

6. PENSAR LA VIOLENCIA DESDE G. DELEUZE

Luis Sáez Rueda

Enjuiciar el fenómeno «violencia», valorar su sentido, alcance teórico, génesis, o condiciones, indagar su plasmación social, dirigir la mirada a él, en suma, en disposición de diagnóstico y crítica filosóficos, sean cuales sean sus credenciales y sus rostros, supone partir del hecho trivial de su realidad. Elaboramos o presuponemos, cuando se habla de la violencia, una comprensión del tipo de realidad que representa, de su naturaleza, de la peculiaridad de su ser.

Me he propuesto, en mi intervención, conducir este problema ontológico al punto en el que puedan emerger aportaciones iluminadoras desde el punto de vista de la filosofía deleuzeana. Sin embargo, debo emplear, antes de ello, un espacio de la reflexión a justificar la pertinencia de esta opción. Quizás radique en ello la cuestión filosófica principal, dado que la filosofía de Deleuze, y toda la del *pensamiento de la diferencia*, presuponen ya una ontología.

Abriré, en un primer momento, el horizonte al que me dirijo, *via negationis*, intentando sembrar algunas sospechas acerca de la concepción más central de la violencia contra la que se dibuja, a saber, la moderno-ilustrada. Desde ese marco, el fenómeno de la violencia es inscrito en el ámbito general que podríamos llamar «sinrazón».

1. LA VIOLENCIA COMO SINRAZÓN

Cuando pensamos la violencia en toda su generalidad, la inclinación más natural parece ser la de comprenderla en oposición a otra cosa. La violencia, diríamos en esta línea, no puede ser pensada independientemente de su ejercicio contra alguna instancia; ella *es* en la medida en que constituye, bien una praxis voluntaria, bien un acontecimiento incontrolable, que está marcado en su ser por la efectividad de una producción negativa. Como negación, un fenómeno de violencia *violenta*.

¿Y qué es lo que es *violentado* en la violencia? El sentido común nos induce también a pensar que la instancia violentada no puede ser, ella misma, origen de violencia, pues en tal caso, no se podría hablar de ésta como un fenómeno con consistencia e identidad propias: se perdería en la extensión vacía de la violencia que afecta a otra violencia. La concepción ilustrada conecta profundamente con esta intuición y a ello se debe también que haya sido tan persistente en nuestra tradición. La instancia impoluta en la que la violencia hiende su cuchillo debe ser, pues, la *razón*. Sea cual sea el perfil que se le haya dado, la *razón* ha ocupado en la historia de Occidente con especial eminencia el lugar de aquello que está sustentado en sí, que no reclama imponerse por la fuerza y que se sostiene librando batalla contra un cierto exterior que amenaza, de una forma o de otra, con violentarlo.

Esta ligazón y oposición entre razón y violencia posee rostros muy diversos; y no intento aquí hacer análisis o reseña de ellos. Pero es posible mostrar que ha mantenido a lo largo de nuestra cultura occidental y bajo la miríada de sus versiones, una estructura de fondo constante.

En el seno de esa oposición, la violencia ha adquirido el valor de una «fuerza señalada»: la *fuerza de la sinrazón*; la violencia sería una magnitud intensiva, la manifestación de cierta *enérgeia*, que caracteriza al exterior de la razón. Allí donde ella no ejerce su gobierno aparece un mundo borroso de aledaños, el de la *sinrazón*, y lo existente allí, abandonado a un crecimiento silvestre, va perdiendo sus caracteres de mero fenómeno, de cándido acontecimiento, en favor de una metamorfosis creciente que lo conduce a la brutalidad; el suburbio se convierte, al fin, en una fuerza ciega con vocación de verdugo; como animalidad al acecho, es ahora un peligro.

