvido del ser, porque nos quedamos sólo en plano cósmico u óntico, en la tierra (espacio-tiempo) pero dejamos fuera (precisamente) al afuera, los potenciales virtuales de las fuerzas, el mundo. El mundo es el nivel inferior del pliegue, la tierra el nivel superior. Pero, de nuevo, no hay mundo sin tierra ni tierra sin mundo, al igual que no había espacio liso sin espacio estriado y viceversa. Así explica Badiou el ser deleuziano: “es potencia porque es rigurosamente coextensivo a la actualización de lo virtual y a la virtualización de lo actual”<sup>539</sup>. Es decir, el ser es potencia, tanto potencia virtual como actual, pero éstas no pueden ser separables, jamás se cancelan entre sí:

Relación, que define al Todo. Y también se debe al hecho de que mediante este ‘y’, mediante esta conjunción, es preciso pensar la distancia que se mueve como un movimiento del propio ser, el cual no es ni virtualización ni actualización, sino el indiscernible punto medio de los dos, el movimiento de los dos movimientos, la eternidad móvil en la que se anudan dos tiempos que divergen<sup>540</sup>.

Ese movimiento del que habla Badiou al referirse a la ontología deleuziana es el movimiento que surge de dos movimientos (de actualización y de virtualización). Estos dos movimientos no se cancelan, como decíamos, luego generan divergencias (producción diferencial). Regresando a Heidegger, el tiempo objeto de sus críticas es el tiempo propiedad exclusiva de cierto sujeto humano que se erige como Autoridad (que trata de cancelar el movimiento de virtualización, diciéndolo con Badiou). No hay un único tiempo sino infinitos

<sup>538</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 30.

<sup>539</sup> Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 59.

<sup>540</sup> Ibid.

modos de relaciones de fuerzas que conforman territorializaciones del espacio. No un tiempo que nace a partir del sujeto y se proyecta como suyo. Si el tiempo es del espacio, lo que ha hecho el sujeto para apropiárselo es algo así como erigirse (sobrepticiamente) en madre, que, etimológicamente, refiere a la medida, al metro. De nuevo los graves problemas de la homomensura<sup>541</sup>, la instrumentalización a su merced del espacio y tiempo ontológicos, el olvido del ser. Para evitar que este tiempo pueda reclamar para sí la verdad, Heidegger sitúa a ésta en el ámbito del mundo. La ciudad o el bosque o una obra de arte no son la verdad, hay algo de verdad en ellos, pero la verdad se les escapa. La verdad es indeterminable, pues descansa en los potenciales virtuales. De este modo la verdad no puede reducirse (a uno de los niveles del pliegue), no puede determinarse por completo. La *aletheia*, la verdad como desvelamiento, opera en ese preciso sentido. La verdad remite a un abismo, desde el que poder desmontar cualquier textura que dice ser la verdad. Así pues, ¿cómo desmontar la afirmación de la ciudad que proclama ser independiente, completamente autosuficiente, autárquica? Remitiendo a la naturaleza, al mundo. La ciudad sólo es tierra, un modo de ser; no es mundo, no puede serlo. Mostrar que la ciudad no es mundo sino solamente tierra es una verdad como *aletheia*. Imaginemos una máscara. Una máscara oculta un rostro. Si tomamos la máscara por rostro, eliminamos el ser del ente, olvidamos al ser. La obra de arte no elimina el arte, como, en Deleuze, la música pulsada no elimina la música. Siempre hay un potencial virtual (espacio liso) que es indeterminable, que, por un lado, es lo que se determina (estriaje) pero, por otro, no puede determinarse por completo. En este sentido, la verdad heideggeriana opera como la diferencia deleuziana. En Heidegger, la verdad produce: el mundo produce, las tierras (los lugares espacio-temporales) son efectos, producciones del mundo. En Deleuze, la diferencia produce: las similitudes entre los entes producidos son efectos. Ni en un caso ni en otro lo producido puede clausurar al agente que lo produce. El error siempre ha sido pensar lo ente (Heidegger), la identidad (Deleuze) como lo primero, desde donde partimos. Así, hemos velado los potenciales virtuales, nos hemos olvidado de la madre naturaleza ante la aparente omnipresencia del Padre, como critica Ibáñez. La máscara es un velo que puede desvelar, pero que también puede ocultar. Siempre dependerá del sentido de las fuerzas que entran en juego. He ahí el potencial de la obra de arte. La obra

<sup>541</sup> Lewis Mumford, en relación al incipiente capitalismo de la mano del protestantismo, del “dominar, no cultivar”, nos dice: “Lo orgánico desapareció. El tiempo era real: ¡no lo pierda! El trabajo era real: ¡ejérzalo! El dinero era real: ¡ahórrelo! El espacio era real: ¡conquistelo! La materia era real: ¡mídala! (Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Barcelona, Altaya, 1998, p. 58).

de arte es un lugar (entendemos lugar como textura, una cierta conformación de fuerzas en el espacio-tiempo). Pero este lugar puede llevarte a otros lugares. La obra de arte es como una senda de bosque, puede entenderse como una invitación. Pero ello requiere una fuerza por parte del *espectador*, precisamente para que deje de ser un agente meramente pasivo y participe efectivamente de la obra, con la obra. Esto es pensar una obra de arte, un caminar con ella, un aceptar la invitación, lo que supone un riesgo, pues no sabemos qué nos encontraremos en la senda, o si era tan sólo una trampa. Continuando con el ejemplo del famoso cuadro de las botas de Van Gogh que trabaja Heidegger, una persona que quiera descubrir la verdad, comprender la obra, deberá, en primer lugar, quitarse de en medio como sujeto (desubjetivarse o despersonalizarse, diciéndolo con Deleuze); y con ello, apartar *su* tiempo. Un vez eliminadas estas barreras, se puede *pensar con* esas botas ajadas que aparecen en el cuadro, sentir el arduo trabajo del campesino, vivir su experiencia, compartir su tiempo. Comprobamos que no hay *un* tiempo: ni del sujeto que observa la obra, ni de la propia obra. El tiempo habla más bien de la participación efectiva en las relaciones de fuerzas. El arte, tal como lo presenta Heidegger, es esa apertura, esa invitación a pensar, a ir más allá de cualquier discurso predeterminado. Así se comprende la historia, no tomando cierta época como centro a partir de la cual se pueden comprender otras etapas. “Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra”<sup>542</sup>. Ese “levantar un mundo” es dejar ver los gusanos, desvelar los potenciales virtuales, mostrar la superficie porosa de los pliegues. El “traer aquí la tierra”, al hilo de lo antedicho, es ejecutar las fuerzas de modo activo, conectando mundo y tierra. Cambiemos de ejemplo, veamos ahora el cuadro *American progress* (1872) de John Gast.

---

<sup>542</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 40.



Gast, J. (1872). *American progress* [Oil on canvas]. Autry Museum of the American West, Los Angeles, California.

¿Qué mundo se levanta? El mundo abierto de posibilidades, por ejemplo, el mundo de los búfalos, el mundo de los ríos, el mundo del desierto, el mundo de los indios, también el mundo del ferrocarril<sup>543</sup> <sup>544</sup>, de la agrimensura, de la educación, del progreso, de la canalización de los ríos... Recordemos la famosa carta del jefe indio Seattle, en contestación a la intención del Presidente de los Estados Unidos de comprar las tierras en las que habitaban (no podríamos decir *sus* tierras) los indios. Comprar las tierras es olvidar el mundo que las produce, ése era el sentir de los indios. Así pues, la obra de arte, por un lado, es territorialización del espacio (es textura), es tierra; y por otro, es mundo (recordemos que no existe tierra sin mundo); pero lo que caracteriza a la obra de arte, según nos dice Heidegger, es su apertura, su llamada a la participación activa, a la conexión tierra-mundo, esto es, a la problematización del mundo que muestra la tierra. Traduciéndolo a Deleuze: tratar de evitar que la tierra (cualquier obra de arte) degenera en *imagen del pensamiento*. “Mundo y tierra son

<sup>543</sup> “Hacer las cosas a la manera del ferrocarril es la marca de calidad” (Henry David Thoreau, *Walden*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 164). Desde la cabaña en el bosque que habitaba podía escuchar el ir y venir de los vagones. “Las salidas y llegadas de los vagones señalan las partes del día en la ciudad” (*Ibid.*). Vemos cómo el tiempo (meramente instrumental) es el que regula el espacio, allende las leyes de la naturaleza (despertarse con la salida del sol / despertarse con el despertador).

<sup>544</sup> “El tiempo estándar fue impuesto por los mismos ferrocarriles transcontinentales en 1875 en Estados Unidos, diez años antes de que los reglamentos para su aprobación fueran promulgados oficialmente en un congreso mundial. Este hecho llevó a su término aquella estandarización del tiempo que había comenzado con la fundación del observatorio de Greenwich, doscientos años antes, y que se había realizado primero en el mar, comparando los cronómetros de los barcos con el tiempo de Greenwich. El planeta entero se dividió en este momento en una serie de zonas o husos horarios” (Lewis Mumford, *Técnica y civilización*. Barcelona, Altaya, 1998, p. 220).

esencialmente diferentes entre sí, y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo”<sup>545</sup>. Potenciales virtuales (mundo) y potenciales actuales (tierra): co-implicación entre ambos. Nunca la tierra puede reducir a sí al espacio, dada la superficie porosa de los pliegues. Si trata de hacerlo, las fuerzas se ejecutan reactivamente, de esta forma se ocultan los otros mundos, los mundos que han sido borrados del mapa, los modos de ser que no han sido permitidos por el modelo que se ha impuesto. Por ello conviene que “la lucha siga siendo lucha (...). El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre el mundo y la tierra”<sup>546</sup>. Porque el “ser” remite a mundo y la “obra” alude a tierra, así que la obra jamás cancela al ser, porque éste es el que hace emerger la obra. Resulta crucial resaltar el ser-obra de la obra, para recordar que la obra no se basta a sí misma, que conecta con el mundo, y no sólo con *un* mundo, sino con el mundo que posibilita la ejecución de toda tierra. El ser(obra) en la obra de arte remite al arte, que siempre va más allá de toda obra de arte. Como la música, que *trasciende* a toda obra musical. El arte o la música (mundos) son intensidades no cancelables. La obra de arte o la pieza musical (tierras) son extensiones de aquellas intensidades. “El mundo en eclosión trae a primer plano lo aún no decidido, lo que carece de medida, y, de este modo, abre la oculta necesidad de medida y decisión”<sup>547</sup>. El mundo en eclosión es lo virtual, eclosiona necesariamente, dada la superficie porosa de los pliegues, y ahí aparecen los gusanos. Ahora bien, ello implica que los potenciales actuales tengan que ejecutar esos gusanos, territorializarlos. Al hacerlo, les otorgan necesariamente una medida, y aquí ya acontece la determinación, la organización, los habitares (activos o reactivos). La verdad heideggeriana se inscribe en este marco ontológico. Verdad es actividad de las fuerzas, verdad es no ocultar al ser, conexión continua entre los potenciales de las fuerzas, entre mundo y tierra. “La verdad es el combate primigenio en el que se disputa (...) ese espacio abierto en que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente”<sup>548</sup>. Los gusanos, que provienen de los niveles inferiores, se adentran en los niveles superiores. A su vez, se requiere una retirada. ¿Qué significa ésta? Que la territorialización no se postule como modelo cerrado, que siga dejando ver el mundo, que no lo oculte, que continúe la conexión entre los niveles de los pliegues. Los gusanos, al adentrarse, se retiran, vuelven a los niveles inferiores. En el nivel superior, son las goteras quienes impiden

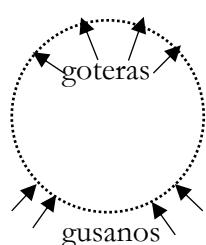
<sup>545</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 40.

<sup>546</sup> Ibid., p. 41.

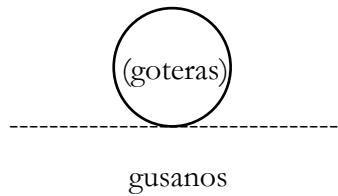
<sup>547</sup> Ibid., p. 54.

<sup>548</sup> Ibid., p. 52.

la clausura de las texturas. Recordemos la ilustración sobre los círculos ciclónicos y anticiclónicos. Las goteras simbolizarían lo siguiente: un desvanecerse de las circunferencias cerradas de los círculos anticiclónicos, un cambiar las líneas continuas por líneas discontinuas. Veamos dónde operarían los gusanos y las goteras.



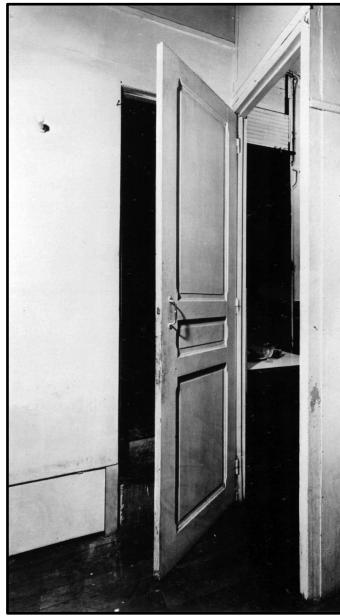
círculo (+) ciclónico



círculo (-) anticiclónico

Obviamente se trata de una abstracción, ya que no hay un único pliegue sino miríadas de ellos, pues las fuerzas son a modo de pliegues. Vemos, a la derecha, que el círculo anticiclónico, con sentido de las fuerzas negativo o reactivo, tapa la superficie del pliegue, *asfalta* los poros, luego no deja paso a los gusanos, aquí no puede eclosionar el mundo. Y, además, se cierra (circunferencia con gruesa línea continua), impide la aparición de goteras. En una palabra, la tierra reactiva se desconecta (o trata de hacerlo, más bien) del mundo. Al contrario, en el círculo ciclónico o textura activa, hay conexión entre los potenciales de las fuerzas, no se ocultan los poros (entrada de gusanos) y no se conforma un modelo cerrado, la circunferencia es discontinua (salida de goteras).

La obra de arte heideggeriana funciona como esa extraña puerta que ideó Marcel Duchamp para su apartamento:



Duchamp, M. (1927). Rue Larrey, 11. París. Imagen recuperada de  
<http://teresamoro.blogspot.com/2019/07/>

La puerta de Duchamp, en cuanto única puerta para dos habitaciones diferentes, abre y cierra al mismo tiempo. (“Las palabras de la verdad son paradójicas”, frase atribuida a Lao Tse). Pensemos que nos encontramos en el salón, desde donde podemos acceder, gracias a la puerta, a las dos habitaciones. Si cerrásemos la puerta por completo hacia la izquierda o hacia la derecha (da igual cual sea), estaríamos cerrando una tierra al mundo. La habitación cerrada devendría una textura reactiva. No podrían entrar gusanos desde el afuera o nivel inferior del pliegue (en este caso, el salón, que representaría el mundo) ni salir goteras desde el exterior o nivel superior del pliegue. La habitación sería un círculo anticiclónico. Ahora bien, si la puerta permanece abierta, conecta la tierra (habitación) con el mundo (salón). Aquí sí hay intercambio entre gusanos y goteras, hay actividad de las fuerzas. Otro apunte muy significativo de la obra de Duchamp refiere a la naturaleza de los pliegues: es imposible sellar las entradas, porque las superficies son porosas. Si cerramos una habitación, la otra queda completamente abierta, luego por ahí entrarán los gusanos y conectarán con las goteras. Por tanto, es materialmente imposible sellar por completo las dos habitaciones, dado que comparten puerta. En conclusión, en el fondo, las fronteras son aperturas, aunque pretendan ser cierres definitivos. El arte es precisamente esa puerta, la puerta a la verdad, la verdad de que siempre es posible otro mundo. Véase la famosa escena de la película Matrix, en la que Morfeo le dice a Neo que sólo puede mostrarle la puerta, pero que ha de ser él quien debe

cruzarla. La puerta es el acceso a la verdad, al igual que la obra de arte, sin embargo, no basta con una contemplación pasiva, hay que participar de forma activa, territorializarla, habitarla en búsqueda de otros mundos.

La textura-bosque es tierra que abre mundo. En *El principio de anarquía*, Reiner Schürmann cita este pasaje de los senderos de bosque heideggerianos: “En el bosque hay caminos que a menudo están cubiertos de maleza y se pierden pronto en un espesor impenetrable”<sup>549</sup>. En la textura-bosque ningún hollar se impone, los caminos son devenires. El bosque, permanentemente, regenera el suelo y con ello la posibilidad de cualquier otra senda. “Un lago como éste nunca parece más liso que entonces”<sup>550</sup>, escribió Thoreau, quien, como decíamos, habitó durante un tiempo una cabaña junto al lago en medio de un bosque. Se refería al momento en que pasaba la tormenta y llegaba la quietud: el lago “se convierte en un cielo inferior”<sup>551</sup>. He aquí la conexión entre los elementos naturales a que nos referíamos al inicio de este apartado, el suelo es tierra pero también agua, el cielo es aire pero también agua... todo está interconectado. Y, cómo no, la tormenta, el ciclón (recordemos: círculo ciclónico), que siempre tiene cabida en el bosque. La tormenta no atormenta a nadie, es otro participante del bosque. Presentando el bosque como textura activa valoramos la naturaleza, y no sólo en un plano ecologista, sino ontológico, la naturaleza como única substancia (Spinoza). Oigamos al pintor Alberto Durero (1471-1528) a través de Heidegger: “Pues verdaderamente el arte está dentro de la naturaleza y el que pueda arrancarlo fuera de ella, lo poseerá”<sup>552</sup>. Otro ejemplo de verdad como desvelamiento. Ese “arrancarlo” implica la lucha, la búsqueda, el abrir la puerta de la tierra para penetrar en el mundo. El salir de la habitación cerrada -tierra- (en la imagen de Duchamp) para entrar en el salón -mundo- para regresar a la habitación dejando la puerta abierta. El arte está en el mundo (“dentro de la naturaleza”), pero para poseerlo, para ejecutarlo, para realizar una obra de arte, hemos de hacerlo tierra. Ese “poseer” el arte no ha de tomarse como posesión sino como ejecución, como vivencia que acontece una vez la tierra, ocultándose, saca a la luz al mundo ensombrecido.

<sup>549</sup> Reiner Schürmann, *El principio de anarquía*. Madrid, Arena, 2017, p. 363.

<sup>550</sup> Henry David Thoreau, *Walden*, Madrid, Cátedra, 2010, pp.134-5.

<sup>551</sup> Ibid., p. 135.

<sup>552</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 60.

## Espacio y lugar en Jeff Malpas

Continuemos ahora con la reflexión sobre los conceptos de espacio y lugar de la mano de Jeff Malpas, un filósofo multidisciplinar, interesado por la geografía, geología, arquitectura, entre otras ramas, cuyo principal tema de investigación (en una línea heideggeriana y hermenéutica) gira en torno a la topografía. “El espacio conlleva apertura, amplitud”<sup>553</sup>. Ya advertimos aquí la presencia de *mundo* en Heidegger. El espacio abre, libera, produce. Al hacerlo, posibilitará su territorialización-temporalización, es decir, la emergencia de los lugares (las *tierras*, según Heidegger). En los lugares aparece la determinación, la organización del espacio. Malpas propone dos atributos principales de los lugares (texturas): el límite y la superficie.

En primer lugar, “el lugar halla su definición en relación con la noción de límite”<sup>554</sup>. El lugar es cierta concreción del espacio, de ahí que esté conformado, limitado de algún modo, pues caso contrario perdería su idiosincrasia. Ahora bien, los límites pueden ser dinámicos, abiertos, o bien cerrados, fronterizos. Aquí aparecen bien texturas activas, bien reactivas, dependiendo de qué tipo de límite genere el lugar. Sabemos que los bosques son del primer tipo, lugares dinámicos, comunitarios, donde prevalecen las fuerzas activas. El bosque no es una identidad, no podemos precisar con exactitud qué es bosque y qué no, escapa a toda definición. Sus límites no son exactos, fijos. Recordemos el caso de la tormenta que descarga sobre el bosque: ¿la tormenta forma parte del bosque? Sí. Pero la tormenta no dura, por lo que, ¿todavía debemos afirmar que la tormenta forma parte del bosque aun cuando el cielo esté despejado y brille el sol? Sí, pues la virtualidad de la tormenta, el mundo que trae la *tierra* tormenta no deja de formar parte del bosque, aunque no sea de un modo patente sino latente.

---

<sup>553</sup> Jeff Malpas, J. E. *Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía*. Documents d’Anàlisi Geogràfica, vol. 61/2, 2015, p. 206.

<sup>554</sup> Ibid.

En segundo lugar, conectando con el atributo de límite, nos topamos con la superficialidad, “que significa que no hay una estructura subyacente a la que dicha relacionalidad pueda quedar reducida”<sup>555</sup>. Importante consecuencia, si no hay una estructura subyacente dada, no hay un centro, no hay un fundamento que rige el lugar. Luego, para cartografiar un bosque, para mapearlo, para habitarlo, “no hay un punto privilegiado para empezar”<sup>556</sup>. Por tanto, no podemos decir que el bosque empieza aquí y termina allá, en ciertos puntos fijos, ya que es una continua producción diferencial (con ciertos límites, eso sí). Lo que subyace al lugar, al bosque, es el espacio. Y de nuevo nos encontramos con la paradoja del fundamento abismal: el espacio produce el lugar, pero a su vez esta producción es liberación. El bosque, gracias al espacio, que ofrece siempre la posibilidad de transformación, puede cambiar y convertirse, por ejemplo, en un campo de golf. “La relación no puede ser reducida”, es decir, el lugar no puede determinar el espacio, éste siempre subyace. Superficie y límite están estrechamente vinculados, pues en las superficies, en las membranas celulares, en la piel, es donde el lugar se abre al espacio<sup>557</sup>. Pensemos en un iceberg, podemos distinguir la parte que emerge y la parte sumergida gracias a la superficie que delimita (separa) y a la vez une. Piénsese en una figura típica de la Gestalt: ¿qué divide la figura y el fondo?<sup>558</sup> ¿Cómo podemos acceder a las dos formas distintas? Gracias a la línea que las distingue (que las separa a la vez que las conecta), al límite, a la superficie. Así pues, es importante recalcar que el lugar no es algo terminado en cuanto cerrado sino “la apertura dinámica que ocurre dentro de unos límites determinados”<sup>559</sup>. No es que el lugar sea determinado por el espacio sino que el lugar es una cierta determinación del espacio. Mas la terminación del lugar, la conversión de un lugar en una esencia fija y necesaria no es más que una quimera. Siempre operamos con relaciones, con acciones. Heidegger “remite el ‘espacio’ a una ‘espacialización’ y el ‘tiempo’ a una ‘temporalización’”<sup>560</sup>. En este sentido, el lugar es una determinación de lo

<sup>555</sup> Ibid., p. 218.

<sup>556</sup> Ibid., p. 208.

<sup>557</sup> Deleuze incluye una cita de Gilbert Simondon: “Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite... La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana, en ese lugar donde la vida existe de manera esencial...” (Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 137).

<sup>558</sup> ¿Por qué tomamos el fondo como espacio y la figura como el lugar?

<sup>559</sup> Jeff Malpas, J. E. *Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía*. Documents d’Anàlisi Geogràfica, vol. 61/2, 2015, p. 217.

<sup>560</sup> Alejandro Escudero, *El tiempo del sujeto*, Madrid, Arena, 2010, p. 152. El mismo sentido en que Amanda Núñez recoge una cita de Deleuze en su Curso sobre Spinoza: “Encontramos que, más profundamente que el espacio, hay espacialización” (Amanda Núñez, *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid, Arena, 2019, p. 197). Vemos que seguimos encontrando convergencias entre la filosofía de Heidegger y Deleuze.

indeterminable (espacio). Asociamos lugar al potencial actual de las fuerzas y espacio al potencial virtual de las mismas, al igual que con los conceptos heideggerianos de mundo y tierra.

Insistiendo en evitar la reducción de la ontología a mera epistemología<sup>561</sup>, reducción del espacio al espacio del sujeto, Malpas distingue dos tipos principales de espacios. Un espacio subjetivo, con dos subtipos (egocéntrico y alocéntrico), y un espacio objetivo. En primer lugar: “El espacio subjetivo es un espacio estructurado por las propiedades causales de los rasgos evidentes en ese espacio y por las capacidades sensoriales, cognitivas y conductuales con las que se relacionan esos rasgos”<sup>562</sup>. En el espacio subjetivo, el vector parte del sujeto, quien determina la *evidencia* del espacio, lo que recuerda en cierto modo al sujeto cartesiano, con el peligro de entender al espacio, como una idea clara y distinta (evidencia) o como una cosa extensa. Comprobamos que el espacio subjetivo genera un espacio de seguridad del sujeto, un espacio ciertamente interesado. El sujeto determina el espacio, desde sus propias capacidades de relacionarse con el espacio. Digamos que se da un uso más bien instrumental del espacio. No obstante, Malpas diferencia dos clases de espacios subjetivos: el espacio egocéntrico y el alocéntrico (o exocéntrico). El primero es un espacio subjetivo de carácter *fuerte*; el segundo es más *débil*, más descentrado, más liberado del sujeto, donde se tiene en cuenta, además del sujeto, el entorno. El espacio egocéntrico está centrado en el sujeto: “El espacio subjetivo -egocéntrico- está centrado en el cuerpo”<sup>563</sup>; en cambio, el alocéntrico, diríase exocéntrico, se descentra del cuerpo del sujeto y se enmarca en el entorno: “un espacio centrado o dirigido a algún aspecto del entorno de la criatura, distinto de su cuerpo”<sup>564</sup>. El sujeto deja de ser el centro y el espacio también va perdiendo ese carácter subjetivo. Malpas apuesta por el espacio objetivo, no reducido a un sujeto, o no centrado en un sujeto. “He destacado el hecho de que el espacio objetivo no puede ser derivado del espacio subjetivo”<sup>565</sup>. El espacio se independiza de las restricciones que le impone el sujeto: “El espacio objetivo no posee ninguna constrección, al menos ninguna que pueda ser

<sup>561</sup> “A nuestro entender la ontología sólo puede ser ‘fundada ontológicamente’, pues sólo así resulta posible la referencia al ‘ser en cuanto ser’ (y no sólo al ente en cuanto ente)” (Alejandro Escudero, *El tiempo del sujeto*, Madrid, Arena, 2010, pp. 51-52).

<sup>562</sup> “Subjective space is a space structured by the causal properties of features evident within that space and by the sensory, cognitive and behavioural capacities to which those features are related” (Jeff Malpas, *Place and experience*”. *A Philosophical Topography*. Cambridge, Cambridge University Press 1999, p. 52).

<sup>563</sup> “Subjective space is centred on the body” (*Ibid.*, p. 53).

<sup>564</sup> “A space centred on or ‘cued to’ some aspect of the creature’s environment distinct from its body” (*Ibid.*).

<sup>565</sup> “I have emphasised the fact that objective space cannot be derived from subjective space” (*Ibid.*, p. 63).

representada en sus propios términos”<sup>566</sup>. Aquí se atisba el cambio de un espacio subjetivo al objetivo y aparece esa irreductibilidad que le caracteriza, la naturaleza indeterminada del espacio, que es determinada por el lugar, pero que ningún lugar puede terminar con ella (determinar por completo). “Los espacios tienen mil sentidos, suponen un oleaje ilimitado y continuo de proliferación de sentidos, de producción de sentido”<sup>567</sup>.

---

<sup>566</sup> “Objective space possesses no constrictions, at least none that can be represented in its own terms” (*Ibid.*, p. 64).

<sup>567</sup> José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, p. 22.

El agujero que ha muerto se  
despliega como una sábana para  
no poder dormir (...)  
Atravesar el bosque para  
saber que está vacío, y por siempre<sup>568</sup>.

El urbanismo es la conquista del entorno natural y humano por parte de un capitalismo que, al desarrollarse según la lógica de la dominación absoluta, puede y debe ahora reconstruir la totalidad del espacio como *su propio decorado*<sup>569</sup>.

## Textura-parque

Si recalcábamos en el apartado anterior el esencial carácter no antropogénico del bosque, en el parque nos encontramos con todo lo contrario. El parque es un lugar para el ser humano, un lugar que el ser humano ha configurado para sí. De nuevo nos interesa un sentido amplio del término parque, que incluye el jardín. No obstante, en esta textura-parque no entraría el parque natural, un lugar que intenta ser recuperado para sí, no exclusivamente para el ser humano. Aunque hemos de tener en cuenta el matiz de la intromisión del hombre, en el parque natural no prima (en líneas generales) el interés instrumental-económico humano sino más bien el ecológico. Aunque ello lo decimos con todas las reservas, pues siempre hay cierta mercantilización de los parques naturales, en torno al turismo u otros ámbitos, sobre todo hoy que vivimos una mercantilización de la vida<sup>570</sup> que lo incluye (o quiere incluirlo) todo, también la ecología. Huelga decir que parques y jardines han existido desde tiempos inmemoriales. Mas lo que nos interesa remarcar aquí es el hecho de que cuando los bosques fueron esquilmados por las ciudades (sobre todo a partir de la Baja Edad Media), éstas

<sup>568</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 159.

<sup>569</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2012, pp. 144-145.

<sup>570</sup> En la actual era del capitalismo de consumo, la mercancía deviene mundo y éste se reduce a lo mercantil: “la conversión de la mercancía en mundo, que es también la conversión del mundo en mercancía” (*Ibid.*, p. 69).

repararon en que necesitaban a la naturaleza. Las ciudades no pueden independizarse de la naturaleza, requieren de espacios de biodiversidad y de su energía para mantenerse a flote. Esta es una de las razones, aparte de otras de carácter meramente ornamental o de muestra de poder<sup>571</sup>, por la que la ciudad *produce* y mantiene parques y jardines.

Atendamos un momento a las leyes del paisaje, dentro de las leyes modales que postula Jordi Claramonte<sup>572</sup>:

Ley de la policontexturalidad: un paisaje debe configurarse para dar cabida de modo sostenible al máximo número de sistemas vivos.

- Aplicación primera: las infraestructuras y grandes obras deberían ser concebidas como “facilitadores” de la policontexturalidad y no como fagocitadores de cualquier otro sistema que no sean ellas mismas.
- Aplicación segunda: Los monocultivos, especies invasivas, o los productos transgénicos deberían cuestionarse en función de esta ley.

Ley de la potencia instituyente: Un paisaje debería configurarse de modo tal que no arrebata a sus habitantes la capacidad intervención sobre el mismo, la capacidad de obrar y comprender respecto de él.

- Aplicación primera: no se puede usar el poder instituyente para cancelar el poder instituyente en uno mismo o en los otros.
- Aplicación segunda: la explotación de un recurso biológico o minero no debería expropiar el poder instituyente –ni mucho menos expulsar- a la comunidad que lo habita<sup>573</sup>.

La textura-parque incumple las dos leyes. La primera ley obliga a la formación de la mayor comunidad posible. Esta comunidad (antagonista de la textura-parque) no se compone de individuos sino de “sistemas vivos”. Esto es: los individuos no aparecen dados, instituidos por un Poder unívoco sino que se constituyen a sí mismos en comunidad (“sistemas vivos”). Diciéndolo con Spinoza, esta primera ley nos invita a generar y compartir alegría, pues la comunidad de sistemas vivos es una comunidad de potencias, no una

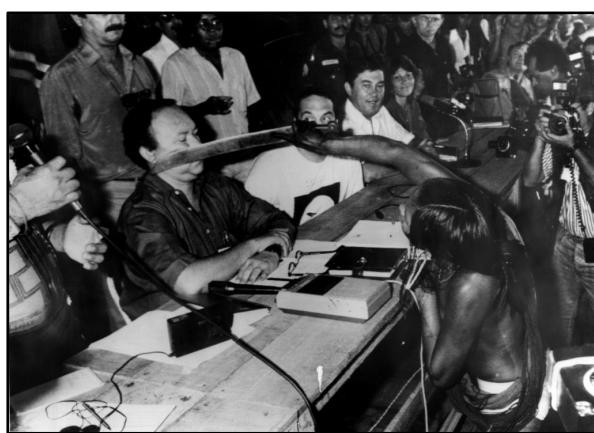
<sup>571</sup> Piénsese en los jardines de los palacios, ahí la naturaleza se reserva para un cierto poder, para una élite, y de esta manera, subrepticiamente, el poder se reviste de cierta naturalidad para el visitante.

<sup>572</sup> Jordi Claramonte, *Estética Modal*, Madrid, Tecnos, 2016.

<sup>573</sup> Consultado en <<http://jordiclaramonte.blogspot.com/2011/12/leyes-modales.html>>.

comunidad impuesta por una *Potestas*, por una Autoridad que se presenta como único modelo y determina cómo vivir. El término “policontexturalidad” es harto significativo: diferentes texturas que comparten espacio. Lo veíamos en el bosque: la textura árbol con la textura rata con la textura lluvia con la textura lago con la textura cabaña... Mas en la textura-parque el ser humano es quien tiene la palabra última, si alguna especie le molesta, es expulsada del lugar. Por ende, un cierto modelo capitalista humano (“sistema fagocitador”) se erige sobre otros modos de ser, lo que comporta una comunidad reducida, en última instancia, a lo humano (más bien a un modo específico de ser humano). Si la primera ley refiere a la comunidad, la segunda apela a la participación activa en esa comunidad. Los “habitantes” que nombra Jordi Claramonte no son sólo humanos, sino cualquier clase de participante de la comunidad. Todos los participantes de la comunidad cuentan con el mismo derecho de participación. Pero, ojo, no es un derecho *concedido* por una autoridad, sino un derecho potencial natural. De esa forma la comunidad se constituye<sup>574</sup>, no debe haber *un Poder* (*potestas*) que menoscabe la potencia de los participantes. He aquí el sentido de las dos leyes del paisaje. Sin embargo, a colación del incumplimiento de la primera ley, al ser expulsadas ciertas especies de un territorio, a éstas se les niega el derecho de participación. El bosque torna parque. El parque no se constituye, no es producido por una comunidad de potenciales sino que es instituido por una Autoridad. El parque no es un lugar abierto sino cerrado con base en ciertos intereses predeterminados que ejercen una autoridad de modo impositivo.

Véase<sup>575</sup>:



<sup>574</sup> Preferimos este término a “institución” que usa Claramonte, dado que a lo largo del trabajo hemos presentado la “institución” como una textura reactiva contraria a constitución.

<sup>575</sup> Consultado en <<https://www.pressenza.com/es/2020/01/brasil-el-gobierno-no-va-a-dividirnos-dice-la-lider-tuira-kayapo/>>.

En la imagen, Tuíra Kaypó, líder del movimiento indígena en Brasil, en defensa del bosque-Amazonas, amenaza con un machete al presidente de una empresa eléctrica en el año 1989. El presidente incumple (u ordena incumplir) las dos leyes del paisaje, y el bosque, encarnado por la indígena, reclama tanto su derecho de formar parte de la comunidad como su derecho a participar en ella, a tener voz y a ser escuchada. El presidente pretende hacer valer sus intereses partidistas, imponiendo un modelo, un Poder, mermando la potencia de los participantes del Amazonas, tanto humanos como de cualquier otra *especie* (vegetal-animal-mineral...).

Vemos que la textura-parque es fruto de la instrumentalización reductora del espacio. En la textura-parque el espacio queda absolutamente determinado por el lugar. El lugar, que también es espacio, oculta el espacio, que no es sólo lugar. De nuevo el olvido del ser heideggeriano, o dicho con Deleuze, el imperio de la identidad que oculta la diferencia primigenia. Toda textura reactiva (como por ejemplo el parque) posee unos límites muy diferentes a los límites de texturas activas. Aquellos son reproductivos (generados a partir de la identidad), éstos son productivos (a partir de la diferencia). La función del límite reactivo es separar para unificar. Todo lo contrario que el límite activo (recuérdese la superficie porosa del pliegue), que une con base en la diferenciación<sup>576</sup>. Antes de analizar la especificidad de la textura-parque, reflexionemos sobre el concepto de muralla en Jesús Ezquerra<sup>577</sup>, quien analiza en profundidad el espacio en el que vive una comunidad en relación con la política que genera. Para ilustrar la explicación de Ezquerra, retomaremos de nuevo los dos círculos, el ciclónico (textura activa) y el anticiclónico (textura reactiva). Ezquerra apunta con especial atención al centro del círculo y a la circunferencia. Ésta es la muralla. Ahora bien, el tipo de muralla, el tipo de límite va a depender de la naturaleza del centro, de qué entendamos por centro. En la *pólis* griega, el ágora es del centro. Pero es un centro muy especial, es un centro vacío, donde no hay casas, “ese centro, precisamente por ser el depositario del *kratos* común,

<sup>576</sup> He aquí de nuevo la advertencia de Deleuze en *Diferencia y repetición*. La diferencia es ontológicamente anterior. Mientras el límite reactivo usa la diferencia desde la Identidad, como una estrategia de Poder para que los individuos se adecúen a un modelo preestablecido, el límite activo parte de la diferencia originaria y genera verdadera comunidad. El límite reactivo imposibilita la comunidad, porque atomiza, individualiza, instituye un modelo: los individuos han de ser copias de este modelo. En cambio, el límite activo constituye poderes, no instituye *un Poder*.

<sup>577</sup> Jesús Ezquerra Gómez, (2009). *Pólis y Caos. El espacio de lo político*. Res publica, PUZ, 21, pp. 21-37.

es un espacio ácrata”<sup>578</sup>. El centro aquí, el ágora, nos habla de la potencialidad, que no de cierta *potestas*. Ahora bien, como centro es en sí *potestas*. De nuevo nos encontramos ante la paradoja, la misma que le ocurre al principio de anarquía y que aparece una y otra vez en el presente trabajo, la de que el abismo es principio: “Pero tal orden brota o surge en él por ser justamente lo indeterminado. Podríamos decir que la indeterminación es su determinación”<sup>579</sup>. La anarquía no significa que no exista orden, pues algún orden tiene que existir. Recordemos que la anarquía se liga a “principio”, lo que comporta que es precisamente la anarquía la que ordena, desde su desorden. Sigamos con el ágora. Al ser un lugar vacío de casas, el centro es un espacio abierto, no determinado. Este espacio es el *chóros*, que “deriva de la raíz *cha* que significa entreabrirse”<sup>580</sup>, y este término nos remite a *cháos*, que es “el espacio que se forma al abrirse algo”<sup>581</sup>. Volvemos a lo apuntado por Heidegger y Deleuze con base en Nietzsche: el espacio espacia, el caos caotiza. Nos interesa este carácter productivo del espacio, sobre todo porque lo que produce no es él mismo, el espacio no se reproduce (a su imagen y semejanza) sino que produce diferencia. Regresa una y otra vez la paradoja: “El centro de la *pólis*, lo que la dota de sentido, lo que la hace ser *pólis*, es, al mismo tiempo, la ausencia de *pólis*: aquello que la niega: el *cháos*”<sup>582</sup>. En suma, el centro habla de la potencialidad, no de una *potestas* determinada. Recordemos: “espacio ácrata”. Los poderes (*archai*) de la ciudad provienen de este espacio, por ello, este espacio no es autoritario, no es una Autoridad, sino la fuente de la que mana toda posible autoridad, por lo que es la máxima autoridad.

Frente a las monarquías orientales para las que esas relaciones son de dominación unidireccional, asimétrica, vertical (de arriba abajo) de uno respecto a todos, la *pólis* griega organiza el espacio político como un plexo de relaciones simétricas y reversibles de todos con todos en torno a un centro<sup>583</sup>.

La comunidad que genera este centro abierto, este centro descentralizador, cuenta con la *isegoría* (igualdad para la palabra) y la *isonomía* (igualdad de derechos). Las relaciones son horizontales y reversibles. ¿A qué nos recuerda esto? Al modo pliegue de las fuerzas (activas):

<sup>578</sup> Ibid., p. 23.

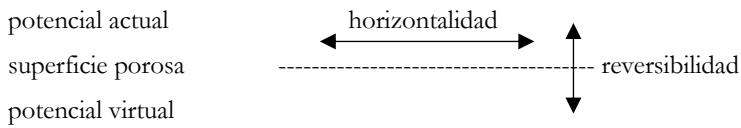
<sup>579</sup> Ibid., p. 31.

<sup>580</sup> Ibid., p. 30.

<sup>581</sup> Ibid., p. 31.

<sup>582</sup> Ibid., p. 32.

<sup>583</sup> Ibid., p. 23.



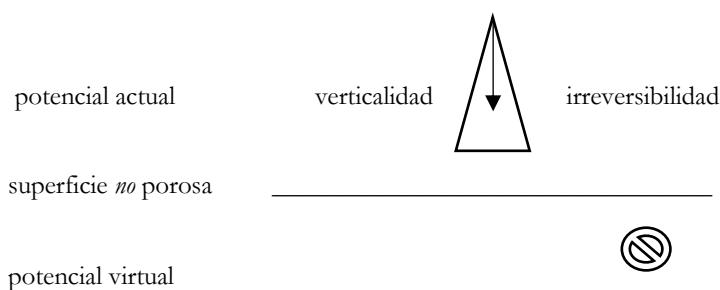
La horizontalidad aparece en los niveles superiores de los pliegues, donde se territorializa el espacio. Con la horizontalidad evitamos conformar texturas reactivas, en el sentido de estructuras jerárquicas piramidales (verticales), nos mantenemos en la superficie que es porosa. Al hacerlo, persistimos en la reversibilidad. Ello comporta la conexión con los potenciales virtuales, donde aparece la posibilidad de generar nuevas relaciones, de cambiar las existentes por otras, de conformar nuevas organizaciones. Del ágora no surge una organización final, fija, sino que el ágora precisamente permite transformar cualquier organización dada. Pues el organizarse es un continuo, un devenir. El ágora siempre está ahí, disponible para criticar el sistema, para hablar sobre otros modos de vida, para poner en común la palabra. “La *agorá* será ese centro común. Punto de convergencia de una geometría política basada en la igualdad de derechos (*isonomía*) y en la equivalente distribución de la palabra pública (*isegoría*)”<sup>584</sup>. En suma, “el centro de la *pólis*, el ágora, es un punto ciego, neutro, vacío, del orden político, que es, sin embargo, condición de posibilidad suya”<sup>585</sup>. El ágora es como la punta del compás, que se ancla sobre tierra (sobre el folio), y gracias a ella se puede dibujar (territorializar), pero que no permite que se le dibuje encima. Lo que sí permite es cambiar el dibujo, abrir y cerrar el arco del compás, trazar diferentes circunferencias, de diversos radios, y no sólo circunferencias completas, sino trozos, partes de ellas... Además, la punta del compás, siguiendo con la metáfora, *obliga* a la *isonomía* e *isegoría* a todo lo que dibuja, pues siempre todo trazo queda a igual distancia del centro. Si dividiésemos los trazos en puntos y pensásemos que cada punto es una persona, aun a costa de incurrir en un individualismo idiota, también esos puntos serían (formalmente) isonómicos e isegóricos, pero no porque sean así, por sí mismos, sino porque son producidos por el ágora, por la punta del compás. Son producidos igual (*iso*) de diferentes. El ágora es producción *isodiferencial*.

---

<sup>584</sup> Ibid.

<sup>585</sup> Ibid.

¿Cómo es el otro tipo de centro, el del círculo anticiclónico? Un centro contrario al ágora, del que da cuenta la figura del monarca. Ahora el centro ya no es fuente de potencia sino solo cierta *potestas*, Autoridad autopostulada como suprema. Los ciudadanos no son soberanos sino súbditos. La política que se desprende de este tipo de centro implica verticalidad e irreversibilidad. Verticalidad en cuanto que genera una jerarquía de “arriba abajo”, “unidireccional”, como nos decía Ezquerra. Además el sistema impuesto deviene irreversible, como el contrato social en Hobbes. El centro, al estar lleno, en lugar de vacío, no permite hablar sobre él, no existe un espacio donde ejercer la crítica, el propio monarca es la plaza pública, el Gran Idiota que habla consigo mismo y dicta las leyes de forma arbitraria.