Se ha tendido a clasificar ese peligro, coherentemente con la idea de que sea una fuerza, según grados de intensidad. La grada inferior corresponde a lo que podríamos llamar *violencia ordinaria*. Se debe a fuerzas muy provincianas en la urbe de lo humano, habituales y exentas de especial misterio. Para el mundo platónico, tomado de un modo muy laxo y en la constelación variada de sus formas, así como para el espíritu cartesiano moderno, esta potencia ha estado representada por toda una horda de propensiones que aferran al mundo sensible. Si la razón administra los sentidos y gobierna las pasiones, éstas se mantienen inocuas y hasta colaboran en el orden racional. No sería posible la armonía de la *pólis* sin la colaboración del *alma irascible* (Platón); un orden ético *more geométrico* debe tomar asiento en una trama de inclinaciones (Spinoza); sin la intuición sensible los conceptos serían vacíos (Kant); la lista es muy extensa y variopinta. Ahora bien, fuera de esta custodia las pasiones, inclinaciones, deseos, querencias, afectos, voluntades, intenciones, metas y cuantas especies en el jardín de lo sensible puedan imaginarse incuban un *impetus* propio y generan lo perverso. Esta violencia ordinaria es la que se achaca, por ejemplo, a las acciones irreflexivas o a la perversión de las costumbres, siempre unidas al desafortunado descontrol de las pasiones o propensiones que tamizan la vida normal de los hombres. Se vincula, por ello, a fenómenos tan coextensivos con la cotidianidad del ser humano, en todas las épocas, como el *vicio*, el *libertinaje*, la *perversión* o el *vandalismo*.

Todas estas formas de la *violencia ordinaria* son objeto de repulsa. Pero en el plano más elevado de la grada se sitúan aquellas formas de violencia que no producen sólo repulsión, como las anteriores, sino verdadera *perplejidad* por su intensidad y magnitud. Podríamos incluirlas dentro de la categoría de la *violencia radical*, porque su carácter profundamente *extraordinario* y virulento provoca el repudio por excelencia: el *escándalo de la razón*. La razón se escandaliza allí donde encuentra su negación absolutamente incomprensible y prácticamente inconceptualizable. Me refiero a casos como el del genocidio, la barbarie sectaria o el terrorismo. La gran dificultad para atribuirles a estos acontecimientos un móvil acotable, identificable con precisión, ha propiciado asignarle a este tipo de violencia un principio agente oscuro e informe. De las fuerzas sanguinarias que habitan la naturaleza, en la antigüedad mítica remota, se pasó a la fuerza del mal en su escisión respecto al bien, un dualismo que ha dominado en multitud de perspectivas teológicas o religiosas. Al secularizarse, el poder impenetrable se ha convertido, en un sector del mundo ilustrado, en el *mal radical*. H. Arendt emplea esta expresión para referirse a los crímenes perpetrados en el *holocausto*; y ve su especificidad en que es un mal «que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía»¹. Como se sabe, la noción procede de Kant. Y de un modo que confirma la escisión entre razón y violencia. El bien moral consiste, según el filósofo de Königsberg, en la libre sujeción de la voluntad a la ley dictada por la razón; la voluntad que no se determina a obrar en ese sentido es mala en sí misma y debe ser conceptualizada como una magnitud real².

Entre la *violencia ordinaria* y la *violencia radical*, expresiones de una fuerza positivamente existente, podrían discernirse una pléyade de gradaciones y variedades. Pero detengámonos aquí en el trazado de estos extremos de la violencia como fuerza de la sinrazón. Nadie con verdadera afición por el sufrimiento ajeno podrá dejar de escandalizarse ante el impenetrable e inabarcable poder de la barbarie nazi. El sentimiento que produce se parece al de lo sublime en Kant, pero invertido en la figura de lo espantoso o de lo horrible, lo *Unheimlich*: nos produce una repulsión para la que no parece haber concepto. Así fue percibido el *11 de septiembre*, como un *major event*, como un *acontecimiento mayor*, un acontecimiento en hipérbole, que hace época y para el cual no existen palabras adecuadas porque excede todo límite conocido y

¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo*, Alianza, Madrid 1999, 680. No entramos aquí en la controvertida cuestión de si H. Arendt se distanció finalmente y de un modo completo de este concepto, al introducir la noción de *banalidad del mal* en su libro *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona 1999. Vid. sobre ello el estupendo trabajo de Marrades, Julián, «La radicalidad del mal banal», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35, 2002, 79-103.

² Ciertamente, no la comprende Kant como una voluntad anti-racional de un modo directo, como si estuviese animada por la sola inclinación de rebelarse contra el imperativo. Pero, finalmente, la sitúa en el orden contra-racional por la vía indirecta de vincularla al predominio de la sensibilidad sobre la razón: el mal consiste en subordinar la ley racional a todo aquello que está ligado al amor a sí mismo. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1986, 46 ss.

pensable. No niego la desmesura de esta violencia. Sin embargo, hay una falsedad y una vileza en esta categoría que puede y debe, a pesar de todo, ser desenmascarada. La inconmensurabilidad y el carácter extra-ordinario de la violencia radical necesitan, como experiencia de sinrazón, de su oposición y contraste respecto a la violencia conceptualizable y menor que hemos llamado *ordinaria*. Y no es difícil mostrar que el *trabajo de duelo* —justo y comprensible— de la primera lleva aparejado, tarde o temprano, un silencio y una impasibilidad incomprensibles respecto a otras violencias igualmente radicales pero cubiertas por el manto de la segunda forma, de lo ordinario. La misma razón que se escandaliza ante el *11 de septiembre*, se inhibe ante la continua tragedia de la inmigración o de la pobreza. La muerte y la miseria en África, que sustituye a la peste medieval, y el viaje en patera, esta forma contemporánea de *stultifera navis*, se han convertido en acontecimientos tan cotidianamente repetidos y consabidos que, de hecho, son tolerados por la razón de los Estados como un mal menor. La razón reconoce ahí una violencia, la de la economía, la del mercado, la del desinterés. Pero no le concede el honor de tomarla como radical. Con frecuencia, incluso, la percepción de esta violencia ordinaria confunde a la víctima con el verdugo. El subsahariano llega a convertirse en el origen de la violencia: él es el mafioso que congrega a los apestados y los conduce a nuestras orillas. El inmigrante, una vez desembarca en la tierra de la razón, cae también bajo la misma categoría: él es el que promueve ese nuevo peligro, tan temido por el buen ciudadano, de las «bandas violentas» y del vandalismo callejero.

En este juego de espejos la razón se afana en mantener a salvo su oposición respecto a la violencia. Ésta debe resituarse en su *lugar natural*, allá, extramuros, en el exterior vandálico de la *sinrazón*. Pero, de este modo, la pretendida razón diáfana e inmaculada comete una *sinrazón*. En su trabajo, primero de destierro de la violencia, luego de análisis binario, de repartición de la sinrazón entre los polos de la violencia ordinaria y de la radical, ella misma se hace violenta.

Esta relación aporética entre violencia y razón se repite de muchas y alarmantes formas³. Como han mostrado con ingenio Boltansky y Chiapello⁴, el nuevo espíritu del capitalismo ha desplegado una forma de violencia que es a un tiempo radical y cotidiana. Radical, por cuanto la forma reticular de su expansión le está permitiendo penetrar en todas las esferas de la existencia; cotidiana, porque somete en la medida en que se introduce en el ámbito más ordinario de la vida de los hombres, a través de motivaciones privadas, en forma de proyectos, a través de los cuales se les promete la autorrealización. Sin embargo, la razón opera hoy como antaño a través del derecho. Primero, destierra la violencia económica al ámbito de la sinrazón, al considerar la desigualdad y la injusticia económicas como manifestaciones de un poder con

³ Para el caso del terrorismo Derrida ha realizado un brillante análisis. Vid. DERRIDA, Jacques, «Autoinmunidad. Suicidios simbólicos y reales», en BORRADORI, G., *La filosofía en una época de terror*, Taurus, Madrid, 2003, 131-244.