Comprobamos con la ilustración de arriba qué diferente es este centro. Para empezar, no parte de los potenciales virtuales, luego no admite su transformación. El centro es el vértice de la pirámide. ¿Qué nos dice esto? Que es un centro falaz, naturalmente falaz, según nuestra ontología de fuerzas. Es un centro que se ha postulado como tal. Regresando al compás, es como si uno de los puntos de los trazos que puede dibujar el compás fingiese ser él mismo el centro, la punta del compás. No, ni lo es ni lo puede ser. Por tanto, en lugar de horizontalidad en las relaciones, verticalidad: todos a merced de una autoridad suprema. Y, asimismo, en lugar de reversibilidad, irreversibilidad, porque no podemos acceder al potencial virtual (o eso se trata de imponer) -véase el símbolo de “prohibido”- para poder transformar esa autoridad. Vemos que en la ilustración (arriba) la superficie del pliegue no es discontinua, no es porosa, se intenta ocultar precisamente ese espacio liberado y liberador que es el ágora, el principio de anarquía. En este modelo la *arjé* es el rey, pero podemos hablar de rey o cualquier otra institución que se erija ahí y use este esquema formal para hacer perpetuar *su* Poder. Básicamente, para conseguirlo ha de convertir en impotentes a los

ciudadanos, vaciar su soberanía (su capacidad de organización, de decisión...) y llenarlos de *subditanía*. Resulta curioso que no aparezca en la RAE un nombre genérico sobre el ser súbdito. ¿Por qué? Una posible respuesta: porque el súbdito tiene que ser alguien determinado, un individuo, una identidad, ya que así es más fácilmente controlable. Si los súbditos no fuesen atómicos, podrían escapar más fácilmente de la jerarquía piramidal. En cambio, la soberanía es mucho más que un soberano. En la *pólis*, la soberanía, en su profundidad, se enmarca en el ágora, en el espacio liberador. De ahí reciben la soberanía los ciudadanos. En cambio, en el modelo oriental (persa, por ejemplo), como la soberanía abismal es fagocitada toda ella por el monarca (no hay plaza pública, no hay ágora), los súbditos sólo reciben de él *subditanía*. El monarca es como un agujero negro: come y come soberanía y no deja escapar ni un ápice. Él acapara toda la libertad y luego la va concediendo allí y allá, según su *voluntad*. En este modelo político, los ciudadanos hablan porque se lo permiten, la libertad es sólo negativa, porque los derechos son concesiones, permisos del Soberano. Esta libertad negativa procede de la *potestas* del Soberano. En cambio, en la *pólis* el ágora invita a la participación desde la más absoluta libertad, la libertad de participación es positiva, proviene de la potencia del ciudadano-soberano. Mas hoy sabemos, ¡qué cosas!, que los agujeros negros expulsan materia... que no pueden tragarlo todo, luego el rey absoluto persa, por mucho que quiera sólo para sí toda la soberanía, no puede nunca ser el único soberano, pues la soberanía le sobrepasa con creces. Y es que la soberanía se inscribe en la naturaleza, y él sólo es una parte más, un modo de ser más. De nuevo nos topamos con que los sistemas cerrados no existen en la naturaleza.

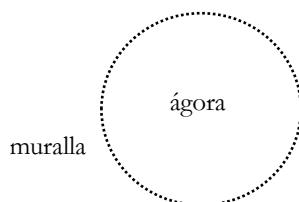
Una vez hemos atendido al centro (el ciclónico de la *pólis* griega *versus* el anticiclónico de los persas), vayamos ahora con el límite, con la muralla (*teíchos*). Ésta está estrechamente conectada con la naturaleza del centro. Un centro anticiclónico (rey absoluto), impositivo, crea murallas fronterizas, cierra el lugar. Un centro ciclónico (ágora) conforma contornos abiertos. La muralla, nos dice Ezquerra, en tanto límite (superficie) tiene dos caras: el *dintorno* del afuera y el *contorno* del adentro: “su dinamismo no es únicamente centrífugo, de repulsión de lo exterior, sino también centrípeto, de recolección de lo interior”<sup>586</sup>. Hablaremos de política para dar cuenta de las relaciones intramuros y de guerra para las relaciones extramuros. ¿Cómo opera la muralla en la *pólis*?

---

<sup>586</sup> Ibid., p. 24.

La *pólis*, en virtud de su muralla, es un lugar lleno, pero lleno finalmente de un vacío, de una *nada*. Ese vacío, esa nada, es el espacio de lo político: el lugar donde se reúne la *ekklesia*. Por tanto es el lugar de la palabra<sup>587</sup>.

La *pólis* (el término “‘pólis’ nos remite a la idea de llenar”<sup>588</sup>) se llena con la palabra, pero el centro de la *pólis*, el ágora, funciona vaciando continuamente, ofreciendo siempre la posibilidad de hablar, de participar en la organización. Así que en la *pólis* nadie puede tener nunca la última palabra, no hay una autoridad máxima, pues ésta corresponde al ágora ácrata. Asociemos ahora la *pólis* con el círculo anticiclónico.



El centro no se ve, esto es, no aparece (de)marcado: es el ágora, lugar vacío. La muralla (circunferencia) es abierta: discontinua. El centro de la *pólis* posibilita la desorganización, la destrucción de un cierto orden (desatar la tormenta, el ciclón), evita la uniformidad. La muralla es entonces un límite dinámico, productivo. La muralla no se puede cerrar. Aunque la ciudad se defienda de un enemigo exterior (guerra), la muralla no puede ser fijada por completo, dada la naturaleza de su centro. ¿Por qué? Porque la política se produce intramuros, gracias a la palabra. Y podría ser que las decisiones sobre la guerra cambiasen, siempre está esa posibilidad, luego la muralla no se puede fijar, como tampoco se puede fijar un orden determinado de una vez por todas. Al contrario, el círculo anticiclónico del modelo persa, quiere ser la Palabra. La Palabra del Rey lo llena todo, lo uniformiza, sella todo agujero, toda posibilidad de transformación<sup>589</sup>. Aquí la muralla es una circunferencia continua, cerrada completamente. Si la *pólis* siempre se vacía para posibilitar más y más palabras, el modelo persa se llena para imposibilitar otras palabras diferentes a la Palabra del Rey. La muralla es la superficie donde rebota su Palabra para imponer un discurso unívoco. El interior se llena

<sup>587</sup> Ibid., p. 27.

<sup>588</sup> Ibid., p. 23.

<sup>589</sup> Se trata del significante como “máquina despótica sobrecodificante y desterritorializada” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El AntiEdipo*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 216).

de su palabra, se repite una y otra vez siempre lo mismo, es el eterno retorno de la identidad (idiota). Claramente se trata de fuerzas activas o reactivas. Las primeras mantienen la conexión con la indeterminación que ofrece el ágora (potenciales virtuales), las segundas pretenden determinar y clausurar un cierto orden monárquico (sellar la superficie porosa de los pliegues). Aquí no hay producción de comunidad sino que la comunidad es conformada, in-formada por la Autoridad.

Expliquemos ahora la especificidad del parque, qué lo hace diferente a otras texturas. Podemos destacar tres características fundamentales de la textura-parque:

1) Organización espacial con base en elementos naturales vegetales. El parque es fruto de un previo diseño donde se decide su composición. Después se ejecuta, el parque es construido y se integra en la ciudad o el pueblo. En los parques suele haber árboles, arbustos, flores, bares, calles, zonas de recreo infantil, caminos, fuentes (con algo de suerte)... todos los espacios están definidos de antemano. También los límites (muralla) del parque son fijos. Éstos suelen ser calles y avenidas, que separan lo que es parque de lo que no lo es. No suele haber un centro definido en el parque. ¿Por qué el parque no tiene un centro claro? Porque su verdadero centro es la ciudad. Mas esta ciudad no es la *pólis*, luego nos encontramos ante un centro más bien impositivo. El parque no es ágora ni tiene su propia ágora. El parque es un efecto de la ciudad, incluso: el parque es un efecto de los defectos de la ciudad. ¿Qué defectos? Pretender ser autosuficiente, estar desconectada de la naturaleza, como vimos en el época tardomedieval de las deforestaciones, que todavía continúan... Por tanto, el parque no puede ser productor al ser un producto definido con exactitud: las especies vegetales, los materiales de construcción, el plano que fija la relación entre unos y otros. Curiosamente nos encontramos ante la distinción hegeliana en torno al límite (dentro de la categoría de realidad): determinación o ser-en-sí y disposición o ser-para-otro<sup>590</sup>. Por un lado, el parque se *determina*, luego es en sí, tiene su espacio-tiempo. Y por otro, el parque está a disposición de los ciudadanos, es para otros. El en-sí es el propio parque y el para-otro es para los ciudadanos. Sin embargo, aún hay otro agente, la autoridad que produce el parque. Así pues: distinguimos los siguientes estratos:

- 1) Autoridad que diseña y ejecuta el parque.

---

<sup>590</sup> Jesús Ezquerra Gómez, *Pólis y Caos. El espacio de lo político*, Res publica, 21, 2009, p. 25.

- 2) Parque en sí.
- 3) Parque para otros: los ciudadanos usuarios.

Apreciamos claramente la separación entre la autoridad y los ciudadanos, el parque funciona como mediador, aleja a los ciudadanos de la política, de la capacidad de producir normas. La autoridad queda fuera del parque, luego, dados los límites cerrados, desde el parque no se puede llegar a ella. Seguimos por tanto en un marco de jerarquía piramidal. El parque es un lugar clausurado, como su centro es impositivo, su muralla incluye para excluir. El objetivo último es la exclusión de la participación política de los ciudadanos, que como habitantes esporádicos del parque no pueden decidir qué hacer con el parque, cómo habitarlo... en el fondo se convierten en meros espectadores... participantes de un ágora inexistente, pero aquí ya nos adentramos en la organización política. Veamos.

2) Organización política. Existen normas específicas que se han de cumplir en dicho entorno que generan unos tipos precisos de relaciones sociales. Ante todo: en el parque no se puede acampar, incluso tampoco pernoctar<sup>591</sup>, mucho menos construir una cabaña, el parque es un lugar de recreo, de descanso. Es un lugar de paso, por tanto, las relaciones sociales que se generan van a ser esporádicas, de esta forma se evita la posible conformación de fuertes lazos sociales que generan compromiso. Obviamente, las normas son dadas por la autoridad, no pueden ser discutidas ni transformadas por los habitantes del parque, sobre todo, porque el parque no es habitado sino más bien paseado<sup>592</sup>. Decíamos que los habitantes del parque son en el fondo meros espectadores. El parque no puede producir un nuevo sistema, una nueva organización, sino que, en última instancia, reproduce el Sistema.

3) Funciones específicas: recreo, descanso... El parque es un espacio que mantiene unos tiempos muy determinados, hoy en día estos tiempos son los tiempos del capitalismo, los tiempos para el ocio, los tiempos que no son los de trabajo. Si el ocio tiene sentido en cuanto efecto del negocio (trabajo), el parque lo recibe (su sentido) de la ciudad.

<sup>591</sup> Comprobamos la intrínseca relación entre los elementos materiales y la política: los bancos, por ejemplo, se suelen diseñar (tanto en parques como en toda la ciudad) para evitar que las personas puedan dormir en ellos. Se quiebran con reposabrazos metálicos, se reducen a sillas atómicas... En otras superficies de la ciudad se incluyen pinchos, siempre con el mismo objetivo: evitar que los *sin techo* puedan vivir sin comprar o alquilar una casa. Hoy en día existe toda una (indignante) arquitectura anti-indigentes.

<sup>592</sup> Los paseos están marcados, son lugares específicos que sirven para pasear. En cambio, el habitar puede evitar estos paseos y usar esos lugares para otras cosas (como acampar), lo cual no estará permitido, porque el lugar está destinado específicamente al paseo y nada más que al paseo.

El no-ocio (el negocio) va antes del ocio, al igual que la ciudad va antes que el parque. El ocio del parque es un producto del negocio de la ciudad. ¿Para qué ese espacio de recreo, de descanso, de desconexión? El modelo anticiclónico es uniforme, está cerrado por unas normas fijas. Ello es peligroso, pues los ciudadanos podrían sentirse asfixiados, cegados por la única luz que es la autoridad, hartos de escuchar una y otra vez las mismas palabras. Así pues el parque tiene dos funciones básicas: mantener un orden preciso (un sub-orden de la ciudad) y simular un espacio abierto donde los ciudadanos puedan descansar, disfrutar de la naturaleza, de su ocio... En el parque se puede respirar, se puede descansar, el parque aparenta ser un espacio de liberación. Sin embargo, esta liberación no es productiva, no hay ágora, en el parque no se genera comunidad, no pueden crearse leyes. La liberación no es más que descanso, un coger fuerzas para regresar a la ciudad con ánimos renovados.

Un concepto fundamental que subyace a la textura-parque (y a toda textura reactiva) es el de domesticación. Domesticación de la naturaleza, domesticación del humano. Este concepto es clave en el polémico libro *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk. “Los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos, y viven donde viven, generan alrededor suyo el entorno de un parque”<sup>593</sup>. El problema es qué entendemos por protección y cuidado. En nuestro análisis del parque, la protección y el cuidado son aparentes, meramente instrumentales, pues descansan sobre un fondo de imposición y de sumisión al modelo establecido. En el parque se nos cuida y se nos protege, porque hay normas de “no molestar” y hay árboles que nos ofrecen oxígeno... pero todo ello no es más que un ardid ideado por el Sistema, como hemos explicado anteriormente. Domesticación proviene de *domus*, que significa casa, un tipo señorial de casa romana, que nos lleva al *dominus*, al señor de la casa. La domesticación, en cierto modo, comporta una dominación. El parque no es nuestra casa, en realidad no es más que una estancia de la autoridad (*dominus*) donde se nos permite pasar unos ratos de recreo y descanso. En el *domus*-parque no cabe la hospitalidad derridiana, que juega con el doble sentido de huésped, invitado amistoso pero también potencialmente hostil (*hostes*). El parque no se abre a lo Otro, sus normas fijas lo impiden. “Un sujeto, sea cual fuere (individuo, ciudadano, Estado) sólo se instituye desde este miedo, y siempre tiene la fuerza o la forma protectora de una barrera”<sup>594</sup>. De acuerdo con la cita, el parque opera como una institución, no se constituye sino que ya está constituido por

<sup>593</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, p. 75.

<sup>594</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2009, p. 194.

completo, ya está instituido de forma oficial. Además, los límites del parque, a colación, son fronteras, barreras, pues como sabemos, el centro no es productivo sino reproductivo de un modelo preestablecido. La autoridad, el *dominus*, no es el habitante del parque. El ciudadano sólo puede hacer un uso correcto del parque, el uso para el que está diseñado este espacio. El parque no deja espacio para la hospitalidad pura, que “consiste en dejar su casa abierta al recién llegado imprevisto, que puede ser un intruso, hasta un intruso peligroso, capaz eventualmente de hacer daño”<sup>595</sup>. El parque no es un hogar sino una suerte de sofá natural de la ciudad. La domesticación de seres humanos, a los que se les inserta en una casa que no es la suya, a los que se les imponen ciertas normas, incluye la domesticación de otros animales y plantas y cualquier tipo de textura. Ello conlleva una depotenciación del propio lugar. El parque ya no es un conjunto de sistemas vivos como el bosque, en devenir, con relaciones cambiantes, abiertas. El parque no se concibe como un lugar vivo, a pesar de ser natural, cuando “los lugares naturales son animales como nosotros”<sup>596</sup>.

Tan pronto como los hombres (...) se ligan (...) a casas construidas, se ven sometidos además al campo de fuerzas de los modos de vida sedentarios. Desde ese momento (...) se dejan (...) amansar por sus viviendas<sup>597</sup>.

En el parque contemporáneo opera un salto significativo, ya que no es construido por los propios hombres que lo habitan. Y tampoco lo habitan, como se ha visto. Entra en juego una sumisión exponencial. Los hombres, que ya eran sedentarios al ser atraídos por sus casas, ahora son sedentarios no de sus casas sino de un modo de vida impuesto. Esta es la estrategia del parque: parecer una gran terraza de la propia casa. El paroxismo de la sumisión llega con el establecimiento de la metrópoli global integrada, propuesta por Consejo Nocturno en su libro *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. “Bajo la metrópoli, los humanos experimentan constantemente una destrucción de todo habitar”<sup>598</sup>. Los humanos ya no habitan activamente, no participan, no construyen el lugar sino que son construidos, son habitados. Las fuerzas reactivas toman el control absoluto. “Los humanos desconocen todo habitar (...) y son ellos los que resultan ‘habitados’, invadidos y ocupados por las fuerzas extranjeras de un programa metrópoli-tano de endocolonización y gestión

<sup>595</sup> Ibid., p.70.

<sup>596</sup> Pascal Quignard en su libro *Sobre la idea de una comunidad de solitarios*, cita estas palabras de Meaume el Grabador (Pascal Quignard, *op.cit.*, Valencia, Pre-textos 2017, p. 25).

<sup>597</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, p. 57.

<sup>598</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño, Pepitas ed., 2018, p. 46.

absolutas”<sup>599</sup>. Los humanos son convertidos en parques, en lugares cerrados, expulsados de la política; y no sólo en parques, sino en cualquier textura reactiva, también son tiendas, empresas, naciones, coches, etc. Endocolonización: porque la colonización proviene de adentro, desde la propia ciudad. Todo se convierte en interior para que no haya un afuera donde encontrar el potencial para transformar el Sistema. En lugar de multitudes de multitudes (Spinoza), de producción diferencial... multitudes de multitudes de murallas (reactivas) para producir réplicas en miniatura del Sistema. Básicamente se trata de llenar y llenar los lugares para ocultar el espaciar del espacio, para evitar que los lugares (potenciales actuales) conecten con el espacio (potenciales virtuales), en una palabra, para sellar los lugares. Ello merma el potencial de los ciudadanos, los aparta de la toma de decisiones, de la política. De esta forma, el ciudadano puede hablar todo lo que quiera, pero no será escuchado, dado que su hablar queda aplacado por el lugar en que hable (no hay resonancia, que diría H. Rosa), su hablar es silenciado por la unívoca Palabra de la Autoridad. Dicho de otro modo: “La sustitución del habitar por el hábitat”<sup>600</sup>, esto es, la “metropolización de espacios-tiempos”<sup>601</sup>. Metropolizar es convertir todo en objeto del Sistema, aplacar todo potencial subversivo. En el actual sistema capitalista, hegemónico, por decirlo con Baudrillard, metropolizar implica mercantilizar, poner los objetos a la venta, también los lugares son meros objetos. Consejo Nocturno llama a este proceso *museificación*. “La museificación del mundo tiene lugar tras la captura consumada de los lugares y su uso”<sup>602</sup>. La consumación del consumo incluye también a los espacios y los tiempos. Una administración exhaustiva de la vida de las personas, que ya no viven sus vidas sino que sus vidas son vividas por el Sistema, como diría Nietzsche. “El museo es la forma más chocante del mundo-no-ya-mundo”<sup>603</sup>. El espacio como objeto de consumo no se agota, troca mera “contemplación espectacular” de un “mundo alienado en Museo”<sup>604</sup>. Con ello, se puede ir a muchos lugares pero se permite habitarlos, ya que los lugares son objetos predeterminados. Aquí se hace una cosa, allá se hace otra. Cada lugar tiene su función específica en el Sistema, pero todos poseen la misma naturaleza cerrada, atómica. Lugares y más lugares ocultan el ágora, producen incomunicación, comunidades incomunicadas, luego no productivas sino reproducidas y

<sup>599</sup> Ibid., p. 47.

<sup>600</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 349.

<sup>601</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño, Pepitas ed., 2018, p. 13.

<sup>602</sup> Ibid., p. 50.

<sup>603</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 87.

<sup>604</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño, Pepitas ed., 2018, p. 50.

reproductivas. El viajar en sentido activo, es decir, el vivir nuevas experiencias, el convivir con otras personas, el participar de otras culturas, el comprender otras formas-de-vida... se reduce a consumir lugares. “Viajar es una práctica revolucionaria que la mercantilización de la hospitalidad, es decir, el surgimiento de los hoteles y el turismo<sup>605</sup>, nos han arrebatado y neutralizado”<sup>606</sup>. Sin embargo, sabemos cómo destruir este Sistema, construyendo ágoras, espacios abiertos que generen lugares verdaderamente comunitarios. Dada la irreductibilidad del potencial virtual de las fuerzas, sabemos que ningún lugar puede clausurar definitivamente el espacio, por lo que “donde está el peligro, crece también lo salvador”<sup>607</sup>.

---

<sup>605</sup> “Creyendo los mapas y las guías, el turista se da el festín de la autenticidad”. Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p.140.

<sup>606</sup> Consejo nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño, Pepitas ed., 2018, p.76. En la *Teoría de la deriva*, Debord propone la deriva psicogeográfica en el mismo sentido del viaje, como experiencia inmediata, esto es, no mediada por Instituciones que determinan y mapean los circuitos, que dicen dónde se ha de ir y qué zonas evitar. Al contrario, la deriva implica distorsionar esos mapas predeterminados. Un “dejarse llevar”, en lugar de que nadie te lleve. Consultado en: <<https://sindominio.net/ash/is0209.htm>>.

<sup>607</sup> Versos de Hölderlin que cita Consejo nocturno (*Ibid.*, p. 267).

en el árbol ahorcado está el espejo<sup>608</sup>

## Textura-imagen

Sabemos que toda textura puede cambiar el sentido de sus fuerzas, luego el parque puede convertirse en bosque y viceversa. Estudiaremos en este apartado la textura-imagen, tanto desde la actividad como desde la reactividad de las fuerzas. Por ejemplo, la imagen platónica presentaría un carácter reactivo, pues mantiene a los esclavos en su ignorancia dentro de la caverna. La imagen es sombra, mas se presenta como luz, aparenta ser luz. Aquí opera la reactividad, en cuanto al engaño. Y este engaño, llevándolo a la política, es una buena estrategia del Poder que requiere de esclavos. Por otro lado, una imagen activa es la que tiende puentes que nos llevan más allá de ella, hacia el afuera. No es nuestro propósito aquí entrar a fondo en terrenos de la estética y la teoría del arte sino analizar la actividad o reactividad de las imágenes y sus consecuencias ontológico-políticas. No obstante, focalizaremos nuestro estudio en torno a la reactividad, en el marco de “la crisis de la representación. En este discurso, los filósofos responsabilizan a las imágenes de que la representación del mundo haya entrado en crisis. Jean Baudrillard incluso llama a las imágenes ‘asesinas de lo real’”<sup>609</sup>. Imagen es textura, acorde con la ontología de fuerzas, y dependerá de las relaciones de fuerzas en que se inscriba la imagen para dilucidar su actividad o reactividad. “La pregunta debe ser: ¿una imagen para qué?”<sup>610</sup>. Para responder a esta cuestión, tomaremos sobre todo *El complot del arte* de Jean Baudrillard, quien relaciona los tipos de imágenes, en última instancia, con la potencia. Imágenes activas son aquellas que generan potencia, las que animan a la participación, imágenes que aluden a algo que no son ellas mismas, que nos llevan a otros lugares. Aparte de la alusión, la ilusión de las imágenes activas refiere al hecho de que nos proporcionan luz, energía, nos iluminan, nos animan a

<sup>608</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 85.

<sup>609</sup> Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Madrid, Katz, 2012, p. 23.

<sup>610</sup> Ibid., p. 181.

pensar, no se cierran en sí mismas. Al contrario, las imágenes reactivas se asocian con la impotencia, no aluden a nada más que a ellas mismas (autorreferencialidad), no son potenciales sino unívocas *Potestas*, generan desilusión, pues no iluminan, no son luces-guía sino texturas opacas. Oigamos a Baudrillard en torno a las imágenes activas: “Una imagen es justamente una abstracción del mundo en dos dimensiones, es lo que quita una dimensión al mundo real e inaugura, de ese modo, la potencia de la ilusión”<sup>611</sup>. Comprobamos que esta imagen alude a algo que no contiene en sí misma, a una realidad exterior a ella, a un afuera; y también nos convoca a la ilusión, a la imaginación, a la participación. Baudrillard está pensando en la imagen analógica, bidimensional. Sin embargo, la imagen reactiva opera del modo contrario. Baudrillard habla aquí de imágenes virtuales<sup>612</sup> <sup>613</sup>. Éstas nos engañan, ya que parece que sean reales, pues ya constan de las tres dimensiones. De este modo eliminan la alusión y la ilusión. Es como si estas imágenes ya fueran la realidad, luego no hay nada que preguntarse, no hay otro sitio al que ir, estas imágenes funcionan como si fueran las propias cosas reales que representan. Esto es: la crisis de la representación.

La virtualidad tiende a la ilusión perfecta. Pero no se trata en absoluto de la misma ilusión creadora propia de la imagen (como también del signo, del concepto, etc.). Se trata de una ilusión “recreadora”, realista, mimética, hologramática, que pone fin al juego de la ilusión mediante la perfección de la reproducción, de la reedición virtual de lo real<sup>614</sup>.

La imagen tridimensional, en lugar de producir ilusión, en lugar de incitar a la creación, al pensamiento... reproduce, recrea, desilusiona. Es una imagen perfecta, ya hecha,

<sup>611</sup> Jean Baudrillard, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 14-15.

<sup>612</sup> Ojo: no confundir este ser virtual de la imagen con los potenciales virtuales de las fuerzas. Para evitarlo, llamaremos a la imagen virtual imagen tridimensional. Lo virtual en Baudrillard es muy diferente a lo virtual en Deleuze, como hemos visto en su lectura de Bergson en cuanto a lo virtual y lo posible. En Baudrillard, lo virtual implica, precisamente, un olvido del potencial virtual, un cierre de la superficie porosa de los pliegues. En suma, lo virtual en Baudrillard despliega fuerzas reactivas, a causa, precisamente, del ocultamiento de la realidad (potenciales virtuales).

<sup>613</sup> Otro ejemplo de reactividad es cierto cine comercial actual, que “ya no conoce ni la alusión ni la ilusión: lo conecta todo de un modo hipertécnico, hipereficaz, hipervisible” (Jean Baudrillard, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 14). Es decir, la imagen no deja espacio, asfixia. Al fagocitar toda posible referencia con el afuera, la imagen se basta a sí misma, lo dice todo. No para de hablar, luego ni escucha ni deja hablar a lo otro. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, las imágenes virtuales pueden no ser reactivas, pues pueden formar parte de conformaciones de fuerzas activas, pueden aludir e ilusionar y no sólo eludir otras conexiones.

<sup>614</sup> Jean Baudrillard, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 16.

finalizada, clausurada. Lo incorpora todo en sí misma, lo que desemboca en la “miseria de la imagen superdotada”<sup>615</sup>. En esta imagen no hay carencias, no hay vacíos, agujeros, poros... no hay nada que nos lleve a otro lugar, todo está sellado. Mas sabemos que precisamente la potencia de la imagen bidimensional proviene de que no lo muestra todo, de que no lo dice todo, sobre todo, porque no puede, porque le falta una dimensión que nos lleva a otro ámbito. Esta imagen nos invita a llenarla con la otra dimensión que le falta. De esta forma, participamos de ella, hemos de construir un mundo a partir de ella, con ella. Al participar, la estamos cambiando, le añadimos algo diferente a sí misma, pues es algo que a la imagen le falta y la imagen no puede determinar desde sí misma qué le falta. La imagen activa no es perfecta, no está completamente dada, de ahí esta llamada implícita a la participación, a visitar sus agujeros, aun sabiendo que es imposible un sellado último de la imagen, pues su naturaleza es imperfecta. Siempre va a existir una rica brecha entre su bidimensionalidad y la tridimensionalidad del mundo, por lo que “la fuerza viene de la sustracción, de la ausencia nace la potencia”<sup>616</sup>. Justo lo que nos decía Ezquerra: del ágora (que es ausencia, vacío) nace la comunidad, la política, se llena la *pólis*.

Podemos extraer del discurso de Baudrillard tres atributos de la imagen reactiva:  
 1) indiferencia; 2) banalización; 3) desencarnación;

1) Comencemos con la indiferencia. La imagen reactiva “ya ni siquiera suscita una mirada, porque, simplemente, ya no nos concierne. Si ya no nos concierne, nos deja completamente indiferentes”<sup>617</sup>. Toda reactividad de las fuerzas produce indiferencia al ocultar el potencial virtual, que da cuenta de la producción diferencial. Dada la identidad de la imagen tridimensional, es decir, la imagen es igual a sí misma y no remite a otro ente (autorreferencialidad), como no se abre ninguna vía hacia la búsqueda de la diferencia, esta imagen genera indiferencia, deviene neutra, muerta, produce nihilismo.

2) De la indiferencia a la banalidad. Si las imágenes no nos dicen nada, si no nos importan en absoluto, en el fondo también da igual cómo sean esas imágenes, da igual lo que representen pues nada representan, ya que sólo se presentan a sí mismas. Cualquier imagen puede ser catalogada como arte, o no serlo, ello dependerá más bien del mercado del arte (“el

<sup>615</sup> Ibid., p. 15.

<sup>616</sup> Ibid., p. 17.

<sup>617</sup> Ibid., pp. 19-20.

círcito de las galerías”<sup>618</sup>) que de cierta sensibilidad estética. Se pierde así esta dimensión básica del arte, en torno a la sensibilidad, a la empatía... “El arte ha perdido el deseo de ilusión, a cambio de elevar todas las cosas a la banalidad estética, y se ha vuelto transestético”<sup>619</sup>. Más allá de toda sensibilidad, la imagen ya no nos molesta, ni nos ilusiona, no nos hace sentir nada. La imagen se convierte en un objeto estático, separado, atómico, incapaz de establecer relaciones con el afuera. Nos encontramos ante una...

banalidad absoluta, de una obscenidad cotidiana, con lo cual estamos en el nihilismo definitivo y nos preparamos para la repetición insensata de todas las formas de la cultura, a la espera de algún otro acontecimiento imprevisible -¿pero de dónde podría venir?<sup>620</sup>.

La ontología de fuerzas nos ofrece una respuesta: los acontecimientos provienen de los agujeros, de los gusanos y goteras, gracias a la superficie porosa de los pliegues, de los potenciales virtuales que han sido ocultados por las texturas reactivas.

3) Desencarnación. “La desencarnación total de nuestro mundo, ya no en su fase dramática, sino en su fase banalizada”<sup>621</sup>. La desencarnación dramática se produce cuando se pierde algo de carne, cuando a una imagen le falta algo de realidad, y hemos de añadírselo nosotros. Esta desencarnación sería activa y referiría a las imágenes bidimensionales. Sin embargo, la desencarnación banalizada es la definitiva falta de carne (imagen tridimensional). Ya no es que a la imagen le falte algo de realidad, sino que le falta todo, pero ella se muestra como algo perfectamente real e íntegro. Ya no remite a la realidad, la imagen se torna autárquica. Esto es la hiperrealidad, en consonancia con el crimen perfecto<sup>622</sup>: “Vivimos en un mundo de simulación, en un mundo donde la más alta función del signo es hacer desaparecer la realidad y, al mismo tiempo, enmascarar esta desaparición”<sup>623</sup>. La realidad desaparece pero nadie nota su ausencia porque este vacío de lo real es colmado por una nueva realidad que aparenta ser más real que aquella realidad a la que ha suplantado: he aquí la hiperrealidad. La imagen tridimensional, otro avatar de agujero negro, fagocita toda posible

<sup>618</sup> Ibid., p. 106.

<sup>619</sup> Ibid., p. 50.

<sup>620</sup> Ibid., p. 25.

<sup>621</sup> Ibid., p. 21.

<sup>622</sup> Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2006.

<sup>623</sup> Jean Baudrillard, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 27.

relación con la realidad. La realidad es asesinada por la imagen, pero en la escena del asesinato no hay huellas, ni pistas de ningún tipo (el crimen perfecto). Esta imagen se basta para dar cuenta de la realidad, haciendo olvidar sus carencias, autorrellenándose, haciéndose pasar por ya hecha (perfecta), desde siempre. La imagen virtual no tiene historia ni tiempo ni tierra.

¿Cómo activar estas imágenes? ¿Cómo cambiar el sentido de las fuerzas? Anclándolas a la tierra, relacionándolas con la realidad, obligándoles a representar al objeto que ellas no son: “La única manera de liberarlas es encadenarlas, es decir, encontrar su encadenamiento”<sup>624</sup>. Esta *transestética*, o falta de sensibilidad artística consecuencia de la *potestas* de las imágenes reactivas, lleva irremediablemente hacia una anestesia general. Ello implica las dificultad para establecer relaciones con el mundo, para generar comunidades verdaderamente democráticas... en una palabra, comporta una necrosis política. Las imágenes ya no nos hacen sentir nada, y no sólo eso, conforman un mundo nihilista donde, en su actual estadio capitalista, reina la mercantilización espectacular. Aquí imbricamos ontología estética y política. Veamos la interrelación entre imágenes, objetos y sujetos, en concreto, como decía Heidegger, el proceso de objetualización del mundo.

1) Cuasi-objetos. Toda imagen es un cuasi-objeto<sup>625</sup>, ya que es diferente a un objeto, no llega a serlo, remite a él, lo representa, pero no es el objeto mismo.

2) Objetos-no objetos. La imagen virtual<sup>626</sup> tridimensional se presenta como la realidad, como el objeto mismo. Sin embargo, sabemos que no lo es. De este modo pasa de

<sup>624</sup> Ibid., p. 42.

<sup>625</sup> Este *cuaasi-objeto* no se corresponde con el concepto usado por Bruno Latour. Éste lo utiliza para conectarlo al mundo, para imbricar objetos y sujetos en una relación ineluctable. Nosotros nos referimos al cuasi-objeto desde Baudrillard. Sin embargo, la crítica de Latour a la Modernidad apunta en un sentido similar: hemos perdido la conexión con la realidad. “Se trata de mostrar que nuestro lugar, ese lugar en el que somos, pensamos, actuamos, transformamos o resistimos no es otro que ese ‘entre’ o ‘pliegue’ en que humanos y no-humanos, cuasi-objetos y cuasi-sujetos, se hallan siempre ya constitutivamente entrelazados, que no podemos pensar ni las cosas ni los humanos sin partir de ese pliegue, esa mediación que constituye propiamente nuestro lugar. Pues bien, me atrevo a afirmar que esta tarea, la tarea de devolver a lo humano ‘esa otra mitad de sí mismo’, de situar al humano en ese pliegue constante en que ellos y los objetos se constituyen, será una de las labores fundamentales de la reflexión filosófica en las décadas venideras” (Íñigo Galzacorta, *Siguiendo a los cuasi-objetos. Modernidad, inmanencia y trascendencia en Bruno Latour*. Eikasia, 2106, nº 71, pp. 345-367).

<sup>626</sup> Insistimos: La imagen virtual, a pesar de su naturaleza falazmente completa, anti-representacional, como nos dice Baudrillard, a nuestro parecer, no es necesariamente reactiva. Desde la ontología de fuerzas, la textura imagen virtual puede formar parte de conformaciones de fuerzas activas, luego esa imagen virtual puede desplegar fuerzas activas. Pensemos en el uso activo de internet que propone Hakim Bey, por ejemplo, en torno a construir redes abiertas, algo así como ágoras virtuales. Estudiaremos a Hakim Bey en próximos apartados.

ser un cuasi-objeto a un objeto no-objeto. De no tener una realidad completa, pues la imagen (bidimensional) refiere a un afuera, representa algo, pasamos a tener una realidad completa, pero esta realidad, en realidad, no es real, según nos dice Baudrillard. Aquí acontece el crimen perfecto del que hablábamos: como la imagen virtual no es real<sup>627</sup> (ni lo ha sido nunca), no deja huellas de su crimen en el mundo. Esta imagen asesina al objeto al que ya no representa, y con ello, prepara la total inconexión con el afuera.

3) Cuasi-sujetos. La imagen se independiza de la realidad. La imagen se basta a sí misma, en lugar de aludir e ilusionar, cierra las relaciones con el afuera. En lugar de provocar sensibilidad, genera anestesia. Ahora la imagen se convierte en un cuasi-sujeto, en un modelo desde donde parten las relaciones.

4) Sujetos-sujetados. Los sujetos que ven la imagen son neutralizados por ella, dado que la imagen no remite a nada, imposibilita las relaciones con el mundo, la imagen les invita más bien a no pensar, a no sentir nada. La imagen no problematiza, ofrece todas las respuestas, pues nada hay que preguntarle. Así pues, esta imagen (que es un cuasi-sujeto, pues al faltarle ese anclaje a la realidad nunca puede llegar a ser sujeto, como tampoco objeto, de ahí el *cuasi* que le acompaña por doquier) sujet a los sujetos.

5) Cuasi-objetos. Finalmente, los sujetos que miraban la imagen, pero que no vieron nada ni sintieron nada ni se preguntaron nada, se acaban relacionando entre sí al modo imagen<sup>628</sup>. Los sujetos se convierten en cuasi-objetos, en seres pasivos, que reciben las miradas de los otros pero que nada tienen que decirles ni preguntarles. En este punto, la persona, al ser cuasi-objeto, adquiere el mismo estatus que la imagen, en el punto 1).

Aquí finaliza este singular proceso de objetualización del mundo donde impera el nihilismo. Se cierra el círculo: desde la imagen cuasi-objeto hasta la persona cuasi-objeto. La sociedad se virtualiza, se aleja de la realidad. Tanto las imágenes bidimensionales, como

<sup>627</sup> Recordemos: ese virtual de la imagen nada tiene que ver con el potencial virtual ni con lo virtual en Deleuze.

<sup>628</sup> “En la imagen de la unificación feliz de la sociedad mediante el consumo, la división real está siempre suspendida hasta una próxima no-realización en lo consumible” (Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 71). La imagen parece unir, pero en realidad separa. Y no sólo eso, en el capitalismo de consumo, la imagen imposibilita la unión. Así opera la mercancía fetichizada: cuando compras, conectas con ese objeto (“unificación feliz”), pero lo que hace realmente la mercancía es mantenerte separado del mundo, dado que tu relación con el mundo está mediada por la mercancía. La conexión real con el mundo se convierte así en algo no-realizable, esto es, jamás-realizable a través del consumo.

los objetos, como los sujetos, adquieren ese matiz de virtualidad que les hace perder el contacto con la realidad, que les otorga una falsa independencia del mundo. Diciéndolo otra vez con Nietzsche: se pierde el sentido de la tierra. Tras este bizarro proceso de alienación, donde una imagen se convierte en otra cosa que no es (primero objeto y luego sujeto) y donde una persona se convierte asimismo en algo que no es (primero objeto y luego imagen<sup>629</sup>), en este escenario emerge mayestático el espectáculo. Oigamos a Guy Debord: “El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez, como una parte de la sociedad y como un *instrumento de unificación*”<sup>630</sup>. Mas separa todo aquello que une. Une para separar, la paradoja resuena una y otra vez. La sociedad aparenta estar más cohesionada cuanto más incomunicada, cuanto más atómica, aquí podríamos tender un puente hacia las sombras del proceso de globalización. “Esta sociedad, que suprime la distancia geográfica, concentra una distancia interior a modo de separación espectacular”<sup>631</sup>. Ya no hay geografía, ni geología, el tiempo virtual huye del tiempo de la tierra, de la meteorología. En este punto se enlaza la crítica de Virilio a la velocidad: ya no se generan huellas en la tierra, no se habita el territorio, se pasa de largo, por encima, de un lugar a otro, de un objeto a otro, deprisa, deprisa, al ritmo frenético de la circulación del capital. Parece no haber un afuera, todo queda adentro, las distancias sólo son interiores, entre este objeto y aquél, todo ocurre intramuros. La muralla ha de permanecer firme y fija. Esta “separación espectacular” huye de cualquier riesgo, evita la tormenta... vivimos en círculos anticiclónicos. “La producción capitalista ha unificado el espacio, que ya no está limitado por sociedades exteriores. Esta unificación es un proceso a la vez extensivo e intensivo de *banalización*”<sup>632</sup>. Unificación interior, esta es la máxima. Así se oculta el afuera (potenciales virtuales) que ofrece otras posibilidades, otros modos de ser. De nuevo la banalización: una vez impuesto el modelo formal, es irrelevante el contenido. Da igual ir a un lugar que a otro, hacer una cosa u otra, todo puede ser arte... todo está bien, ¡circule!

La alienación del espectador en favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa en este modo: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes

<sup>629</sup> Véanse las diferentes identidades virtuales de las personas en internet, donde la persona aparenta ser lo que no es (como la imagen virtual aparenta ser el propio objeto).

<sup>630</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 38.

<sup>631</sup> Ibid., p. 144.

<sup>632</sup> Ibid., p. 143.

dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo<sup>633</sup>.

Podríamos resumir lo expuesto hasta aquí con esta cita de Tiqqun: “El mundo-no-ya-mundo, este mundo cuadriculado, vive en la autocelebración patética que todavía se denomina ‘Espectáculo’ (...) El Espectáculo reduce la conciencia a una pasividad anestésica.”<sup>634</sup>.

Las propuestas para cambiar el sentido de las fuerzas giran en torno a construcción de comunidades libertarias. Una suerte de máxima sería: convertir todo objeto en ágora. De este modo le dejamos hablar y hablamos con él. La participación se hace efectiva, se habita el mundo, se produce... diferencia. “Lugares comunes (...), una elaboración compartida de vida cotidiana, todo tipo de cosas *determinadas* son necesarias para que un mundo advenga”<sup>635</sup>. El colectivo Tiqqun cita a menudo a Heidegger, lo cual podría parecer un poco extraño *a priori*. Sin embargo, Heidegger, aunque usando un lenguaje muy diferente, realiza una crítica muy similar a lo expuesto hasta aquí. El título de su breve ensayo, que forma parte de los *Caminos de bosque*, es harto significativo: *La época de la imagen del mundo*:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente, o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él<sup>636</sup>.

En este fragmento se puede apreciar una suerte de *protohiperrealidad*, aunque no aparezca la imagen tridimensional. Veamos. El ente se objetiva, se convierte en un objeto. Aquí cierra el contacto con la realidad: desde la representación que era (como otra parte del mundo, que conecta con otros entes) se convierte en presentación pura, en presente (se independiza del mundo, del ser). Digamos que el ente se muestra como una realidad completa, así consigue engañar al hombre, que cree que el ente es un objeto separado. ¿Separado de qué? Separado del mundo, del ser, es decir, separado del sustrato, del potencial que le hace ser y compartir el mundo con otros entes. Engañado por la supuesta perfección (compleción) del ente, el ser humano adquiere la certeza de que así es, de que el ente es

<sup>633</sup> Ibid., p. 49.

<sup>634</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 29.

<sup>635</sup> Ibid., p. 87.

<sup>636</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 86.

completo, independiente del mundo... Véase el matiz hiperreal: el ente que era una parte del mundo, se muestra como mundo en sí mismo. Ahora bien, este crimen no es perfecto, porque en este caso sí que hay huellas, dado que el ente siempre ha estado en la tierra, conectado con el mundo, y su estrategia ha sido cortar las conexiones terrenales. Aquí nos es más fácil dar cuenta de la treta. Recordemos que en la imagen tridimensional es mucho más complicado (el crimen es perfecto) porque aquélla nunca ha *tocado tierra*.

Una vez el ente, el objeto, se independiza del mundo, ¿qué hace después? Recordemos: convertirse en sujeto, postularse como tal. Precisamente esto es lo que nos dice Heidegger: “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente”<sup>637</sup>. El ente, sea cual sea, sea un modo de ser humano, sea una obra de arte, sea un lugar... se erige como fundamento (en el sentido de *sub-jectum*), cuando en realidad no lo es (lo que nos llevaría de nuevo al olvido del ser). De este modo el mundo se objetualiza, se entifica. La realidad se reduce a lo óntico, y lo ontológico, el ser... olvidado, ahora se oculta. Esto es: verter capas y capas de aislante sobre la superficie porosa de los pliegues para tapar los agujeros. La imagen “impone su medida”<sup>638</sup>. Y aún falta la guinda del pastel: el Sistema. *Lo ente* se torna sistema: “todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema”<sup>639</sup>. El ser humano también es presa de esta sistematización. Ya no se trata de cierto ente, de un ente cualquiera, sino de *lo ente*, la comprensión de la realidad como objeto, como una colección infinita de objetos, lo que hace del hombre también un objeto y de *lo ente* el Sujeto, el fundamento: “es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente”<sup>640</sup>.

La imagen se impone, así se puede colonizar el mundo, dado que todo deviene objeto aislado, y por tanto, consumible, medible, tasable... y deja de existir una realidad, una instancia superior conectiva a la que apelar. “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen”<sup>641</sup>. La palabra imagen significa ahora la configuración

<sup>637</sup> Ibid., p. 87.

<sup>638</sup> Ibid., p. 88.

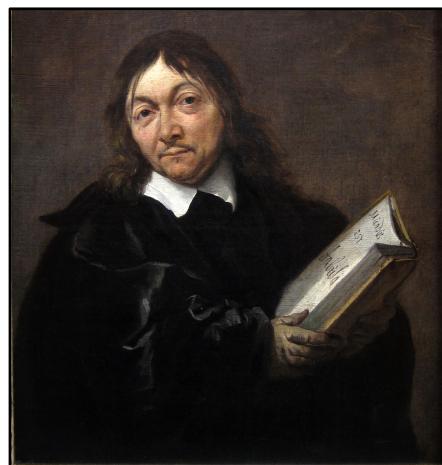
<sup>639</sup> Ibid.

<sup>640</sup> Ibid., p. 89.

<sup>641</sup> Sloterdijk incide en el hecho de la fabricación de globos terráqueos: “La característica señera de la Edad Moderna es (...) la apertura y explotación mediante nuevos procedimientos de espacios operativos ampliados” (Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 243). “El globo es la tierra en la medida en que pone de manifiesto su aprovechamiento exhaustivo en beneficio de la historia humana sobre el planeta. Este total aprovechamiento de la tierra viene precedido por la lección, extraída del globo, de que todos los puntos de la superficie terrestre pueden ser descritos por el postulado de su homogénea accesibilidad y disponibilidad para la intervención euroamericana” (Ibid., p. 244). “Usar

de la producción representadora”<sup>642</sup>. Aquí hay un salto muy interesante. La imagen (en sentido reactivo) que ya no representa, que ya no alude a nada fuera de sí, lo que hace después, para convertirse no en objeto sino en sujeto, es producir representaciones, es decir, más y más imágenes reactivas. ¿Qué representan estas representaciones? Nada. ¿Qué consigue con ello? Imponer un modelo nihilista donde la realidad se oculta cada vez más y más.

Hemos pasado del ser-ahí al ser-así (de cierta manera); de ser en el mundo, de la apertura a la diferencia, a la cerrazón más absoluta, al objeto idéntico a sí mismo, sellado. El ser-así es una imposición, una excusa para no ser, para no devenir, para no desplegar fuerzas activas, para no querer, a fin de cuentas. ¿Qué ocurre con el mundo real? Que ocupa ahora el lugar mítico: el mundo no era más que una fábula. Véase abajo el texto del libro que soporta Descartes: *mundus est fabula*. El mundo, al ser convertido en imagen, puede representar cualquier cosa, porque todo lo que represente no refiere a la realidad sino a nada en realidad. Tiqqun cita a Hitler: “Todo aquello que sois, lo sois a través de mí; todo aquello que soy, lo soy sólo a través de vosotros”<sup>643</sup>. Este es el mundo-no-ya-mundo, como le llama Tiqqun.



Weenix, J. B. (c. 1647-1649) Retrato de René Descartes<sup>644</sup>.

la tierra significa aquí contar con ella como superficie del tráfico mundial: como asiento de embajadas, como suelo de travesías, como soporte de transportes (Ibid., p. 245).

<sup>642</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 92.

<sup>643</sup> Tiqqun, *Teoría del Bloom*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2016, p. 66.

<sup>644</sup> Imagen recuperada de:

<[https://es.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9\\_Descartes#/media/Archivo:Utrecht\\_Weenix\\_Descartes.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes#/media/Archivo:Utrecht_Weenix_Descartes.JPG)>.

En el paroxismo de este nihilismo, donde “el mundo en tanto lugar físico de lo común (...) ha desaparecido y sólo queda de él una cuadrícula imperial”<sup>645</sup>, donde sólo hay vía libre para la reactividad de las fuerzas, para la generación de impotencia, surgen dos de los conceptos que formula Tiqqun: Bloom y Jovencita, que conforman la Comunidad Terrible. Bloom y Jovencita nada tienen que ver con los géneros masculino y femenino, van mucho más allá, se inscriben en el fondo de nuestra problemática. Sírvanos una ráfaga de citas para vislumbrar el significado del Bloom y la Jovencita:

“El rasgo del *ethos* espectacular-metropolitano es la pérdida de la experiencia”<sup>646</sup>. Las experiencias de los Bloom son experiencias restringidas a no experiencias, porque no hay existencia, no hay *ex*: no hay afuera. Se invoca a la compresión<sup>647</sup>, a la saturación de la real para evitar conexiones con el afuera, para impedir la comprensión. Por supuesto, sí hay salida, el mundo está ahí, es real, sólo hay que desvelar el carácter *ímágico* o *imaginario* del mundo (descomprimir para comprender).

“Lo personal, en la comunidad terrible, no es político”<sup>648</sup> porque

la Jovencita ha adquirido la costumbre de llamar al conjunto reificado de sus límites su ‘personalidad’. De esta manera, puede hacer valer su derecho a la nulidad como derecho a ‘ser ella misma’, es decir, a no ser más que esto; un derecho, por cierto, que se conquista y se defiende<sup>649</sup>.

Con el lema “lo personal es lo político”, la llamada segunda ola del feminismo pretendía hacer pública, introducir en la política, su denuncia sobre el machismo que relegaba a la mujer al ámbito doméstico, domesticando-dominando a la mujer. Sin embargo, esto ya no es posible, nos dice Tiqqun, por dos motivos: en primer lugar, porque lo personal no es más que un cúmulo de objetos y mercancías (recordemos: no hay experiencias diferenciales), luego lo personal de cierta persona, en el fondo, es lo mismo que lo personal de otra persona puesto que las personas en el fondo son copias de un mismo modelo de persona; y por otro lado, porque la política deja de tener sentido en este mundo nihilista, dado que las decisiones

<sup>645</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 18.

<sup>646</sup> Tiqqun, *Teoría del Bloom*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2016, p. 46.

<sup>647</sup> “Compresión del espaciotiempo”, nos dice David Harvey: “De repente el mundo parece mucho más pequeño, y los horizontes temporales en los que podemos pensar acerca de la acción social se acortan mucho” (David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2011, p. 140).

<sup>648</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 39.

<sup>649</sup> Tiqqun. Órgano consciente del Partido Imaginario. *Ejercicios de Metafísica Crítica*, p. 119.

ya están tomadas en el marco de un modelo definitivo y definitorio. No hay nada que reclamar, y, a su vez, todo se puede reclamar, pues nada cambiará. El problema es que esta nada está llena. Hemos de vaciarla para que pueda producir diferencias, hemos de convertirla en ágora para liberarla de la opresión. En este sentido leemos a Heidegger cuando afirmaba que la nada nadea<sup>650</sup>, y efectivamente lo hace, pese a Carnap y compañía, pues el ser no es reducible a lo ente.

“Ser-así, nuestro ser-nadie. Nuestro ser-Bloom”<sup>651</sup>. Valga esta cita como conclusión. Tanto la Jovencita como el Bloom son dos modelos impuestos de ser-nada para que así el nihilismo continúe circulando sin injerencias del afuera. El ser-así reniega de su potencial virtual transformador, se fosiliza. Sólo reacciona (obedece) ante la reactividad, ocultando la actividad de las fuerzas, evitando cualquier atisbo revolucionario. “No hemos decidido combatir, sino conservarnos. Y eso no es todavía una acción, solamente una reacción”<sup>652</sup>. Se trata de la inversión del *conatus* de Spinoza: el perseverar, pero en la reactividad, el conservar la negación de la potencia<sup>653</sup> mediante el ocultamiento del potencial virtual, mediante la ablación del Ser.

Finalicemos este apartado con una imagen, bidimensional, una obra de Max Ernst, titulada *El dormitorio del amo, vale la pena pasar en él una noche*.

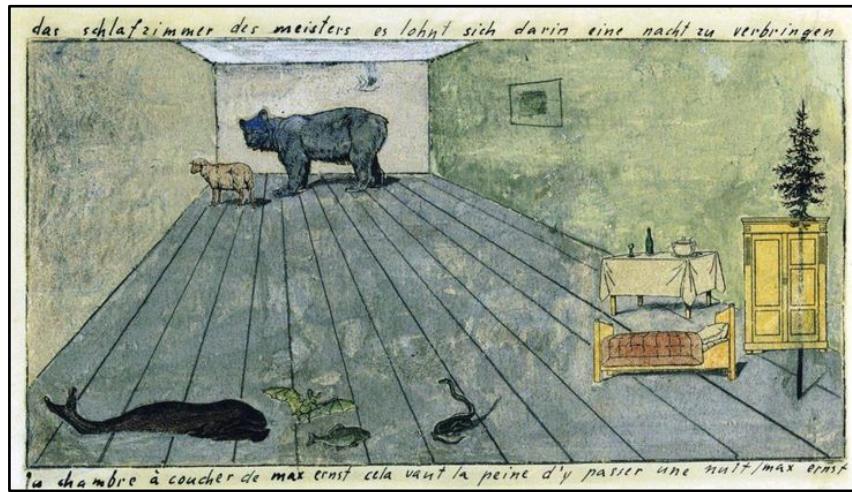
---

<sup>650</sup> La nada nada tiene que ver con un nihilismo, como se quejó Heidegger de la errónea interpretación europea (que no japonesa) de su *Qué es metafísica* (1929). En un discurso en 1969, celebrando su ochenta cumpleaños, Heidegger dijo: “En aquella lección, el discurso versaba sobre la nada; he intentado mostrar que el ser, a diferencia de todo ente, no es un ente y que, en ese sentido, es una nada” (Carlo Saviani, *El Oriente de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2004, p. 76). Años antes, en 1963, en una carta dirigida a Takehiko Kojima, Heidegger escribió: “La Nada en cuestión se refiere a aquello que, respecto al ente, no ‘es’ nunca alguna cosa existente” (*Ibid.*, p. 75).

<sup>651</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 14.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>653</sup> “La negación, con su consecuencia primera, la Impotencia”. J-P. Sartre, *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*. Madrid, Arena, 2008, p. 121.



Ernst, M. (1920). *La chambre à coucher cela vaut la peine d'y passer une nuit.* [Collage et gouache sur papier].

De primeras, la obra nos interpela en tanto que mezcla imágenes aparentemente incongruentes: ¿qué hace una oveja o una ballena o un murciélagos en una habitación? Pero además de esta incongruencia en cuanto al contenido, también existe una incoherencia formal, entre la habitación que tiene una perspectiva, en la que se ve un fondo, y las imágenes *planas*, como los animales o un árbol o un armario. Vayamos ahora con el extraño título: *El dormitorio del amo, vale la pena pasar en él una noche.*

Primera cuestión: ¿quién es el amo? Diríamos *prima facie* que el propietario del espacio, de la habitación que se ofrece para pasar la noche.

Segunda pregunta: ¿por qué vale la pena pasar allí una noche? Para vivir la experiencia y así reparar en que no es un espacio abierto, habitable, sino un espacio muerto, cerrado. La vida, los animales, parecen no encajar en la habitación, aunque la habitación les concede el espacio. ¿Qué implicaciones tiene vivir en ese tipo de espacio? Morir en vida: impotencia, sumisión.

Tercera pregunta: ¿por qué ese espacio es un dormitorio? Porque se usa para dormir y dormir es una suerte de descansar, como el caso del parque.

El cuadro podría representar la estrategia domesticadora del Sistema, que ofrece espacios tasados para usos específicos. Mas el cuadro nos desvela la verdad (verdad como desvelamiento): los diversos elementos que se introducen en la habitación, tan variados como una ballena o un árbol, son asimilados por el espacio, reducidos a extensiones. De este modo el Sistema merma lo diferencial, sometiéndolo a la *potestas* de la identidad, del modelo. Una

de las claves es que el amo, el propietario de la habitación, no se muestre, que no aparezca. Así no hay nadie a quien pedirle explicaciones sobre lo incómodo y asfixiante de la habitación. Esto es precisamente lo que nos dice Tiqqun citando este fragmento del Tao Te Ching:

Así el santo se sitúa encima del pueblo y el pueblo no siente nada su peso; él dirige al pueblo y el pueblo no siente en absoluto su mano. Así, a todo el imperio le gusta servirle y no se cansa. Como él no lucha por el primer lugar, no hay nadie en el imperio que pueda disputárselo<sup>654</sup>.

---

<sup>654</sup> Tiqqun, *Introducción a la guerra civil*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2008, p. 59.

Cara a cara  
no descifran el misterio  
y el espejo no es, sino  
como si sólo la ruina  
acariciase la ruina<sup>655</sup>.

## Textura-emplazamiento. El puntillismo capitalista

Nos centraremos en este apartado en Foucault, quien, en su conferencia dictada el 14 de marzo de 1967 titulada *Des espaces autres* (*De los otros espacios o Espacios diferentes*), anuncia: “La época actual será quizá más bien la época del espacio”<sup>656</sup>. De acuerdo con su método arqueológico-genealógico, Foucault indaga en los discursos que articulan los procesos de construcción de los espacios: “el espacio mismo (...) tiene una historia”<sup>657</sup>. Mas no se trata de que el espacio tenga exactamente *una* historia. No hay *una* historia, como no hay *un* tiempo o *un* espacio. Podemos decir que a lo largo de la Historia se han conformado diversas macrotexturas (lo que conocemos como *épocas*) que han generado sus propios contra-modelos, los cuales muchas veces han sido silenciados por la *Potestas* con la que se ha impuesto el modelo epocal. Por ejemplo, hoy en día, los seres humanos viven de modo mayoritariamente sedentario, lo que provoca la reducción de formas de vida nómadas. ¿Ya no podemos ser cazadores-recolectores, por ejemplo? ¿Por qué no? No se trata de volver al pasado, no, no es eso, se trata de poder vivir de otro modo. Otras posibles formas de vida son las que todo cierto Sistema trata de imposibilitar, y cuando aparecen, son relegadas al olvido, a la insignificancia.

Foucault presenta dos grandes tipos de espacios: espacios de localización y espacios de emplazamiento. Aquellos se dan en la Edad Media, nos dice, donde “había un conjunto jerarquizado de lugares: lugares sagrados y lugares profanos...”<sup>658</sup>. Este tipo de espacio se forma mediante entrecruzamientos de lugares diferenciados. Pensemos en el

<sup>655</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 555.

<sup>656</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 63.

<sup>657</sup> Ibid.

<sup>658</sup> Ibid.

feudo: un lugar diferenciado, en cierto modo autónomo del resto del espacio, con sus propias reglas. “Los tipos humanos se definen de un modo unívoco, el monje, el caballero y el campesino perfectamente localizados”<sup>659</sup>. La localización remite a la definición precisa de los lugares que integrarán los espacios. Éstos son dispuestos por las relaciones diferenciales que se dan entre los lugares. La casa del señor feudal es diferente del huerto donde trabaja el siervo que a su vez es diferente de la iglesia o el molino o el bosque. Aquí la marca o la inscripción es fuerte en cuanto a un nivel personal: las identidades son fijas (el señor feudal, el herrero, el siervo...). Estas identidades van tiñendo los lugares: cuando el herrero se encuentra en casa del amo, cuando éste visita el bosque, cuando las vacas están pastando, cuando el siervo trabaja en el campo... y las diversas interacciones entre roles y lugares conforman el espacio de localización. Digamos que aquí el *locus*, los *loci*, los lugares, pueden ser diferenciados dentro de un espacio, como hemos visto con el ejemplo del feudo. El punto de inflexión, ligado al descubrimiento de nuevas técnicas de mapeo (véase el telescopio), aparece en la Modernidad con la apertura al espacio infinito. Se va generando un espacio meramente extenso, cartesiano, que ya no se inmutará ante la aparición de las intensidades, los lugares. Como si el feudo se trazase en un mapa y perdiesen todo el sentido las relaciones interpersonales (intensidades) que se daban en él. A partir de entonces, “el lugar de una cosa (será) un punto en su movimiento”<sup>660</sup>. Vemos que el lugar se reduce a un punto: la extensión oculta la intensidad. Una vez dado este paso, Foucault ya habla de esta nueva concepción del espacio, el espacio de emplazamiento: “el emplazamiento es definido por las relaciones de vecindad entre puntos o elementos”<sup>661</sup>. El mapa se impone al territorio. El espacio, antes entendido como un juego de fuerzas entre diversos lugares (texturas) que en él se integran, pasa a ser un espacio vacío para ser llenado, un espacio muerto. Aunque Foucault inscriba el espacio de localización en el Medioevo, podemos aplicarlo a otras épocas. Ejemplifiquemos estos dos tipos de espacios: una comunidad epicúrea (espacio de localización) y cierta comunidad de vecinos urbana en la actualidad (espacio de emplazamiento). Reflexionando sobre la comunidad damos cuenta de la política que se deriva del modo de habitar los espacios (y viceversa). Al decir *comunidad epicúrea* no nos centramos en la comunidad que se formó en torno al jardín de Epicuro (que más bien era huerta), sino que la comprendemos en un sentido más amplio, sobre las diferentes comunidades que siguieron como *modus vivendi* la

<sup>659</sup> Luis Castro Nogueira, *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 36.

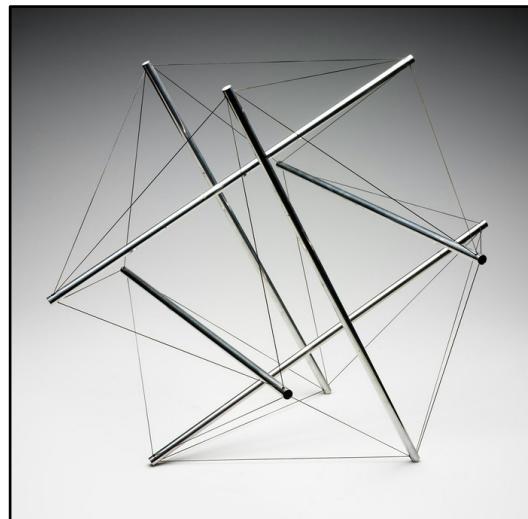
<sup>660</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 65.

<sup>661</sup> Ibid.

filosofía de Epicuro, con base en la autarquía, la ataraxia y la amistad. Obviamente aquí nos encontramos ante un espacio de localización mucho más flexible que en el caso del feudo medieval. Los roles no son tan estrictos. Sabemos que el espacio de localización se conforma por la interacción diferencial entre los lugares. Desde nuestra ontología de fuerzas, lugares también son personas u otros animales o plantas u otros entes... ya que entendemos *lugar* como cierta conformación de fuerzas, como textura (sea orgánica o inorgánica). En la comunidad epicúrea entran en juego diversos lugares (huerta, camino, vivienda, bosque, madre...) que generan un espacio dinámico. En cambio, en la comunidad de vecinos, cada vecino puede representarse como un punto, el espacio queda reducido a una colección de lugares. Aquí las relaciones son simétricas, neutras, se pierde lo diferencial. Nos hallamos ante el espacio de emplazamiento. Cada vecino ocupa un punto dentro de la comunidad, todos iguales, con los mismos derechos y obligaciones preestablecidos por el diseñador del espacio (aunque, obviamente, se puedan decidir asuntos más o menos trascendentes en las *divertidísimas* reuniones de vecinos, como, por ejemplo, el debate sobre instalar más cámaras de seguridad en los garajes). En este espacio de emplazamiento, la *Potestas* proviene de afuera, queda afuera (arquitectos, autoridades urbanas...); en cambio, en el espacio de localización, los diferentes potenciales generan no sólo una *Potestas* sino también poderes. Digamos que los espacios de localización integran potencias y poderes, pero que en los espacios de emplazamiento, la *potestas* que crea ese espacio, desintegra las potencias que lo habitan<sup>662</sup>. Apliquemos el criterio de la amistad, base de la comunidad epicúrea. La comunidad epicúrea se construye con base en la amistad, los espacios que se generan conllevan esas relaciones amistosas. En cambio, la comunidad de vecinos se basa en la vecindad: un vecino no elige los vecinos con los que va a convivir, básicamente porque no va a convivir con ellos (la convivencia suele reducirse a un saludo). También puede ocurrir que algunos vecinos se conviertan en buenos amigos, pero eso son más bien efectos colaterales. Decíamos que en el espacio de localización se integra la intensidad. Para ilustrarlo usemos la tensegridad (*tensegrity*):

<sup>662</sup> Recordemos que el modelo feudal no genera semejante tasa de impotencia. Por ejemplo, a pesar de ser súbdito del señor feudal, un agricultor todavía posee cierto potencial que despliega poderes. Un agricultor firma su contrato de servidumbre con el señor feudal, pero las condiciones pueden variar (los impuestos, los trabajos, la huida...). En el modelo de emplazamiento, el contrato fundamental ya está firmado, pues todo descansa sobre el *dictum* de propiedad privada. No parece haber salida. ¿Cómo huir? ¿Me voy al monte a vivir? No, ese suelo pertenece al Estado, no puedo construirme una cabaña. Mejor dicho, puedo, pero no está permitido por la Autoridad competente. En el modelo de emplazamiento también podrán existir herreros, caballeros, monjes, como en la Edad Media, pero todos ellos son absolutamente iguales en lo básico, en su extensión, en su individualización identitaria.

que proviene de *tensional integrity*) de la mano del arquitecto Buckminster Fuller. Esta estructura combina elementos comprimidos (barras o palos) y cuerdas o cables. Veamos<sup>663</sup>:



Las barras representarían los lugares (huerto, vaca, árbol, madre, señor feudal...), los cables darían cuenta de las relaciones entre aquellos. Esta imagen (arriba) nos remitiría más bien a un espacio de localización rígido (feudo medieval)... Esta otra<sup>664</sup> (abajo) hablaría de la comunidad epicúrea, con relaciones más dinámicas y versátiles.

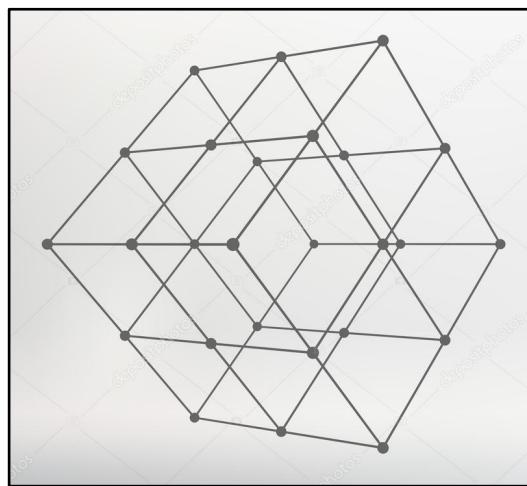



---

<sup>663</sup> Consultado en: <<https://fundadeldiseno.wordpress.com/2018/04/10/tensegrity/>>.

<sup>664</sup> Consultado en: <<https://www.plataformaarquitectura.cl/cl/895913/estructuras-de-tensegridad-que-son-y-que-esperar-de-ellas-o>>.

En cambio, el espacio de emplazamiento obedecería a esta otra geometría<sup>665</sup>:



La principal consecuencia del paso del espacio de localización al espacio de emplazamiento es la reducción del potencial del espacio ontológico. El espacio de emplazamiento es un espacio que ya no espacia. Los potenciales virtuales de las fuerzas (que también son los lugares) son ocultados por los lugares. “Entre los siglos XIV y XVII se produjo un cambio revolucionario en Europa Occidental acerca del concepto de espacio. El espacio como jerarquía de valores fue sustituido como sistema de magnitudes”<sup>666</sup>. Se pierde lo intensional, que es fagocitado por lo extensional (magnitud). Las relaciones comunitarias no se pueden medir con precisión por lo que el espacio de emplazamiento corta los cables (que son flexibles) de la tenseridad, quedándose sólo con los elementos comprimidos. Con ello, toda dinámica tensional se convierte en rígida y estática. El espacio se atomiza, se individualiza, he ahí el espacio-punto. En el emplazamiento no se producen lugares sino que éstos ya ingresan en él producidos. Nos movemos en texturas reactivas. Este habitar es un mero alojarse. Habitar es ser adscrito a un lugar, ser emplazado. Habitar es ser habitado.

Los emplazamientos que más le interesan a Foucault son aquellos “que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con *todos* los otros emplazamientos”<sup>667</sup>. La cursiva es nuestra: en relación con *todos*. Aquí vemos un claro anclaje con la noción de sistema que

<sup>665</sup> Consultado en:

<<https://sp.depositphotos.com/78328226/stock-illustration-cube-of-lines-and-dots.html>>.

<sup>666</sup> Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Barcelona, Altaya, 1998, p. 36.

<sup>667</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 69.

apunta Heidegger, refiriéndose a la totalidad<sup>668</sup> de lo ente. Prosigue Foucault separando dos variantes de estos espacios-emplazamientos: las utopías y las heterotopías. Las primeras son “los emplazamientos sin lugar real” y que son “esencialmente irreales”<sup>669</sup>. Las heterotopías, en cambio, son “lugares reales, lugares efectivos”<sup>670</sup>. Justo después aparece el espejo, de naturaleza bifaz, tanto utópico como heterotópico: “el espejo es una utopía, porque es un lugar sin lugar. En el espejo me veo donde no estoy”; y añade: “pero (...) el espejo existe realmente y tiene, sobre el lugar que ocupo, una especie de efecto de retorno”<sup>671</sup>. En conclusión, el espejo...

torna este sitio que yo ocupo (...) en absolutamente real, en unión con todo el espacio que lo rodea, y absolutamente irreal, puesto que está obligada (mi mirada), para ser percibida, a pasar por este punto virtual que está allí<sup>672</sup>.

Llegamos al *quid* del asunto, de nuevo paradójico. Veamos: por un lado, el espejo apenas es nada por sí mismo, porque acepta cualquier imagen, lo refleja todo, lo que sea. Su función principal es reflejar la imagen que recibe. Digamos que tiene mucho de ser-para-otro y poco de ser-en-sí. El espejo es emplazamiento, un espacio vacío que se ha de llenar. Por este lado el espejo es utópico. Mas por otro lado, el espejo está ahí, realmente, es efectivo al reflejar todas y casa una de las imágenes que recibe, al devolverme la mirada, en este sentido el espejo es heterotópico. Aquí aparece la estrecha conexión con la imagen virtual (tridimensional): es utópica, pues no remite a una realidad exterior a sí misma, no podemos decir claramente que esté en el mundo real, que exista, en el mismo sentido que existe un objeto cualquiera; pero también es heterotópica, dado que es efectiva, pues todo usuario que la visite en su página web puede verla, de hecho, todos los usuarios que quieran, cuando quieran.

Sería un sacrilegio no traer aquí *La reproducción prohibida* (1937) de Magritte, que juega siempre con el potencial activo, positivo, con la posibilidad de desmontar el mito de las imágenes, de los espejos, de las representaciones que nada representan (o que nada quieren representar).

<sup>668</sup> “Y esta totalidad es ella misma una ilusión” (Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 225).

<sup>669</sup> Ibid.

<sup>670</sup> Ibid.

<sup>671</sup> Ibid., p. 70.

<sup>672</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p.71.



Magritte, R. (1937) *La reproducción prohibida*. [Óleo sobre tela].

¿Por qué la reproducción *prohibida*? Pero antes, dividamos la pregunta en dos: en primer término, ¿a qué reproducción se refiere?; en segundo lugar: ¿por qué *prohibida*?

Sobre la primera cuestión, está claro que esta reproducción no es normal, tiene algo de extraño, de constraintuitivo. Eso no ocurre en la realidad, cuando te miras a un espejo, éste te devuelve tu imagen. ¿Qué nos quiere decir Magritte? Que no es una reproducción como otra cualquiera, que no es una mera copia, un clon... sino una producción diferencial (sabemos por *Diferencia y Repetición* de Deleuze que toda repetición es diferencial, pues la diferencia es el germen de la realidad y todo lo que produce no es nunca lo mismo). Después, ¿por qué prohibida? Porque a alguien no le interesa que se sepa esta verdad. De nuevo es una verdad que desvela algo. ¿Qué puede desvelar? La propia naturaleza del espejo de la que nos hablaba Foucault. El espejo, en lugar de mostrar la cara de quien se mira en él, muestra la espalda, lo que nunca se ve en el espejo, lo otro de la realidad. Es como si se negase a devolver la imagen, es un espejo desobediente. El espejo ya no funciona como emplazamiento, ya no agencia el cuerpo a un lugar, no aloja la imagen en el sitio que le corresponde, al revés, en lugar de emplazar, de introducir, desplaza, saca afuera. Este espejo es más bien un espejo roto, como

el título del libro de Vidal-Naquet<sup>673</sup>. ¿Qué significa espejo roto? ¿Cuál es el mensaje fundamental? Que la realidad es mucho más diversa de lo que se nos hace ver, que los espacios están atravesados por multitudes de relaciones diferenciales, en una palabra, que el emplazamiento sólo refleja un orden impuesto, reduce el espacio a una suma de lugares. ¿Con qué figura clave benthamiana-foucaultiana podemos relacionar la función del espejo en el espacio-emplazamiento? ¿Quién obliga a todo el mundo a permanecer en *su* lugar? ¿Quién vigila que el emplazamiento (cárcel, en este caso) esté correctamente habitado? El panóptico. Al igual que el espejo, también el panóptico es utópico y heterotópico. Utópico porque en realidad no existe el vigilante, ya no hay quien vigile, ya no hace falta; heterotópico, porque, a pesar de lo antedicho, este ya-no-vigilante sigue siendo muy efectivo. Mediante el panóptico los prisioneros incorporan en sí mismos al vigilante. “De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder”<sup>674</sup>. El panóptico es como un espejo que refleja la imagen *correcta*. El preso desde su celda mira el panóptico y se ve a sí mismo convenientemente situado en su celda. En el espacio-emplazamiento el habitar es un mero replicar el modelo que se impone. Al replicar el modelo, las fuerzas reactivas se expanden. Cada imagen lleva consigo la forma-espejo. Los lugares incorporan en sí el modelo, el espejo, que les indica si están haciendo lo que deben, lo que se espera de ellos. Por tanto, el espacio-emplazamiento comporta una política identitaria: a cada lugar se le obliga a ser un individuo, un punto, una identidad precisa, pues recordemos que el espacio emplazamiento se compone de puntos, de extensiones. Las intensidades se reservan para el marco de la individualidad, ahí sí se permiten las relaciones, con uno mismo, dentro de uno mismo. Por ello, la política, las relaciones sociales productivas, comunitarias, brillan por su ausencia en el espacio-

<sup>673</sup> Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas, en la Antigua Grecia*, Madrid, Abada, 2004. Como muestra de la complejidad sobre la que reflexiona Vidal-Naquet, la definición que ofrece de la ciudad griega: “La ciudad griega es un orden humano que tiene sus propios dioses, compartidos por un lado con los de otras ciudades, con los que se comunica por mediación del sacrificio; es un espacio sobre la tierra cultivada que tiene en sus fronteras la montaña o el desierto, donde caminan el pastor y su rebaño, y donde el efebo se entrena; es un tiempo fundado sobre la permanencia de las magistraturas y la renovación de los magistrados; es un orden sexual que reposa en la dominación política de los varones y la exclusión provisional de los jóvenes; es un orden político en el que se inserta más o menos fácilmente el orden familiar; es un orden griego que excluye a los bárbaros y limita la presencia de extranjeros, aunque sean griegos; es un orden militar donde los hoplitas priman sobre los arqueros, sobre las tropas ligeras e incluso sobre la caballería; es un orden social basado en la explotación de los esclavos y la marginación del artesanado, si bien no siempre de los artesanos. Es la combinación, la acción recíproca de estas inclusiones y exclusiones, lo que forma en su conjunto el orden cívico” (Ibid., p. 52).

<sup>674</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 233.

emplazamiento. El espacio-emplazamiento genera un régimen, como todo Sistema impositivo. La ley de la presencia es fundamental para este tipo de textura. Hemos de mostrarnos para parecer vivos, hemos de aparecer, participar... ¿Por qué? Porque es nuestro deber, porque somos puntos, lugares, y el emplazamiento nos tiene reservado un sitio que hemos de llenar. Hoy en día, con el boom de la fotografía (¡la imagen!), los *selfies* y demás pantomimas son el *summum* del paradigma espacial imaginario-espectacular: el nihilismo más desternillante, el cinismo<sup>675</sup>, “la frivolidad posmoderna de moda, el gimoteo quejiqueo lloriqueo (el culto liberal a la víctima), el agotamiento...”<sup>676</sup>. Leyes y más leyes<sup>677</sup>, de todo tipo, leyes civiles, penales, administrativas, laborales, europeas... leyes que (sobre)mapean los diversos espacios. Los cuerpos son marcados, preparados para los registros. La identidad es el punto (un número de identidad, si se quiere, un número que ofrece toda la información relevante de cada persona), que resulta esencial para que funcione el espacio-emplazamiento. Así pues, la identidad es más fundamental que la presencia o la ausencia. Porque, aunque se nos pida estar presentes, aunque se nos anime a participar, a mostrarnos... también podemos estar ausentes, también se nos permite no aparecer. Pero, ojo, en el momento en que nos iluminen con la linterna, deberemos identificarnos. ¡Alto aquí! Por tanto, la identidad sí es un requisito necesario. Hemos de estar disponibles para su escrutinio. Asociándolo a los espacios típicamente foucaultianos: ¿cómo decir quién entra en un manicomio si no existe la identidad? ¿Cómo pasar lista en el colegio o hacer la ronda en el hospital? Has de seguir siendo quien eres, quien eras y quien serás. Una vez más, la identificación es un recurso meramente formal, pues en cuanto al contenido, a nuestra personalidad, en el fondo da igual cómo seamos, cómo nos llamemos, qué sintamos, qué pensemos, con quién entablemos relaciones, etc. El documento nacional de identidad podría tomarse como otro tipo de bautismo<sup>678</sup>, un bautismo civil del que no podemos apostatar.

En suma, la textura-emplazamiento es una textura reactiva, cerrada, que es construida por una autoridad, una *Potestas*. Los elementos que habitan la textura tienen forma

<sup>675</sup> Antagonista del cinismo sería el quinismo que postula Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*. Al contrario que el cinismo, reactivo y nihilista, el quinismo será activo, positivo, transformador. Reaparece con fuerza la figura de Diógenes de Sinope, que postula una crítica radical de cualquier modelo de vida convencional impuesto.

<sup>676</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 226.

<sup>677</sup> “Un viejo chino decía haber oído que cuando los imperios están hundiéndose, cuentan con muchas leyes” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 494).

<sup>678</sup> “El bautismo es algo que marca y sella la pertenencia del bautizado” (Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 130).

de puntos, individuos... que no se producen, que no se constituyen por sus potenciales sino que son constituidos, adaptados a la institución. Lo específico de esta textura, insistimos, es la eficaz estrategia especular. Mediante la función utópica-heterotópica del espejo la textura-emplazamiento se desdobra y vale tanto para el mundo físico como para el virtual de las redes (en internet). El emplazamiento va más allá del terreno meramente físico. Ahora se puede formar parte de una comunidad de vecinos al vivir en un piso, pero también de otros tipos de comunidades mediante un ordenador en el mundo virtual. Son dos mundos muy diferentes, pero la estructura formal es la misma. Comunidades en ausencia, sin contacto real, como veremos posteriormente en la textura-esfera de Sloterdijk. Todos los individuos son identidades identificables. En el mundo físico se necesita un carnet de identidad, en el mundo virtual una cuenta de correo o una dirección IP u otros... pero los requerimientos siempre están preestablecidos por cierta autoridad. Digamos que las reglas del juego están dadas, no pueden ser objeto de discusión, no pueden ser transformadas. Todos y cada uno de los individuos que habitan la textura-emplazamiento, aparentemente diferentes, han de ser igualmente identificables. Esta textura deviene una suerte de puntillismo. Veamos una obra paradigmática de este estilo: *Tarde de domingo en la isla de la Grande Jatte* (1884-6) de G. Seurat. Debajo, la imagen de un buque portacontenedores<sup>679</sup>.




---

<sup>679</sup> Imagen recuperada de <[https://www.abc.es/viajar/top/abci-diez-buques-portacontenedores-masgrandes-mundo-202103300129\\_noticia.html](https://www.abc.es/viajar/top/abci-diez-buques-portacontenedores-masgrandes-mundo-202103300129_noticia.html)>.



En ambas imágenes cada punto recibe su lugar: todo está donde *tiene* que estar. En el cuadro, los contornos de las figuras están definidos, así como el resto de los elementos del parque. La imagen del buque nos habla de un neopuntillismo o de un puntillismo capitalista<sup>680</sup>. El mismo modelo impera: lo atómico. Si en el parque, en el cuadro, vemos figuras, en el buque, estas figuras son los contenedores. Pero ambas representaciones se basan en el modelo punto (individuo indivisible), donde el lugar se reduce a una extensión. Ahora los cuerpos ya no son multitudes de multitudes, como en Spinoza, sino unidades. Los contenedores son emplazados en el buque; los humanos (y sus mascotas) son emplazados en el parque. El orden se basa en el modelo individualista e individualizador. Vemos que la textura-emplazamiento es un modelo genérico (máquina abstracta, diciéndolo con Deleuze), puede formar tanto una comunidad de vecinos como un parque como un puerto.

Contrapongamos este puerto mecanizado (reactivo) con otro tipo de espacio activo marítimo. Para ello, regresemos a la anteriormente expuesta obra de Magritte *La reproducción prohibida* y veamos el libro que allí aparece (que, por cierto, también se refleja en el espejo). Se trata de la única novela que escribió Edgar Allan Poe: *La narración de Arthur Gordon Pym*. La novela transcurre en el mar, en un barco: “Nos hallábamos a la sazón en el Océano Antártico, inmenso y desolado, a más de 84° de latitud, en una frágil canoa, sin más provisiones que las tres tortugas...”<sup>681</sup>. En la descripción aparecen tanto extensiones (Océano, Antártico, 84°, latitud) como intensiones (inmenso, desolado, frágil...). No se trata

<sup>680</sup> “El Puerto contenedorizado acaba con nuestro sentido de la escala (...). En el puerto se construyen ciudades enteras hechas de mercancía, solo para ser llevadas a otro lugar; el puerto es una inmensa estructura pero parece no tener espacio sino inventarlo” (Alberto Toscano y Jeff Kinkle, *Cartografías de lo absoluto*, Madrid, Materia oscura, 2019, p.192). En el puerto “es evacuada la vívida densidad del tiempo (...). Uno se imagina el puerto como un lugar ruidoso, las idas y venidas de los hombres, las prisas. En lugar de ello, la norma es aquí el silencio de una máquina automatizada” (*Ibid.*, p.193).

<sup>681</sup> Edgar Allan Poe, *Las aventuras de Gordon Pym*, Madrid, Libra, 1970, p. 75.

de un emplazamiento, aquí hay vida, no todo está muerto, el espacio subyace al lugar, el potencial virtual late... estamos abiertos a imprevistos, hay riesgo, aventura. Compárese la actividad de las fuerzas, por ejemplo, la vida de un barco pirata... con la reactividad, con la muerte en vida de un buque portacontenedores.

En la novela de Poe acontece un acto de canibalismo; ante la falta de alimentos, los naufragos a la deriva se comen a Richard Parker. Curiosamente, los hechos narrados en la novela se hicieron realidad cuarenta y seis años más tarde. Un tal Richard Parker, esta vez real, fue comido por sus compañeros que pudieron sobrevivir a la deriva gracias al alimento que les proporcionó su cuerpo. El caso es que una vez en tierra, los supervivientes fueron condenados a muerte por homicidio, a pesar de que una vieja ley marítima permitía el canibalismo en circunstancias extraordinarias (bajo riesgo de inanición). Finalmente, los condenados fueron indultados ante la presión pública. Aquí nos interesa el hecho de que las relaciones entre los individuos todavía no están perfectamente delimitadas. Es decir, una persona tiene la posibilidad de comerse a otra en ciertas circunstancias, las personas todavía tienen capacidad de decisión, no todo está predeterminado. El barco (en altamar) de la novela no es un emplazamiento. Aquí hay política: relaciones diferenciales, hay que organizarse, hay que estar abiertos al contexto, a lo otro, al hambre, al mar, al cielo... La organización no es previa ni exhaustiva. Dirían Deleuze-Guattari que el espacio liso no está completamente estriado (en sentido reactivo). Todavía hay espacio que espacia, el espacio no se reduce a lugar.

Sin embargo, en la textura-emplazamiento los lugares están encerrados. Veamos las tres características del encierro que nos explica Foucault en *La vida de los hombres infames*<sup>682</sup>, en el marco temporal de los siglos XVII y XVIII:

En primer lugar, intervención en la distribución espacial de los individuos. Sobre todo, en sus comienzos, para mendigos y vagabundos. “Si se los encierra no es tanto para fijarlos al lugar de reclusión sino más bien para desplazarlos”<sup>683</sup>. Aquí se oculta la existencia de otros habitares en otros espacios... Con ello, se imponen ciertos espacios para determinados individuos. Y al hacerlo, a estos individuos se les normaliza, no se les deja habitar en otros espacios. Pero, a su vez, los otros espacios son también reducidos, se merma

<sup>682</sup> Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 2006, pp. 44-45.

<sup>683</sup> Ibid.

su potencial de habitabilidad. Ni el bosque puede *recibir* a un *loco* ni el *loco* puede habitar en un bosque, el loco debe estar en su sitio, que es un psiquiátrico. Así, el psiquiátrico se convierte en un emplazamiento y el bosque se ve en cierto modo desplazado... lo que implica también, subsidiariamente, cierta *emplazamentación*.

En segundo lugar, intervención en la conducta: “castiga a un nivel infrapenal maneras de vivir”<sup>684</sup>. Los emplazamientos se estrían reactivamente cada vez más hasta llegar al individuo, al que se limita su potencial y es convertido en otro emplazamiento más. El individuo es moldeado a imagen y semejanza del modelo. El modelo genera moldes. Y ya no hacen falta leyes (“a un nivel infrapenal”) puesto que el individuo las incorpora en sí mismo (al modo del panóptico) de forma natural (he aquí un sentido del concepto de ideología en Marx: pensar que lo normal es natural -necesario-, cuando en realidad no lo es).

En tercer lugar, heterogeneidad, dispersión: “el encierro (...) no es el instrumento exclusivo del poder arbitrario y absoluto”<sup>685</sup>. El Poder, al mando del espacio-emplazamiento, se ramifica y se va inyectando en diferentes esferas, que copian el mismo modelo de autoridad: véase, en esta época, el ejemplo del Estado-Nación y el modelo oficial de familia, que encarna aquél. Así pues, el encierro no sólo se produce en las cárceles sino en la forma de educar a un hijo. Se forman espacios de Poder que generan espacios de control, siempre con base en la producción de identidades controlables para garantizar la permanencia del Sistema. Con el paso del tiempo aparece “toda una legislación creadora de nuevos delitos (obligación de poseer cartilla...), así como toda una serie de medidas que (...) introducen una domesticación del comportamiento”<sup>686</sup>. El fondo del problema es el mismo: cambian las técnicas de castigo y vigilancia, por ejemplo, de la marca a la corrección; pero al fin y al cabo, el emplazamiento supone un encierro en cuanto limitación de la posibilidad de habitar de otras formas.

Buscando vías de liberación, líneas de fuga emancipadoras, una última reflexión sobre el emplazamiento. Al principio de *Las palabras y las cosas*, en el famoso análisis de *Las Meninas* (1656) de Velázquez, nos dice Foucault: “El pintor sólo dirige la mirada a nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto”<sup>687</sup>. El pintor nos está

<sup>684</sup> Ibid.

<sup>685</sup> Ibid.

<sup>686</sup> Ibid., p. 47.

<sup>687</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 14.

emplazando, en cierto modo, nos amenaza con incluirnos en su espacio. La mirada de Velázquez es la mirada de Medusa, que petrifica, que convierte en objeto a una persona. Sin embargo, nosotros estamos fuera y justamente por eso, desde afuera, podemos apreciar esa amenaza, que es la del espacio-emplazamiento. Recordemos que éste vela toda conexión con el afuera, así evita todo acontecimiento revolucionario. Acerquémonos a la obra de Velázquez para facilitar nuestra explicación:



Velázquez, D. (1656) *Las meninas*. [Óleo sobre lienzo]. Museo del Prado, Madrid.