⁴ BOLTANSKY, L. & CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

el que ella no posee un lazo esencial. La razón como derecho se define a sí misma frente a la inercia económica, al considerarla dependiente de una forma de acción distinta y externa: la técnico-instrumental o estratégica, como es consigna en círculos habermasianos y apelianos. Al mismo tiempo, pretende mantener con ella la misma relación que ha mantenido con lo sensible. El capital, en el marco del derecho característico del *Estado social*, heredero del derecho burgués, sólo se hace peligroso si se sustrae a la tutela de la razón. Siempre que pueda ser domesticado por ésta, a través de los servicios compensatorios propiciados por el Estado de bienestar, servirá al crecimiento y al orden⁵. Siempre que sea posible una *ética de los negocios*, como tantos propugnan hoy, el negocio trabajará a favor de la razón. Pero si el capital se desvincula de su tutor, entonces y sólo entonces, se convierte en una fuerza peligrosa, violenta. De este modo, la violencia económica ha sido ya desalojada del *lógos*. Después de esta expulsión a la sinrazón, viene el trabajo de análisis dicotómico. Siempre hay que conjurar alguna violencia económica *radical*. Y como la violencia radical —se ha dicho— es perceptible precisamente por su carácter extra-ordinario, irruptivo, la razón se moviliza, si lo hace, en el acontecimiento que *hace época*, en el de la injusticia súbita y terrible, porque el ciudadano ya no sabe cómo conceptualizarla. Hambrunas insoportables que saltan a los medios de comunicación, enriquecimientos desorbitados por corrupción en un hombre tenido por respetable, cualquier suceso capaz de levantar de su letargo al *escándalo de la razón*; de tal modo que lo más atómico, como la expulsión infame de una mujer por su embarazo, sirve a menudo como motivo para la expiación del mal radical. Mientras tanto, crece la desidia frente a tragedias que se han convertido en ordinarias: esas de la muerte por sida, por poner un ejemplo, o por malaria en inmensas poblaciones humanas, tragedias a las que el más poderoso de los países del mundo dedica menos presupuesto que a la investigación de remedios contra la obesidad.

Disculpen ustedes que les ponga otro ejemplo más, pero no es fácil convencer al ilustrado de la pertinaz presencia de la *sinrazón* en el corazón de la *razón*, y hay que ponerle ante los ojos lo que no quiere ver. Con mucha frecuencia se ha considerado la guerra como la mayor de las violencias. En Occidente resonarán siempre las famosas palabras de Heródoto: «Ningún hombre carece de razón hasta el punto de preferir la guerra a la paz». Las teorías del contrato social son un claro ejemplo de cómo la violencia bélica es expulsada a la sinrazón, pues la razón comienza allí donde la racionalidad supera al *estado de naturaleza*. Una vez asumida la línea divisoria, una vez expulsada la violencia al mundo externo de la sinrazón, se procede de nuevo a la distinción bipolar. Como señala Raymond Aron, la dificultad permanente en evitar la guerra ha conducido en Occidente a tomar la frase de Heródoto como una idea regu-

⁵ Vid. el análisis preciso que hace de ello Habermas (HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2000, esp. cap. IX).

⁶ Vid. ARON, R., *Paz y guerra entre las naciones*, Alianza, Madrid, 1985. Referido por Pierre Hassner en su artículo sobre guerra y paz en el *Diccionario Akal de Filosofía Política*.