Diríase a primera vista que en la parte de arriba del cuadro<sup>688</sup> hay algo de espacio. Queremos decir, un espacio no reducido a lugar, un espacio no tasado. Mas los marcos de los cuadros, los dos grandes cuadros que ocupan la mitad superior de la obra, a pesar de que sus imágenes no sean nítidas, ya están determinados, con sus contornos bien definidos. Este espacio está estriado reactivamente, simplemente queda a la espera de recibir imágenes que se tornarán visibles y luminosas. Ahora nos vamos al espejo (en el centro de la obra) y

<sup>688</sup> Veamos lo que nos cuenta H.D. Thoreau sobre su cabaña en *Walden*: “¿No debería cualquier apartamento en el que habite un hombre ser lo bastante alto para crear cierta oscuridad por encima de su cabeza, donde sombras temblorosas pudieran jugar por la tarde entre las vigas? Esas formas son más gratas a la fantasía y a la imaginación que las pinturas al fresco o el artesonado más costoso. Podría decir que fue entonces cuando empecé a habitar mi casa” (Henry David Thoreau, *Walden*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 274). La sombra alienta más la imaginación que la imagen, que puede generar una luz cegadora.

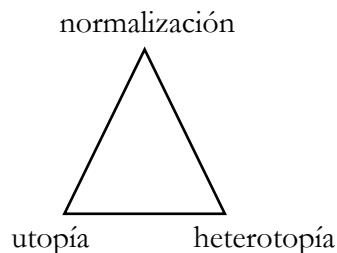
comprobamos que no somos pintados nosotros sino otros personajes, en este caso, se trata de reyes, todavía representantes de la soberanía. Sin embargo, el espejo asumirá progresivamente ese papel soberano, como elemento central del espectáculo. Basta con que eliminemos la imagen del espejo, los reyes, y dejemos el espejo vacío, para que el cuadro explique maravillosamente nuestra época especular. ¿Por qué? Porque cualquier cosa entra en el espejo, ya que lo importante es el espejo en sí, la forma-espejo. El verdadero sujeto es el espejo, agente formal del Sistema, en la textura-emplazamiento. El espejo ejecuta la mirada de Velázquez-Medusa. Las presas quedan ahí, pero a su vez no quedan ahí. De vuelta con la doble naturaleza utópica-heterotópica del espejo: éste petrifica (es efectivo-heterotópico), porque capta la imagen, la refleja correspondientemente apuntalando la necesidad de la identidad; pero a su vez, esta función petrificadora continúa ahí, al convertir a los objetos en virtualidades. Una vez te ves reflejado en el espejo puedes marcharte. Así liberas al espejo para que acoja *con una sonrisa* a su siguiente víctima. Eso sí: recuerdas tu imagen en el espejo, a la que volverás, a la que has de regresar (obediencia al Sistema). Transformemos la obra en este sentido. Veamos:



Comprobamos que con su posición central, al lado de Velázquez-Medusa, el espejo afianza su crucial papel en el espacio-emplazamiento. El espejo, diciéndolo con Baudrillard, es la coartada del crimen (casi)<sup>689</sup>perfecto.

¿La salida al paradigma atómico-especular? No muy lejos, en el cuadro de *Las Meninas*, justo al lado del espejo se encuentra una puerta con una persona que no se sabe bien si entra o sale, pero que nos muestra la solución, la disolución del espejo. “Hay, sin embargo, una diferencia: él está allí en carne y hueso; surge de fuera, en el umbral del aire representado; es indudable —no un reflejo probable, sino una irrupción”<sup>690</sup>. Trae Foucault esta frase de Nietzsche de *La genealogía de la moral*: “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar”<sup>691</sup>. La apariencia de necesidad con que se reviste el emplazamiento trata de evitar el azar, el caos, la desorganización que dé lugar a otros organizares, la irrupción de otros posibles mundos, de otras posibles formas de vida. El espejo es la nueva luz del mundo, que no es otra que la luz que oculta el mundo. Una de las conclusiones más drásticas de este proceso es la propia alienación de la subjetivación: “los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad”<sup>692</sup>. Nuestra identidad no es más que la prohibición de nuestra personalidad, como decía Tíquun.

En suma, podemos postular tres funciones básicas de la textura-emplazamiento: utopía-heterotopía, ambas integradas en la función principal: normalización.



Frente a estas tres funciones, podemos usar las armas que enarbola Foucault para luchar contra el historicismo de corte lineal y exclusivamente cronológico:

<sup>689</sup> Recordemos que, en este caso, el crimen no puede ser perfecto, pues la imagen no es virtual-tridimensional sino bidimensional.

<sup>690</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 20.

<sup>691</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 49.

<sup>692</sup> Ibid., p. 69.

a) “Uso paródico y destructor de realidad”<sup>693</sup>: contra el emplazamiento en cuanto utopía. Se trata de comprender que el espejo no es más que un objeto más: por tanto, la imagen que nos devuelve el sujeto es una imagen más. Aquí, rompemos el espejo.

b) “Uso disociativo y destructor de identidad”<sup>694</sup>: contra el emplazamiento como heterotopía. Al romper el espejo<sup>695</sup> comprobamos que nuestra supuesta identidad no era más que una reducción: una criogenización interesada del devenir. Habíamos sido construidos por el sistema, desde una autoridad que trataba de evitar la construcción de nuestra subjetividad desde la potencialidad para que no ejerciésemos ningún tipo de autoridad.

c) “Uso sacrificatorio y destructor de verdad”<sup>696</sup>: contra el emplazamiento como normalización, como imposición de un régimen de saber, del establecimiento de *una* Verdad. Ya no sólo la realidad (no éramos lo que creímos ser, no éramos identidades cerradas) sino también la verdad. No había *una* Verdad sino la verdad que le interesaba postular al Sistema. Así, aquí se destruye esa verdad como producto establecido, como axioma del Poder (fuente de toda jerarquía, de todo orden) y se devuelve, se reintegra en el devenir de las fuerzas. Aquella verdad unívoca se diluye, se funde en los potenciales de las fuerzas, en los flujos de energía. A partir de ahora, la verdad se entiende como producción, con base en los potenciales de las fuerzas. Así, la realidad será un efecto de aquella, como una textura, mas siempre abierta a los juegos de fuerzas, jamás fija ni estática, como tampoco lo es la verdad abismal.

<sup>693</sup> Ibid., p. 63.

<sup>694</sup> Ibid.

<sup>695</sup> Esta es la lectura de Foucault sobre la obra de Magritte *Esto no es una pipa*: se rompe la primacía del discurso basado en la equivalencia entre representación y semejanza, donde se acaba identificando una imagen (o una palabra) con una cosa. “El caballete ya no tiene más que caerse, el marco dislocarse, el cuadro rodar por tierra, las letras desparramarse” (Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, p. 45). Al igual que la pipa de Magritte no da cuenta de lo que es un pipa, ya que no es una pipa sino la representación de una pipa; el espejo no puede dar cuenta de la realidad completa a la que refleja, pues sólo devuelve *una* imagen. Tanto el espejo como la pipa encierran cierta realidad, la definen, identifican una imagen con la realidad, cuando la realidad es mucho más. Por eso, esa pipa (la del cuadro) no es una pipa, nos dice Magritte. Al igual que no hemos de pensar que eso (la imagen de una pipa) sea una pipa; tampoco podemos fiarnos de que eso (mi imagen) que veo en el espejo sea yo. He aquí el marco de la crítica contra la concepción esencialista de la realidad.

<sup>696</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 63.

En el oscuro jardín del manicomio  
los locos maldicen a los hombres  
las ratas afloran a la Cloaca Superior  
buscando el beso de los Dementes<sup>697</sup>.

## Textura poro-mecánica. Gusanos, ratas y escorpiones

En este apartado vamos a trabajar la textura poro-mecánica, que aparece formulada en la obra *Cyclonopedia* de Reza Negarestani. Asimismo estableceremos relaciones con algunos conceptos del realismo especulativo, con base en el libro grupal editado por Armen Avanessian y que recoge artículos de diferentes autores, como Meillasoux, Alberto Toscano y el mismo Negarestani. Todos estos autores parten de una filosofía claramente no antropocentrista. En la misma tónica del presente trabajo, el ser humano deja de ser el centro de la ontología, el Sujeto, por lo que eclosionan otros diversos (y harto extraños) agentes ontológico-políticos, devenires transformativos que permanecían sojuzgados y retenidos bajo el púlpito humano. En *Cyclonopedia* los protagonistas son las ratas, el petróleo, el polvo...

Si el hombre moderno se define por los traumas que lo focalizan y lo desfocalizan, entonces para recuperarlo de los actuales régimes planetarios de miopía (fundamentalismos religiosos, totalitarismos, capitalismo rampante) y finalmente, de su propia arrogancia, sus traumas deben ser movilizados como síntesis dialéctica revolucionaria hacia lo abierto<sup>698</sup>.

El fundamentalismo no es más que el establecimiento de un fundamento no fundamental donde se trata de postular una cierta verdad como axioma-arjé y evitar la conexión con sus verdaderas raíces (con los potenciales de las fuerzas), tratando de impedir la crítica. Totalitarismos y cualesquiera otros -ismos funcionan del mismo modo. Una luz se yergue y obliga al mundo a buscar cobijo bajo su calor. Sin embargo, allende su foco, sigue existiendo un mundo ensombrecido, al que se olvidará, o bien se presentará como el gran

<sup>697</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 355.

<sup>698</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p. 206.

enemigo: lo otro. Comencemos con el acervo conceptual en Negarestani. Partimos de las superficies:

Cada superficie tiene una línea de mando con dos cabezas: un emparrado y una taxia. La primera recibe la acumulación y la distribuye, es decir, es un texto o trabajo preparatorio para fijar, posicionar y darle soporte; la segunda dirige y desarrolla lo que se ha acumulado y lo distribuye económicamente<sup>699</sup>.

Distingue el autor entre dos cabezas que podríamos relacionar *prima facie* con los dos potenciales de las fuerzas. No obstante, ambas se inscriben en el potencial actual, sobre la superficie del pliegue: acontece una cierta ST (territorialización del espacio). La “línea de mando” es el agente que territorializa el espacio, sobre la superficie porosa de los pliegues, en el nivel superior. Esta línea de mando posee dos cabezas (emparrado y taxia) con sendas funciones específicas. El emparrado trabaja sobre la superficie, la prepara para habitar. En primer lugar, se produce una recepción (el potencial actual recibe la energía del potencial virtual de las fuerzas: “recibe la acumulación”), he aquí una preparación para ejecutar efectivamente su habitar. La taxia, por su parte, “dirige y desarrolla” el trabajo realizado por el emparrado, es una función “económica”: se organiza el espacio, se generan texturas. Mas todavía no sabemos con certeza si se habita activa o reactivamente. ¿Se trata de un enfoque meramente formal? Pronto aparecen más pistas al respecto:

Los espacios entrelazados son los marcos aparentes de dos cabezas rectoras, emparrado y taxia. Pero, mientras que el primero, con su estructura en forma de enrejado, compone una red para configurar aquello que se aloja en él, la segunda impone en todo aquello capturado por el emparrado un ímpetu obligatorio tendente al dinamismo y a la actividad<sup>700</sup>.

El emparrado se encarga de cimentar, la taxia de construir y habitar lo cimentado. Pensemos en una rata que prepara el lugar donde va a vivir. Esta función es el emparrado. Después construye su madriguera de un cierto modo que comporta una organización determinada de los espacios y la habita. Esta doble función (construir y habitar) es la taxia. Ésta obliga a mantener la organización dispuesta, pero incluye algo crucial: la tendencia al

<sup>699</sup> Reza Negarestani, *Ciclonopedia*, Madrid, Materia Oscura, 2016, p. 110.

<sup>700</sup> Ibid., p. 113.

dinamismo y la actividad. Así, la función taxia conlleva que el potencial virtual no sea ocultado, por lo que este habitar será un habitar activo (positividad de las fuerzas).

Negarestani va implementando su ontología con nuevos conceptos. Turno ahora para lo sólido y el vacío. “Lo sólido como entidad poseída inherentemente por el vacío. La única manera en que el sólido puede comenzar sus actividades arquitectónicas y compositivas (procesos para la supervivencia, el desarrollo, etc.) es dejando que entre el vacío”<sup>701</sup>. El vacío alude claramente al potencial virtual, a la nada activa, que es quien posibilita cualquier habitar, cualquier actividad arquitectónica (emparrado y taxia). La solidez de cualquier arquitectura depende de la capacidad que ofrece el potencial virtual. Lo sólido sin vacío deviene muerto, incapaz. Esa línea de mando con dos cabezas de la que nos hablaba Negarestani, es lo sólido. Las dos funciones de lo sólido son el emparrado y la taxia. Aunque taxia refiere exclusivamente a la actividad de las fuerzas, todavía no disponemos de un término que dé cuenta de lo sólido negativo, es decir, en torno a habitares reactivos. Lo sólido (niveles superiores de los pliegues) conecta con el vacío (niveles inferiores). “Lo sólido” siempre es algo determinado, refiere a un ente. Siempre es algo lo que se solidifica, algo concreto, determinado. En cambio, el vacío es indeterminado, no es “lo vacío”, sino “el vacío”, no se trata en absoluto de que un ente se vacíe o esté vacío, es decir que no esté lleno. El vacío no se deriva de lo sólido, ambos son diferentes dimensiones de las fuerzas, aunque inseparables, como lo son los potenciales virtuales (el vacío) y los actuales (lo sólido). Busquemos habitares reactivos. ¿Cómo opera lo sólido para ocultar el vacío? ¿Cómo sería ese habitar? “Se muestra como táctica para disimular el vacío y apropiárselo, como un programa para inhibirlo y acomodarlo”<sup>702</sup>. Frente al dinamismo de la taxia, acomodación. Este “inhibir” y “acomodar” implica un sentido negativo de las fuerzas. El hecho de querer disimular el vacío equivale al olvido del Ser en pro del ente, en lenguaje heideggeriano; o bien, diciéndolo con Deleuze-Guattari, al estriar reactivamente velando el espacio liso<sup>703</sup>. Si habíamos hablado del ejemplo de la rata construyendo y habitando su madriguera de forma activa, ¿qué implicaría un habitar reactivo? Básicamente un cierre, una clausura de la madriguera, ocultar el contacto con el

<sup>701</sup> Ibid., p. 114.

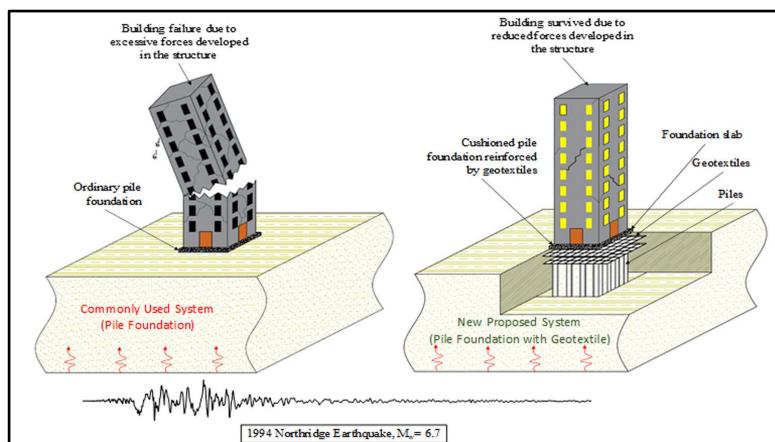
<sup>702</sup> Ibid., pp.114-115.

<sup>703</sup> Tanto el Ser en Heidegger como el espacio liso en Deleuze-Guattari posibilitan la entificación y la territorialización, respectivamente. Sabemos que no hay espacio estriado sin espacio liso (como no hay ente sin Ser). Sin embargo, al estriarse reactivamente, el espacio liso se oculta. Ejemplo: recordando a Jesús Ibáñez, la canalización de un río (estriaje reactivo) reduce el potencial medioambiental del río, merma su diversidad.

mundo, no estar abierta al devenir, a los cambios en el entorno. Habitar activamente implica no instalar una organización dogmática. Es decir, no perder de vista ni cómo hemos construido la casa, ni los cimientos donde descansa. Esto es lo que llama Negarestani “la maquinaria de la real”, la interrelación entre estas funciones:

- 1) el vacío: función posibilitadora de todo habitar (potenciales virtuales);
- 2) lo sólido: función ejecutora del habitar (potenciales actuales);
  - 2.1) emparrado: cimentación;
  - 2.2) taxia: construcción y habitar.

Véase<sup>704</sup>:



Se trata de una imagen que explica la destrucción (a la izquierda) de un edificio mal anclado en la tierra, que no tiene en cuenta las fuerzas sísmicas. Esta imagen ilustra los conceptos que estamos estudiando. En la parte de la izquierda, la cimentación es mínima, no es más que una especie de asfaltado donde se alzará el edificio. Apenas hay emparrado. En ambos casos, el vacío es la tierra, lo sólido son los cimientos y los edificios. Todo edificio, toda construcción tiene cimientos, es imposible no tenerlos. *Cimiento* quiere decir anclaje de un lugar en una superficie, tanto una colmena, como una madriguera, como un camello, como un barco. Ahora bien, el proceso de cimentación es muy importante, para evitar que la edificación se despegue, se desconecte de la superficie y se destruya. ¿Qué conlleva esto? No

---

<sup>704</sup> Consultado en: <<https://www.9news.com.au/national/australian-university--construction-material-help-prevent-buildings-collapsing-earthquakes/c18dac1d-3ff9-4886-b9f8-9b224a20cd96>>.

olvidar el vacío, no olvidar los potenciales virtuales en los que descansa cualquier construcción. La clave es mantener la conexión entre el vacío y lo sólido, cimentar de modo que se atienda constantemente a esta conexión. Cuando el edificio se destruye, nos dice la imagen, a la izquierda, es debido a un exceso de fuerzas de lo sólido, que no permite el equilibrio dinámico con el vacío. El edificio ejerce demasiada presión sobre la superficie (de nuevo aquí el modo anticiclónico: altas presiones). Al ejercer tanta presión, el lugar se cierra en sí mismo, en cierto modo se desconecta de la superficie, y ello puede traer no pocos problemas. Por ejemplo, caso de la imagen, un terremoto. Una buena lección, una cura de humildad: las fuerzas de la naturaleza son siempre más potentes que cualquier construcción. Por ello, más vale tenerlas en cuenta, adaptarse a ellas de forma dinámica y no tratar de inhibirlas. “Pero en un nivel compositivo más profundo (la maquinaria de lo real), todas las actividades de los sólidos se orientan hacia el diseño de nuevas funciones vaciadoras, de circunvoluciones y de espacios vermiculares”<sup>705</sup>. Vemos en la imagen de arriba a la derecha que la cimentación no sólo construye (hacia arriba) sino que a su vez vacía, no tapa los poros, deja espacio para los gusanos (“vermicular”). La función vaciadora del potencial actual refiere a la conexión con el potencial virtual para que lo sólido no degenera en barrera y mantenga el contacto con el vacío. Sin embargo, el vacío late bajo toda construcción, no es determinable: “el vacío excluye lo sólido, pero lo sólido debe incluir lo vacío para poder sobrevivir arquitectónicamente”<sup>706</sup>. El vacío forma parte de lo sólido, de cierta construcción, es decir, el vacío no es trascendente sino inmanente, pero persiste en su indeterminación, el vacío no es entificable. “El vacío *excluye* lo sólido”, nos dice la cita (la cursiva es nuestra): el vacío siempre queda afuera (*exclusión*), en el nivel inferior de los pliegues. Comprobamos de nuevo que este vacío está formado por los potenciales virtuales de las fuerzas.

Esta estratigrafía ontológica, poro-mecánica, es verricular. Los poros no son meros agujeros, túneles pasivos, sino agentes activos. Los poros están habitados por gusanos. El gusano conecta la profundidad con la superficie (los dos potenciales). Esta textura incide en la crucial función conectiva de la superficie porosa de los pliegues. Un ejemplo que ilustra lo antedicho y que, asimismo, revela la importancia de las profundidades, es la técnica de construcción que usó el Viet Cong en Vietnam. Cuando la superficie era habitada reactivamente por el napalm estadounidense, los túneles del Viet Cong ocultaban y guarecían

<sup>705</sup> Reza Negarestani, *Cyclonopedia*, Madrid, Materia Oscura, 2016, p. 115.

<sup>706</sup> Ibid., p. 106.

a los vietnamitas ofreciéndoles la oportunidad de buscar otras posibilidades, otras formas-de-vida. Túneles que conectan con ríos, o con casas, o con árboles o con cuevas...

En ausencia de la tiranía que da base por parte del Todo, la función-gusano reconfigura de manera interna sus módulos y se transforma a sí misma en una línea más versátil mediante la participación con el complejo cuyos recovecos están interconectados<sup>707</sup>.

La tiranía implica usar una base y sobre ella construir un Todo, un sistema. Es el caso del edificio que se construye sin cimentación, que utiliza una porción de suelo, de la superficie porosa, tapa los agujeros y se erige sobre ella. He aquí una textura reactiva, tiránica, impositiva. Se trata de un espacio sólido que pretende colmar cualquier vacío, cualquier agujero. Sin embargo, una textura activa comporta la conexión entre los dos niveles de los pliegues. Esto es el complejo-agujero, donde prima la conexión, la participación entre sólido y vacío. “El complejo-agujero es el testimonio de la confusión entre lo sólido y lo vacío”<sup>708</sup>. Los gusanos mantienen conectados los potenciales: los virtuales en las profundidades del afuera con los actuales en el exterior. La función-gusano implica un modo de habitar activo. Si, por un lado, desde el exterior se pierde el contacto con el abismo (el afuera), con las profundidades, la expresión se fosiliza: no hay *lo otro* para poder seguir expresándose, no hay conexión con el potencial virtual. La construcción deviene producto cerrado. Si, por otro lado, desde las profundidades (el afuera) se pierde el contacto con el exterior, con la superficie, tampoco hay lugar para *lo otro*: no se construye nada. No hay forma de expresar el potencial virtual, luego éste se convierte en un mero ideal, utópico, vacío, muerto. Siguiendo con el ejemplo de los túneles del Viet cong, en este caso, implicaría que los guerrilleros vietnamitas no saliesen a la superficie para luchar contra el enemigo.

El habitar activo, nos va a decir Negarestani, comporta dos acciones interconectadas: reptar y excavar. Reptando se territorializa el espacio en el exterior. Reptar exige no dejar nunca la superficie, digamos, no erigir rascacielos, continuar a ras de suelo. Horizontalidad en lugar de verticalidad. ¿Para qué? Para no separarnos del potencial virtual, que está bajo la superficie. Por ello, en lugar de construir hacia arriba, será mejor seguir cimentando, esto es: excavar. De nuevo, gusanos, excelentes reptantes-excavadores. Esta

<sup>707</sup> Ibid., p. 115.

<sup>708</sup> Ibid., p. 116.

textura vermicular es el espacio-nema: “El espacio-nema es una máquina reptante suprema; esencialmente criptogenética, está interconectada con lo Anónimo-hasta-Ahora”<sup>709</sup>. ¿Por qué “criptogenética”? ¿Qué oculta? Las criptas son espacios subterráneos, que permanecen ocultos (*cripte* significa esconder) al construirse sobre ellos alguna edificación. En el terreno religioso, sobre las criptas, donde descansaban cadáveres de los mártires, se construían capillas. Este carácter criptogenético del espacio-nema alude al hecho de generar criptas. Sin embargo, en lugar de edificar sobre las criptas y ocultarlas, como el caso de las iglesias, se trata más bien de producir criptas y conectarlas con lo Anónimo-hasta-Ahora. Véase: no construir verticalmente, caso de iglesias sobre criptas, sino horizontalmente, criptas con criptas en conexión con lo Anónimo-hasta-Ahora. Mas, ¿qué es esto último? Si el espacio-nema es quien territorializa el espacio, quien construye, quien habita (potenciales actuales de las fuerzas), lo Ánimo-hasta-Ahora refiere a los potenciales virtuales. Los potenciales virtuales son anónimos, son indiscernibles, indeterminables, pero hasta-Ahora, es decir, hasta el momento en que son ejecutados por los potenciales actuales. Una vez éstos proceden a la ejecución sí aparece el ahora, y el aquí, esto es, el tiempo y el espacio. Este Ahora refiere al tiempo-tierra, a la territorialización, más que a un tiempo cronológico. ¿Por qué Ahora con mayúscula? Porque es la madre de cualquier ahora, la posibilidad de toda territorialización-temporalización del espacio.

Seguimos conformando la textura poro-elástica, imbricando conceptos ya tratados: “La permeabilidad intrínseca es una función del espacio-nema, y el contacto entre lo sólido y lo fluido es en sí mismo un factor compositivo del complejo poroelástico”<sup>710</sup>. Ahora Negarestani llama al vacío “lo fluido”, mas el significado es el mismo. Lo sólido es lo concerniente al potencial actual, el vacío o lo fluido alude al potencial virtual. Nos vemos en el mismo marco conceptual: por un lado, el vacío, lo fluido, el *continuum*, el afuera; por otro, lo sólido, el *quantum*, el exterior. Niveles inferiores y superiores del pliegue, respectivamente. Permeabilidad, contacto, composición... entre ambos niveles, son características esenciales de esta textura activa. Nietzsche presentaba al águila y a la serpiente siempre unidas, en el mismo sentido en que estamos apuntando. Conexión entre lo sólido (serpiente) y el vacío (águila). El águila ofrece sus ojos a la serpiente; la serpiente ofrece su cuerpo reptante al águila. Mas no debemos situar al águila en el cielo, ojo, sino en las profundidades. La serpiente no

<sup>709</sup> Ibid., p. 119.

<sup>710</sup> Ibid., p. 120.

sólo reptá, también construye criptas para no separarse del águila. Sin embargo, obviamente, resulta algo constraintitivo asociar el águila con estas profundidades abismales intraterrenales y no celestes. No obstante, estamos usando metáforas, y, además, ojo, no debemos pensar la tierra como el elemento tierra (a diferencia del elemento agua o aire) sino más bien como lo telúrico, en torno a la inmanencia material, en contra de lo inmaterial, trascendente e idealista. Negarestani habla de escorpiones, una especie de síntesis entre águila y serpiente:

Los escorpiones son excavadores, no arquitectos: no construyen sobre composiciones de sólido y vacío, sino que devoran volúmenes y arrancan espacios. Para ellos, el espacio lleno de agujeros no es simplemente una residencia, un lugar para residir (un nicho para ocupar); es mucho más que eso, es su Morada de la Guerra<sup>711</sup>.

Los escorpiones son una suerte de soldados del Viet Cong, no son arquitectos: no son constructores (*técton*) jefe (*archós*), no operan desde una jerarquía impuesta, ni tampoco construyen sobre otras composiciones. Los escorpiones no habitan otras texturas, las generan desde abajo, y no sólo eso, sino que también destruyen otras que ocultan los agujeros, los poros de las superficies de los pliegues. La función específica del escorpión es la de mantener abierta la conexión con el potencial virtual de las fuerzas. He ahí la guerra contra los habitares reactivos. La función escorpión mantiene activa la textura poromecánica. Los escorpiones producen la política desde abajo, digamos la posibilidad de la política, la formación de otros poderes allende el Poder del Sistema. “¿Qué es entonces la política, cuando hay poder pero no formación de poder?”<sup>712</sup>. Contestando a la pregunta: la política se reduce a la Autoridad del Poder y a la impotencia de los súbditos. Por ello, las potencias deben formar poderes, no sólo para habitar el mundo de modo activo, sino también para resistir a las imposiciones reactivas del Sistema. “Toda actividad en el lado sólido del complejo agujero despierta algo radicalmente impertinente, sin correlación con su valor de entrada, su causa o su origen”<sup>713</sup>. Esta impertinencia es radical desobediencia. La actividad impertinente también rehúsa de la pertenencia al Sistema. Así evita todo juicio desde el sistema de valores en que descansa aquél. Cuando el juez emite una sentencia, ésta se fundamenta en un código jurídico base. Existe una “correlación” entre la conducta ilegal y la pena que recibe. Mas la actividad de las fuerzas

<sup>711</sup> Ibid., p. 121.

<sup>712</sup> Ibid., p. 123.

<sup>713</sup> Ibid.

huye de toda “correlación” dada, pues la política implica la participación activa en la formación de la legislación, no la mera sumisión a unas leyes ya hechas, ya conformadas. He aquí la solución: “Lo que horroriza al ser vivo no es una tumba vacía sino una tumba revuelta y exhumada. La política arquitectónica del sólido no rechaza la destrucción o la deconstrucción, pero rehúye la exhumación”<sup>714</sup>. La exhumación implica el remover la tierra, para después crear otros cimientos y otras construcciones. Pero ello implicaría la completa e irreversible destrucción del Sistema. La política arquitectónica del sólido es el Poder establecido que dicta cómo se habita, cómo se actúa, cómo se vive... Este poder, se nos dice, no “rechaza la destrucción o la deconstrucción, pero rehúye la exhumación”. El vacío (el afuera) no es peligroso hasta que no se ejecute de forma activa. Véase el ejemplo del capitalismo, que parece ofrecer muchísimas libertades. Su política arquitectónica podría calificarse como liberal y bastante variada... Podemos vivir de muchos modos, podemos cambiar de vida drásticamente (destrucción) o no tanto (deconstrucción), pero hay algo que no podemos hacer. Esto es, destruir el Sistema que ofrece el listado de los modos de vida posibles.

Tras gusanos y escorpiones, Negarestani amplía su bestiario, turno ahora de las ratas: “las ratas son máquinas de exhumar: no solo verdaderos vectores de epidemia sino también líneas ferozmente dinámicas de exterración”<sup>715</sup>. Las ratas son funciones muy similares al escorpión, también bifaces: destruyen el orden impuesto (función epidémica), construyen nuevos órdenes (función extractiva). Las ratas no son un agregado de individuos que obedece a una jerarquía piramidal: “en un tropel de ratas, una multitud de colas se convierte en la cabeza exploradora del grupo entero en movimiento; una revolución acefálica omnidireccional, el Nuevo Desorden Pestífero”<sup>716</sup>. Las ratas son multitudes. No hay *una* cabeza, luego no existe *una* autoridad al mando. Las ratas desordenan y al hacerlo traen un nuevo orden que es Desorden. Las colas conforman la cabeza, esta acefalía coloca la cabeza justo en el suelo, en un plano horizontal y no vertical. Las colas de las ratas mantienen el contacto con el suelo, por lo que las ratas en movimiento operan como serpientes. Pero también como águilas, se despegan del suelo: las ratas corriendo pasan la mayor del tiempo en el aire. En su habitar se generan líneas de fuga constantes (acefalía), como en los

<sup>714</sup> Ibid.

<sup>715</sup> Ibid., p. 125.

<sup>716</sup> Ibid., p. 127.

cosmocáóticos vuelos de los estorninos: habitar de alguna forma, en algún orden (cosmos) sin olvidar el caos. No hay separación grupo-individuo, la sociedad no es atómica sino multitud, comunidad de singularidades.

La textura poromecánica requiere de aperturas constantes, de fugas, de lo contrario se inhabilitaría el potencial del vacío. “Sé un ingeniero de fugas hídricas, haz que las cosas tengan fugas”<sup>717</sup>. Las fugas requieren de agujeros, de poros, para conectar los niveles de los pliegues, el vacío inferior con lo sólido superior. “Siempre que el sólido se enmaraña con el vacío para así permanecer dinámica y sólidamente ‘constructivo’ o ‘consolidado’, el vacío deviene más contaminador, sus funciones de gusano se hacen más furiosas”<sup>718</sup>. Todas ellas son técnicas de habitares activos, dinámicas y constructivas. Más que construcciones, construir. Verbos, acciones... en lugar de nombres, sustantivos, substancias. Construir conlleva crear agujeros, este es el paradójico construir de los gusanos: al construir destruyen, y al destruir construyen (pues conectan los espacios). Se trata más bien de un continuo cimentar y habitar los cimientos. La taxia se inscribe en el emparrado. La clave, una vez más, es no separarse un ápice de los potenciales virtuales. No construir en vertical sino en horizontal. Las ratas son máquinas de guerra (Deleuze-Guattari) contra cualquier modelo impuesto, cualquier Sistema reactivo, por ejemplo, la máquina Estado. “El complejo agujero lleva a cabo un golpe de Estado para degenerarlo exhaustivamente en sus restricciones funcionales”<sup>719</sup>. Si excavamos, comprobamos que el Estado carece de agujeros en los cimientos (que es un Sistema cerrado), que no tiene conexión con el afuera. Sin embargo, sabemos que el Estado usa diversos símbolos para tratar de ocultar esta desconexión con el afuera, así como para semejar un modelo basado en la libertad, en la igualdad, en la justicia... Veamos, por ejemplo, el águila, un símbolo recurrente en el bestiario estatal. Si entendemos el águila en sentido nietzscheano, con base en la ontología de fuerzas, águila como potencial virtual y serpiente como potencial actual, ambas conectadas para generar habitares activos, ¿quién es realmente el águila estatal? No es más que una serpiente que pretende enjaular al águila para evitar *el otro mundo es posible*.

<sup>717</sup> Ibid., p. 134.

<sup>718</sup> Ibid.

<sup>719</sup> Ibid., p. 140.



Como vemos, en el caso de la bandera de México<sup>720</sup>, el águila apresa a la serpiente (con el pico y con las garras). No obstante, insistimos, ese águila no es un águila sino una serpiente disfrazada de águila, dado que es un modo de habitar el mundo. De acuerdo con nuestra ontología, la serpiente es quien habita, quien territorializa el espacio, la serpiente se inscribe en el nivel superior de los pliegues; el águila posibilita todo habitar, en el nivel inferior de los pliegues. El águila estatal, que, recordemos, no es águila sino serpiente, ejerce de controlador, de vigilante supremo, conmina a obedecer a la serpiente (que representa a cualquier serpiente) haciéndole ver que no hay otra forma posible de habitar, que el modelo está impuesto. Mas, ¿por qué conviene al Estado el símbolo del águila? Podríamos apuntar tres motivos principales:

- 1) porque el águila se asocia con la fuerza, con el poder, con la victoria;
- 2) porque al vivir en las alturas, el águila parece independiente, diríamos que no se mezcla mucho con el mundo, sólo cuando baja a cazar. Aquí se incardina la jerarquía vertical. El águila ocupa el vértice superior de la pirámide, dado que se halla en un mundo (semi)trascedente, celeste, supraterrenal...
- 3) porque, gracias a la agudeza de su visión y a su posición privilegiada, el águila representa un panóptico dinámico harto eficaz. El águila se encarga de defender su modelo y amenaza con el castigo a todo aquel que pretenda destruirlo.

En el caso de la bandera de México, el águila y la serpiente son enemigos, ya no hay conexión activa entre ambos... Ello implica la reactividad de las fuerzas. Realmente lo que ocurre (insistimos) es que cierta serpiente, cierto modo de ser se impone sobre otros, y

---

<sup>720</sup> Imagen recuperada de: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Bandera\\_de\\_M%C3%A9jico](https://es.wikipedia.org/wiki/Bandera_de_M%C3%A9jico)>.

lo hace ocultando al águila, para ello se disfraza de águila tratando de velar cualquier línea de fuga, cualquier deriva revolucionaria. Si trocamos el sentido de las fuerzas, componemos una bandera del siguiente modo:



Ahora aparecen gusanos, ratas y escorpiones (el bestiario de Negarestani), luchando contra la primacía del águila, generando agujeros, tratando de liberar a la serpiente, desenmascarando al águila opresora y desvelando al águila verdadera (potenciales virtuales) que posibilita la transformación del modelo impuesto.

Frente a la escritura oficial del Sistema, es decir, los modos de expresión permitidos por la autoridad, *suz* política, que exige una forma determinada de ser y de relacionarse con el mundo, Negarestani propone una escritura que habite en los poros para evitar ser apresada y normalizada por el Sistema. Esto es, la Escritura Oculta: “la Escritura Oculta es un modelo de complicidad con el complejo agujero que nos sugiere que leamos las historias a través de sus agujeros narrativos”<sup>721</sup>. La crítica al Sistema opera en este sentido, en busca de los agujeros que han sido sellados de forma interesada por un Poder que pretende mermar otras potencialidades. “La Escritura Oculta puede describirse como la técnica que utiliza todos los agujeros narrativos, todas las problemáticas, toda obscuridad sospechosa y toda repulsiva equivocación, para construir nuevas tramas de la narración con una movilidad autónoma y tentacular”<sup>722</sup>. Vemos que hay destrucción pero también construcción *móvil*, siempre en devenir, por eso la Escritura Oculta no incurre en nihilismo (indiferencia, esto es, no construcción). La Escritura Oculta combina potenciales actuales (“Escritura”) y virtuales

---

<sup>721</sup> Reza Negarestani, *Ciclonopedia*, Madrid, Materia Oscura, 2016, p.141.

<sup>722</sup> Ibid., p.143.

(“Oculta”). Recordemos que asociábamos lo virtual de las fuerzas con lo Anónimo-hasta-Ahora. La Escritura Oculta se encarga de sacar a la luz lo Anónimo, pero no para colocarlo en una estantería del Sistema, para adjudicarle cierta autoría, sino para generar narraciones y discursos sin autoría o con una autoría siempre dinámica, grupal<sup>723</sup>, comunitaria, pues no se adecúa a un modelo de sociedad atómico e individualista sino que, como decíamos, las sociedades de ratas, gusanos y escorpiones son multitudes.

La lucha poromecánica siempre se sabe incompleta e inconsistente por la propia naturaleza porosa de la superficie, que impide toda completitud y consistencia. La unión de sólido y vacío nunca puede cerrarse. La indeterminación de los potenciales virtuales no puede determinarse por completo por los potenciales actuales. Retomemos los teoremas matemáticos de Gödel (si un sistema es completo, no será consistente, y si es consistente no será completo) y apliquémoslos a la ontología del filósofo iraní. “Toda operación, toda formación, todo movimiento y asalto (similar al de limpiar de enemigos una casa o una habitación en un edificio) debe ser inconsistente”<sup>724</sup>. La consistencia completa es fraudulenta, no es más que un ideal, pues la conexión entre sólido y vacío es ineluctable (dada la superficie porosa de los pliegues). Toda formación (construcción) debe llevar consigo la perforación (destrucción), de ahí la imposibilidad de una total clausura. “De acuerdo con la poromecánica, la descomposición perfora la formación del poder sin ningún fin y con ello previene que el poder invierta en la consolidación de su formación”<sup>725</sup>. Este poder del que habla Negarestani es el Poder, con mayúscula, lo que entendemos como *potestas* impositiva. El Poder aspira siempre a consolidarse porque no es completamente consolidable, porque en última instancia depende del vacío para poder ser. La poromecánica lucha por destruir el Poder, mas, “sin ningún fin”, es decir, no para instituir otro Poder sino para evitar que cualquier Poder use sus construcciones y reduzca así los potenciales. Usando las texturas Institución (reactiva) y constitución (activa), diríamos que la poromecánica se constituye para destruir toda Institución y, a la vez, para evitar convertirse a sí misma en Institución. La textura poromecánica no se conforma con habitar algunos lugares del Sistema que está destruyendo, pues ello implicaría cierta dependencia y subordinación. De esta forma no se mezcla con el

<sup>723</sup> Como explican Deleuze y Guattari al inicio de *Mil Mesetas*: “Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op. cit.*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 9.

<sup>724</sup> Reza Negarestani, *Cyclonopedia*, Madrid, Materia Oscura, 2016, p. 279.

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 358.

Sistema, no usa su autoridad (o algunas de sus autoridades) sino que la descompone: “La descomposición es una desintegración no-fragmentaria en la cual todo permanece conectado a la entidad que se está descomponiendo”<sup>726</sup>. La descomposición es siempre integral, no sólo se descompone una parte (fragmento) sino el todo, todo el Sistema. Éste, obviamente, va a defenderse para mantener su primacía. Sin embargo, nos dice Negarestani, esta resistencia que ofrece el Sistema a la descomposición es “a la vez fútil y fértil. Pero, entonces, ¿qué es la fertilidad en lo que a la resistencia a la descomposición se refiere? En esta pregunta se abre un inmenso horror”<sup>727</sup>. Frente a las hordas de gusanos, ratas y escorpiones (la poromecánica), la resistencia del Sistema es “fútil y fértil”. En primer lugar, fútil, porque en el fondo carece de importancia, de potencia, ya que su Poder se basa en generar impotencia, mas la potencia no la otorga el Sistema sino los potenciales de las fuerzas, la conexión con el vacío. Todo Sistema (reactividad de las fuerzas) deberá permanecer atento a las intrusiones de la poromecánica (actividad de las fuerzas), porque la ontología de fuerzas posibilita ambos sentidos de las fuerzas. Nunca la reactividad de las fuerzas (Sistema) puede liquidar las fuerzas activas (poromecánica), dado que el potencial virtual es un ámbito irreducible que posibilita el cambio de sentido de las fuerzas. Y, por otro lado, la resistencia del Sistema es “fértil”, porque a un Estado (ejemplo de Sistema) le conviene señalar con precisión a los enemigos (anti-Sistema). Ello une más al rebaño, hace aumentar la vigilancia y el control, en una palabra, el águila (falsa) acumula más y más autoridad. Esto es el horror, el “inmenso horror” que aparece en la cita. La poromecánica se convierte en el enemigo, son los anti-Sistema a los que hay que eliminar o normalizar. Resulta horrible, para los intentos revolucionarios, que éstos, cuando no logran descomponer el Sistema, lo refuerzan, al cerrarlo todavía más. El Sistema extrae rédito político de estos enfrentamientos. Esto es el horror de la fertilidad de la inercia, de la indiferencia, de la impotencia que genera el Sistema para continuar *vivo*. El Sistema, para conservarse, se comprimirá más y más separándose del afuera. Formalmente, un Sistema no es más que un bote de conserva que cree que se va a autoconservar por los siglos de los siglos. El propio Sistema es incapaz de abrirse a sí mismo, necesita el afuera, lo otro (los niveles inferiores de los pliegues). “El aperturismo proviene del afuera, y no al contrario”<sup>728</sup>. Este aperturismo no sólo opera en una dirección, sino que es la matriz emancipadora de cualquier imposición. “Puesto que el Afuera en su exterioridad radical está en todas partes,

<sup>726</sup> Ibid., p. 366.

<sup>727</sup> Ibid., p. 368.

<sup>728</sup> Ibid., p. 380.

sólo necesita ser excitado para precipitarse y borrar la ilusión de apropiaciones económicas o de cierre”<sup>729</sup>. Ratas, gusanos y escorpiones excitan (nos llevan al afuera) al construir los agujeros, así habitan de acuerdo con la naturaleza porosa de la superficie de los pliegues. Sin embargo, además de este abrir radical, que es el conectar con los niveles inferiores de los pliegues, hay otras aperturas no radicales, las conexiones con otras texturas (en el nivel superior de los pliegues).

Si en términos del afuera radical, el cierre (de todo sistema o sujeto) es imposible, entonces el acto de abrir no es nada más que la realización efectiva de esta imposibilidad para el sistema. Para el sujeto, esta imposición de la imposibilidad es siempre catastróficamente desagradable<sup>730</sup>.

Recalcamos: “el cierre (...) es imposible”, debido a que el potencial virtual no es determinable. Por tanto, ¿qué significa abrir para el Sistema si éste no está cerrado? Una mera estrategia. El Sistema se abre al mundo y así resulta más dinámico, más *democrático*... Esto es un abrirse no radicalmente, no al afuera, sino a otros modos o modelos de ser, a otras texturas. Esto perturba a los sujetos, entiéndase, a los sujetos sujetados por el Sistema, les resulta “desgradable”, porque estos sujetos se encuentran a gusto (y a resguardo) exclusivamente dentro del Sistema. Estos sujetos, por un lado, prefieren no pensar que el Sistema en realidad está radicalmente abierto, con el peligro que supone la entrada de enemigos (poromecánicos); y por otro lado, tampoco les hace mucha gracia que el Sistema se abra a otras texturas, aunque ello sea igualmente (ontológicamente) imposible. De igual modo, los sujetos son microsistemas: aunque se crean cerrados dentro del Sistema, no lo están, pues se relacionan abiertamente con otros entes (existencia de goteras); y si pretenden abrirse al mundo, al afuera del Sistema, ya lo estaban (existencia de gusanos), pues ningún sistema puede estar completamente cerrado. Por ello, todo modo-de-ser-Sistema posee, irremediablemente:

a) goteras: no puede estar cerrado a otras texturas, a otros modos de ser, no puede sellarse, aislarse, en el nivel superior de los pliegues.

b) gusanos, ya que no puede estar cerrado a los potenciales virtuales a causa de la superficie porosa, en el nivel inferior de los pliegues.

<sup>729</sup> Ibid., p. 385.

<sup>730</sup> Ibid., p. 388.

En torno a la apertura radical, el Sistema no abre sus murallas, sus fronteras (sean físicas o ideológicas), es decir, no las destruye, porque si lo hiciese se desinflaría y se descomprimiría. Como pinchar un globo. No obstante, el Sistema no puede ser como un globo porque no puede estar cerrado (“el cierre es imposible”). En suma, cualquier acto de apertura (no radical) que anuncie el Sistema deviene mera apariencia. En verdad, sostiene Negarestani, sólo es posible un radical acto de apertura para el Sistema: su descomposición. Las otras aperturas son reactivas, pues sirven al Sistema. Mas desde la ontología de las fuerzas, no hay medias tintas, se trata de actividad o reactividad. No basta con la concesión de ciertos favores o un cierto (aparente) aperturismo. *Aperturismo radical o barbarie.* “El aperturismo radical no puede ser capturado como un ‘totalmente abierto’ que sirve a los dóciles políticos liberales de la economía de supervivencia o a los abogados de la capacidad; significa ser abiertamente devorado”<sup>731</sup>. El abrirse radical del Sistema comporta su total destrucción, implica la llegada de gusanos, ratas y escorpiones que “devoran” las construcciones y generan otras.

El habitar activo de la poromecánica es el *outsiding*. De acuerdo con Negarestani, “el outsider consiste, ante todo, en el acto de *outsiding* impuesto por la exterioridad de la extranjería cósmica o por el afuera radical. Tal acto no puede separarse de su extrema realidad y de su presencia concreta”<sup>732</sup>.

El outsider es un extranjero radical, no un extranjero para cierto Estado, sino un extranjero para cualquier tipo de Estado (o Sistema). El outsider es un apátrida que reniega de toda invitación de asilo político, de toda asimilación por un Sistema. Y más que un sujeto es acción (*outsiding*). Esta radical extranjería se inscribe en los potenciales virtuales, en el afuera, no en el exterior (potenciales actuales). Además, el outsider no es algo indeterminado sino “real” y “concreto”. El outsider despliega la función-gusano<sup>733</sup>.

<sup>731</sup> Ibid., p. 389.

<sup>732</sup> Ibid., p. 390.

<sup>733</sup> Henry Darger es un caso paradigmático de outsider. Jim Elledge escribió su biografía en la obra *Henry Darger -throwaway boy-. The tragic life of an outsider artist*. Tras su problemática infancia salpicada por estancias en un orfanato, tras ser catalogado como inadaptado, tras ser ingresado en diversos psiquiátricos, tras sus intentos de fuga..., Henry Darger fue un tipo solitario. Al regresar del trabajo (limpiaba en un hospital), Henry se dedicaba a pintar y a escribir sin descanso (al parecer dormía muy pocas horas) y jamás publicó nada ni enseñó a nadie sus obras, que fueron descubiertas una vez murió. Su principal manuscrito posee más de quince mil páginas, se titula “*La historia de las Vivians. Los Reinos de lo Irreal, sobre la Guerra-Tormenta Glandeco-Angeliniana causada por la Rebelión de los Niños Esclavos*”. Allí aparecen

Finalicemos el presente apartado en búsqueda de relaciones entre la poromecánica de Negarestani y otros movimientos filosóficos contemporáneos, como el realismo especulativo, con los que el filósofo iraní comparte espacios de diálogo y escritura. Indagando en las profundidades de la ontología, pregunta Quentin Meillassoux: “Absolutizar la facticidad, ¿qué puede significar esto?”<sup>734</sup>. En líneas generales, el realismo especulativo<sup>735</sup> busca un firme principio ontológico evitando cualquier partir de algún sujeto que no sea fundamental. El término “especulativo” nada tiene que ver con la retórica metafísica idealista sino en cuanto realismo trascendental<sup>736</sup> (en torno a la última condición de posibilidad del mundo). Para comenzar a estudiar la realidad, comenzamos separando posibilidad de necesidad. “Nada es pensable como necesario, salvo la facticidad de lo que es”<sup>737</sup>. En Quentin Meillassoux, los cimientos de la ontología son conformados por el principio de facticidad, la necesidad de la contingencia. “La facticidad deja de ser una propiedad subjetiva del pensamiento para convertirse en una propiedad objetiva del ente”<sup>738</sup>. Todas las ramas de la filosofía (epistemología, ética, política...) se reconducen a la ontología -de fuerzas- (tal es nuestro propósito en este trabajo). Podemos clasificar cuantas ramas queramos, podemos aislar unos hechos de la realidad para analizarnos de forma más precisa... pero todo ello sigue basándose en el mismo marco elemental: relaciones de fuerzas. Para abrir una vía comprensiva, Meillasoux diferencia entre lo que es y lo que puede ser, factualidad y facticidad, respectivamente. “La facticidad no es en sí misma un hecho”<sup>739</sup>. He aquí lo virtual, en la facticidad; lo actual refiere a la factualidad. Meillasoux denomina potenciales a nuestros potenciales virtuales: “Denominamos potencialidades a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibles bajo la condición de una ley determinada”<sup>740</sup>. Sin embargo, también apela a la condición virtual del potencial: “Lo virtual es la condición ontológica del

cientos de ilustraciones, muchas de ellas muy violentas, donde los niños suelen ser maltratados, ahorcados, despedazados...

<sup>734</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p. 63.

<sup>735</sup> Estudiaremos ahora a Meillasoux, en torno a su obra *Hiper-Caos* (2018), Alberto Toscano y Jeff Kinkle en *Cartografías de lo Absoluto* (2019), y algunos escritos aceleracionistas de la Unidad de Investigación de Cultura Cibernetica (CCRU), *Escritos 1997-2003* (2020).

<sup>736</sup> Similar al empirismo trascendental de Deleuze: una filosofía sin Sujeto, sin un *yo a priori*. El sujeto deleuziano es “un sujeto fisurado, otro” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017, p. 388).

<sup>737</sup> Quentin Meillasoux, *Hiper-Caos*, Salamanca, Holobionte, 2018, p. 84.

<sup>738</sup> Ibid., p. 87.

<sup>739</sup> Ibid., p. 88.

<sup>740</sup> Ibid., p. 109.

devenir auténtico, es decir: la creación imprevisible de novedad”<sup>741</sup>. Desde lo virtual, de naturaleza indeterminada: el devenir, la novedad, la creación, lo imprevisible... Si la factualidad, los entes, no se abren a esta facticidad, son inauténticos, lo que recuerda a Heidegger: el ente olvida al ser, la factualidad olvida la facticidad, de la que parte. Esta inauténticidad es “una manera de conservar su ser sin abrirse a la exterioridad”<sup>742</sup>. La inauténticidad nos habla de fuerzas reactivas, tal es el término que usa Meillasoux: “el reactivo desarrolla, en efecto, una muerte por narcótico, por agotamiento, por una indiferencia cada vez mayor hacia el mundo. Podemos utilizar el nombre del sacerdote (al hilo del ideal ascético nietzscheano), el personaje conceptual que exporta este régimen de muerte”<sup>743</sup>. Esto es, en una palabra, la impotencia.

Salvando ciertas distancias, podemos equiparar este principio de facticidad en Meillasoux al principio de anarquía de Schürmann, o incluso al materialismo aleatorio de Althusser, cuando éste coloca antes de nada el desvío, el *clinamen*. En todos ellos se afirma un paradójico ámbito de la realidad que es, por un lado, generador de toda realidad, pero que, por otro, no se hace efectivo, permanece virtual, indeterminado. Todo lo que existe proviene de esa dimensión aleatoria<sup>744</sup> previa, un potencial (virtual) que produce los entes: “Esta desviación es la prueba de la no teleología del proceso y de la inscripción de su resultado en un proceso que lo ha hecho posible y que le era completamente extraño”<sup>745</sup>. El potencial virtual es extraño al potencial virtual en tanto ambos son los dos niveles de los pliegues. En su lectura de Rousseau, Althusser distingue entre estado puro de naturaleza y estado de naturaleza. Al igual que facticidad y factualidad, el estado puro de naturaleza habla del potencial virtual, y el estado de naturaleza, del potencial actual de las fuerzas. “Un ‘estado de pura naturaleza’, que es el Origen radical de todo, y el ‘estado de naturaleza’ que resulta de las modificaciones impresas sobre el estado puro”<sup>746</sup>. Esa pureza se asocia con la indeterminación, con la irreductibilidad de la dimensión de la naturaleza que funciona como sustrato de todo lo que existe. Esta es la otra dimensión, que nos habla de la realización efectiva (“modificaciones impresas”) de aquéllo.

<sup>741</sup> Ibid., p. 153.

<sup>742</sup> Ibid., p. 159.

<sup>743</sup> Ibid., p. 162.

<sup>744</sup> Ontológicamente y no cronológicamente, como nos decía Amanda Núñez.

<sup>745</sup> Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena 2002, p. 67.

<sup>746</sup> Ibid., p. 49.

Esta corriente filosófica, eminentemente ontológica, que escarba en la realidad en su afán por arribar a los últimos estratos, rehusa de arjés falaces, como, por ejemplo, el sujeto humano. Esto es: “el intento de ‘deshumanizar’ la verdad”<sup>747</sup>. De igual manera el fundamento no ha de ser metafísico (trascendente), lo que parece suponer un grave problema, pues se trata de algo especulativo (realismo *especulativo*). “Y es profundizando este proceso que podríamos esperar desplegar progresivamente las categorías fundamentales de un discurso absolutizante pero no metafísico”<sup>748</sup>. Absolutizante en cuanto fundamental, pero absolutizante real. Continuamos la investigación sobre lo absoluto, pero pronto vamos a comprobar que este absoluto no es en absoluto como parecía, como se ha postulado a lo largo de la historia de la filosofía (como un mundo inteligible o un Dios o cualquier entidad trascendente)<sup>749</sup>. Se trata de buscar lo que es, en cuanto lo que es necesario que sea, no lo que queremos que sea, lo que nos convenga que sea o lo que desde un punto de vista privilegiado se pretende que sea. En palabras de Ian Hamilton Grant: “La existencia es necesaria y la inexistencia imposible”<sup>750</sup>. Todos estos presupuestos nos hablan del potencial virtual de las fuerzas (indeterminación de base) que hace posible la existencia de cualquier textura y el potencial actual que la realiza, que lleva a cabo el habitar, la ST (espacio-territorialización). “Debe añadirse a la tesis de las potencias un elemento más, concretamente, la tesis ontológica sobre la necesaria indeterminación, y por lo tanto, la determinabilidad del ser”<sup>751</sup>. El potencial virtual como indeterminación necesaria; el potencial actual como determinador. La “determinabilidad” del ser comporta un devenir, es decir, que esta determinabilidad no se dé de una vez por todas sino que siempre quede un poso de indeterminación (“un elemento más”, nos dice la cita) desde donde se determine la realidad. “El ser es necesariamente indeterminado si la realidad efectiva es determinable (...) La necesidad de la contingencia es necesaria para la determinabilidad de lo real”<sup>752</sup>. Una vez más, la ontología es bifaz. Según nuestra ontología de fuerzas: lo virtual y lo actual. Nos hallamos ante el mismo marco conceptual que estamos trabajando a lo largo y ancho del presente trabajo. En la cita anterior

<sup>747</sup> CCRU, *Escritos 1997-2003*, Madrid, Materia Oscura, 2020, p. 21.

<sup>748</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p. 69.

<sup>749</sup> Henry Lefebvre cita al Nietzsche de *La voluntad de poder*: “Creo en el espacio absoluto como substrato de la fuerza, que delimita y modela” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 82). Este otro absoluto sí es nuestro objeto de estudio, un absoluto en relación con el espacio y las fuerzas.

<sup>750</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p.110.

<sup>751</sup> Ibid., p. 125.

<sup>752</sup> Ibid., p. 128.

aparece por un lado “el ser” y por otro “la realidad”. ¿A qué se refieren uno y otro? El ser alude a lo virtual (potenciales virtuales de las fuerzas), pues es “necesariamente indeterminado”; la realidad refiere a lo actual (potenciales actuales), ya que es “efectiva” y “determinable”. Después aparecen los conceptos de necesidad y contingencia. Releamos el final de la antedicha cita: “La necesidad de la contingencia es necesaria para la determinabilidad de lo real”. Vemos que hay algo que es necesidad y necesario, una suerte de necesidad pura. Pero a su vez, esta pura necesidad necesaria se ancla en la contingencia. He aquí lo virtual de las fuerzas. La necesidad necesaria nos habla de un fundamento que se impone, un principio (*absoluto*). Pero, sin embargo, este principio es, paradójicamente, abismal (como ocurre con el principio de anarquía): la necesidad de la contingencia. Por tanto ese carácter de absoluto es muy diferente al concepto clásico, ya no es un principio trascendente sino un absoluto disuelto en la naturaleza de lo real. Lo que es necesario es que nada sea necesario excepto la pura necesidad de la contingencia. Diciéndolo de otro modo, lo que se impone es la posibilidad, la contingencia, la libertad. Si no diferenciásemos los niveles en los pliegues todo podría enmarañarse y confundirse y degenerar en lecturas *fascistoides* (en el sentido del *todo vale* y si *todo vale* cualquiera puede imponer su canon de modo arbitrario). En el nivel inferior de los pliegues, en lo virtual, la necesidad (de la contingencia). En el nivel superior de los pliegues, la contingencia (de la necesidad). Vemos que cuando se ejecuta la necesaria contingencia nos encontramos en otro plano. Aquí es donde se determina aquella [in(de)terminable] necesidad, luego en este plano no existen principios, arjés, dado que nada contingente puede imponerse. En el nivel superior ningún modelo de habitar es necesario.

Hay algo más que el exterior, sobre la superficie (actualidad), que posibilita que las fuerzas habiten, conformen texturas: “Todas las relaciones son superficiales. Por esta razón, debemos descubrir cómo los objetos reales penetran en el ámbito fenoménico, el único lugar donde se relacionan entre sí”<sup>753</sup>. Este mundo es el de los potenciales actuales, donde las texturas se relacionan, pues están determinadas, organizadas de algún modo espacio-temporal. “Ocupar una posición espacial es establecer relaciones, y como sea que los objetos puedan ocupar espacio, su realidad es algo más profunda”<sup>754</sup>. Y aquí se nos lleva a un

<sup>753</sup> Ibid., pp.136-137.

<sup>754</sup> Ibid., pp.149-150.

nivel más profundo: a los potenciales virtuales. Seguimos en modo pliegue, sin él, sería complicado entender estas diferencias y conexiones.

Por su parte, Negarestani distingue dos registros de la realidad, teniendo muy presente la ontología de Whitehead y siempre en diálogo con Deleuze-Guattari. Estos dos registros se corresponden con los dos niveles del pliegue. En primer lugar, “un registro ejerce la realidad externa de la exterioridad en la forma de un índice energético que se encuentra exorbitantemente opuesto al umbral externo del horizonte, moldeándolo desde afuera”<sup>755</sup>. Este registro es el potencial actual, nivel superior del pliegue: “realidad externa” al “umbral”. El umbral será la superficie porosa de los pliegues que distingue los dos niveles. Éstos conforman el otro registro: “El otro registro de exterioridad no ejerce una influencia exorbitante; muy al contrario, es la identidad neutral e incommensurable concomitante del continuum abierto como tal”<sup>756</sup>. La neutralidad refiere a la todavía indeterminación del sentido de las fuerzas. Asimismo lo incommensurable, el *continuum* abierto, la no influencia exorbitante... todo ello nos habla de los potenciales virtuales. Acorde con estos dos registros, si habíamos tratado el *outsiding* (nivel superior de los pliegues), ahora el pensador iraní nos brinda el *insider* (nivel inferior de los pliegues). El outsider habita activamente, mas siempre queda abierto al insider. “Llamamos infiltrado [Insider] a este residente e inasimilable índice de lo abierto que no puede ser expulsado ni reintegrado dentro del horizonte interiorizado”<sup>757</sup>.

Finalmente, vamos a atender al carácter activo o reactivo de las fuerzas, Negarestani formula la pregunta de forma clara: ¿cómo diferenciar entre las trampas contrarevolucionarias y las herramientas revolucionarias?<sup>758</sup>. Obviamente, lo contra-revolucionario es lo reactivo y lo revolucionario lo activo. Máquinas-Estado vs Máquinas de guerra, diciéndolo con Deleuze-Guattari. Pero ojo, no olvidemos la advertencia que nos dejan Deleuze y Parnet al final de sus *Diálogos*: “la cuestión del futuro de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarias. Está hecha precisamente para eso, para impedir la cuestión del devenir

<sup>755</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p. 168.

<sup>756</sup> Ibid., p.169.

<sup>757</sup> Ibid., p. 174.

<sup>758</sup> Ibid., p. 175.

revolucionario”<sup>759</sup>. Centrémonos primero en las fuerzas reactivas, negativas. La reactividad conlleva unilateralidad, amputación, indiferencia, equiparación entre necesidad y contingencia (ejemplo: un Sistema se disfraza como necesario cuando no lo es, o semeja inevitable cuando no lo es):

Este allanamiento de la diferencia, o, a ser más exactos, la confusión entre las posiciones necesaria y contingente del *absoluto como exorbitante* está no solo en el corazón del capitalismo contemporáneo y sus excesos, sino también en la médula de la historia de la filosofía, especialmente en lo tocante a la relación entre el pensamiento y la tierra o lo que puede ser llamado la síntesis geofilosófica<sup>760</sup>.

Curioso modo de llamar al absoluto: “absoluto como exorbitante”, un absoluto que lo desplaza todo, que lo saca todo de sus límites, un absoluto harto paradójico. Esta es precisamente la función del potencial virtual de las fuerzas (afuera) que siempre sale al exterior gracias a la superficie porosa (aunque texturas reactivas traten de impedirlo). Negarestani propone como modelo reactivo al capitalismo contemporáneo, y no sólo a él, sino a todo aquel Sistema que no tenga en cuenta la diferencia, por un lado, y la necesidad de lo contingente, por otro. Todos estos Sistemas reactivos no tienen en cuenta “la síntesis geofilosófica”, es decir, la relación entre pensamiento y tierra, o lo que es lo mismo, el incurrir en un idealismo que se inscribe en un espacio trascendente olvidando la tierra. Más leña reactiva al fuego de la hoguera inquisitorial: “el capitalismo simula su universalidad e inevitabilidad para el hombre por medio de esta confusión traumática entre manifestaciones contingentes y necesarias del absoluto universal como exorbitante”<sup>761</sup>. Es decir, mezcla la contingencia y la necesidad a su libre arbitrio y así usa una u otra según le interesa. Por ende, oculta la naturaleza del potencial virtual de las fuerzas, sella un terreno. Somos libres para ciertas cosas que le interesan al Sistema (por ejemplo, para comprar) pero no para otras (por ejemplo, para participar directamente en la política).

Los adeptos a semejante síntesis contrarrevolucionaria (...) se distinguen por su actitud reaccionaria y restrictiva en contra de las alternativas, por el rechazo a la

<sup>759</sup> Gilles Deleuze y Claire Pernet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 2013, p. 166.

<sup>760</sup> Armen Avanessian, (ed), *Realismo especulativo*, Madrid, Materia Oscura, 2019, p. 178.

<sup>761</sup> Ibid.

improvisación táctica y a los planes no escritos, y por su temor a los campos asimétricos de síntesis o de relación con lo abierto<sup>762</sup>.

El Sistema oculta cualquier alternativa, por ello todo ha de estar escrupulosamente reglamentado. No hay lugar para la improvisación, para la asimetría... que nos llevaría hacia la radical apertura y la subsiguiente ( posible) destrucción del Sistema. Una vez explicado el quehacer reactivo de la reactividad, el estriaje negativo de los espacios lisos... La única salida es abrir las puertas a la otredad, al potencial virtual que posibilita cualquier transformación. Así pues, este es el *dictum* positivo, una suerte de imperativo categórico de las fuerzas activas: “desatar un mundo cuyas fronteras son impulsadas por la voluntad de lo abierto y cuyas profundidades son absolutamente libres”<sup>763</sup>.

---

<sup>762</sup> Ibid., p. 183.

<sup>763</sup> Ibid., p. 179.

y grita en el bosque y escribe la  
letra imposible contra las paredes, silbando  
a las estrellas la canción sacrílega, el  
viento sombrío de su alma, el susurro, jah el susurro!  
el susurro que no acaba jamás, sibilando, hilando  
laberintos en la noche para no volver<sup>764</sup>,

“Mejor el barco pirata  
que la nave  
de los locos”<sup>765</sup>.

### **Al otro lado del espejo: T.A.Z. Zonas temporalmente autónomas**

Partimos de la siguiente pregunta: “¿Estamos pues condenados los que vivimos en el presente a no experimentar nunca la autonomía, a no habitar ni por un momento un pedazo de tierra gobernado en nombre de la libertad?”<sup>766</sup>. En este apartado, sobre todo de la mano de Hakim Bey, queremos contestar al anterior interrogante en sentido afirmativo. Para ello, investigaremos sobre las zonas temporalmente autónomas o TAZ (siglas de *Temporary Autonomous Zone*). “La Zona Temporalmente Autónoma (...) aspira a impugnar todos y cada uno de los engaños, destruir los espejismos”<sup>767</sup>. Korzybski dejó para la posteridad una famosa frase: “el mapa no es el territorio”. La TAZ no se puede definir completamente, el mapa que teje la TAZ no sueña con velar el territorio. Sabemos que éste siempre emerge, pues no es reductible. Del mismo modo decíamos que un lugar, cierto lugar, no puede colmar el potencial espacial (entiéndase siempre: espacio-temporal). Las TAZ rehúsan participar de un modelo y, a su vez, de suponer un modelo para nadie. “He renunciado deliberadamente a definir la TAZ”<sup>768</sup>, nos dice el recientemente fallecido (mayo de 2022) Hakim Bey, pseudónimo de Peter Lamborn Wilson. “En cuanto una TAZ es nombrada –representada y

<sup>764</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 223.

<sup>765</sup> Ibid., p. 312.

<sup>766</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 89.

<sup>767</sup> Ibid., p.13.

<sup>768</sup> Ibid., p. 91.

mediatizada—, debe desaparecer”<sup>769</sup>. Ello comportaría ser apresada por cualquier Sistema, ser absorbida, ser limitada desde otra instancia, por lo que ya no sería una TAZ, ya no sería libre, autónoma. Toda textura activa es posible porque el cierre que pretende el mapa nunca llegará a hacerse definitivo. Nunca será suficiente. ¿Por qué? Precisamente porque “el mapa es una cuadrícula abstracta”<sup>770</sup> y como tal opera sólo con extensiones, coordenadas: “porque el mapa es una abstracción no puede abarcar la Tierra con precisión 1:1”<sup>771</sup>. Mas queda lo intensional, que no puede apresar el mapa: “existen inmensidades ocultas que escapan al sistema de medida. El mapa no es preciso, no puede ser preciso”<sup>772</sup>. En clara lucha contra el capitalismo, las TAZ se enmarcan en nuestra época contemporánea, no sólo se inscriben en espacios comunitarios físicos sino también operan en entornos virtuales, cibernéticos. Internet tampoco se puede mapear por completo, ya que, como cualquier sistema, tiene sus goteras (apertura a otras texturas) y sus gusanos (apertura radical al afuera, a los potenciales virtuales de las fuerzas). En internet existen intersticios y zonas abiertas a la horizontalidad que escapan de la jerarquización y el control: “la Red oficial nunca conseguirá acabar con la contra-Red”<sup>773</sup>. Así pues, esta contra-Red también es una TAZ. Toda TAZ evita caer en las garras de la normalización, para ello ha de conformar lugares (sean físicos, sean cibernéticos) donde habiten comunidades libres. Las principales características de las TAZ que nos presenta Hakim Bey son cuatro: nomadismo, celebración, inmediatez y liberación. Todas ellas están harto imbricadas, en estrecha conexión con las comunidades que se forman en ellas.

En primer lugar, nomadismo. No hay un núcleo, un centro al que regresar<sup>774</sup>. El lugar TAZ jamás ocupa un lugar preestablecido. Caso contrario, perdería la esencia TAZ, su autonomía. Toda TAZ resulta indiscernible (véase la conexión con la no definición a la que se aferra Hakim Bey). Las TAZ se descentralizan continuamente, habitan de forma dinámica en torno a la excentricidad. Evitan todo emplazamiento: “campamentos de tiendas oscuras bajo las estrellas del desierto”<sup>775</sup>, mapean de forma suave, no dejan excesivas huellas en el

<sup>769</sup> Ibid., p. 94.

<sup>770</sup> Ibid., p. 96.

<sup>771</sup> Ibid.

<sup>772</sup> Ibid., pp. 96-97.

<sup>773</sup> Ibid., p. 109.

<sup>774</sup> “Es necesario invertir la tendencia dominante (...) subordinada a un centro o a un poder centralizado y formalizado por el saber” (Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 70).

<sup>775</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 105.

territorio (no lo estrían reactivamente) sobre todo teniendo en cuenta las estrategias del Sistema para apresarlos y emplazarlos en lugares diseñados a tal efecto. Las comunidades, en el mismo sentido, son también nómadas, no hay lazos fijos, ni contratos que impliquen cierta permanencia o pertenencia. Las comunidades TAZ están formadas por seres afines, autónomos, abiertos, no marcados por alguna jerarquía establecida de antemano. La TAZ, para evitar su desarme potencial activo, ha de “retirarse del área del simulacro, desaparecer”<sup>776</sup>, es decir, no participar del juego de los espejos, evitar la presencia especular, de esa forma esquivan las fuerzas reactivas del Sistema. Hakim Bey nos recuerda que “la máquina de guerra nómada conquista sin ser detectada y se desplaza antes de que el mapa pueda ser reajustado”<sup>777</sup>. De viaje de vuelta a las *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari encontramos varias alusiones significativas en cuanto al devenir imperceptible y a la máquina de guerra: “la forma de exterioridad de la máquina de guerra hace que sólo exista en sus propias metamorfosis”<sup>778</sup>. En el nómada, “los puntos (...) están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede en el sedentario”<sup>779</sup>. Comprobamos que antes que los sujetos, los puntos ya dados, están las relaciones, las líneas, los trayectos (Virilio) que van conformando esos puntos. Así, son las relaciones las que construyen a los habitantes de la TAZ, y no viceversa, es decir, el habitante TAZ se hace al habitar, no viene con un carnet que le identifica como tal. Por otro lado, no debemos confundir nómada con migrante, quien va de punto a punto, de emplazamiento a emplazamiento, constituyendo él mismo un emplazamiento, siendo un individuo, no dejando de ser un tipo sedentario al fin y al cabo. El nómada puede ser denominado el *Desterritorializado*, “la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización”<sup>780</sup>. Esto es: el nómada habita de tal manera que escapa a cualquier textura reactiva. Pero ojo, no sólo escapa, también lucha, *in situ*, en la tierra, habitando, cambiando las fuerzas reactivas por activas. Así pues no se trata de una huida, una respuesta, un episodio de acción-reacción sino de un modo de habitar transformativo. Por el contrario, el sedentario habita el emplazamiento. El sedentario no deja huella, sólo ocupa una huella habilitada previamente para él. El sedentario habita la horma,

<sup>776</sup> Ibid., p. 94.

<sup>777</sup> Ibid., p. 95.

<sup>778</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 367.

<sup>779</sup> Ibid., p. 384.

<sup>780</sup> Ibid., p. 386.

se adapta a la norma. Mas, “devenir nunca es imitar”<sup>781</sup>. La TAZ “no quiere discípulos (...): ¡inmolación, no emulación!”<sup>782</sup>. El anarquismo ontológico de Hakim Bey apuesta por las “estructuras sociales no autoritarias y la economía pre-plusvalía de los cazadores-recolectores”<sup>783</sup>. Se ha de evitar el capitalismo a toda costa, que comporta una mercantilización de la vida y de los espacios. No obstante, el modo propuesto por Bey no tiene por qué comportar un localismo excluyente y aislado de otras redes de comunicación, sino evitar el modo de producción capitalista que impone unas condiciones tasadas y un modo de producción unívoco. “El final de lo Moderno no significa un regreso al Paleolítico, sino un regreso *DEL* Paleolítico”<sup>784</sup>. Ello no implica el regreso a un pasado utópico. No hay promesa, como no hay esperanza (de la que Nietzsche decía que era el peor de los males). El Paleolítico comporta formas de vida no sedentarias, modos libertarios de habitar, participación constante, elección directa. Iván Illich decía que cuando alguien construye su propia casa vive de otra manera en ella. El Paleolítico quiere romper con toda aquella jerarquía impositiva de espacios diferenciados, estigmatizaciones, prejuicios y subsidios. El Paleolítico niega todo tributo, clama por la llegada de nuevos cazadores-recolectores que devuelvan la vida al espacio, que destapen el Humanismo artero y el discurso ecológico falaz de los modernos y postmodernos cazadores-recolectores del espacio-tiempo.

En segundo lugar, otro atributo básico de la TAZ es la celebración. Hakim Bey recupera el vitalismo nietzscheano, el carácter dionisíaco de las fiestas. Sin embargo, igualmente, se trata de construir estas fiestas desde la comunidad, no aceptar las fiestas impuestas. Oigamos a Nietzsche en *El origen de la tragedia*:

Se despierta esa exaltación dionisíaca, que arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo, hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo (...) Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior: ya se ha olvidado de andar y de hablar y está a punto de volar por los aires, danzando<sup>785</sup>.

<sup>781</sup> Ibid., p. 303.

<sup>782</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 176.

<sup>783</sup> Ibid., p. 220.

<sup>784</sup> Ibid.

<sup>785</sup> Friedrich Nietzsche, *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Buenos Aires, M. Aguilar, 1947, p. 63.

La celebración va más allá del goce sensible o estético, la conexión con la política deviene crucial: la celebración genera comunidad. El individuo se deshace, se olvida de sí mismo, como nos dice Nietzsche, pero ello no implica que no exista subjetividad. Lo dionisíaco rompe con el individuo exclusivamente apolíneo (“hasta podríamos encontrar en Apolo la imagen divina y espléndida del principio de individuación”<sup>786</sup>) y lo sumerge en otra “comunidad superior”. Esta comunidad ya no será una suma de individuos, de átomos, pero, ojo, tampoco será una comunidad completamente amorfa e irracional. Recordemos que Nietzsche integra a Apolo y a Dionisos, de este modo las subjetividades adquieren vida, entran en conjunción. Vemos que esta comunidad TAZ no parte de individuos separados con sus intereses particulares (lo exclusivamente apolíneo), previamente perfilados. La sociedad se va conformando y así se van generando las singularidades dinámicas, ya no sujetos-atómicos. Y justamente desde esta libre conformación emergen las celebraciones. Muchas de las fiestas de hoy en día han perdido su carácter dionisíaco y sólo permanece (o prevalece sobremanera) en ellas una cierta ordenación (apolínea). En la actualidad se celebra casi todo, pero en realidad, ¿hay tanto que celebrar? Más bien, la celebración se reduce a una auto-celebración de la gran fiesta de la victoria capitalista. “Los medios de comunicación nos invitan a ‘celebrar los grandes momentos de tu vida’ mediante la unión espuria de mercancía y el espectáculo, el famoso no-acontecimiento de la pura representación”<sup>787</sup>. Al celebrar lo postulado oficialmente, la celebración se impone de arriba abajo, la celebración deviene una obligación. Cada día se celebra el día de algo y justamente ese algo ha de ser celebrado ese preciso día. Las fiestas se tiñen de burocracia. Por ejemplo, hoy día 6 de julio de 2022 (cuando están siendo escritas estas palabras) parece ser que se celebra el día internacional de los Beatles y el día internacional del beso robado, entre otros. ¿Celebrémoslo aunque no nos gusten Los Beatles o aunque no sepamos muy bien qué diablos quieren decir con eso del beso robado? En las celebraciones, Bey rescata el importante papel del cara a cara como esencia de la fiesta (de una fiesta radicalmente democrática) que nos lleva al siguiente punto, a evitar la mediación.

En tercer lugar, destaca la importancia de la inmediatez<sup>788</sup>, evitar toda mediación. Entendemos mediación en sentido reactivo, cuando las singularidades son tomadas como

<sup>786</sup> Ibid., p. 62.

<sup>787</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p. 101.

<sup>788</sup> “¿Y no se puede decir lo mismo, *mutatis mutandis*, de la progresiva informatización de nuestra vida cotidiana, en el curso de la cual el sujeto se encuentra cada vez más ‘mediatizado’ y pierde poder de forma

medios para un fin superior que les genera impotencia. Sabemos que el Sistema requiere sujetos y objetos, no singularidades. Éstas son grados de potencia que despliegan poderes... Mas el Sistema es el máximo Poder y ha de controlar que otros poderes amenacen su primacía. El Sistema impone el fin superior, y este fin, en última instancia, es la continuación de su dominación más o menos hegemónica. Con la mediación, la singularidad que despliega sus fuerzas desde sus potenciales, se convierte en sujeto, pues se limita su potencia (para que no constituya poderes peligrosos para el Sistema) quedando reducido a medio, a instrumento, en manos del Poder. Aquí ya se ha trocado el sentido de las fuerzas. La singularidad es activa, construye, conforma comunidades; el sujeto es reactivo, pues es construido y emplazado en ciertas comunidades. Bey nos dice que hemos de vivir y no sobrevivir: “vida consumida en vivir y no en sobrevivir”<sup>789</sup>. Esto es, no permanecer a merced de una instancia superior que imponga qué es vivir y cómo se ha de vivir, que medie entre nosotros y nuestras vidas, que decida por nosotros. Precisamente, aunque la famosa carta del jefe indio Seattle (en respuesta a la oferta de compra de sus tierras por el presidente de los Estados Unidos en 1854), a la que ya nos hemos referido con anterioridad, acabe con “el fin de la vida y el comienzo de la supervivencia”, es lo que rechazan los indios: la mediación, el hecho de vivir bajo la égida de otros, pues ansían seguir siendo autónomos e independientes, vivir inmersos en la naturaleza. La supervivencia de los indios, que son *arrancados* de sus tierras, seguirá siendo mucho más vida que supervivencia. En cambio, otros que se creen libres y vivientes, autónomos e independientes, dependen de la concesiones otorgadas por un cierto Sistema. “Thoreau en el lecho de muerte soñó con la vuelta de ‘indios... bosques’: el retorno de lo reprimido”<sup>790</sup>. Esta mediación se cuela ladinamente en la comunidad, pues quien media, no pertenece a la comunidad, dispone de más autoridad, de otro *status* diferenciado (institucional), y este plus de autoridad se impone a las potencias que son objeto de mediación. Mediación deriva en limitación, en control. Por ello las relaciones comunitarias pueden enquistarse, mermando el potencial diferencial, disolviendo las intensidades en pro de lo extensional. La mediación no sólo ha de entenderse sobre los cuerpos sino también sobre los lugares que son estos cuerpos, en el ámbito espacio-temporal. Liberar a las singularidades de la sujeción de la mediación es también liberar los espacios: “cuando el espacio no queda bajo la supervisión del geómetra,

casi imperceptible, bajo la falsa apariencia de que lo gana?” (Slavoj Zizek, *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberspacio*, Barcelona, Penguin Random House, 2022, p. 196).

<sup>789</sup> Ibid., p.112.

<sup>790</sup> Ibid., p. 130.

posee las propiedades y cualidades físicas de la tierra”<sup>791</sup>. La mediación separa, fronteriza los cuerpos, y por ende los lugares, preparando los espacios para funcionar como emplazamientos. No obstante, “¿quien produce el espacio social? Las fuerzas productivas y las relaciones de producción”<sup>792</sup>. Los clásicos conceptos marxianos dan perfecta cuenta de la ontología: fuerzas, relaciones, producción. La relación es fundamental. “Una textura del espacio no da lugar solo a actos sociales sin lugar y sin vínculo con ella, sino una práctica espacial determinada por ella: a un uso colectivo e individual”<sup>793</sup>. En suma, la TAZ rechaza toda mediación, delegación o representación de corte oficial-institucional renegando de toda política extracomunitaria<sup>794</sup>.

En cuarto y último lugar, liberación. Hakim Bey tampoco entiende la libertad como un producto que recibimos, un derecho que nos es concedido. La libertad es más bien un proceso, un proceso de liberación, que comporta la lucha contra los modelos de habitar impositivos. No obstante, existe una liberación fraudulenta, ideológica, una liberación reactiva (una suerte de libertinaje), que, en el fondo, no es más que una treta del Sistema que nos ofrece cierto espacio de libertad... pero a ejecutar en nuestra jaula. Aceptar este espacio de libertad falaz es conformismo, encogerse de hombros frente a lo aparentemente inevitable: los dictados del Sistema. Decíamos que la crítica de Bey y su apuesta por las TAZ se enmarcan en nuestra época, donde “el capitalismo se desarrolla por medio de la producción de escasez”<sup>795</sup>, y sólo puede reproducirse en la insatisfacción, la negación, la alienación”<sup>796</sup>. En verdad, el espacio que se nos ofrece nos convierte en impotentes.

Hakim Bey recoge los ecos marxianos de dos pensadores del espacio como producción: Henry Lefebvre y David Harvey. Para liberarnos y para liberar cualquier lugar

<sup>791</sup> David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2011, p. 89.

<sup>792</sup> Ibid.

<sup>793</sup> Ibid., p. 115.

<sup>794</sup> “Hoy día, en la época en que el Estado tiene un vientre asombrosamente gordo, hay en todos los campos y ramas, además de los verdaderos trabajadores, ‘representantes’: por ejemplo, además de los sabios y literatos, además de los estratos populares que sufren, hay estúpidos y ostentosos inútiles, que ‘presentan’ aquel sufrimiento para no hablar de los políticos profesionales que viven admirablemente y ‘representan’ con fuertes pulmones ante el Parlamento a las clases menesterosas. Nuestra vida moderna es desmesuradamente cara por la cantidad de intermediarios”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 82.

<sup>795</sup> “La carencia es preparada, organizada, en la producción social (...) Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga en el gran miedo a carecer” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El AntiEdipo*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 35).

<sup>796</sup> Hakim Bey, *T.A.Z.*, Madrid, Enclave, 2014, p.171.

de su opresión, en primer lugar hemos de traer de vuelta las relaciones que fueron automatizadas, instrumentalizadas, hemos de recuperar las intensidades, los grados de potencia. Según apunta Lefebvre, la imposición ya viene de largo: “el espacio de la modernidad posee caracteres precisos: homogeneidad - fragmentación - jerarquización”<sup>797</sup>. En lugar de liberar, el espacio se comprime y reprime, de esta forma los lugares se hipostasian, se mortifican, y así se pueden convertir en objetos y en mercancías. “El espacio es producido y reproducido en tanto que es producible”<sup>798</sup>. En el mismo sentido apunta el geógrafo David Harvey en *Espacios del capital*: “Sujeto y objeto no se consideran entidades independientes sino como relaciones entre sí”<sup>799</sup>, o dicho de otro modo: “no es posible entender una ‘cosa’, o incluso hablar de ella, con independencia de las relaciones que mantiene con otras cosas”<sup>800</sup>. Estos sujetos y objetos que son producidos por las relaciones, ya no son sujetados, porque tienen voz, eligen, conservan su potencia. Dejan de ser sujetos y objetos capitalizados, mercantilizados, y se convierten en singularidades. Ahora ya pueden conformar una sociedad libre. Las TAZ deben mantener las relaciones para evitar que el proceso de liberación se necrose, deben promover las comunidades activas y horizontales, frente al “capitalismo, fábrica de fragmentación”<sup>801</sup>.

No resulta fácil analizar ejemplos concretos de TAZ (Bey nos habla de islas que habitan -y habitaron- los piratas), pues éstas se ocultan para permanecer vivas, van y vienen, se transforman continuamente. Podemos hablar de la ZAD (Zona a defender), cerca de Nantes, un territorio de unas doscientas hectáreas ocupado desde el año 2009. Uno de los objetivos específicos de estas comunidades, aparte de la resistencia a la autoridad y una forma de vida autónoma y radicalmente democrática, es evitar la construcción de un mega-aeropuerto en esa zona para mantener el rico ecosistema de humedales. La ZAD se autogestiona mediante asambleas semanales y se organiza para defenderse de los periódicos desalojos de los que ha sido objeto. La ZAD no funciona de forma centralizada, pues existen diferentes organizaciones dentro de la propia ZAD. Esta comunidad trata de establecerse definitivamente en la zona, sobre un proyecto de Zona de autonomía definitiva, mas la presión policial parece que no está dispuesta a permitirlo. Asimismo podríamos hablar de la

<sup>797</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 58.

<sup>798</sup> Ibid., 371.

<sup>799</sup> David Harvey, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2011, p. 67.

<sup>800</sup> Ibid., p. 64.

<sup>801</sup> Ibid., p. 137.

reciente Free Capitol Hill, la ocupación de buena parte del barrio Capitol Hill de Seattle, en Estados Unidos, como consecuencia de las protestas generalizadas contra el asesinato de George Floyd por la policía estadounidense. A principios de junio del año 2020, mediante la construcción de barricadas, la zona se declaró autónoma. Permaneció libre, es decir, auto-gestionada por la comunidad que la habitaba, poco menos de un mes, cuando las autoridades de la ciudad la desalojaron y *todo volvió a la normalidad*. Existen otros muchos casos que han seguido la estela de la ZAD en Francia y la CHAZ (*Capitol Hill Autonomous Zone*) en Estados Unidos. Analicemos con más detenimiento otro ejemplo, algo diferente a los citados, el llamado Burning Man<sup>802</sup>. Curiosamente Wikipedia<sup>803</sup> lo cita como ejemplo de TAZ. Mas reflexionemos a continuación sobre la cuestión de si Burning Man se corresponde o no con lo que Hakim Bey presenta como TAZ. Este fenómeno nació el 22 de junio de 1986, en una playa de San Francisco, en torno a la celebración de un reducido grupo de amigos que quemaron una figura de madera de tres metros de alto. Se repitió al año siguiente y fue cobrando tanta fama que en 1990 hubieron de buscar una nueva localización: el desierto de Black Rock en Nevada. Hoy en día, la celebración dura una semana, y como dato a destacar, en el año 2005, participaron más de 50.000 personas. El espíritu libertario con el que nació el Burning Man ha sufrido los embates del capitalismo, lo que le ha granjeado no pocas críticas. Algunas de ellas se recogen en el documental *Dust + Illusions* dirigido por Olivier Bonin:

La idea que pretendo transmitir en mi documental es que lo que inicialmente comenzó como una utopía, algo que giraba en torno a la idea de crear una comunidad y compartir, se ha ido convirtiendo progresivamente en un negocio y ha ido perdiendo su espíritu. Como siempre pasa con las utopías, llega un momento en que un grupo de personas se apropián de la idea y del proyecto, y poco a poco se va instituyendo y perdiendo su espíritu original<sup>804</sup>.

En la actualidad, el presupuesto del evento supera los 30 millones de dólares, los precios de la entrada rondan los 400 euros... Regresa la pregunta: ¿podemos asociar el

<sup>802</sup> Información extraída de: <<https://burningman.org/>>.;

Iker Puente, *Caos, creatividad y comunidad en medio del desierto*, Revista de Viajes interiores, nº 74, 2010, pp. 74-85; <<https://vimeo.com/ondemand/dust>>;

<sup>803</sup> Consultado en: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Zona\\_temporalmente\\_aut%C3%B3noma](https://es.wikipedia.org/wiki/Zona_temporalmente_aut%C3%B3noma)>.

<sup>804</sup> Iker Puente, *Caos, creatividad y comunidad en medio del desierto*, Revista de Viajes interiores, nº 74, 2010, p. 83.

Burning Man con una TAZ? Evidentemente, hoy no. ¿Semejaría más bien a una textura-parque? Veamos algunas sombras más del Burning Man, que lo alejan de ser una TAZ: el hecho de que ahora está sobre-organizado, varios episodios de violencia (disparos, atropellos), la policía vigila la zona e incluso se ha construido un aeropuerto cercano para facilitar el acceso...