lativa⁶. El *lógos* ha tenido entonces que admitir ciertas guerras, no considerándolas portadoras de justificación sino como medios inevitables en nombre de una paz venidera, haciendo valer así la fórmula de Aristóteles según la cual la guerra sería sólo un medio en vista de la paz, como lo es el trabajo en vista del ocio o la acción en vista del pensamiento⁷. Este problema es el que subyace a la actual distinción entre «guerras justas» y «guerras injustas»⁸, una cuestión que se retrotrae a la clásica pregunta por el *ius ad bellum*, el derecho a la guerra. Hay hoy muchos intelectuales, vinculados incluso a la política estadounidense de los últimos años, que justifican esta lógica binaria de la violencia bélica⁹. La categoría de *guerra justa* abarca variedades como las de *guerra defensiva*, *guerra humanitaria* y, más recientemente, *guerra preventiva*. Pues bien, ¿no reaparece en este contexto la diferenciación entre violencia radical y violencia ordinaria? Una *guerra justa*, suele afirmar Walzer, obtiene el respaldo racional por la necesidad de evitar un sufrimiento insoportable. Se hace inminente cuando la gente se pregunta «¿Cuanto sufrimiento somos capaces de contemplar antes de intervenir?»¹⁰. Así, pues, más allá del confín de la razón, allí donde se expande la sinrazón de la guerra, la razón debe intervenir cuando la violencia de extramuros se hace radical, cuando provoca una repulsa ya no subsumible en un concepto, porque es incomprendible e insoportable. Pero la razón se exime, una vez más, de reconocer su propia *sinrazón*. En primer lugar, porque esta justificación ha servido para infinidad de intervenciones que rezuman violencia radical. Así, en una larguísima lista podemos incluir, por ejemplo, que la destrucción de pueblos enteros de Vietnam fuese denominada por EE.UU. una «operación de paz» o que la invasión de Panamá, que supuso la muerte de miles de víctimas en el intento de arrestar a un jefe de estado, Noriega, recibiese el nombre de «causa justa»¹¹. En segundo lugar, esta intervención falaz en casos de violencia radical se produce al tiempo que otras violencias son sepultadas en el olvido, por el hecho de que su constancia las ha convertido en *violencia ordinaria*. Como señala Chomsky acerbamente, no sólo se olvidan guerras de este tipo, apaciguadas en hábitos televisivos, sino que, además, se fortalece la miseria que llamamos aquí ordinaria. Los ataques aéreos, por ejemplo, a Kosovo bastaron para justificar al Senado estadounidense para paralizar decenas de miles de dólares de ayudas previstas para asistencia en lugares conflictivos de África. En la misma ocasión, el Cuerpo Médico Internacional tuvo que suspender sus proyectos a Angola, pues recaudó 5 millones de dólares para Kosovo pero fue incapaz de obtener ayuda de 1,5 millones para Angola, donde 1.600.000 desplazados estaban en peligro de morir de hambre¹². La gloria de

⁷ Aristóteles, *Política*, VII 2 y 3 y, sobre todo, VII 14, 1333 a 1335.

⁸ Debo las reflexiones sobre este problema a las indicaciones realizadas por mi colega y amigo fallecido Mariano Peñalver. Cualquier palabra de homenaje por mi parte sería insuficiente.

⁹ Vid. el caso eminente de WALZER, M., *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona, 2001. Más recientemente: *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona, 2004.

¹⁰ Cf. WALZER, M., «El crimen de la guerra», en *Guerras justas e injustas...*

¹¹ El lector que desee proseguir con el elenco puede echar un vistazo al capítulo 3 («El arte de la maquinación histórica» de CHOMSKY, N., *La (des)educación*, D. Macedo (ed.), Crítica, Barcelona, 2001).

¹² Vid. CHOMSKY, N., *Una generación dicta las reglas*, Crítica, Barcelona, 2000, 152 ss.

la presunta filantropía lleva, así, aparejada esa vergüenza, no reconocida, representada por el sufrimiento de los que son víctimas de la violencia tomada por ordinaria.

Resumamos la tesis. En la perspectiva del ilustrado, muy arraigada en la historia de Occidente y coherente con el sentido común, el fenómeno de la violencia se ve forzado a constituirse en el seno de una doble oposición. Por un lado, es alojado en el ámbito de la *sinrazón*, ese opuesto de la razón en el que ésta se ausenta y pierde su valor de pupillaje y dirección. La violencia no es meramente la *sinrazón* en cuanto afuera de la razón, sino, más exactamente, una cualidad suya, a la que conduce la ausencia de dirección racional. Los fenómenos extraños al *lógos*, que en su esfera de control son tomados a su servicio, se transforman, una vez situados en los arrabales, en fuerzas, en magnitudes intensivas, y adquieren virulencia. La violencia es esa transformación monstruosa de lo que ha dejado la casa del padre. Es la *fuerza de la sinrazón*. Por otro lado, una vez separada, la violencia manifiesta dos extremos canónicos de aparición. Aparece súbitamente como signo de un mal *radical* que escandaliza a la razón y la convence de nuevo para prestar auxilio. Mientras esa filantropía de la razón se realiza y glorifica, se hace más patente que la violencia radical había sido construida por oposición a otra que, siendo profundamente escandalosa en potencia, ha sido reducida a la condición de una violencia banal y cotidiana, desapercibida y siempre tolerada. Es en este instante en el que puede ser desenmascarada, en el seno mismo de la razón, una *sinrazón* consubstancial.

Es previsible la respuesta del ilustrado actual a este análisis. Primero objetará que hemos jugado sucio, que hemos tomado como objeto de crítica una razón menguada, que la razón en cuanto tal, vista en su más alta forma de expresión, permite reconocer todas estas formas de violencia y superarlas. Se trata de una razón que no coincide con las formas fácticas de racionalidad; es una idea regulativa, nunca realizable pero orientadora en el progreso: la razón discursiva, aquella cuyo santo y seña es la defensa del mejor de los argumentos, de la fuerza del argumentar mismo, una *fuerza no violenta* que exige la desaparición de la *fuerza violenta*. Después asestará su golpe preferido: nos acusará de presuponer lo que criticamos; más concretamente, espetará que hemos incurrido en una *autocontradicción performativa*. Pues la razón irrebalsable del discurso se hace presente e ineludible allí donde el pensamiento pretende validez universal; nosotros pretendemos validez universal para nuestro desafío a la razón; por tanto, nos contradecemos.

¿Cómo responderíamos? A la primera objeción habría que responder mostrando que la racionalidad discursiva no escapa a las aporías de la separación que ella misma establece. Como norma regulativa de la historia ha recreado, a una nueva luz, su opuesto, su *sinrazón*. En el progreso en racionalidad argumentativa, como he intentado mostrar en otros lugares¹³, la facticidad de la existencia, es decir, el estar arro-

¹³ SÁEZ RUEDA, L., «Fundamentación última y facticidad: (Un intento de argumentar “con Apel contra Apel”», *Pensamiento* 197, 1994, 267-292; «Segregación o domesticación de la experiencia pre-

jados a un mundo de sentido, el pertenecer a comprensiones fácticas, el arraigo corporal de nuestra organización de la existencia, etc., se convierten en magnitudes negativas sometidas a la progresiva superación. Pues la facticidad no es en ese progreso respetada como potencia positiva de nuestro ser-en-el-mundo, sino reducida a la miserable condición de un todavía-no-racional que espera ser iluminado a la luz de las justificaciones argumentativas. La razón discursiva construye una *sinrazón*, que abarca todo el mundo de lo que no es susceptible de ser convertido, en principio, en objeto de aclaración argumentativa. Y al separarlo, lo experimenta como violencia.

A la segunda objeción hay que responder con un sí un no. *Sí*, erigimos pretensiones de validez en cuanto enjuicamos o pensamos. Ahora bien, el fenómeno del «pretender validez» *no* puede ser aclarado ni por recurso a una razón discursiva ni por cualquier otra. Donde decimos «la razón» estamos creando *sinrazón*. Es preciso entender el juicio, la reflexión, estas instancias en las que se torna visible que pretendemos validez universal, de forma que no incurramos en una lógica oposicional, en un régimen binario de clasificación de lo real. *

Estoy convencido de que este último punto no está resuelto en el *pensamiento de la diferencia*. Señalaré al final por qué. Pero en este pensamiento, y en particular en el de Deleuze, encontramos cauces muy juiciosos para solventar la lógica binaria en general. Paso a ello.