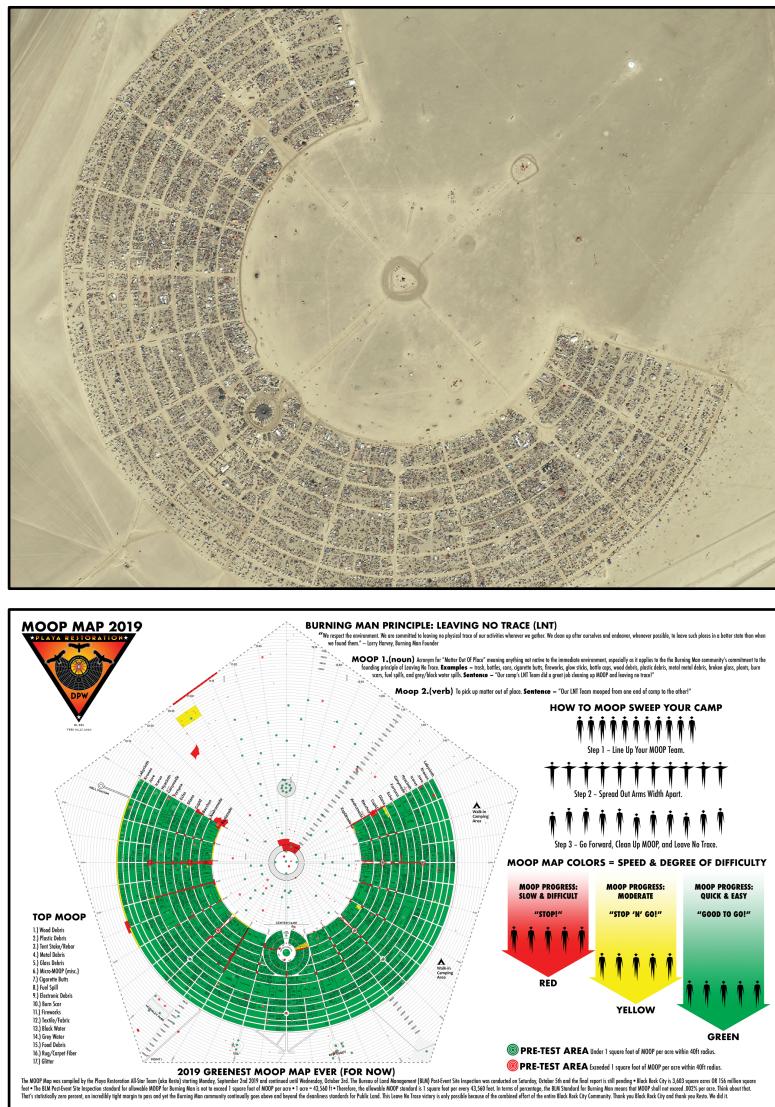
No obstante, aparte de las sombras, busquemos alguna luz que acerque el Burning Man al espíritu de la TAZ. Frente al “espacio fálico”<sup>805</sup> del capitalismo, el espacio horizontal del desierto en que se localiza este evento se rige por diez principios. He aquí el decálogo:

- 1) Radical inclusión: contra todo tipo de intolerancia, no hay ningún prejuicio ni requisito para entrar (a no ser el precio de la entrada).
- 2) Donación: contra el deseo de poseer, la importancia del compartir y de dar.
- 3) Desmercantilización: desde el espíritu de la donación anterior, se trata de evitar toda publicidad, patrocinios comerciales...
- 4) Radical autosuficiencia: tratando de evitar el consumo o la dependencia, evitando tener que utilizar dinero.
- 5) Radical autoexpresión: una invitación al arte, entendido como un don, para compartir con el resto de la comunidad.
- 6) Esfuerzo comunitario: fomento de la creatividad, de la cooperación y la colaboración. Se generan muchos espacios de voluntariado con importantes incentivos (como descuentos en las entradas).
- 7) Responsabilidad cívica: no sólo desde el individuo, pues aquí también se alude a las leyes locales y federales, que son de obligado cumplimiento.
- 8) No dejar rastro: respeto al medio ambiente. Limpiar la zona de basuras y cualquier resto.
- 9) Participación: la transformación que pretende el evento (tanto individual como social) sólo puede provenir de una participación activa.
- 10) Inmediatez: evitar barreras, una llamada al contacto con la naturaleza salvaje del desierto y con lo otro (diferentes personas, con otras culturas, etc.).

---

<sup>805</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 108.

Como apuntábamos, estos principios quedan mancillados en ciertos aspectos por la sobre-organización del evento, que ya forma parte del *mainstream* (circuito convencional de festivales) y no del *underground* (más marginal o alternativo). El espacio del Burning Man ya no se asemeja a un campamento de los nómadas del desierto, sino que queda estriado de forma fija para los eventos de los próximos años. Echemos un vistazo al mapa en forma de C del Burning Man, y debajo, la organización que implica, véanse<sup>806</sup>:



<sup>806</sup> Imagen de arriba: consultado en:<[https://zayastravel.files.wordpress.com/2013/11/poderes-unidos-burning-man\\_041.jpg](https://zayastravel.files.wordpress.com/2013/11/poderes-unidos-burning-man_041.jpg)>; abajo:<[https://bm-phoenix.s3.amazonaws.com/large-media/MOOP\\_Map\\_2019\\_11x17.jpg](https://bm-phoenix.s3.amazonaws.com/large-media/MOOP_Map_2019_11x17.jpg)>.

Si recordamos los círculos anticiclónicos y ciclónicos, la forma en C resulta muy diferente a primera vista, pero no lo es tanto. El círculo ciclónico tiene la circunferencia abierta, discontinua, luego no dispone de una frontera cerrada, al igual que esta C del Burning Man. Otra similitud sería el centro, el ágora de la *pólis* griega que nos explicaba Ezquerra. Aquí vemos que se trata de un centro vacío (al que se llama “la playa”, donde la última noche se quema la escultura del hombre), un espacio abierto cuya función es espaciar, compartir el *logos*, participar, hacer comunidad. También observamos plazas, una suerte de micro-ágoras entre calles. En cuanto a la muralla exterior, existe una barrera física, una valla de medio metro de altura (llamada “cerca de la basura”), que separa la efímera ciudad del resto del desierto. Esta frontera, por un lado, impide que la basura salga de la ciudad, y por otro, evita que nadie entre o salga sin permiso, es decir, que nadie se cuele sin pagar (la frontera es patrullada por fuerzas de seguridad locales). Comprobamos en el mapa (arriba, en la imagen inferior) que casi todas las zonas de la ciudad están estrictamente pre-definidas, y aquí el Burning Man flirtea peligrosamente con una textura-emplazamiento. Compras tu entrada para una zona específica y allí te instalas. Asimismo el principio de la autosuficiencia se ve mermado por algunas *facilidades* que se prestan, como los hielos, la gasolina, los basureros... Parece ser que el Burning Man, antes que una TAZ real, hoy en día es más bien un megaparque, un lugar de recreo, de dispersión, de descanso. El Burning Man nos ofrece un espacio de liberación, para escapar del estrés de nuestras vidas cotidianas, y luego una vez acaba, regresamos a la normalidad. Recordemos los atributos de toda TAZ, según Hakim Bey: nomadismo, celebración, inmediatez y liberación. Repreguntémonos: ¿ha sido alguna vez el Burnig Man una TAZ? En sus primeros años (desde 1986 hasta primeros de los noventa) sí, sin duda, pues cumple con los cuatro *requisitos*.

Nomadismo: el lugar, desde la playa de San Francisco al desierto, no era el mismo, no era un lugar prefijado.

Celebración: celebración de la vida, en torno al solsticio, al fuego, contra una visión antropocentrista (quema del hombre: Burning Man es “hombre ardiente”).

Inmediatez: no existía ninguna organización registrada ni otros representantes que estableciesen una jerarquía de arriba abajo.

Liberación: conformación de comunidades libres, radicalmente democráticas, en lucha contra el sistema establecido.

Sin embargo, hoy en día, no podríamos decir lo mismo. La zona no es autónoma ni temporal en el sentido en que quería Hakim Bey. La autonomía del Burning Man se adecúa necesariamente a la normativa legal en el Estado de Nevada, por tanto esta autonomía se inserta en una heteronomía; por otro lado, tampoco es temporal en aquel sentido de la TAZ, puesto que el tiempo del Burning Man está bien definido: cada año, durante una semana, en verano. Digamos que el Burning Man es tan revolucionario como los actuales nómadas digitales. No obstante, aquel espíritu libertario con el que nació sigue vivo.

Quiénes son los hombres que se separan del resto  
y andan solos y creen ver en las tinieblas  
y se ríen como si supieran (...)  
Aspirando a sí mismos (...)  
Sin mancha, persiguiendo ciegos la ilusión del espejo<sup>807</sup>.

## Textura-esfera

La textura-esfera de Sloterdijk<sup>808</sup> es un modo claramente reactivo de territorialización del espacio, alienado y alienante, donde el sujeto, el ser humano en este caso, cree estar seguro y, a partir de esa fútil creencia, construye todo un sistema de seguridad. El afuera se convierte en peligroso, de ahí la importancia superlativa del cierre perfecto cuyo máximo exponente es el círculo (anticiclónico)<sup>809</sup>. Las esferas están íntimamente asociadas a la inmunidad. Aquí aparece el lado oscuro de la metafísica, la ideología, la religión... La esfera es el ideal fundamental (aunque físicamente imposible), un regreso al paraíso, un intento de volver a vivir mano a mano con Dios, en exclusiva, en un lugar regenerado, libre de males (manzanas y serpientes). En líneas generales, se trata de “úteros fantásticos para masas infantilizadas”<sup>810</sup>, un férreo blindaje. Una ontología, digamos, sin ontología. La entelequia de una ontología óntica. La tesis principal de las esferas es que dada la pérdida de la placenta<sup>811</sup>, el lugar de placidez y seguridad que proporciona el interior de la madre, el ser humano busca nuevas *placentas* donde guarecerse. Por ende, la autonomía, la capacidad, la libertad... no operan como agentes activos, sino que se lograrán una vez el ser humano haya encontrado su placenta particular. Allí, adentro, sí: libertad, seguridad y todo lo demás. Cantando bajo la lluvia... mas siempre con paraguas. Cantando (bajo el paraguas) bajo la lluvia. En lugar del

<sup>807</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 256.

<sup>808</sup> Trilogía editada por Siruela (Madrid): volúmenes I (Burbujas) y II (Globos) en el año 2003; volumen III (Espumas) en el año 2006.

<sup>809</sup> Véanse las llamadas *gated communities*, urbanizaciones residenciales que cuentan con diversos equipos de vigilancia (tanto humanos como tecnológicos) y una delimitación exhaustiva de las diferentes áreas.

<sup>810</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 71.

<sup>811</sup> “La placenta, en tanto sustancia común a la madre y al hijo, parte común de su cuerpo, hace que estos cuerpos no sean como una causa y un efecto, sino que sean ambos productos derivados de esa misma sustancia” (Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El AntiEdipo*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 165).

afuera, sueña con volver al adentro. “Toda solidaridad es una formación de esferas, es decir, una creación de espacio interior”<sup>812</sup>. Solidaridad sin contacto. El único contacto se da entre los perímetros, las barreras. Si existe solidaridad debe agenciarse a la esfera, no a su propietario. La solidaridad humana en la textura-esfera descansa en la solidez de la soledad, por lo que no casan bien solidaridad e individualismo<sup>813</sup>. Este tipo de solidaridad funda todo un sistema económico de limosnas y *donaciones* bancarias para que nadie tenga que mancharse las manos, ni, por supuesto, salir de su esfera.

Lo seguro, es decir, lo que asegura a una humanidad que se está ajustando con arreglo a sí misma (...). El mundo desaparece a favor de un ámbito de objetos de orden calculador. La desmundanización de un mundo apenas fundado<sup>814</sup>.

O lo que es lo mismo: instrumentalización, objetualización del mundo por el hombre. Habitar el mundo sin querer pisarlo, con miedo a abrirse a él, esto es reducir el mundo a objeto, a un lugar donde nos encontramos seguros. “¿A dónde vamos? Siempre a casa”<sup>815</sup>. Sin embargo se trata de una casa ilusoria, pues no existe la posibilidad de regresar a esa originaria casa ideal, maternal, cien por cien segura. Con ello, en las esferas no se puede habitar activamente, pues no hay apertura a lo otro, el potencial virtual es sellado y la esfera define con precisión el modo de habitar reactivo. “El juego de la autocomplementación del individuo ante el espejo (...) perdería su atractivo si no fuera utilizable para la sublime ficción de la autonomía”<sup>816</sup>. La ficción<sup>817</sup> de la autonomía yace sobre la más absoluta dependencia. El patrón-esfera se instaura como la forma esencial, modélica del habitar. Sloterdijk va trocando los tipos de esferas: globos, burbujas, espumas. Cada vez se reducen más y se funden en diferentes estructuras, cada vez son más maleables, más fáciles de componer y recomponer. Se amoldan a la perfección al capitalismo, a la textura-emplazamiento de la que nos hablaba Foucault, pues lo importante es de nuevo la forma, la forma-caja, la forma-receptáculo donde persiste el individualismo atómico. Podríamos seguir la serie: burbujas, globos, espumas... puntos. No obstante, la esfera difiere del punto porque aparenta ser un espacio más amplio,

<sup>812</sup> Ibid., p. 23.

<sup>813</sup> “El individualismo resulta una forma sencilla e inconsciente de la voluntad de poder” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 515).

<sup>814</sup> Martin Heidegger, *Ejercitación en le pensamiento filosófico*, Barcelona, Herder, 2011, p. 105.

<sup>815</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 61.

<sup>816</sup> Ibid., p. 192.

<sup>817</sup> “El sujeto no es más que una ficción (...), una síntesis conceptual”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 260.

un espacio que ofrece espacio, una zona de confort, de exclusividad, de independencia... La principal diferencia entre esfera y otras texturas reactivas es la apariencia de espacialidad en torno al individuo. La textura-esfera produce individualismo y éste se presenta como el cimiento de la sociedad, incluso de la vida. Aquí se incardina el gran lema del capitalismo “sé tú mismo”. Lo crucial no es el ser sino la mismidad, la identidad. El objetivo principal es ser un individuo. El premio de llegar a ser un individuo es conseguir la autonomía, y aún más, la felicidad, la libertad... Todo ello vendrá luego, tras la consecución de la identidad, de la individualidad. La felicidad y libertad exclusivamente individuales, siendo el individuo el alfa y el omega, no son más que felicidad y libertad de invernadero, donde todo está controlado de antemano: el contacto con el exterior está medido (y mediado) con exactitud para promover la eficiencia y el mínimo riesgo posible. Una vida estrictamente económica sin contacto con la tierra. Economía sin ecología. El chalet semisonríe entre los colegas de la urbanización: innumerables servicios te facilitarán la vida para salvaguardar tu *independencia* y *autonomía*: jardinero, cocinera, desatascador, paseador de perros, chófer, sirvienta, lavadero, asistente de alarmas... En suma, la primacía del individuo como unidad-identidad deriva en una pérdida brutal de intensidad. Sin embargo, ésta se enmascara: la exterioridad se instala afuera del individuo, pero dentro de la burbuja, luego no es realmente una exterioridad sino que sigue siendo interior, encerrada en la burbuja. Véase<sup>818</sup>:




---

<sup>818</sup> Imagen extraída de: <<http://www.futbolburbuja.com/juegos-dentro-burbuja/>>.

El individuo ocupa el centro de la burbuja, y la *exterioridad* se reduce al espacio interior de la burbuja, siempre intramuros. Se cierra todo posible contacto con el afuera, mejor dicho, se quiere cerrar, pues sabemos que la conexión es ineluctable. Vemos en la imagen de arriba un agujero, a la izquierda de la burbuja, que representaría la superficie porosa de los pliegues. Sin embargo, dadas sus pequeñas dimensiones, se trata de un agujero meramente instrumental, para que el individuo pueda respirar y quedarse allí para siempre, no para salir. Claramente el agujero no se entiende como puerta. Esta es la *exterioridad* falaz de la que nos habla Sloterdijk: “aparece la exterioridad ante nosotros como un campo en el que podemos esperar lo auténticamente vital, lo intensivo, el acontecer de lo diferente que nos cambie y nos libere”<sup>819</sup>. Este es el modo de habitar-burbuja. El individuo evita habitar la tierra, el contacto, ya no deja huella, pasa por encima, sin manchar sus manos, manteniendo su inmunidad, evitando la contaminación. El espacio interior de la burbuja es el espacio vital. La textura-esfera aparece como punto y final de un camino. No obstante, Sloterdijk diferencia entre burbujas, globos y espumas. Las burbujas llegan hasta la Modernidad, donde emergen los globos, y, finalmente, las espumas aparecen en la época contemporánea. El camino de esta texturización reactiva comienza en el Neolítico con la sedentarización y la agricultura, donde el ser humano fue olvidándose poco a poco de la tierra que habitaba y le proporcionaba los alimentos. De dar gracias a la tierra por los alimentos que nos ofrece, se pasa a tomarla como algo sucio y contaminante. Todo ello va degenerando en un uso meramente instrumental, en la homomensura y en la reducción progresiva de los espacios, en su atomización basada en el patrón individuo-humano, esto es: la esferización del espacio.

La era del trabajo como cultivo y explotación de la madre se instaura con el aposentamiento en la tierra, en la puerca-tierra (John Berger), que a partir de entonces ha de deparar un excedente de producto, de nacimientos, de poder. En ella se llega a la fijación interiorizada de los mortales a un territorio sagramente maldito y contaminado, en el que ahora aparecen cabañas, cloacas y casas de jefes: donde a lo largo de generaciones, año tras año, los campos demandan ser cultivados, donde las reservas permiten hacer proyectos y los antepasados muertos delimitar sus distritos de retorno, allí se forma el nuevo tipo espacial: patria, y el nuevo tipo conceptual: derecho del suelo, *nomo*<sup>820</sup>.

<sup>819</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 132.

<sup>820</sup> Ibid., p. 252.

El cultivo como fría explotación de la tierra nada tiene que ver con el sentido etimológico que vincula cultivo con cuidado, con cariño (*care* en inglés). El espacio-tierra troca producto. El ser humano ansía habitar esa burbuja protectora. Ésta no es la madre tierra sino una madre ideal (placentera) prometeica. La tierra se delimita y se convierte en terreno, otra burbuja, otro avatar de placenta. La relación con la *physis* se esquilma, este *nomos* que menciona Sloterdijk es un asunto meramente humano en torno a evitar habitar el abismo, ése es olvido del ser en cuanto espacio-tierra. Aquí el olvido es fruto del miedo. Es mejor olvidar los peligros, no arriesguemos, pongámonos a resguardo en la esfera de nosotros mismos, en la esfera de nuestra casa, en la esfera de nuestra patria. La patria<sup>821</sup> no es más que otra burbuja, esta vez política, que agrupa toda una serie de alienaciones, que normaliza las relaciones entre las burbujas individuales para conformar la gran burbuja-patria. Todavía no hemos llegado al Estado-Nación, en la Modernidad, cuando las esferas no son burbujas sino globos. Y tampoco a la época contemporánea, la era de la conexión global, donde las esferas son espumas.

Antes de reflexionar más profundamente sobre el discurso de Sloterdijk en torno a estos cambios epocales, a partir de los límites que porta consigo toda esfera, distingamos claramente entre fuerza y violencia<sup>822</sup>, que asociaremos respectivamente a la comunidad y a la idiotez, a lo *koinon* y lo *idion*. La violencia se comprende como cualquier menoscabo de la textura-esfera, cualquier amenaza, cualquier injerencia del exterior. El individuo es el que detenta y ostenta toda la fuerza. Sin embargo, sabemos que esto no es fuerza, fuerza es potencia positiva en Nietzsche, esto es, actividad de las fuerzas según nuestra ontología de fuerzas, conexión entre los potenciales, entre el afuera y el exterior. La violencia en Nietzsche es lo que genera impotencia, lo que impide que se desplieguen las fuerzas. La textura-esfera es violenta: impide (o trata de hacer) que su habitante conecte con el afuera. La libertad aparece completamente tasada: eres libre hasta el límite de tu esfera. Aquí se inserta la típica afirmación de que tu libertad acaba donde empieza la mía. “Cuando está sólidamente establecida la primacía del interior, la esfera íntima absoluta desafía también a la suprema violencia del devenir exterior, a la muerte”<sup>823</sup>. La inversión de los valores que tanto criticaba

<sup>821</sup> “Lo que se llama patria es el lugar al que uno atribuye su hedor como si se tratara de un privilegio” (Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 303).

<sup>822</sup> La fuerza es constructiva, despliega fuerzas activas-positivas; la violencia es destructiva, implica fuerzas reactivas-negativas.

<sup>823</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 555.

Nietzsche: la fuerza pasa a ser temida, calificada de violenta, por un individuo que sólo aspira a ser en su esfera, a ser un esclavo de su esfera. El individualismo se asocia a fuerza, lo que puedes hacer dentro de tu esfera te proporciona fuerza, libertad, felicidad... La comunidad (*koinon*) no existe aquí, pues prima lo *idion*, lo individual y particular. En la esfera, el único espacio que hay, siempre intramuros, no se comparte. Nadie comparte su espacio, siempre este espacio es propio, pertenece al individuo que habita cada esfera. Formalmente, el individualismo es el mismo de siempre, aquel que criticaba Pericles<sup>824</sup> en su discurso fúnebre: los idiotas, los que se preocupan únicamente por sí mismos. Sin embargo, las fuerzas reactivas son tremadamente efectivas y pueden cambiar el sentido de las palabras: hoy el término “idiota” también se usa para calificar a aquel que rehusa de disponer de su espacio en su esfera, a quien quiere formar parte de una comunidad, arriesgándose, en contacto con la tierra, abierto a lo otro. “No seas idiota”, te dicen, “quédate donde estás”, “no molestes”... Hoy día podría ser catalogado como idiota el que quiere atentar contra los sólidos cimientos del individualismo esférico. O incluso podría ser llamado idiota quien no tiene especial interés en salvaguardar sus intereses particulares en una esfera. La película *Los idiotas* (1998) de Lars Von Trier<sup>825</sup> nos ofrece unas cuantas pistas al respecto. Los protagonistas son un grupo de inadaptados que fingirán ser discapacitados para evitar formar parte de la sociedad, viven en una comunidad aparte, al margen de las convenciones sociales. Ahora bien, ¿son ellos los idiotas? ¿A quiénes refiere el título de la película? La comunidad presenta un carácter cínico, más bien quíñico<sup>826</sup> (para diferenciar este cinismo promovido por Diógenes de Sínope del cinismo capitalista de corte indiferente y pasivo), pues se dedican a meter el dedo en la llaga, se ríen a carcajadas del Sistema mostrando su verdad desnuda: su idiosincrasia fundamental. “Todo lo que es un sí mismo o sistema, precisamente por ello tiene que preocuparse de sí mismo, se trate de individuos o Estados, de familias o de empresas económicas. Todos ellos son egoístas sagrados; su ascisión significa autorreferencia”<sup>827</sup>. La película de Von Trier nos desvela la verdad (*aletheia*): los idiotas no son los que parecen serlo, los discapacitados, los raros, los

<sup>824</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona, Juventud, 2015.

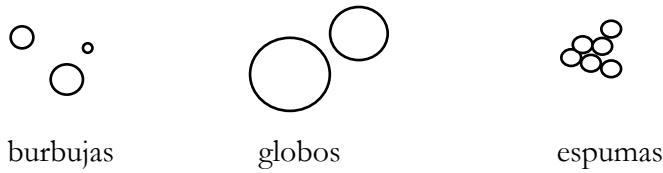
<sup>825</sup> La película *Los idiotas* (Lars von Trier, 1998) se inscribe en el manifiesto Dogma95. Lars von Trier junto con Thomas Vinterberg publicaron este manifiesto que supone una incisiva crítica al cine conservador, convertido en mero objeto de consumo y la apuesta por un arte transformativo (anti-nihilista) en una línea muy nietzscheana: “La tarea ‘suprema’ de los cineastas decadentes es engañar al público (...) El resultado es estéril. Una ilusión de patetismo y una ilusión de amor. ¡Para DOGMA95 la película no es ilusión!” (Consultado en <<http://www.dogme95.dk/dogma-95/>>). Al hilo, habitar una esfera es mera ilusión, estéril y patética.

<sup>826</sup> Con base en la *Critica de la razón cínica* de Sloterdijk.

<sup>827</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, pp.121-122.

inadaptados... sino los miembros de la sociedad normal. Por lo tanto, para ser rigurosos, si lo idiota es el Sistema, que se preocupa exclusivamente de sí mismo<sup>828</sup> y de producir idiotas en sus esferas, a su imagen y semejanza... no podría llamarse idiota a un agente que critica el Sistema Idiota y trata de transformarlo, de abrirlo al mundo. El idiota, real, es el individuo en su esfera. “El idiota es un ángel sin mensaje”<sup>829</sup>. Por un lado, el idiota es un ángel, pues se trata de un ente ideal (ya que el cierre completo de toda esfera es imposible), inmaterial, luego sin energía, sin materia, por ende impotente, sin fuerza; por otro lado, sin mensaje, porque, aunque hable, nadie le puede escuchar, pues habla sólo para sí, dentro de su esfera (no hay resonancia, apuntaría Hartmut Rosa).

Habíamos pospuesto la reflexión sobre la distinción entre burbujas, globos y espumas, las tres clases de esferas que dan nombre a cada uno de los tres libros de las *Esferas* de Sloterdijk. El rasgo que caracteriza a cada una de ellas es el tipo de conexión con el exterior, de relación con las otras esferas. Hasta ahora hemos hablado de la estructura interna de la esfera, en la que distinguimos tres elementos: 1) el centro, ocupado por el individuo; 2) la frontera, el perímetro, sólido cierre que mitiga el peligro que supone el exterior; 3) el espacio interior, que resulta de restar el volumen de la esfera al volumen que ocupa el individuo dentro de ella. Obviamente se trata de una metáfora, en realidad no podemos sumar y restar volúmenes, pero así incidimos en la primacía del carácter extensional que opera en la esfera. Faltaría un cuarto elemento, que es la conexión con el exterior, los agujeros, los poros en la frontera, pero estos siempre tratan de ser velados en la textura-esfera. Así, tanto burbujas, como globos como espumas poseen esta misma clase de espacio interior donde habita el individuo. Lo que distingue a unas esferas de otras va a ser el espacio exterior que conforman (extramuros), que a su vez derivará en los tipos de conexiones, de relaciones entre esferas, esto es, la política. Ilustremos los tres tipos de esferas:



<sup>828</sup> “El odio proviene del egoísmo”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 262.

<sup>829</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 426.

El espacio exterior que separa una esfera de otra va disminuyendo progresivamente, desde las burbujas, pasando por los globos, hasta llegar a las espumas. Esta es la clave, a mayor espacio exterior inter-esférico, más espacio para el mundo, aunque se mire a través de la ventana de la esfera. La compresión de este espacio exterior, que llega al paroxismo con las espumas, es una suerte de nihilismo. ¿Y qué es lo que se nadifica? El mundo. El mundo exterior va perdiendo protagonismo hasta verse reducido a nada, a la más absoluta inexistencia. No hay nada fuera del individuo, es el eslogan de las espumas. “El individualismo moderno es un nihilismo placentario”<sup>830</sup>.

En primer lugar, las burbujas. Como hemos indicado, éstas aparecen de la mano de la sedentarización y llegan hasta la Modernidad. Los cazadores recolectores nómadas (prehistóricos o no) no casan con el modelo burbuja, pues se abren a las inclemencias del tiempo, a la improvisación, siempre permanecen en contacto con el afuera, no disponen de organizaciones exhaustivas, no cierran sus hábitats a sí mismos, dejan espacio al azar. Las burbujas hacen valer una suerte de ginecología sin madre: reemplazar la placenta materna para hallar la seguridad en el mundo exterior plagado de peligros. La madre, que daba la medida, ya no está, ya no puede ejercer su función de hábitat, luego necesitamos otros espacios que podamos medir con exactitud para evitar el riesgo de habitar en lo inconmensurable.

En segundo lugar, en la época Moderna, decimos adiós a las burbujas y aparecen los globos. “La globalización comienza como geometrización de lo inconmensurable”<sup>831</sup>. Recordemos, con Deleuze-Guattari, el estriaje que sufrió el espacio liso por excelencia, el mar, en la época de los descubrimientos<sup>832</sup>. Geometría, que significa etimológicamente medida de la Tierra, pasa a ser medida que el ser humano impone a la Tierra, esa injerencia es clave. Todo pasa por el tamiz del ser humano y se instaura un círculo vicioso entre sujetos y objetos en una danza automática narcisista esférica. “El hecho fundamental de la edad moderna no es que la tierra gira alrededor del sol, sino más bien que el dinero dé la vuelta al mundo”<sup>833</sup>. El mundo en sí se va reduciendo y trocando en mundo-para-el-ser-humano. Los

<sup>830</sup> Ibid., p. 352.

<sup>831</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 43.

<sup>832</sup> Los descubrimientos que cubren otras realidades con su jerarquía de valores preestablecida. Lo que en verdad descubren los descubrimientos (véase, América) es la intención de cierta cobertura interesada (blanca, europea, capitalista).

<sup>833</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 51.

espacios entre los globos se minimizan. El estriaje reactivo se intensifica. La moneda no es más que otra textura-esfera, sea un pieza de metal o de papel, siempre funciona como un agente extensivo de intensidades esféricas. Propiedades que evitan el contacto intenso, el contacto pausado, crítico y reflexivo... la comunicación sobre los valores y no la mera imposición de los precios. La comunicación va dejando paso a la consumición (también consumición de comunicación). Esta deriva reductiva del mundo nos llevará, lógicamente<sup>834</sup>, al *contact-less*, al pago con tarjeta de crédito y a la virtualidad que, como hemos visto en otras texturas reactivas como el emplazamiento, es máximamente efectiva al incluir la dimensión utópica y asociarla al carácter heterotópico. En la Modernidad (“el tema nuclear de la Modernidad, la autorreferencia”<sup>835</sup>) esférica, la autorreferencia fagocita toda referencia: el mundo se desvanece ante la efervescencia del poder humano. Esta nueva salvación que ofrecen los globos evita cualquier compromiso con cualquier instancia transcendente (he aquí la muerte de Dios) y se auto-fundamenta en la precisión de su forma. El globo es la salvación. El hombre es Dios, pues cuando el hombre desde su globo reza y pide clemencia, nadie más que el hombre puede escucharle. En la Modernidad ya no se precisa la teología: “la Modernidad como gran experimento de cobijo de sociedades de masas en tecnologías de salvación y estructuras de inmunidad no-teológicas”<sup>836</sup>.

Y, en tercer y último lugar, las espumas. Cuando Sloterdijk da el paso a la época contemporánea, asocia la muerte de Dios nietzscheana con la muerte de la esfera (“‘Dios ha muerto’ significa en verdad: la esfera ha muerto, el círculo de amparo ha sido explosionado”<sup>837</sup>), lo cual es inaceptable en el paradigma esférico: no podemos estar a merced de las inclemencias meteorológicas, evitemos en todo momento cualquier riesgo, necesitamos amparo como seres débiles y dependientes que somos. La espuma va a sustituir al globo. “Llamaremos espumas a las aglomeraciones de puntos excéntricos autorreferentes, junto con sus entornos, en estructuras carentes de punto medio”<sup>838</sup>. No hay punto medio, porque apenas hay espacio entre la espuma. Así la radical autorreferencia liquida toda referencia con el mundo, éste deviene virtual, en el peor sentido, como ideal. Los entornos de las espumas

<sup>834</sup> Siguiendo la lógica interna del capitalismo, la maximización de la eficiencia, la instrumentalización y objetualización de todo ente.

<sup>835</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 121.

<sup>836</sup> Ibid., p. 359.

<sup>837</sup> Ibid., p. 508.

<sup>838</sup> Ibid., p. 123.

son los espacios exteriores que *comparten*. Sin embargo, apenas hay espacio entre las espumas, así que nada se comparte, la formación de comunidades deviene cada vez más difícil. El afuera se invisibiliza. Por ejemplo, véase la zona de juegos dentro de la urbanización. Todo es dentro. El afuera se halla lejos, muy lejos de la espuma, allende la cadena de protecciones: individuo – casa – alarma – agente de seguros – club de pádel – ciudad – Nación – continente – planeta...<sup>839</sup>. “El axioma de la ordenación inmunológica individualista se propaga en las masas de individuos auto centrados como una nueva evidencia vital”<sup>840</sup>. Obviamente el agujero siempre está ahí (la superficie porosa de los pliegues imposibilita el cierre completo de cualquier textura), pero se trata de alejar lo máximo posible estas intromisiones para minimizar el riesgo. La espuma es una especie de acumulación de átomos. Y estos átomos están tan solapados unos con otros que parece que existe una conexión muy estrecha entre ellos. Sin embargo, los individuos habitantes de la espuma no se tocan, sólo lo hacen las murallas, y, aunque puedan compartirlas<sup>841</sup>, los habitantes permanecen separados. “En la espuma rige el principio del co-aislamiento, según el cual una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas”<sup>842</sup>. Orden y proporcionalidad, claridad y distinción... un posible lema esférico-espumoso para una futura bandera cosmocapitalista.

Finalicemos presentando un antagonista de la textura-esfera: un nido. En éste siempre hay un contacto con el afuera, y es precisamente este contacto directo lo que otorga la seguridad y la libertad a las crías. Además, las paredes del nido no conforman una frontera, un cierre sellado del hábitat, sino que son más bien un agregado de puertas: barro, ramas, hojas... Véase<sup>843</sup>:

---

<sup>839</sup> En el *Abecedario*, Gilles Deleuze, entrevistado por Claire Pernet, cuando llega a la letra G (*gauche* en francés, izquierda en castellano), aporta una secuencia de inclusiones, en lugar de las exclusiones capitalistas que apuntábamos. Deleuze refiere a percepciones, ser de izquierdas es un modo de percibir (así como un devenir-minoría). Al contrario que la textura-esfera, este modo de percibir siempre parte de lo más general: el contorno, el mundo, el continente...

Consultado en: <<https://www.revistaadynata.com/post/letra-g-gauche-izquierda---gilles-deleuze>>.

<sup>840</sup> Ibid., p. 871.

<sup>841</sup> Qué curioso: ¡lo único que se comparte son las fronteras!

<sup>842</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 48.

<sup>843</sup> Imagen recuperada de:

<[https://stock.adobe.com/es/images/mother-bird-feeding-her-newborn-baby-on-nest-in-the-tree-close-up/294614911?as\\_campaign=ftmigration2&as\\_channel=dpcft&as\\_campclass=brand&as\\_source=ft\\_web&as\\_camptype=acquisition&as\\_audience=users&as\\_content=closure\\_asset-detail-page](https://stock.adobe.com/es/images/mother-bird-feeding-her-newborn-baby-on-nest-in-the-tree-close-up/294614911?as_campaign=ftmigration2&as_channel=dpcft&as_campclass=brand&as_source=ft_web&as_camptype=acquisition&as_audience=users&as_content=closure_asset-detail-page)>.



En el nido la madre viene con comida, y cuando ya no venga, debes saltar al vacío y volar y buscarla por ti mismo. La libertad se produce en el mundo, con el mundo, no en un espacio interno aislado. En cambio, la textura-esfera requiere el cerrojo, el candado, la llave. La llave oculta que la puerta es en verdad una puerta y mantiene la apariencia de cerrazón absoluta. Cuando cerramos con llave la puerta de nuestra casa, continuamos habitando en nuestra casa mientras andamos por la calle, pues convertimos nuestro cuerpo en nuestra casa. Se trata siempre de la misma llave, la llave de la textura-esfera es siempre la llave maestra, ojo, pero una llave harto particular, una llave que sólo sirve para cerrar. Cuando regresamos a casa después de dar un paseo, no abrimos nuestra casa con la llave, sino que cerramos nuestro cuerpo-casa para encerrarnos en nuestra vivienda. Cierres y más cierres. Aislamiento y sobre-individualización. “El aislamiento es lo que hace de la isla lo que es. Lo que el Marco hace con respecto al cuadro, excluyéndolo del contexto de mundo”<sup>844</sup>. Sin embargo, sabemos, con John Donne, que “nadie es una isla, completo en sí mismo”<sup>845</sup>. En el ámbito del arte-esférico, el Marco opera como cierre, no como apertura; define, limita lo que es arte y lo que no, el interior es el objeto de arte; el exterior, no.

El museo, efectivamente, se puede describir como aislador general de objetos: sea lo que sea lo que se vea o se experimente en él, aparece como un artefacto aislado, cuya presencia busca sintonía con una forma especializada de atención estética<sup>846</sup>.

<sup>844</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2003, p. 239.

<sup>845</sup> “Un archipiélago es un conjunto de islas unidas por lo mismo que las separa” (Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2021, p. 19).

<sup>846</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2003, p. 260.

De igual manera, el museo define lo que es arte y lo que no; dentro del museo, el arte; fuera del museo, el no arte. En cada una de las salas, un tipo de arte. A partir de este punto, X; a partir de aquél, Y. En X, usted sentirá, o deberá sentir este manojo W de sensaciones (si no las siente, o si siente otras diferentes -o indiferencia, usted no habrá comprendido este tipo de arte).

En suma, la principal consecuencia política de la inmunidad de la textura-esfera es la imposibilidad de toda comunidad: “*inmunitas*, como no cooperación en la obra comunitaria (...) Así pues, ¿se puede decir ya que la sociedad moderna constituye un colectivo de traidores al colectivo?”<sup>847</sup>. No hay colectivos sino colecciones de individuos. “La cultura contemporánea del apartamento, junto con sus aparatos ego técnicos, apoya el individualismo hedonista intramundano”<sup>848</sup>. Esto es el mundo inmundo, como advertía con insistencia J.-F. Mattei: “la salvación del sujeto, que será bautizado con los gestos convenientes en su santuario interior, no conduce, así, más que a su encierro en la tautología hueca del Yo = Yo”<sup>849</sup>. El paradigma de la autorreferencialidad tautológica: la clausura de la identidad frente al peligro que supone la diferencia. Para toda textura-esfera (sea burbuja, globo o espuma): “el círculo se impone, puesto que a él viene asignado *more geometrico*, ineludiblemente, el peso principal del aseguramiento del espacio interior y de la conformación del borde del mundo”<sup>850</sup>. Como vemos, la textura-esfera representa un espacio eminentemente interior y fronterizo. Sin embargo, este espacio, al perder el contacto con el mundo, es un espacio muerto. La esferización del mundo desmundaniza las esferas.

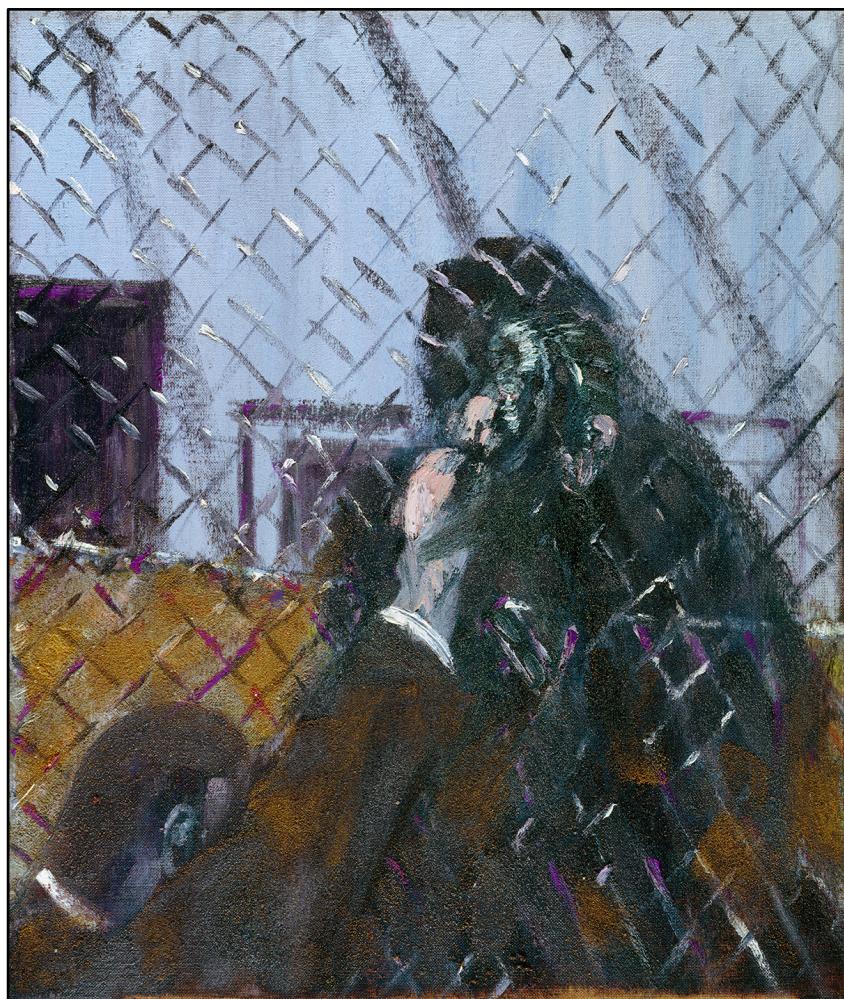
---

<sup>847</sup> Ibid., p. 409.

<sup>848</sup> Ibid., p. 449.

<sup>849</sup> J.-F. Mattéi, *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*, Buenos Aires, Del Sol, 2005, p. 151. Apostilla Nietzsche: “Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra; por ejemplo, la palabra “yo” (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2020, p. 337).

<sup>850</sup> Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 473.

**ONTOLOGÍA POLÍTICA**

Bacon, F. (1951). *Figura con mono*. [Óleo sobre lienzo]. Colección privada.

Al llegar a casa, abrió el paquete que contenía un aeroplano de juguete. Lo besó suavemente. Era Ícaro, le sonreía<sup>851</sup>.

## Ontología política

Como hemos ido viendo hasta aquí, la ontología de fuerzas está intrínsecamente conectada con la política, básicamente por la naturaleza relacional de las fuerzas, porque las fuerzas no son agentes aislados sino devenires de energía, dado que las fuerzas siempre son con otras fuerzas. En este apartado, en primer lugar, sobre todo partiendo de la crítica de Jean Baudrillard, vamos a reflexionar acerca de las nuevas formas de poder en nuestra época. Estas nuevas formas de poder desencadenan nuevas formas de violencia, es decir, de imponer el poder para mantener un cierto Sistema autoritario. Después analizaremos la anarquía política, siempre en búsqueda de líneas radicalmente democráticas en consonancia con la ontología de fuerzas que presentamos. Posteriormente, a partir del *deseo de multitud* de Juan Manuel Aragüés, ahondaremos en conceptos constructivos con los que conformar políticas comunitarias de liberación con base en el *interrumpir* y *multiplicar* de Santiago López Petit. Desde aquí, e incidiendo en el carácter dinámico de cualquier organización política, finalizaremos con un intento de aplicación de la teoría de las catástrofes a la política para comprender mejor la idiosincrasia de cualquier organización política, abogando por el sentido activo de las fuerzas como eje vertebrador de toda comunidad que se quiera democrática.

Nuevas formas de poder, nuevas formas de violencia, decíamos. Todo ello sobre la ficción de la democracia. Ésta ha trocado mera ilusión. La política está llena de trampas, como la trampa de la representación, la trampa de la participación. La democracia ha degenerado... mas se sigue llamando del mismo modo, conectando subrepticiamente con aquel viejo ideal de *pólis* griega. Sin embargo, hoy en día poco o nada queda del ágora donde se generaba la política.

---

<sup>851</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 38.

La ilusión democrática es total, no tanto por la violación de los derechos cuanto por la simulación de las formas democráticas una vez que todo el mundo ha caído en la trampa de los signos del poder y comulgar con un funcionamiento trucado de la escena política<sup>852</sup>.

Si la realidad es un gobierno que apenas representa a la población y una población que apenas participa de la política, seguimos oyendo una y otra vez que vivimos en democracia o, por lo menos, en un sistema lo más democrático posible. ¿Por qué? ¿Es que la democracia es imposible? ¿Quién lo dice? Precisamente la ontología de fuerzas nos remite a una democracia radical, como veremos. De momento sigamos con las trampas, que suponen formas violentas de mantener el poder. No obstante, lo que las hace tremadamente eficaces es que no parecen violentas en absoluto, sino todo lo contrario, pacíficas, libertadoras, benefactoras... Baudrillard es un maestro de la paradoja. La violencia de hoy en día es “una violencia que, paradójicamente -una vez más regresamos sobre esta figura- se expresa como antiviolencia, se exhibe como el cúmulo de las bondades de un sistema que solo quiere el bienestar de todos...”<sup>853</sup>.

La violencia se esparce por doquier, se instala en todas las relaciones sociales, mancilla toda política, aunque sin dejar marca aparente. La *potestas* del Sistema que en realidad se guarda para sí la *potentia* política, para dictar las normas y organizar la sociedad, parece que comparte esta *potentia* y así otorga cierta *potestas* a la ciudadanía. Sin embargo, ocurre que la *potestas* y *potentia* quedan para el Sistema y la ciudadanía se convierte en súbdita e impotente, ahora bien, con una apariencia reluciente de libertad y potencia para ejecutarla.

Es la violencia de la disuasión, de la pacificación, de la neutralización, del control, la violencia suave del exterminio. Violencia terapéutica, genética, comunicacional: violencia del consenso y de la convivencia forzada, que es como la cirugía estética de lo social. Violencia preventiva que -a fuerza de drogas, de profilaxis, de regulación psíquica y mediática-, tiende a anular las raíces mismas del mal y, por tanto, de toda radicalidad. Violencia de un sistema que persigue cualquier forma de negatividad, de singularidad (incluida la muerte como forma última de

<sup>852</sup> Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2021, p. 47.

<sup>853</sup> Ibid., p. 28.

singularidad). Violencia de una sociedad en la que se nos prohíbe virtualmente la violencia<sup>854</sup>.

Esa “forma de negatividad” refiere a la crítica al Sistema, que según nuestra ontología de fuerzas despliega fuerzas positivas. La singularidad es un modo de ser que no cabe en el Sistema, un modo de ser diferente (allende el sujeto que puede ser sujetado) que no tiene por qué casar con la norma. Toda singularidad ha de ser reformada (remodelada) para que ingrese en el Sistema. Éste condena toda violencia, que alude a cualquier acción que atente contra el Sistema, y llama a su acción (que sí es verdaderamente violenta) contra esta violencia crítica: “política”. Del mismo modo ocurre con el término democracia. Si el Sistema se autodenomina “democracia”, ¿cómo podríamos querer aspirar a una democracia si ya vivimos en una? Así con la violencia: si el Sistema lucha contra cualquier forma de violencia, cuidando a sus ciudadanos, ¿cómo vamos a calificar a la política del Sistema como violenta? El Sistema fagocita toda diferencia: he aquí la fuerza centrípeta, que normaliza a las singularidades que pueden ser reformadas. Y usa la fuerza centrífuga para las singularidades que no pueden ser reformadas, expulsándolas. Sin embargo también construye lugares para expulsar intramuros, como los emplazamientos tipo cárcel o psiquiátrico que estudia Foucault. En una palabra, el Poder (lo escribimos con mayúscula para asociarlo a la autoridad del Sistema) oculta el afuera, donde reside la posibilidad de toda transformación, de todo devenir revolucionario. “El poder es la forma acabada de la representación: ya no representa nada ni a nadie más que a sí mismo”<sup>855</sup>.

Con el mismo propósito, los medios de comunicación suponen una estrategia eficientísima de la que dispone el Sistema para imponer su verdad, para aclarar y definir con extrema precisión qué debemos entender por violencia, por democracia, por participación, por representación... siempre desde sus intereses particulares. “Cuando el medio se convierte en mensaje -McLuhan- entonces la violencia contiene su propio mensaje, se convierte en mensajera de sí misma”<sup>856</sup>. De nuevo la imposición de la indiferencia, que no es sino la (aparente) imposibilidad de diferenciar. Si el medio es violento, cualquier mensaje que viaje por ese medio absorberá esa violencia, y dada la amplitud de audiencia de los *mass media* (medios de comunicación de masas), la expandirá por doquier. En *La risa del espacio*, Castro

<sup>854</sup> Ibid., pp. 71-72.

<sup>855</sup> Ibid.

<sup>856</sup> Ibid., p. 73.

Nogueira trae un texto de la *Crítica de la economía política del signo* de Baudrillard: “Lo que caracteriza a los medios de comunicación colectiva es que son antamediadores, intransitivos, que fabrican la no comunicación”<sup>857</sup>. ¿Una democracia que imposibilita la comunicación? ¿Dónde queda el ágora? El ágora, en lugar de ser un espacio donde se habla, siempre en común, porque todo el mundo puede hablar y todo el mundo ha de ser escuchado, en lugar de ser un espacio de liberación, un espacio que espacia, pasa a ser un espacio donde se instalan las antenas de emisión de los medios de comunicación. En esta suerte de ágora actual ya sólo pueden hablar unos pocos (los *mass media*), y no sólo eso, obligan (aunque aparentemente de forma no violenta) a la gente a escuchar. Seguimos en la estela de la apariencia de libertad: eres libre de escuchar a unos o a otros, existe diversa información, información a raudales donde puedes sumergirte, las distancias se acortan en internet, tienes todo un mundo por conocer, a la distancia de un clic<sup>858</sup>. La crítica de Byung-Chul Han en *En el enjambre* incide en esta apariencia de inmediatez, que no es más que separación de los ciudadanos de la política, de la capacidad para formar comunidades alternativas al Sistema, incluso para ejercer la crítica o para poder comprender las trampas que usa el Sistema. “Los habitantes digitales de la red no se congregan. Les falta la intimidad de la congregación, que produciría un nosotros”<sup>859</sup>. La consecuencia es nefasta: no existe producción comunitaria, participación verdaderamente libre y democrática. Más paradojas: los medios de comunicación incomunican. Su comunicación no produce conversaciones sino *conservaciones*. Todo queda diluido en la neutralidad (reactiva) más absoluta.

Otro factor degenerativo es el trabajo. Si este nos permite transformar el mundo de forma creativa (sin entrar aquí en la relación con el humanismo o la instrumentalización de la naturaleza), hoy en día hemos llegado al paroxismo. Ya no sólo porque el trabajo sea alienante, en el sentido marxiano, sino porque parece ser liberador. Mas, “liberador”, ¿en qué sentido? El trabajo nos permite consumir. Y el consumir es un acto libre, en el consumir ejercemos nuestra más radical libertad. El consumir, que se impone, parece ser nuestra vía

<sup>857</sup> Luis Castro Nogueira, *La risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 104.

<sup>858</sup> ¿Hay mundo por venir? En un libro así intitulado Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro enarbola el *dictum* de Deleuze-Guattari en *Mil Mesetas* (“crear una tierra nueva”, “un mundo por venir”) convirtiéndolo en una pregunta retórica que pretende desembocar en un llamamiento a la acción, con base en la dura crítica de las neutras soluciones *humanistas* y tecnocapitalistas, y apostando por la ecología y la naturaleza: Humanos “apasionados por las mercancías, en las que su pensamiento permanece completamente aprisionado” (Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja negra, 2019, p. 138).

<sup>859</sup> Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2014, p. 28.

de liberación, donde podemos elegir, en el ámbito en el que con mayor capacidad de elección y decisión podemos desplegar nuestra libertad. Trabajar para ganar dinero para consumir: un círculo vicioso, un círculo anticiclónico, donde todo está bien, donde se erradica la posibilidad de crítica, porque el trabajo no dura siempre y cuando no trabajas no puedes consumir y si se te acaba el dinero puedes trabajar más para seguir consumiendo. La clave es el “puedes”: he ahí la gran trampa. Convierten una imposición en una liberación.

La burguesía supo hacer trabajar a la gente, pero también ella estuvo a punto de estallar, en 1929, por no haber sabido hacerla consumir (...). El consumo pasa a ser un elemento estratégico; ahora la gente se moviliza como consumidora; sus ‘necesidades’ se hacen tan esenciales como su fuerza de trabajo. Con esta operación el sistema asegura fantásticamente su supervivencia económica<sup>860</sup>.

Desde el Sistema, cualquier intento revolucionario, verdaderamente transformador y no meramente reformista, se va a calificar de violento, antidemocrático, antisocial, individualista, etc. Este es el caso del anarquismo. Incluso desde el nítido título del clásico de Emile Armand *El anarquismo individualista*, tras una atenta lectura de la antedicha obra, comprendemos que no se trata de un individualismo de corte capitalista sino algo muy diferente. Valgan estas tres citas: “el individualista, o el ser que no vive más que para sí mismo, es un error”<sup>861</sup>; “ya hemos expresado la opinión de que el individualista *puro* es una aberración”<sup>862</sup>; “el anarquista individualista no se conforma al yugo de la sociabilidad impuesta o de la solidaridad forzada”<sup>863</sup>. Resaltamos: “no se conforma al yugo”. No obedece a las dictados, a las imposiciones. El individualismo del anarquista es un arma para no ser apresado por el Sistema, tanto por la vía de la “sociabilidad impuesta”, con el discurso manido de que formamos parte de una sociedad y esta sociedad funciona así y así está bien, o si no está bien, hay cosas peores, “más vale bueno conocido que malo por conocer”... y por la vía de la “solidaridad forzada”, que implica no sólo conformarse con formar parte de la sociedad sino también participar *activamente* como un miembro más. El sometimiento no sólo debe ser pasivo sino activo (aunque esta actividad es reactividad desde la ontología de fuerzas). De esta forma se pone en marcha el nihilismo, el despliegue de las fuerzas negativas. Se trata de

<sup>860</sup> Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 154-155.

<sup>861</sup> Emile Armand, *El anarquismo individualista*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2003, p. 76.

<sup>862</sup> Ibid., p. 118.

<sup>863</sup> Ibid., p. 119.

ir un paso más allá de la mera indiferencia, promoverla, participar en el proceso de continua normalización para evitar la irrupción de cualquier diferencia peligrosa. Sin embargo, el anarquista no se fía de las trampas del Sistema, no acepta las promesas, rechazándolas radicalmente. Por ello ni quiere formar parte de esa sociedad (limitada) ni quiere participar en ese tipo de comunidad esencialmente falaz. Ahora bien, ¿esto es individualismo? No exactamente igual que el individualismo que promueve el Sistema capitalista. Este Sistema requiere individuos, identidades fijas, a las que agenciar un lugar y unas funciones (por ejemplo, trabajar-consumir...). Las comunidades son meras sumas de individuos, donde no se hace política sino, como mucho, se habla de política; donde, por mucho que se critique al Sistema o se pidan cambios y mejoras, no hay ágora para transformar realmente las normas básicas donde descansan las relaciones sociales y las formas de organización. Para el Sistema, cuyo maquiavélico fin siempre es mantener el poder a toda costa, “todo medio constituye una fuerza de energía, de conservación, una reserva estancadora que se opone instintivamente a cualquier tentativa y aborrece, por tanto, todo lo que tiende a acelerar su lenta descomposición”<sup>864</sup>. Frente a la conservación, descomposición. Ésta es la máxima revolucionaria: descomponer el Sistema, derrocarlo por completo. No hay otra forma de dar paso a una política verdaderamente democrática. Esto es, en última instancia, vivir. La lucha política se inscribe en la vida:

La ruptura de equilibrio en un momento dado, constituye muy probablemente la forma elemental de la vida y en todo caso su manifestación incontestable (...).

Vivir es combatir y afirmarse y al cesar la lucha, cesa también el movimiento y la vida<sup>865</sup>.

Allende el individualismo anarquista, que también desemboca en serios problemas, pues no contesta a una cuestión principal, sobre si el individuo está dado o se forma, para evitar devenires fascistas, nuestro objetivo es incardinarn la política en la ontología. Daniel Colson<sup>866</sup>, autor de *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze* propone diferentes lecturas anarquistas de Spinoza, Nietzsche y Deleuze, entre otros muchos, buscando cimentar la política en la ontología. “En una entrevista para la revista francesa

<sup>864</sup> Ibid., p. 72.

<sup>865</sup> Ibid., p. 70.

<sup>866</sup> Consultado en: <<https://es.theanarchistlibrary.org/library/daniel-colson-proudhon-y-la-actualidad-del-anarquismo>>.

*Ballast*, Daniel Colson comentó que el anarquismo no es una forma de vida o un estado de ánimo, sino una ontología”<sup>867</sup>. Curiosamente, en su *diccionario* aparecen dos concepciones de fuerza: fuerza colectiva (“el propio individuo es un compuesto de fuerzas”<sup>868</sup>) y fuerza plástica (en relación con la acción directa de Proudhon y en la línea de Deleuze en *Diferencia y Repetición* que presenta el poder como un principio irreductible, anárquico y nómada). El individualismo se hace trizas ya desde el “toda persona es un grupo” o “un conjunto de potencias” de Proudhon. La revuelta por la que apuesta éste es “una pura afirmación de las fuerzas y el movimiento que los constituye (a los grupos), y sólo derivadamente se ven obligados a luchar contra las fuerzas reactivas y reaccionarias que se oponen a esta afirmación”<sup>869</sup>, nos dice Colson.

Todo ser, toda cosa, toda entidad, incluso pequeña, secundaria y fugitiva que pueda ser, lleva en ella misma (pero bajo un cierto punto de vista), la totalidad de lo que es, lo bueno como lo malo, lo emancipador como lo opresivo<sup>870</sup>.

Bajo “un cierto punto de vista” nos dice la cita. Desde nuestra ontología de fuerzas, cualquier textura, ente, objeto, no sólo está formado por los potenciales actuales de las fuerzas sino también por los virtuales, luego lleva en sí mismo el afuera: la posibilidad de transformación, de cambio. Esta paradójica naturaleza de principio que es un abismo, el principio de anarquía implica una democracia radical. La anarquía se cimienta en la ontología. Esta es la lectura que hemos hecho en el presente trabajo de Reiner Schürmann y su principio anarquía, una anarquía ontológica con amplias resonancias políticas; hablamos de una “co-pertenencia entre anarquía y ontología”<sup>871</sup>. En su lectura de Heidegger, Schürmann repara en la necesidad de algún tipo de principio que posibilite la aparición de las diferentes épocas. Esto es, si cada época presenta alguna arjé, por ejemplo, en Occidente: Dios en la Edad Media, el dinero en la actualidad, el ser humano en la Edad Moderna... ha de existir algo más fundamental que todas estas arjés. “Si cada época atisba una dimensión presencial del ser que

<sup>867</sup> Ángel Octavio Álvarez Solís, Álvarez Solís, *Anarquía, ontología y agotamiento epocal*. Pensamiento al margen, nº7, 2017, p. 223.

<sup>868</sup> Daniel Colson, *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires, Nueva visión, 2003, p. 103.

<sup>869</sup> Consultado en: <<https://es.theanarchistlibrary.org/library/daniel-colson-proudhon-y-la-actualidad-del-anarquismo>>.

<sup>870</sup> Ibid.

<sup>871</sup> Ángel Octavio Álvarez Solís, Álvarez Solís, *Anarquía, ontología y agotamiento epocal*. Pensamiento al margen, nº7, 2017, p. 223.

no es continua, entonces el fundamento de cada época es contingente, azaroso y caprichoso, lo cual demuestra que la ausencia de fundamento es el único elemento estable en cada época”<sup>872</sup>. Y este principio que es la base de todos los principios es el abismo, donde surgen todos los principios, el principio de anarquía. “Schürmann deriva a la anarquía como una condición existencial antes que como horizonte político; sin embargo, que la condición existencial básica del Dasein sea una condición an-arquica supone una fuerte implicación política”<sup>873</sup>. Así podemos criticar cualquier sistema político que se establece en cualquier época, porque ningún sistema político es necesario sino posible. Ningún sistema político es fundamental sino contingente. Y esta contingencia, precisamente, es la que es necesaria, como venimos repitiendo una y otra vez, y este principio abismal paradójico reside en los potenciales virtuales<sup>874</sup> de las fuerzas. “La incertidumbre de la existencia an-arquica recupera la *posibilidad de la posibilidad*, la forma libre de la descarga de los principios”<sup>875</sup>. Por ello, cualquier anarquismo que no se ancle a esta concepción ontológica incurrirá en los mismos problemas que otra forma política que se instaure en cualquier época. Así, estos anarquismos con tintes antropocéntricos, o epistemológicos, no son lo suficientemente anárquicos, pues ocultan el principio ontológico de anarquía. “El anarquismo clásico no fue lo suficientemente anárquico porque vivía de los réditos de una metafísica de la inversión de los principios”<sup>876</sup>. Renegamos de toda metafísica y de cualquier principio que no sea abismal, que no descansen sobre la ontología de fuerzas. ¿Por qué? Porque la ontología de fuerzas, y aquí emerge la democracia radical, posibilita la construcción de ágoras en cada lugar. Para construir un ágora sólo hay que liberar al lugar de autoridades que tratan de imponerse violentamente, eliminar los estriajes reactivos y promover la actividad de las fuerzas. Generar espacios de verdadera libertad. Básicamente se trata de aumentar la potencia, pero para aumentar la potencia, hay que dejar paso a lo otro, hay que abrirse a la posibilidad de transformación de los potenciales

<sup>872</sup> Ángel Octavio Álvarez Solís, Álvarez Solís, *Anarquía, ontología y agotamiento epocal*. Pensamiento al margen, nº7, 2017, p. 228.

<sup>873</sup> Ibid.

<sup>874</sup> Curiosamente, desde otra crítica, en torno al cine y al ciberespacio, leemos algo en un sentido muy parecido: “¿No podría ser que el carácter virtual del orden simbólico ‘como tal’ fuera la misma condición misma de la historicidad?” (Slavoj Zizek, *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, Barcelona, Penguin Random House, 2022, p. 176).

<sup>875</sup> Ángel Octavio Álvarez Solís, Álvarez Solís, *Anarquía, ontología y agotamiento epocal*. Pensamiento al margen, nº7, 2017, p. 228.

<sup>876</sup> Ibid., pp. 228-229.

virtuales. La potencia no se gana construyendo muros sino generando puertas, espacios abiertos.

Finalicemos este sub-apartado reflexionando sobre el tiempo. Por si no ha quedado suficientemente claro, el tiempo ya no es el fundamento donde incardinarse nuevos modelos políticos, ni el futuro una promesa de mejora. “Liberar las cosas del paso del tiempo es liberarse de los hábitos, deshabitarse, deshabitarse y despoblarse a sí mismo para brillar como una divergencia incommensurable en un ‘mundo de todos’, y no ya como una identidad formal en un ‘mundo de nadie’”<sup>877</sup>. El tiempo, de acuerdo con la ontología de fuerzas, conforma un lugar, esto es, cierta espacio-temporalidad. “Tendríamos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares y que no se limitan a pertenecer a un lugar”<sup>878</sup>. En este sentido, también las épocas son lugares, *macrolugares* si se quiere. Como tal, el futuro, pensado como un tiempo en el que acontecerá la revolución, no existe. Esta idea de futuro es muy querida por cualquier Sistema impositivo, porque deriva en indiferencia y nihilismo. Esto es pensar el espacio-tiempo como producto<sup>879</sup> que aparecerá (¿por arte de magia?) en el futuro, llegará el tan esperado momento de la revolución, pero será algo en que no hemos trabajado nosotros. Ello comporta entender la revolución como un producto en el escaparate del gran hipermercado del futuro. Según la lectura de Foucault sobre la genealogía y la historia en Nietzsche, el futuro de toda emancipación *real* pasaría por emanciparnos de la propia idea de futuro:

No la aparición necesaria de lo que durante muchísimo tiempo estaba preparado de antemano sino la escena en la que las fuerzas se exponen y se enfrentan, en la que pueden triunfar, pero en la que también se las puede confiscar<sup>880</sup>.

<sup>877</sup> José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, p. 154.

<sup>878</sup> Ibid., p. 27.

<sup>879</sup> Y el producto oculta el origen, la producción de las fuerzas. “El latín *productio* apunta sólo a aquello que se pone ‘ahí delante’: pro-, ocultando así el origen” (Félix Duque, *Arte público y espacio político*. Madrid, Akal, 2001, p. 55). Si la revolución aparece como producto, ¿quién la ha conformado? Si no hemos sido nosotros, la ha creado el Sistema para ofrecerla como algo utópico, que podría llegar, pero que está lejos, muy lejos. En una palabra, algo casi imposible en lo que no merece la pena luchar, porque nos llevará años y años conseguirlo... o no. Y mientras esperamos sentados a que llegue la revolución, ¿qué hacemos? “Haced lo que queráis”, nos dice el Sistema. Vemos de nuevo esta falsa libertad que se basa en la radical imposición del NO a la revolución, a la transformación del Sistema.

<sup>880</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 61.

Por un lado, hemos de romper con la idea de un tiempo aislado, un tiempo sin espacio, un espacio-tiempo que no sea efecto de las fuerzas. “El tiempo de la libertad ingenua, donde todo el mundo hace lo que quiere, ya que es un tiempo que no permite querer otra cosa que lo que ya está ahí”<sup>881</sup>. En ese tiempo no espacial, ese tiempo ruín (que sólo puede dar cuenta de las ruinas del mundo que él mismo ha provocado) es al que se refiere Nietzsche en su intempestiva *Richard Wagner en Bayreuth*, “se han creado una patria fuera del tiempo”<sup>882</sup>. Y, por otro lado, pensar siempre todo lugar como algo no fundamental, pues si todo lugar es una formación, una textura, está subordinado al devenir de las fuerzas. “El lugar no se encuentra en un espacio ya dado de antemano”<sup>883</sup>. Ningún lugar puede cerrarse, encerrarse en sí mismo, porque no es autosuficiente sino que depende de las fuerzas que lo conforman. “Espaciar es libre donación de lugares”<sup>884</sup>. ¿Qué significa espaciar en el ámbito político? La posibilidad de crear ágoras.

Pero vosotros, hijos del espacio, vosotros, los inquietos en medio del reposo, no seréis capturados ni domados. Vuestra casa no será un ancla, sino un mástil (...). No habitareis tumbas construidas por los muertos para los vivos<sup>885</sup>.

Pero... ¿cómo? ¿Cómo crear ágoras? ¿Cómo construir nuevos mundos?

Otro, diferente, nuevo, siempre las mismas palabras demasiado pobres para indicar vectores de felicidad e imaginación capaces de sacudir el mundo esclerótico en que la política no es más que frustración y paranoia, la sociedad no es más que el triunfo del conformismo, en el que el movimiento obrero se hunde en las arenas movedizas del corporativismo, el movimiento de las mujeres en la introyección de la subordinación, el movimiento de los jóvenes en las drogas de todo tipo y en el que, en fin, el límite entre la reivindicación de poder y el terrorismo no deja de estrecharse<sup>886</sup>.

Hemos comprobado a lo largo del presente trabajo la harto eficaz “estrategia capitalista de ruptura de vínculos, de destrucción de lo colectivo, en su pretensión de

<sup>881</sup> Tiqqun, *Tesis sobre la comunidad terrible*, Madrid, Arena, 2014, p. 19.

<sup>882</sup> Friedrich Nietzsche, *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, M. Aguilar, 1949, p. 330.

<sup>883</sup> Martin Heidegger, *El arte y el espacio*, Barcelona, Herder 2009, p. 23.

<sup>884</sup> Ibid., p. 23.

<sup>885</sup> Khalil Gibran, *El profeta*, Barcelona, Urano, 1990, pp. 45-46.

<sup>886</sup> Toni Negri y Felix Guattari, *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, Donostia, Hirugarren Prentxa, 1996, p. 109.

construir una sociedad sobre la (falsa) individualidad de los sujetos”<sup>887</sup>. Juan Manuel Aragüés, en su ferviente *deseo de multitud*, apela a la importancia de los afectos. Y, según su propuesta, no debemos circunscribirnos a un ámbito teórico-racional sino apelar también a los sentimientos y las pasiones. Hemos de perseverar en la producción de relaciones comunitarias para construir otros mundos que transformen el actual modelo omnipresente. Un modelo, recordemos, en el que muchas de sus comunidades no son más que meras sumas de individuos o de intereses privados, donde siempre acaba primando el ámbito extensional. Todos estos perímetros que delimitan, tanto a las personas, como a las casas, como a los países, derivan en una importante merma de nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo. No sólo es una impotencia para comprender el mundo sino también para sentirlo, para conectar verdadera y abiertamente con el afuera sin necesidad de mediadores. Ivan Illich define el actual estadio humano como *pobreza modernizada*. “El crecimiento industrial produce la pobreza modernizada (...). Este tipo de pobreza surge cuando la dependencia de la población respecto del mercado traspasa ciertos límites”<sup>888</sup>. La pobreza modernizada comporta la dependencia de las personas a toda una suerte de servicios que ofrece el sistema -sobre todo, que pone a la venta- para que podamos sobrevivir.

Los profesionales liberales comenzaron por convencer al consumidor de la necesidad de sus servicios prometiendo velar por la sociedad, la ética y la formación sanitaria de las clases más pobres, y las profesiones dominantes se arrogaron el poder de guiar a la población (...), (ello) fortalece la dependencia de la población respecto de ellos<sup>889</sup>.

El ser humano, “privado de energía suficiente se ve condenado a ser un simple espectador inmóvil en un espacio que le opprime”<sup>890</sup>. Tiremos de este hilo que casa bien con nuestra ontología de fuerzas. Esta dependencia comporta impotencia, es decir, reactividad de las fuerzas, el hecho de mantenernos dentro de una textura reactiva. “El usuario no busca más caminos abiertos sino vehículos que lo transporten”<sup>891</sup>. Reina la pasividad, la reactividad. En este sentido, el sistema capitalista es un generador de impotencia. Sin embargo, sabemos

<sup>887</sup> Juan Manuel Aragüés, *El conatus de lo común. Del capitalismo idiota a la sociedad koinota*, Disenso, revista de pensamiento político. Comunidad, común, comunismo. Año 4, enero, V, 2023, p. 73.

<sup>888</sup> Ivan Illich, *El derecho al desempleo útil y sus enemigos profesionales*, Madrid, Díaz & Pons, 2015, pp. 23-24.

<sup>889</sup> Ibid., p. 126.

<sup>890</sup> Ivan Illich, *Energía y equidad*, Barcelona, Barral, 1974, p. 29.

<sup>891</sup> Ibid., p. 40.

que le pertenecerá cierta autoridad y *potestas* pero jamás la potencia abismal de aquellos que pretende súbditos. Puedes comer porque compras, puedes comprar porque trabajas, puedes trabajar porque... ¿Por qué? Aquí adviene la clave, la potencia última es independiente del sistema impositivo, sea capitalista u otro, luego si no la desplegamos como requiere ese sistema, en la dirección que se nos marca, podemos construir otros mundos y afirmar: “aquí hay dioses porque ya no hay Dios, hay escritos porque ya no hay sagradas escrituras”<sup>892</sup>. Ya no se trata de “puedes comer porque compras” sino de “puedes comer *porque quieras*”. Ese querer abismal (que abraza tanto a la razón como a los sentimientos) es el que trata de ocultar el sistema para que sigamos obedeciendo prestos en su cadena de montaje. Ese querer es el que hay que liberar como productor de afectos allende los dictados impuestos. Ese querer nos lleva al sentido activo de las fuerzas, que nos permite salir de cualquier circuito cerrado y construir otros habitares comunitarios.

La independencia es un arma, pero no la única, porque si no se ejecuta abiertamente puede necrosarse. La independencia sirve para evitar la sumisión, la opresión, la obediencia ciega a unos mandamientos prescritos. Pero no nos podemos quedar ahí, necesitamos compartir, liberar, esa independencia. No se trata tanto de la liberación de la dependencia que propone Illich [“La liberación de la dependencia (...) rompe con la opresión de la población (...), deja atrás el tedio de los horizontes estrechos y sofocantes y el agobio de un mundo encerrado en sí”<sup>893</sup>] como de la liberación de la independencia. Expliquémonos. La liberación de la dependencia supone llegar a comprender que somos súbditos y esclavos (más o menos veladamente) de un sistema y que no vamos a obedecer más. Nos hemos quitado de encima todos los sermones publicitarios, entre otros, y nos paramos a pensar antes de ir a comprar cualquier cosa porque sí, porque es lo que se hace, lo que se suele hacer, lo que se debe hacer. Así, nos liberamos de esa dependencia. Esto es lo que propone Illich. Sin embargo, vayamos un paso más allá, liberemos la independencia. Si somos independientes, porque podemos, porque elegimos no obedecer ciegamente los mandatos del capitalismo, compartamos esta independencia. La independencia ya no será propiedad de un sujeto. No se trata de buscar o solicitar la independencia para uno mismo, en exclusiva, sino de expresar la independencia, de ponerla en común. ¿Para qué? Para producir, para construir otros mundos y no para comprar algunos ya construidos, que suelen ofrecerse por un módico

<sup>892</sup> Simón Royo, *Pasajes al posthumanismo: historia y escritura*. Madrid, Dykinson, 2012, p. 109.

<sup>893</sup> Ivan Illich, *Energía y equidad*, Barcelona, Barral, 1974, p. 74.

precio. No hemos de entender esta independencia como un privilegio privativo sino como una acción. Liberar la independencia para habitar el mundo de forma activa, comprometida, comunitaria, libre y no gregaria. Y aún falta algo más, esta expresividad de la independencia ha de ser horizontal, esto es, verdaderamente comunitaria y no privativa de un grupo específico. No sirve de nada derrocar un sistema autoritario para generar otro análogo. La apertura es *conditio sine qua non* de los devenires revolucionarios. Esta apertura implica la horizontalidad que mencionábamos, la negación de cualquier privilegio (jerarquía vertical) otorgado a favor de ciertos grupos y en detrimento de otros.

Similares a estas dos dimensiones imbricadas (la consecución de la independencia y su liberación-expresión) son las acciones que nos propone Santiago López Petit: *interrumpir* y *multiplicar*. “Interrumpir es producir una ausencia de sentido para un código determinado y multiplicar es inventar una infinidad de sentidos”<sup>894</sup>. Al *interrumpir* y *multiplicar*, nos liberamos de los códigos impuestos, del modo de vida que se supone hemos de seguir y construimos lo común. Pero tienen que darse ambas acciones, tanto *interrumpir* como *multiplicar*, o en caso contrario podríamos incurrir en indiferencia y nihilismo. Al igual que ocurría con la independencia, si *interrumpimos* y nos quedamos ahí, no hacemos nada. Hemos de ir un paso más allá y liberar la independencia, esto es, diciéndolo con López Petit, *multiplicar*. Pongamos un ejemplo. Pensemos que el sistema capitalista es una circunferencia. Nosotros vamos dando vueltas por ella, sin parar, siguiendo el ritmo impuesto. Pero un buen día nos paramos, reparamos en nuestro estado esclavo y gregario y nos independizamos, *interrumpimos* nuestro camino. Todavía continuamos en la circunferencia, ahí detenidos, pero en la misma circunferencia, en el sistema, dentro del código. Ya advertía Heráclito que el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo: si continúas en la misma línea, no cambias nada. Podemos pensar que ir hacia arriba es acción y hacia abajo reacción, pero necesitamos transformación. Debemos dar un paso más. Y este paso es clave porque supone salir de la línea, de la circunferencia, en nuestro ejemplo. Esto es: liberar la independencia, *multiplicar*, generar otros sentidos, hollar nuevas tierras, edificar nuevos mundos, no aceptar ninguno ya hecho, terminado, perfecto. Santiago López Petit nos ofrece el ejemplo del fuego y el agua para simbolizar estas dos acciones (*interrumpir* y *multiplicar*): “El fuego es ese ‘No’ dicho infinitamente, o más exactamente, esa ausencia de sentido opuesta a todo lo que hay y

---

<sup>894</sup> Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 86.

que lo reduce a ceniza. El agua es adaptación, infiltración... proliferación y desplazamiento mediante infinitos caminos y sentidos”<sup>895</sup>. Decimos “No” al orden impuesto arbitrariamente, renegamos de Él, desobedecemos, nos sabemos independientes. He aquí el fuego, la interrupción. Lo siguiente es expresar esta interrupción, multiplicar los caminos allende el circuito tasado de la circunferencia en que nos conminan a vivir. Este estar afuera, generando nuevas comunidades, constituye el *hombre anónimo*. “Anónimo significa simultáneamente desconocido y voluntariamente oculto. El *hombre anónimo* puede ser todos y no ser nadie. Todas esas posibilidades infinitas que se le abren ocultan su identidad”<sup>896</sup>. El *hombre anónimo* se ha marchado de la circunferencia y se encuentra siempre construyendo mundos, estableciendo relaciones, constantemente abierto al afuera. No es idéntico a nada, a ningún modelo, sino diferencial. En cambio, el hombre que continúa en la circunferencia, como un punto más, es el *hombre cualquiera*, que “es idéntico cada vez en su homogeneidad, no guarda secreto alguno pues todos son iguales”<sup>897</sup>. Si sólo interrumpimos y no multiplicamos, no caminamos hacia el *hombre anónimo*. Interrumpir no es suficiente, también se ha de multiplicar. Tomemos a Deleuze y Guattari: “Dios es un bogavante o una doble pinza”<sup>898</sup>. “La primera articulación concierne al contenido, y la segunda a la expresión”<sup>899</sup>. Al interrumpir atentamos contra el contenido, dejamos de estar dentro del código, de ese gran contenedor que es cualquier tipo de organización política de corte impositivo, al interrumpir salimos de la circunferencia; al multiplicar expresamos nuestra liberación, habitamos ese afuera siempre por construir y por compartir.

Volviendo a la pregunta sobre cómo crear ágoras, ya tenemos alguna posible respuesta. Sólo habiendo interrumpido el sistema impositivo, habiéndonos independizado, librándonos del estado perpetuo de servidumbre al que nos someten y ejecutando esta independencia, expresándola, multiplicándola, podemos construir ágoras, espacios comunes, sociedades plenamente democráticas, siempre inscritas en ese afuera que es el mundo, libre de sujetos cerrados y encerrados en sí mismos y de programas interesados en sí mismos. Sólo así podemos dar cuenta de la diferencia abismal deleuziana, de la afirmación vital nietzscheana, sólo así podremos reír:

<sup>895</sup> Ibid.

<sup>896</sup> Ibid., p. 28.

<sup>897</sup> Ibid.

<sup>898</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 48.

<sup>899</sup> Ibid., p. 51.

Hay una risa que no tiene interrupción y que, sin embargo, está hecha de infinitas interrupciones. Una risa cuyo eco es el eco de la nada. Una risa cuyo reír destroza la boca dejando dolor y un regusto de sangre. Acontecimiento único en donde ya nada pasa y, sin embargo, ella misma acontece. La risa de un niño viejo. Una risa sin fin<sup>900</sup>.

Nos resta un intento de aproximación de la teoría de las catástrofes a la política. El objetivo es comprender los sistemas políticos como devenires (conformaciones de fuerzas) que pueden cambiar (o no) en función de algunas variables. Ello nos puede ayudar a responder a una complicadísima cuestión: ¿cómo organizarnos para no devenir fascistas (en el sentido de autoritarios) o nihilistas (en cuanto pasivos e indiferentes)? Conocemos muy bien las derivas reaccionarias de algunos intentos revolucionarios, que, en principio, ansiaban construir sociedades democráticas pero que acabaron por edificar sistemas más o menos totalitarios. Expongamos brevemente la teoría de las catástrofes, que aparece de la mano de, sobre todo, René Thom<sup>901</sup>, en el ámbito de las matemáticas, en concreto, en el estudio de la topología.

Su interés fundamental [el de la teoría de las catástrofes] es el de alcanzar una teoría morfológica, esto es, una teoría de las formas (...). Esta teoría logra un avance verdaderamente significativo gracias a los trabajos de Thom y, sin embargo, permanece hasta la fecha aún como un proyecto o una tarea por realizar<sup>902</sup>.

Veamos por qué puede servirnos esta teoría matemática que posee “un alcance y una envergadura filosóficos -o bien, desde otro punto de vista (que no cabe desarrollar aquí), un inmenso significado político”<sup>903</sup>. Taremos del hilo del artículo citado y trataremos de desarrollar alguna relación entre esta teoría y la política<sup>904</sup>. ¿Por qué nos puede servir?

<sup>900</sup> Santiago López Petit, *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 100.

<sup>901</sup> Aunque, “de acuerdo con Thom, el término ‘teoría de catástrofes’ fue inventado por E. C. Zeeman” (V.I. Arnold, *Teoría de catástrofes*, Madrid, Alianza, 1987, p. 10).

<sup>902</sup> Carlos Eduardo Maldonado, *Teoría de las catástrofes y teoría financiera*, Odeón, 2006, vol. 3, p. 59.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>904</sup> En el capítulo 8 del libro *Teoría de las catástrofes*, de Alexander Woodcock y Monte Davis, se nos ofrecen algunos ejemplos de aplicaciones de la teoría de las catástrofes a la historia política de Roma o a grupos de presión en conflicto (ecologistas frente a las centrales nucleares), entre otros.

En primer lugar, porque toma la base de la realidad como un devenir<sup>905</sup> cambiante, diferencial, “un despliegue universal”<sup>906</sup> que ya no estudia lo particular y lo universal separadamente sino que atiende “más radicalmente, a lo *universal* de lo particular”<sup>907</sup>. Junto al devenir (el *despliegue* universal), la relación se presenta como el componente fundamental de la realidad: lo particular siempre es universal porque está conectado con todo lo que le rodea. Renegamos, por tanto, del paradigma sujeto-objeto. Regresando a la ontología, recordemos: fuerzas en relación. Hasta aquí, destacamos estos dos aspectos de la teoría de las catástrofes: devenir-relacional. Toda forma es un devenir que se construye gracias a la relación entre las fuerzas que la componen.

Y en segundo lugar, y aquí ya pasaremos al terreno de la aplicación política, porque las comunidades que pretendemos construir necesitan disponer de una cierta organización para, por un lado, evitar caer en las redes de un sistema autoritario y, por otro, perseverar en su liberación. Debemos construir cierta forma, antagonista de los modelos autoritarios, porque sin una organización (horizontal-solidaria-afectiva) no podremos luchar contra el Sistema y flirtearemos con una indiferencia meramente individualista como ocurre en el anarcoindividualismo idiota.

Sabemos que esta liberación es posible, ontológicamente posible, gracias a los potenciales virtuales de las fuerzas, pero no basta con ello, hemos de ejecutarlas en sentido activo. Digamos que no basta con la virtualidad potencial, con el caos, el azar. Ello no nos va a salvaguardar de las garras capitalistas ni nos va a conceder la gracia de la democracia radical. Para Prigogine, el orden es fruto del azar. Sin embargo, Thom afirma que “la morfología –dinámica y variación de formas– debe ser estudiada sobre el trasfondo de la estabilidad estructural”<sup>908</sup>. En este aspecto, Thom, con su teoría de las catástrofes, nos puede ayudar mucho más, porque no somos ingenuos y sabemos que debemos organizarnos, necesitamos esa cierta *estabilidad estructural* que leímos en la anterior cita. No podemos tomar el azar como un agente prometeico. La liberación se construye, se constituye (ejecutando las fuerzas en sentido activo), no se recibe como dádiva. Insistimos en que nuestra organización

<sup>905</sup> “La teoría de las catástrofes (...) favorece una visión dialéctica, heraclitiana del universo, de un mundo que es un continuo campo de batalla entre ‘logoi’, entre arquetipos” (V.I. Arnold, *Teoría de catástrofes*, Madrid, Alianza, 1987, p. 124).

<sup>906</sup> Carlos Eduardo Maldonado, *Teoría de las catástrofes y teoría financiera*, Odeón, 2006, vol. 3, p. 60.

<sup>907</sup> Ibid., p. 61.

<sup>908</sup> Ibid., p. 72.

política ha de ser laxa, no dictatorial, abierta al devenir, a lo otro, pero no debe tener cabida el “todo vale” o la más absoluta indiferencia so pena de incurrir en derivas nihilistas que nada tienen que ver con la democracia del ágora, del espacio común y comunitario. Retomemos por un momento la textura-bosque y la textura-parque. La teoría de las catástrofes incide en que toda textura supone cierto equilibrio, ya que es una forma dinámica, pero es una forma al fin y al cabo, esto es, cierta conformación de fuerzas. Sin embargo, algunos cambios, como por ejemplo, una tala masiva en la textura-bosque, pueden transformarla en textura-parque. De igual forma sucede con la radical democracia del ágora, que puede corromperse y derivar en demagogia.

A causa de su distinción entre cambio continuo y discontinuo, [la teoría de las catástrofes] ofrece una visión que combina la evolución política, los procesos más o menos continuos que llamamos ‘tendencias’, con la revolución política (literal o figurada), los sucesos más o menos discontinuos que separan un periodo de desarrollo político del siguiente<sup>909</sup>.

Nuestra reflexión se centra en la forma de organización plenamente democrática, que relacionaremos con uno de sus antagonistas, la dictadura<sup>910</sup>. Así, democracia y dictadura se corresponden con dos formas (o texturas). Ahora bien, hemos de definir una serie de factores que componen el equilibrio dinámico<sup>911</sup> de la forma-democracia o de la forma-dictadura. Dependiendo del número de factores que utilicemos para expresar la forma-democracia, por ejemplo, necesitaremos un modo u otro de catástrofe elemental. La teoría de catástrofes nos dice que sólo existen siete de estos modos o figuras. A cada número de factores le corresponde una gráfica que explica su forma. Usaremos la figura denominada *cúspide*, cuyo “gráfico es tridimensional, una superficie curva con un doblez”<sup>912</sup>. Véase<sup>913</sup>:

---

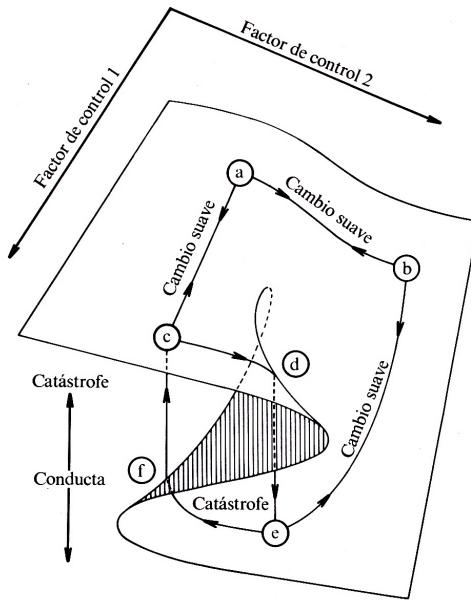
<sup>909</sup> Alexander Woodcock y Monte Davis, *Teoría de las catástrofes*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 150.

<sup>910</sup> Ojo: tan dictatorial puede ser una dictadura militar como la dictadura del capital. Recordemos las nuevas formas de violencia que nos proponía Baudrillard al inicio de este apartado.

<sup>911</sup> “El equilibrio es dinámico en vez de estático, porque los organismos y las sociedades siempre están absorbiendo y transformando energía” (*Ibid.*, p. 52).

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 63.

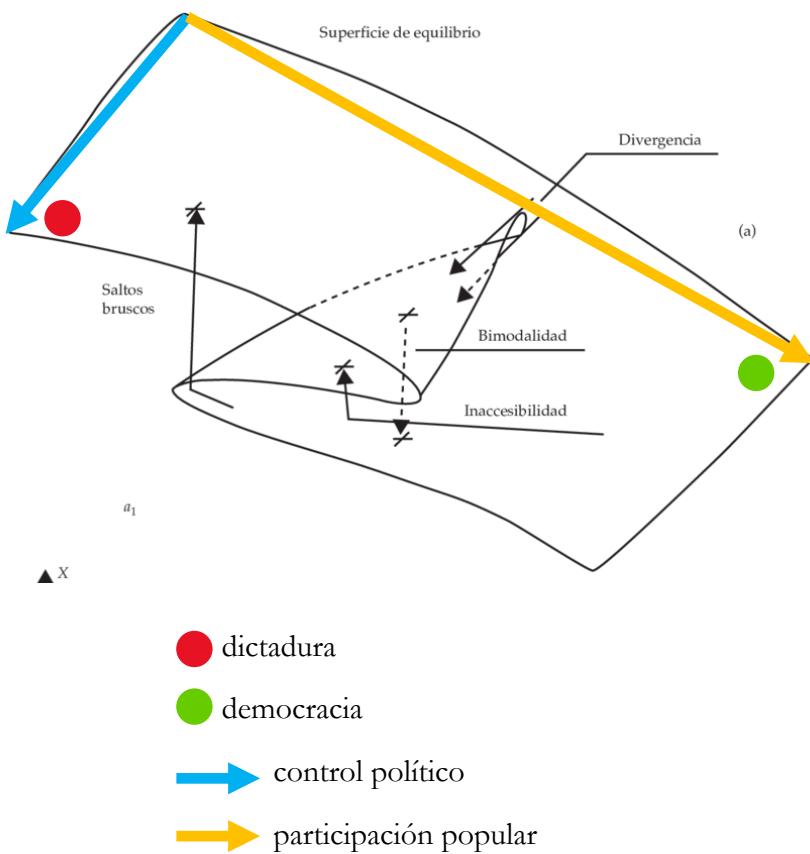
<sup>913</sup> *Ibid.*, p. 67.