2. DIFERENCIA Y VIOLENCIA

La violencia es para la Ilustración la *fuerza de la sinrazón*. Pero ¿qué es una fuerza? ¿Cómo concebir un acto humano separado de la fuerza? Allí donde tiene lugar una acción, donde se produce un acontecimiento, es decir, en toda la esfera de la existencia humana, es ejercida una fuerza. Por «fuerza» hay que entender el acontecimiento consistente en afectar pragmáticamente. Toda acción humana la contiene, como he dicho; es inevitable que influya en su entorno: puede transformarlo, doblegarlo, activarlo y volverlo frente a él, impulsarlo, detener su curso o aminorarlo, ocultarlo o realzarlo; hasta una inacción, una abstención o un replegamiento sobre sí son en el fondo fuerzas que modulan y afectan. Esto vale no sólo para la acción, sino para categorías hermenéuticas como la de *comprensión de sentido*. Donde se yergue una comprensión del mundo, ésta porta, además de un sentido, una fuerza, pues no puede dejar de afectar en el contexto más amplio en el que surge. Y vale también para una pretensión de validez. Quien argumenta no sólo pretende validez; ejerce un poder de afección sobre lo que lo rodea.

La fuerza, en cuanto poder de afectar, no se sustrae a ninguna experiencia humana. Si asumimos esto, nos colocamos inmediatamente del lado de M. Foucault. Y con él,

reflexiva», *Volubilis* 4, 1996, 35-53; «¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas?: El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías», *Isegoría* 26, 2002, 257-275.

habría que señalar que una fuerza —él habla de *poder*— no es, en sí misma, violenta o destructiva. Es siempre productiva¹⁴, en la medida en que empuja, transforma o pliega, pero está más acá del bien y del mal. Su ser no es normativo, es intensivo.

Este punto de partida es compartido por Deleuze. Pero no hay que suponer que implica una posición en la que la indiferencia crítica se adueña del pensamiento. Todo lo contrario; da lugar a una forma distinta de concebir la violencia, y éste es nuestro tema. Extraeré del pensamiento de Deleuze, a continuación, algunos elementos, los más importantes para proseguir la reflexión que hemos realizado hasta aquí.

Hemos hecho depender la aporía en que incurre la razón de la lógica binaria, oposicional, que le es consubstancial establecer. Sin embargo, si renunciáramos al uso de toda lógica dual no podríamos ni siquiera hablar. Pertenece al lenguaje humano la distribución dicotómica: alto y bajo, extenso y angosto, noble y vil, confuso y claro, justo e injusto, verdadero y falso... No se trata, entonces, de sustraerse a ese motivo inherente al lenguaje. Más bien, me parece, es posible subvertirlo, entendiéndolo según la expresión de Nietzsche: como una *mentira necesaria*, una mentira cuyo origen ha sido olvidado y que, por ello, ha sido tomada por la verdad¹⁵.

La distinción deleuzeana entre los órdenes de lo *molar* y lo *molecular* podría servir de fundamento a esta idea¹⁶. Por «orden molecular» entiende el filósofo francés (junto con Guattari) el campo de fuerzas que opera a nivel subrepresentativo, en la praxis humana. Démosle una conformación sencilla a esta tesis. Si nuestra praxis humana es siempre fuerza, en el sentido indicado, se comprenderá que, además, esté inserta en una madeja o retícula cuyo sustrato de fondo se compone de cursos minúsculos. Afectamos y nos dejamos afectar en multitud de direcciones y a partir de los acontecimientos más elementales y singulares. Las fuerzas, múltiples y enredadas, conforman grandes movimientos en su reunión. La sociedad humana, así, reposa sobre una red de fuerzas entrelazadas. A esta multiplicidad reunida la llama Deleuze *rizoma*.

Hay que detenerse en este punto un momento para sacar a la luz un fenómeno importante al que nos enfrenta nuestra existencia rizomática: la ausencia de sujeto. No se quiere decir que no existan intencionalidades singulares, es decir, fuerzas atribuibles a un individuo en particular. Lo que ocurre es que las fuerzas en las que consiste nuestra acción siguen un curso que, en el recíproco entrelazamiento, ya no es atribuible a un individuo en particular: se inscriben en un movimiento, el del rizoma, que carece de sujeto. A esta propiedad de la retícula de fuerzas la llamó Foucault «intencionalidad asubjetiva»¹⁷. Deleuze, según creo, va más lejos: si somos la multiplicidad

¹⁴ Vid. FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1998, cap. 4, apartados 1 y 2.