Nos encontramos ante una superficie que se dobla. El lado interno (que aparece rayado en la imagen) es inaccesible. Por tanto, podemos encontrarnos en cualquier lugar de la superficie, más o menos cercanos a dos zonas estables. El lugar que ocuparemos, es decir, que ocupará nuestra organización política, dependerá de dos factores: los factores de control 1 y 2. Existen dos estados máximamente estables, uno en la parte de arriba de la superficie, otro abajo. Veámoslo en esta otra imagen<sup>914</sup> (abajo) donde señalamos los dos factores de control con dos líneas (azul y naranja) y los dos estados mediante dos puntos, uno rojo y otro verde.

---

<sup>914</sup> Consultado el día 19 de febrero de 2023 en: <[https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Geometria-de-catastrofe-en-cuspe-a-superficie-de-equilibrio-b-corte\\_fig2\\_317441380](https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Geometria-de-catastrofe-en-cuspe-a-superficie-de-equilibrio-b-corte_fig2_317441380)>.



Propongamos dos factores variables<sup>915</sup>: el control político y la participación popular. Las flechas indican el progreso: la flecha azul comienza con un grado mínimo de control y finaliza con un grado máximo del mismo. La flecha naranja inicia su línea con una mínima participación popular hasta llegar al máximo. Por tanto, la democracia supone una máxima participación popular y un mínimo control (que asociamos al autoritarismo dictatorial). En cambio, la dictadura ejerce un férreo control sobre los ciudadanos que son reducidos a súbditos, porque, a su vez, no participan en la política. En este modelo representacional no importan tanto las cantidades (el número de habitantes) como las cualidades, las intensidades fruto de las relaciones interpersonales. Si, en la imagen de arriba, nos situamos en la zona más cercana a la dictadura y avanzamos hacia una mayor participación política pero continuamos ejerciendo un inflexible control político, caeremos

---

<sup>915</sup> Estas dos variables se usan en torno a la evolución y revolución política: Alexander Woodcock y Monte Davis, *Teoría de las catástrofes*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 155.

(salto brusco) irremediablemente al nivel inferior, luego nos situaremos en un marco más democrático.

Obviamente, no hemos dado con la fórmula mágica de la democracia, porque, entre otras cosas, no la hay ni puede haberla, pero esta teoría nos puede servir para comprender los sistemas políticos como conjuntos de relaciones dinámicas intensivas. Hemos apuntado sólo dos variables, pero, obviamente, podrían caber otras. Además, tanto participación popular como control político son dos conceptos muy amplios que deben ser considerados con más cuidado. Por ejemplo, la participación popular que requiere una democracia radical es la participación del ágora que nos explicaba Ezquerra en *Pólis y caos*, un espacio siempre en construcción, donde todos (horizontalidad) tienen cabida (voz y voto), un espacio donde se construyen las normas y también donde se pueden transformar. Por tanto, entendemos aquí esa participación popular mucho más allá del mero voto electoral actual de las democracias representativas. Nos preguntábamos antes cómo organizarnos para no devenir fascistas (en el sentido de autoritarios) o nihilistas (en cuanto pasivos e indiferentes). Sin duda, esta *participación* a la que aludíamos es una vía para conseguirlo.

A parte de un mínimo control y un máximo de participación política, ¿qué otras variables podríamos enarbolar para proseguir habitando democráticamente? Destaquemos una fundamental, abismal, inscrita en la propia ontología de fuerzas: la conexión, que comporta la apertura, el contacto, la interacción real entre las subjetividades, la producción de afectos para generar comunidades. Sin esta conexión, las fuerzas devendrán reactivas, conformarán entes aislados, individuos, sujetos, súbditos. Recordemos que no entendemos la relación entre individuos como tal conexión, pues los individuos (véase: textura-esfera de Sloterdijk) siempre interactúan desde su aislamiento, desde su zona de confort privada, no salen afuera, no se exponen a lo otro. Así pues, desde la ontología de fuerzas, la verdadera conexión refiere a relaciones activas, a despliegues de fuerzas activas. Éstas son las únicas que nos liberan del círculo en el que nos hallábamos presos, las que nos permiten *interrumpir* y *multiplicar* (López Petit). Pero, ojo, un partido político fascista también puede interrumpir un cierto orden, generar un golpe de estado y gobernar un territorio. Véase el caso chileno: Pinochet interrumpe el gobierno de Allende. Sin embargo, los modos fascistas (u otros de carácter autoritario) que interrumpen no permiten *multiplicar*, porque ello conllevaría la apertura al afuera, la propia disolución del grupo que ha ejecutado el golpe de estado. Las consecuencias son claras: podemos interrumpir un orden más o menos democrático

(Pinochet contra Allende) o dictatorial (Lenin contra el zar), pero una vez lo interrumpamos hemos de *multiplicar*, no podemos instituir al grupo que ha ejecutado la acción de interrumpir en partido político único, en gobierno autoritario. Al contrario, hemos de multiplicar, esto es, quitarnos de en medio para descentralizar, para dejar vía libre a la organización desde un espacio abierto al modo del *ágora*. Siguiendo con los ejemplos, una vez interrumpido el ordenamiento político liderado por Salvador Allende, el gobierno de Pinochet se erige en un nuevo orden que no va a permitir ningún *multiplicar*, pues pretende crear un código dictatorial cerrado. De hecho, salvando las distancias, mas similar en el fondo del asunto, así ocurrió en Rusia, cuando el Ejército Rojo no permitió a los ucranianos majnovistas generar otros modos de vida comunitarios descentralizados. Por ello incidimos una vez más en la interconexión de ambas acciones: interrumpir para multiplicar. Asimismo reiteramos que no hay verdadera comunidad sin participación activa, empática: “concordar. Conseguir que nuestros corazones, amasijos de pasiones y razones, co-razonen, se amalgamen, sentipienzan en la constitución de un común, de una trans-individualidad, capaz de cobijar nuestras diferencias. Ese es el empeño político del presente”<sup>916</sup>.

Sintetizando lo expuesto, y, de acuerdo con el criterio último del sentido activo de las fuerzas, la forma (esto es, el equilibrio dinámico en la teoría de las catástrofes) de las organizaciones políticas ha de caracterizarse por la conexión. La conexión es el agente vertebrador de toda comunidad plenamente democrática. Incidimos en que llamamos *conexión* a los despliegues de fuerzas activas que conforman texturas activas. Gracias a esta conexión las organizaciones políticas serán necesariamente descentralizadas: ningún sujeto prevalecerá, esto es, no existirá *un* centro, ni jerarquía vertical alguna que imponga ciertos valores a otros habitantes. Las relaciones activas-conectivas construyen redes, siempre en devenir, mas ninguna red podrá erigirse sobre otras. A colación de lo anterior, tampoco el ser humano se instituirá como textura especial (antropocentrismo), obligando a otras texturas a seguir su *modus vivendi*, convirtiéndolas así en sus súbditas.

Cuando impartía sus lecciones sobre Spinoza<sup>917</sup>, Deleuze recomendaba a sus alumnos que no estudiases a Spinoza si no se sentían afectados por él, les decía que si

<sup>916</sup> Juan Manuel Aragüés, *El conatus de lo común. Del capitalismo idiota a la sociedad koinota*, Disenso, revista de pensamiento político. Comunidad, común, comunismo. Año 4, enero, V, 2023, p. 79.

<sup>917</sup> Lecciones recogidas en: Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019.

preferían a algún otro pensador, que no lo dudasen y fuesen con él. Creo que es un buen ejemplo del tipo de comunidades políticas que defendemos.

Lo que me parece sorprendente en una ontología pura es hasta qué punto repudia la jerarquía. En efecto, no hay Uno superior al ser, el ser se dice de todo lo que es en un solo y mismo sentido. Eso es lo que me ha parecido la proposición ontológica clave (...). Es el mundo de la inmanencia. Este mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente antijerárquico... Hay que corregir, cada vez que digo una frase tengo ganas de corregirla... Seguramente estos filósofos de la ontología nos dirán que evidentemente hace falta una jerarquía práctica<sup>918</sup>.

La clave, según Deleuze, es evitar toda jerarquía vertical, impositiva. Cada vez que dice una frase tiene ganas de corregirla: he ahí un buen ejemplo del espíritu antiautoritario y comunitario que mueve a Deleuze. Y continuando el fin de la cita, ¿cómo entender esta jerarquía práctica? Obviamente, no a partir de un Modelo dado, que presenta cierto orden establecido, arguyendo que sin él, no podríamos vivir en paz. Por ejemplo: “en Hobbes, la relación política es la relación de alguien que manda y de alguien que obedece”<sup>919</sup>. Sin embargo, ¿hace falta algún tipo de jerarquía? Hemos de contestar afirmativamente, mas debemos precisar este punto so pena de incurrir en los extremos que estamos criticando, el autoritarismo, por un lado, y la indiferencia, por otro. El autoritarismo comporta una jerarquía vertical, el dictador sobre el súbdito; la indiferencia, ningún tipo de jerarquía, aquí todo vale, da igual vivir en una democracia que en una dictadura, da igual mandar que obedecer. Frente a estas dos vías, ahondemos en el sentido de esta *jerarquía práctica*. Captamos el matiz irónico de Deleuze al decir “estos filósofos de la ontología nos dirán (...) que hace falta una jerarquía práctica”. No obstante, esta jerarquía práctica dependerá del tipo de ontología sobre la que construyamos la política. Entendemos la jerarquía práctica desde una ontología de fuerzas inmanente y materialista. Obviamente, la jerarquía que se desprendería de una metafísica trascendente e idealista sería muy distinta. Un poco más adelante, apunta Deleuze: “no es por razones de jerarquía, es por razones de potencia y de efectuación de

<sup>918</sup> Ibid., p. 114.

<sup>919</sup> Ibid., p. 115.

potencia”<sup>920</sup>. Pasamos de la crítica contra toda jerarquía vertical a la efectuación de potencia, quedando en el aire la cuestión sobre la jerarquía práctica. Desgranemos este tránsito.

En primer lugar, la crítica a toda jerarquía vertical es rotunda, sin concesiones. Desde la ontología de fuerzas, una jerarquía vertical es aquella que se establece a partir de una textura reactiva, cuando un sistema (autoritario) impone ciertos modos de habitar el mundo, y al hacerlo, prohíbe otros modos de ser. Bajo este modelo, todo matiz democrático o libertario es meramente ilusorio.

En segundo término, abogamos por una jerarquía horizontal, paradójicamente, antijerárquica, “una anarquía de los entes en el ser”<sup>921</sup>. Entonces, ¿en qué sentido es jerarquía? Porque esta “anarquía” no puede ser *cualquier cosa*, no todo vale sino que hemos de respetar algún principio, sobre el que debe descansar cualquier organización política si quiere devenir plenamente democrática. Este principio no es otro que el despliegue activo de las fuerzas, condición necesaria para generar organizaciones políticas de carácter horizontal (o anti-vertical), afectivas, comunitarias, integradoras, libertarias. En estas comunidades democráticas *se debe* respetar la conexión entre los potenciales de las fuerzas. Aquí subyace la jerarquía, insistimos, en ese imperativo. Sin este sentido activo de las fuerzas, las organizaciones políticas instituirán Sistemas cerrados, al conformar texturas reactivas que tratarán de evitar el contacto con el afuera, es decir, otros modos de ser.

Finalmente, en tercer lugar, la conexión entre ontología y política, que da título al presente apartado: “el problema de una ontología es cómo ser libre, es decir, cómo efectuar su potencia en las mejores condiciones”<sup>922</sup>. Sabemos que los potenciales virtuales de las fuerzas posibilitan, permiten, tanto sistemas dictatoriales como democracias, tanto sentidos reactivos de las fuerzas como sentidos activos, respectivamente. Por ello, la libertad no debe entenderse como una dádiva de cierta organización política, como venimos criticando a lo largo y ancho del presente trabajo. “La libertad de los hombres no está nunca asegurada por las instituciones y las leyes que tienen por función garantizarla”<sup>923</sup>. No somos libres gracias a un Estado, seremos libres sólo si nos organizarnos de forma libertaria, democrática, si construimos ágoras, si al constituirnos evitamos toda Institución cerrada, exclusiva de unos

<sup>920</sup> Ibid., p. 118.

<sup>921</sup> Ibid., p. 114.

<sup>922</sup> Ibid., p. 115.

<sup>923</sup> Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 93.

cuantos privilegiados. En una palabra, y regresando al sustrato ontológico-político, sólo mediante despliegues activos de las fuerzas podremos generar comunidades abiertas a lo otro, radicalmente empáticas, rechazando al mismo tiempo todo sistema despótico, particular, idiota. Justo aquí se incardina la jerarquía, el deber, la obediencia, incluso. “Pero la obediencia deberá estar justificada por esto: se inscribe en un sistema en que ‘la sociedad’ sólo puede significar el mejor medio para que el hombre efectúe su potencia”<sup>924</sup>. ¿A quién debemos obedecer entonces? No al dictador que hace prevalecer su modelo político sino a la exigencia de desplegar la potencia en sentido activo, conectivo, comunitario. Porque de lo contrario, “en la filosofía de lo Uno (...) la relación política es la relación de obediencia, no la relación de efectuación de la potencia”<sup>925</sup>. Sólo obedeceremos al criterio del sentido activo de las fuerzas. Sin estos despliegues positivos de las fuerzas será imposible cualquier comunidad democrática. Así pues, debemos ejecutarlos, cuidarlos, si pretendemos continuar habitando el mundo de forma libre y libertadora.

Resumiendo, contra la jerarquía vertical, la jerarquía práctica será horizontal, conformará habitares abiertos a la diferencia, siempre en devenir. Aquí se establece el principio, el fundamento, que es, a su vez, como sabemos, abismal, libertador. Gracias a la conexión con los potenciales virtuales podremos ejecutar las fuerzas activamente y renegar de todo modelo tasado. Ni generaremos sistemas autoritarios ni perteneceremos a otros análogos, es decir, no seremos dictadores pero tampoco súbditos. Sobre este criterio ontológico descansará cualquier organización política comunitaria. Un único mandato al que obedecer, donde reside esta suerte de jerarquía práctica: el despliegue de los sentidos activos de las fuerzas.

---

<sup>924</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p.115.

<sup>925</sup> Ibid.

“Qué oscura es la sangre del perro”<sup>926</sup>

## Post scriptum

En este breve apartado, antes de dar paso a las conclusiones finales, nos proponemos resumir la explicación de la ontología de fuerzas a través de algunas obras de Francis Bacon, sobre la lectura de Deleuze en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Deleuze insiste en que lo esencial en Bacon es que logra pintar las fuerzas, las relaciones entre los objetos, no sólo los objetos: “en último término es un movimiento sin moverse del sitio, un espasmo, que testimonia un problema muy distinto propio de Bacon: la acción sobre el cuerpo de fuerzas invisibles”<sup>927</sup>. He aquí la fuerza del pintor, la fuerza de su arte: precisamente el mostrar las fuerzas, las fuerzas invisibles, dicho en nuestro lenguaje: los potenciales virtuales<sup>928</sup>. Distingue Deleuze tres elementos que conforman la obra baconiana: estructura, figura y contorno<sup>929</sup>. La estructura o armazón es la composición del cuadro, digamos, el todo; la figura es una parte diferenciada del todo; y el contorno es la línea o superficie que posibilita la distinción entre la figura y el todo. ¿Por qué le resulta tan atractivo, tan potente, el arte de Bacon a Gilles Deleuze? Entre otros motivos, porque consigue captar en sus cuadros lo indeterminado, esto es, el cuerpo sin órganos, el poso de desorganización abismal donde descansa toda posible organización. El cuerpo-sin-órganos no es un elemento abstracto indeterminado (o trascendente) sino un agente real que “se define por un órgano indeterminado, mientras que el organismo se define por órganos determinados”<sup>930</sup>. Esto es, un órgano indeterminado a partir del cual se organiza el mundo, a partir del cual se generan los organismos, una suerte de “huevo indiferenciado”<sup>931</sup>. Un cuerpo amorfo que posibilita las diversas formaciones, pero un cuerpo al final y al cabo, un cuerpo real:

<sup>926</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 562.

<sup>927</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2016, p. 48.

<sup>928</sup> “La tarea de la pintura se define como el intento de hacer visibles fuerzas que no lo son” (*Ibid.*, p. 63). “El problema de la captura de las fuerzas (...) ¿Cómo hacer visibles fuerzas invisibles? Es incluso la función primordial de las Figuras” (*Ibid.*, p. 64).

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>931</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 42-43.

Si se considera el cuerpo sin órganos como un huevo lleno, hay que decir que bajo la organización que va a tomar, que va a desarrollar, el huevo no aparece como un medio indiferenciado: está atravesado por ejes y gradientes, polos y potenciales, umbrales y zonas destinadas a producir más tarde tal o cual parte orgánica, pero cuya disposición es por el momento únicamente intensiva<sup>932</sup>.

Recordemos que en las obras de Bacon “todo está en relación con fuerzas, todo es fuerza”<sup>933</sup>. ¿Quién es la figura en las obras de Bacon? Desde el sentido común, entenderíamos como figura cualquier organismo, por ejemplo, una persona o un árbol o una mesa o cualquier otro elemento que suelen aparecer en los cuadros. Sin embargo, en Bacon no ocurre esto. Si fuese así, Bacon sería parecido al resto, pero lo que le hace especial es que muestra lo que otros no, y lo que muestra es precisamente el cuerpo-sin-órganos, y, además, cómo lo muestra, de la forma más diferenciada posible, mediante la figura. La figura ya no es un organismo: “La Figura es precisamente el cuerpo-sin-órganos”<sup>934</sup>.

Veamos las tres siguientes imágenes<sup>935</sup>:



En esta serie de cuadros objeto de nuestra reflexión, la figura es el perro. El cuerpo-sin-órganos da cuenta de los potenciales virtuales de las fuerzas, en los niveles inferiores de los pliegues; puesto que los organismos son texturas, potenciales actuales que

<sup>932</sup> Ibid., p. 44.

<sup>933</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2016, p. 66.

<sup>934</sup> Ibid., p. 52.

<sup>935</sup> A la izquierda: Bacon, F. (1954). *Study of a running dog*. [Oil on canvas]. National Gallery of Art, Washington D.C; en el centro: Bacon, F. (1954). *A performing dog*. [Oil on canvas]. Private collection; a la derecha: Bacon, F. (1952). *Dog*. [Oil on canvas] Museum of Modern Art, New York;

ejecutan los virtuales y territorializan el espacio, habitan el mundo. Bien, en las tres imágenes aparece el perro, símbolo del cuerpo-sin-órganos, que no es una textura ni un organismo. Pero, ¿qué más podemos leer allí? ¿De qué relaciones de fuerzas nos habla cada cuadro? Necesitamos otro concepto para poder contestar a esta pregunta: el ritmo. “La unidad del ritmo, en efecto, sólo podemos buscarla allí donde el propio ritmo sumerge en el caos”<sup>936</sup>. Si la figura mantiene la conexión con el caos, si el cuerpo-sin-órganos no se convierte en una organización completa, la figura será rítmica. Aquí el habitar será activo, el sentido de las fuerzas positivo, pues se mantienen conectados los potenciales actuales con los virtuales. Si el perro (potenciales virtuales) no aparece preso en un lugar (potenciales actuales), el cosmos no velará el caos, persistirá el ritmo. “El arte toma un trozo de caos en un marco, para formar un caos compuesto que se vuelve sensible”<sup>937</sup>. Hacerlo sensible es organizarlo de cierto modo, territorializar el espacio. “Bacon no deja de decir que la sensación es lo que pasa de un ‘orden’ a otro, de un ‘nivel’ a otro, de un ‘dominio’ a otro”<sup>938</sup>. Añadimos: de un nivel a otro *del pliegue*. Insistimos, la clave es seguir mostrando el caos, desde el que parte toda ordenación (cosmos). El caosmos, la conjunción de caos y cosmos simbolizará un habitar activo, donde no se ocultan los potenciales virtuales que posibilitan la transformación del mundo, la reorganización y desorganización de cualquier organismo. Al mostrar la figura, al otorgarle este papel principal en su obra al cuerpo-sin-órganos, según Deleuze, la pintura de Bacon revela los potenciales virtuales, luego es una pintura de fuerzas activas.

Los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura<sup>939</sup>.

En una palabra, mostrar los agujeros, los poros, desde donde penetran los gusanos (de abajo arriba) y donde caen las goteras (de arriba abajo). Esa “rasgadura”, ese “corte” refiere a la superficie porosa de los pliegues, donde conecta caos (nivel inferior) con

<sup>936</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2016, p. 51.

<sup>937</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 207.

<sup>938</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2016, p. 43.

<sup>939</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 204.

cosmos (nivel superior). Recalcamos lo crucial en Bacon, para evitar que el caos quede oculto en la obra, le otorga un papel protagonista a la figura.

Veamos al perro de la imagen (arriba) de la izquierda. Allí hay agujeros: alcantarillas, que conectan con otro nivel, nivel superior de los pliegues, dado que el perro se encuentra en el nivel inferior, al ser potencial virtual. Aquí no hay régimen de luz, el perro se encuentra, digamos, en su entorno natural, en la oscuridad del caos (recordemos el cielo negro). En la imagen central el perro es apresado en una habitación. Ésta representa una textura reactiva, dado que trata de evitar que el perro salga, lo que supone un peligro, porque el perro representa el caos, el desorden, con la consiguiente posibilidad de otra ordenación de la habitación. Observamos que hay unas aperturas en las persianas de las ventanas, lo que nos hablaría de que, por mucho que una textura reactiva trata de imponerse como modelo cerrado, la superficie porosa de los pliegues (estas aperturas en las persianas) son imposibles de eliminar. Pero, ¿cómo es que el perro -cuerpo-sin-órganos- está ahí en la textura, en el nivel superior de los pliegues? Porque los potenciales virtuales también forman parte de la textura, recordemos. Lo presentamos así para facilitar la explicación, pero las fuerzas son a modo de pliegues, no es que exista un nivel inferior y un nivel superior sino miradas de ellos, de pliegues, de fuerzas. En la imagen de la derecha, las rectas líneas del suelo simbolizan una textura reactiva pues, tanto los límites exteriores aparecen cerrados (frontera), como existe un estriaje negativo intramuros. No parece haber ningún poro en la superficie. Sin embargo, separado por la línea del horizonte, vemos un espacio oscuro. ¿Qué representará éste? El inexorable caos (cielo negro), el nivel inferior del pliegue.

Finalicemos con otro cuadro donde la figura no es un perro:



Bacon, F. (1978). *Painting*. [Óleo sobre lienzo]. Colección privada.

La lectura se complica, pues, *prima facie*, podríamos distinguir (por lo menos) tres figuras, pero también aparecen dos elementos extraños: dos flechas rojas. Apoyándonos en Foucault, entendemos la flecha “como si fuese una onomatopeya gráfica (...) que formula una orden”<sup>940</sup>. Así pues, la flecha representa un dictado, una obligación. Pero, ¿quién manda?, ¿quién impone un principio en nuestra ontología? La figura, el potencial virtual, principio de anarquía que posibilita las *arjés*, cuerpo sin órganos que permite las diversas organizaciones. Por tanto, las flechas son emitidas por las figuras. Si sólo hay dos flechas, ha de haber dos figuras: el hombre (abajo a la izquierda, que se le da un aire a Francis Bacon) y el trozo... ¿de papel, de trapo? (poco importa el material aquí sino las relaciones de fuerzas). El extraño trozo tiene una especie de cola, parece una raya de mar. Este animal tiene un cuerpo horizontal, con agujón, arriba los ojos, abajo la boca... simboliza la conectividad entre niveles: arriba el agua - abajo la tierra; arriba los ojos - abajo la boca. Las figuras representan potenciales virtuales. El hombre es una especie de gusano que asoma desde el nivel inferior del pliegue. La raya de mar, compañera del hombre, también tiene esa puerta abierta. La mujer no es figura, no es cuerpo sin órganos sino organismo (potenciales actuales). “No hemos de creer, no obstante, que el verdadero enemigo del cuerpo sin órganos son los órganos en cuanto tales. El enemigo es el organismo, es decir, la organización que impone a

---

<sup>940</sup> Michel Foucault, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, p. 49.

los órganos un régimen de totalización”<sup>941</sup>. ¿Qué tipo de textura es? ¿Qué fuerzas despliega? Reactividad, sin duda: cierra la puerta... y la mantiene cerrada (con llave). La mujer trata de impedir (en vano) la emergencia del hombre y de la raya de mar, pretende cerrar puertas y ventanas. En la cerradura de la puerta hay un óvalo, que tampoco está completo. Lo mismo le ocurre a la ventana, que tampoco posee un perímetro cerrado. Ni la puerta. Paradójicamente, es el propio organismo quien abre (sin querer) esas pretendidas fronteras reactivas. Aún más: al lado de la cerradura hay un interruptor: un régimen de luz. Sabemos que toda textura reactiva impone un régimen de luz, una forma determinada de habitar. Pero, a su vez, podemos bajar al sótano, con Francis Bacon y la raya de mar para sumergirnos en las profundidades (cielo negro) y regresar con otras luces (estelares), en lucha contra el Sistema (Solar).

---

<sup>941</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 43.

Y el ave,  
el ave que vuela sobre el mundo en llamas, diciendo solo  
a los mortales que se agitan debajo, diciendo  
solo: ABISMO, ABISMO!<sup>942</sup>

llueve,  
llueve siempre en las ruinas<sup>943</sup>.

“Una revolución que no da lugar a un nuevo espacio  
no llega a realizar todo su potencial”<sup>944</sup>.

## Conclusiones

Concluiremos el presente trabajo con unas breves alusiones al manifiesto Dogma95, un decálogo de estrictas reglas (al que ya hemos hecho mención con anterioridad al hablar de la película *Los idiotas*) que, como apuntábamos, pretendía liberar al cine de la desmedida intromisión del capitalismo que reduce todo arte a mercancía. Según palabras de Lars von Trier, Dogma95 “es una investigación y es preciso descubrir para qué sirve”<sup>945</sup>. Hagámonos también esa pregunta. ¿Qué pretendíamos con este trabajo? ¿Para qué sirve? La respuesta de Lars von Trier es clara: “Las reglas del decálogo (...) no tenían otro propósito que el de liberar. Para nada trataban de esclavizar a nadie”<sup>946</sup>. El objetivo principal de nuestro trabajo es básicamente el mismo: liberar, encontrar espacios emancipadores donde poder respirar ante la brutal (o)presión que impone el Sistema actual. Desde el marco de la filosofía, mas con la pretensión de conectar cualquier ámbito del saber (hacer), pensamos que debemos luchar desde todos los frentes para aunar fuerzas y derrocar al Sistema. Dos palabras estelares titilan en el cielo negro liberador que hemos querido construir: vida y amor. Ambas son emanaciones de las fuerzas activas. Entendemos vida como el resultado de la conexión entre los potenciales virtuales y actuales de las fuerzas, entre los dos niveles de los pliegues. Vivir,

<sup>942</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 151.

<sup>943</sup> Ibid., p. 159.

<sup>944</sup> Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013, p. 112.

<sup>945</sup> Hilario J. Rodríguez, *Lars von Trier. El cine sin dogmas*, Madrid, Ediciones JC, 2003, p. 166.

<sup>946</sup> Ibid., p. 165.

en este sentido, es potenciar, desplegar la potencia. El amor, por su parte, es fruto de otra relación ontológica, esta vez en el nivel superior, en torno a la abierta relación entre las singularidades (texturas activas). Si vivir es potenciar, amar es compartir este despliegue. Vida y amor se retroalimentan, esto es, actividad de las fuerzas. Desde este marco, vida referiría más bien a ontología (relaciones entre potenciales) y amor a política (relaciones entre texturas). Sin embargo, huimos una y otra vez de los comportamientos estancos, sin vida no hay amor y viceversa: ontología-política. Los enemigos de la vida y del amor son la muerte y la idiotez, respectivamente (reactividad de las fuerzas). En primer lugar, máxima antagonista de la vida, la muerte es la fuente de impotencia (recordemos que no hablamos de organismos, sino de algo más profundo: resuene la frase de Deleuze de que no es la vida la que muere sino los organismos). No hace falta estar muerto, morir, en el sentido en que lo entendemos habitualmente, para ser un impotente. Muerte alude al hecho de no querer desplegar la potencia, a no tener voluntad de poder (Nietzsche). En segundo lugar, el enemigo del amor no es el desamor o el odio, sino la idiotez o el egoísmo, representados por las texturas reactivas. Ser idiota es cerrarse al mundo, lo cual está estrechamente conectado con la muerte. La textura reactiva se cierra al mundo porque no quiere ejecutar los potenciales virtuales. Ese cerrarse al mundo es tratar de ocultar la superficie porosa de los pliegues. Oigamos de nuevo al director de cine danés:

No nos contentaremos nunca más con películas benévolas de mensajes humanistas; queremos la verdad, queremos fascinación y sensaciones puras e infantiles, como las que uno experimenta en cualquier arte verdadero. Queremos volver a una época en la que el amor entre el director y su película era todavía algo vivo y cada imagen dejaba un auténtico deseo de crear<sup>947</sup>.

Insistimos: tampoco nos fiamos de mensajes humanistas, pues pueden tratarse de estrategias políticas profundamente violentas (aunque aparenten lo contrario, como nos alertaba Baudrillard). Expandimos ese amor entre el director y su película a cualquier relación social (no sólo entre humanos), que ha de ser “viva”, “auténtica”, “creativa”, usando los términos que aparecen en la anterior cita. Asimismo, al igual que nuestro trabajo, el decálogo Dogma95 otorga una importancia fundamental a la naturaleza, como fuente primigenia necesaria (“los rodajes tienen que llevarse a cabo en decorados naturales”<sup>948</sup>). Esta naturaleza

<sup>947</sup> Ibid., p. 161.

<sup>948</sup> Ibid., p. 158.

no ha de entenderse como un territorio virgen no contaminado por lo humano sino más bien como la naturaleza en clave spinoziana. No hay que hacer trampas, “embauchar al público”, se ha de evitar el uso de maquillaje. Convendría llevar este imperativo a la política. Es decir, dejar que la naturaleza se exprese en su infinidad de modos, no imponer un modelo de ser, un Sistema. “Hoy en día una tormenta tecnológica arrecia, y su resultado es la elevación del maquillaje a rango de Dios”<sup>949</sup>. Este Dios es precisamente lo contrario al *Deus sive natura* de Spinoza. No renegamos de la tecnología, no somos ilusos, no pretendemos regresar al estado de naturaleza (algo hipotético e ideal), sólo queremos luchar por una democratización real. En Dogma95 se prohíbe cualquier artificio que altere la espacio-temporalidad natural: “no se permite el uso de luz especial o natural” ni “efectos especiales” ni la mezcla del sonido “separadamente de las imágenes”<sup>950 951</sup>, para que no se pueda engañar al espectador. Se trata de un profundo compromiso con la verdad. Para nosotros, la verdad remite a la ontología de fuerzas. ¿Hemos descubierto la verdad en este trabajo? Sería muy idiota decir que sí. No, lo único que hemos hecho (o tratado de hacer) es construir un entramado crítico de liberación ontológico-política. Sólo así, creemos, podemos llevar a cabo una radical crítica desde una base sólida, tan y tan sólida que, paradójicamente, se desvanece, esto es, que no impone sino que libera.

En su último mandamiento, el manifiesto Dogma95 aboga por la no autoría (“El director no debe aparecer en los créditos”<sup>952</sup>), lo que recuerda al inicio de *Mil Mesetas* donde Deleuze y Guattari reniegan del concepto clásico de autor que emerge de una identidad cerrada. De acuerdo con esta línea, borren también *mi* nombre de sus registros... “Gusanos arrastran mi nombre por la inmensa calle del vacío...”<sup>953</sup>.

<sup>949</sup> Ibid.

<sup>950</sup> Ibid., p. 159.

<sup>951</sup> Al hilo, la *sobrecodificación* que critican Deleuze y Guattari: “El significante déspota tiene como efecto sobrecodificar la cadena territorial . El significado es precisamente el efecto del significante” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El AntiEdipo*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 216). En el mismo sentido: “La *sobrecodificación* es la operación que constituye la esencia del Estado” (Ibid., p. 206).

<sup>952</sup> Hilario J. Rodríguez, *Lars von Trier. El cine sin dogmas*, Madrid, Ediciones JC, 2003, p. 159.

<sup>953</sup> Leopoldo María Panero, *Poesía completa*, Madrid, Visor, 2010, p. 533.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento*, Madrid: Anagrama.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Álvarez Solís, A. O. (2017). *Anarquía, ontología y agotamiento épocal*. Pensamiento al margen, nº7, pp. 217-235.
- Aragüés Estragués, J.M. (2018). *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Valencia: Pre-Textos.
- Aragüés Estragués, J.M. (2020). *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Aragüés Estragués, J.M. (coord.) (1997). *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*. Zaragoza: Mira.
- Aragüés Estragués, J.M (2023). *El conatus de lo común. Del capitalismo idiota a la sociedad koinota*. Disenso, revista de pensamiento político. Comunidad, común, comunismo. Año 4, enero, V, pp. 66-81.
- Aristóteles (2008). *Metafísica*. Madrid: Alianza.
- Armand, E. (2003). *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Arnold, V.I. (1987). *Teoría de catástrofes*. Madrid: Alianza.
- Artaud, A. (2019a). *Balthus*. Madrid: Casimiro.
- Artaud, A. (1976). *Cartas desde Rodez*, 2. Madrid: Fundamentos.
- Artaud, A. (2019b). *Contra los poderes. Antología de textos de combate*. Madrid: Acefalia.
- Artaud, A. (1972). *Los tarahumara*. Barcelona: Barral.
- Avanessian, A. (ed). (2019). *Realismo especulativo*. Madrid: Materia Oscura.
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (2021). *La agonía del poder*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Baudrillard, J. (2006). *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Baudrillard, J. (2006). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (1980). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.

- Belting, H. (2012). *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz.
- Bey, H. (2014). *T.A.Z*. Madrid: Enclave.
- Black, B. (2013). *La abolición del trabajo*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Bohm, D. (2016). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairós.
- Borges, J.L (2018). *El aleph*. Barcelona: Penguin.
- Briggs, J.P y F. David Peat, F.D. (1996). *A través del maravilloso espejo del universo*. Barcelona: Gedisa.
- Bukowski, C. (2005) *Escrutaba la locura en busca de la palabra, el verso, la ruta*. Madrid: Visor.
- Buson, Y. (2009) *Selección de jaikus*. Madrid: Hiperión.
- Canavera, J. (2015). *Creer en el mundo, creer en el futuro: Deleuze y la “gran política del pensamiento”*. Bajo palabra. II Época, nº10, pp. 157-166.
- Canavera, J. (2015). *Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze*. Revista de Filosofía, vol. 40, núm. 2: 83-108.
- Canavera, J. (2016). *Pensar problemáticamente: una tentativa de interpretación global de la obra de Deleuze*. Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 3, nº1 (2016), pp. 31-60.
- Casey, E. (1998) *The fate of place. A Philosophical History*. London: University of California Press.
- Castro Nogueira, L. (1997). *La risa del espacio*. Madrid: Tecnos.
- CCRU (2020). *Escritos 1997-2003*, Madrid: Materia Oscura.
- Claramonte, J. (2016). *Estética Modal*. Madrid: Tecnos.
- Colson, D. (2003). *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Consejo Nocturno (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas ed.
- Conrad, J. (1987). *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: Orbis.
- Cortázar, J. (2002). *Historias de cronopios y de famas*. Madrid: El País.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir?* Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja negra.
- De Landa, M. (2017). *Mil años de historia no lineal*, Barcelona: Gedisa.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1997). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1989) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.

- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2016). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena.
- Deleuze, G. (2010). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2020). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *El AntiEdipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2013). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Delillo, D. (2011). *Ruido de fondo*. Barcelona: Seix Barral.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2009) *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- Dickinson, E. (2008). *Poemas*. Madrid: Visor.
- Duque, F. (2001). *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal.
- Eagleton, T. (2011). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Elledge, J. (2013) *Henry Darger -throwaway boy- The tragic life of an outsider artist*. London: Overlook Duckworth.
- Escudero Pérez, A. (2010) *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*. Madrid: Arena.
- Ezquerra Gómez, J. (2014). *El espejo que soy me deshabita*. Ápeiron, nº1, pp. 454-466.
- Ezquerra Gómez, J. (2009). *Pólis y Caos. El espacio de lo político*. Res publica, 21, pp. 21-37.
- Fante, J. (2001). *Pregúntale al polvo*. Barcelona: Anagrama.
- Faulkner, W. (2008). *El ruido y la furia*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. K. (1974). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- Feynman, R. P. (2017). *Seis piezas fáciles*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los viros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2021). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2006). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.

- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (2013). *¿Tener o ser?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Galzacorta, I. (2016). *Siguiendo a los cuasi-objetos. Modernidad, inmanencia y trascendencia en Bruno Latour*. Eikasia, nº 71, pp. 345-367.
- Gibrán, K. (1990). *El profeta*. Barcelona: Urano.
- Gibson, W. (2005). *Quemando cromo*. México D.F: Ed. Planeta Mexicana.
- Han, B-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Han, B-C. (2016). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (2019). *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Salamanca: Holobionte.
- Harvey, D. (2014). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2011). *Espacios del capital*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Camino de campo*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999-2001). *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Av. Gran Bretaña, 148, Playa Ancha – Valparaíso.
- Heidegger, M. (2011). *Ejercitación en le pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2009). *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2019). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2001). *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Houellebecq, M. (1999). *Ampliación del campo de batalla*. Barcelona: Anagrama.
- Houellebecq, M. (2015). *Las partículas elementales*. Barcelona: Anagrama.
- Ibáñez, J. (1991). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago de Chile: Amerinda.
- Ibáñez, J. (2003). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI.
- Illich, I. (2015). *El derecho al desempleo útil y sus enemigos profesionales*. Madrid: Díaz & Pons.
- Illich, I. (1974). *Energía y equidad*. Barcelona: Barral.
- Illich, I. (1975). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral.

- Ingala Gómez, E. *Sahar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze*, Ontology Studies, 10, 2010, 233-244.
- Kant, I. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*. Barcelona: Anthropos.
- Klossowski, P. (2012). *La moneda viva*. Valencia: Pre-textos.
- Lawrence, D.H. (2013). *Poemas escogidos*. Madrid: Visor.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- López Petit, S. (1996). *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*. Madrid: Siglo XXI.
- López Petit, S. (2021). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Maldonado, C. (2006). *Teoría de las catástrofes y teoría financiera*. Odeón, 3, pp. 55-74.
- Malpas, J. E. (2006). *Heidegger's topology. Being, place, world*. Massachuttses: MIT.
- Malpas, J. E. (2015). *Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía*. Documents d'Anàlisi Geogràfica, vol. 61/2, pp. 199-229.
- Malpas, J. E. (1999). *Place and experience. A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral.
- Martínez Muñoz, S. (1991). *El azar en la mecánica cuántica: de Bohr a Bell*. Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía, vol XXIII, nº 69, pp. 137-154.
- Mattéi, J.-F., (2005). *La barbarie interior. Ensayo sobre el inmundo moderno*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Meillassoux, Q. (2018). *Hiper-Caos*. Salamanca: Holobionte.
- Miller, H. (2003). *El tiempo de los asesinos*. Madrid: Alianza.
- Mumford, L (1998). *Técnica y civilización*. Barcelona: Altaya.
- Musashi, M. (2016). *Libro de los cinco anillos*. Madrid: La esfera de los libros.
- Negarestani, R. (2016). *Ciclonopedia*. Madrid: Materia Oscura.
- Negri, T. y Guattari, F. (1996). *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*. Donostia: Hirugarren Prentxa.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zarathustra*, Madrid: Planeta.
- Nietzsche, F. (2020). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1947). *Obras completas I. El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*. Buenos Aires: M. Aguilar.
- Nietzsche, F. (1949). *Obras completas II. Consideraciones intempestivas*. Buenos Aires: M. Aguilar.

- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Núñez, A. (2019). *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid: Arena.
- Núñez, A. (2016). *Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza*. THÉMATA. Revista de filosofía, nº 53, pp: 179-194.
- Oñate, T. (2009). *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*. Madrid: Dykinson.
- Pachilla, P. N. (2019). *Sentido común y buen sentido en Deleuze*. Valenciana, 23, pp. 139-174
- Panero, L. M. (2010). *Poesía completa*. Madrid: Visor.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Pascual, J. y Peñalba, A. (2001) *El laberinto como frontera en la ciencia-ficción de William Gibson*. Política y Sociedad, 36, Madrid, pp. 173-189.
- Perea Acebedo, A. J. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Pimenta, A. (2014) *Discurso sobre el hijo-de puta*. Logroño: Pepitas editorial.
- Poe, E. A. (1970). *Las aventuras de Gordon Pym*. Madrid: Libra.
- Prigogine, I. (2004). *La nueva alianza*. Madrid: Alianza.
- Prigogine, I. (1997). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- Quignard, P. (2017). *Sobre la idea de una comunidad de solitarios*. Valencia: Pre-textos.
- Rimbaud, A. (2009). *Poesía completa*. Madrid: Visor.
- Rodríguez, Hilario J. (2003). *Lars von Trier. El cine sin dogmas*. Madrid: Ediciones JC.
- Rojas Osorio, C. (2013). *Foucault y Heidegger*, Diálogos, 94, pp. 78-97.
- Rosa, H. (2020) *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.
- Royo Hernández, S. (2012). *Pasajes al posthumanismo: historia y escritura*. Madrid: Dykinson.
- Sartre, J-P. (1972). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J-P. (2008). *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*. Madrid: Arena.
- Saviani, C. (2004). *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Madrid: Arena.
- Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Alfaguara.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madrid: Siruela.

- Sloterdijk, P. (2017). *Estrés y libertad*. Buenos Aires: Godot.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Steinbeck, J. (1967). *Las uvas de la ira*. Barcelona: Planeta.
- Thoreau, H.D. (2010). *Walden*. Madrid: Cátedra.
- Tiqqun - Deleuze (2012). *Contribución a la guerra en curso*. Madrid: Errata Naturae.
- Tiqqun (2008). *Introducción a la guerra civil*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Tiqqun (2016). *Teoría del Bloom*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Tiqqun (2014). *Tesis sobre la comunidad terrible*. Madrid: Arena.
- Tiqqun. Órgano consciente del Partido Imaginario. *Ejercicios de Metafísica Crítica*. Se trata de una revista en la que no aparece año ni editorial, conseguida en la librería – distribuidora – editorial Traficantes de Sueños (<<https://www.traficantes.net/>>).
- Toscano, A. y Kinkle, J. (2019). *Cartografías de lo absoluto*. Madrid: Materia oscura.
- Tse, L. (2011) *Tao Te Ching*. Madrid: Alianza.
- Tucídides (2015). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Juventud.
- Van Gogh, V. (2007) *Cartas a Theo*. Barcelona: Paidós.
- Vásquez Rocca, A. (2006). *Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización*. Eikasia, revista de filosofía, número 5.
- Vidal-Naquet, P. (2004). *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas, en la Grecia Antigua*. Madrid: Abada.
- Virilio, P. (2003). *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Virilio, P. (2006). *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Volpi, F. (2006). *La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ético-práctica de la metafísica*. Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 30, pp. 197-231. Universidad Panamericana, Distrito Federal, México.
- Whitehead, A.N. (2021) *Proceso y realidad*. Girona: Atalanta.
- Woodcock, A. y David, M. (1989). *Teoría de las catástrofes*. Madrid: Cátedra.
- Zizek, S. (2022). *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Barcelona: Penguin Random House.