¹⁵ Como se sabe, Nietzsche comprendió así la generalización falsificadora del lenguaje en su uso de categorías universales. NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

¹⁶ Vid. DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 1988, esp. caps. 1 y 9.

¹⁷ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber...*, 115-116.

de fuerzas que se pone en obra en nuestra acción, entonces no hay sujeto unitario, idéntico a sí mismo, ni siquiera individualmente. Cada ser es una multiplicidad de intensidades en movimiento, sin un centro determinado.

Pues bien, el orden molecular rizomático está en continuo devenir y transformación. Pero las fuerzas no existen fuera una corporeidad. Nadie ha visto ni oído una fuerza, sino la extensión en la que cobra cuerpo, la materialización práctica en la que se efectúa. ¿Y qué forma adopta esta corporeización, esta encarnación? El aparato cognitivo humano, y todo el sistema aprehensor de los animales, identifica realidades unificadas, compactas, aislables. La representación humana del mundo no se adecua a la pluralidad de flujos, de cursos, en que consiste la profundidad de lo real. Reduce multiplicidades dinámicas a unidades estáticas. Éste es el «orden molar» de la realidad. No es *otra realidad*, sino el envés de la realidad intensiva, signada y trazada desde el punto de vista de la extensión. De un modo más preciso, en el orden molar un conglomerado de fuerzas en relación de diferencia y en movimiento es reducida a la identidad de un ente determinado. Y precisamente porque la identidad es la lógica del orden molar, aparecen en él necesariamente, distinciones binarias. Donde una identidad cualquiera es sostenida y erigida, se convierte en un principio de la lógica binaria. Así, si el conocimiento posee una identidad fija y estable, surge de ella la distinción entre verdad y falsedad; si el amor posee una esencia que lo identifica, necesariamente construye su contraconcepto, el odio.

Es fácil percatarse de que el orden molar imprime un falseamiento sobre el molecular. Reduce su carácter heraclíteo en clave parmenídea y regula la trama inextricable de fuerzas diferentes mediante la creación de sectorizaciones bicéfalas. Ahí radica su carácter ilusorio, aunque inevitable¹⁸. Inevitablemente, estamos insertos en multitud de distribuciones binarias que nos *segmentan* y nos sitúan con concisión en un plano molar global, pues somos la multiplicidad de dicotomías en que este orden nos incluye: público-privado, trabajo-descanso, profesión-gustos personales, deber-derechos, etc.¹⁹.

Podemos, antes de continuar aclarando la ontología deleuzeana, demorarnos un poco en la consideración de lo que hemos ganado, por el momento, respecto a nuestra problemática central.

Cabe la tentación de pensar la acción del orden molar sobre el molecular como una forma de violencia. Podemos hacerlo, a pesar de que Deleuze no haya incluido este término en su repertorio sobre esta cuestión. Ciertamente, la segmentarización que opera el ámbito representativo sobre el profuso y abismático fondo de fuerzas es una coacción que *violenta* el discurrir de la existencia sometiéndolo a cánones de organización y predicción. Sin embargo, esta coacción inevitable no posee un sujeto

¹⁸ Cf., por ejemplo, DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, 200-208, 472 ss; *Nietzsche*, Arena Libros, Madrid, 2000, 45 ss.

¹⁹ Vid. DELEUZE, G., «Rizoma», en *Mil mesetas...*, 141 ss.

determinado, un agente identificable: es una organización sistemática cuya totalidad rebasa cualitativamente la suma de sus elementos. Y solemos asociar la violencia con una intencionalidad propulsora o agente. Deleuze prefiere hablar de *dominio*, pues esta expresión puede aplicarse a los efectos de fuerzas en un sentido desubjetivizado. Ahora bien, manteniendo las precauciones señaladas, propongo denominar a la coacción molar y oposicional que violenta la profundidad intensiva de las fuerzas, indistintamente, con las nociones de *violencia institucional desubjetivizada* y *dominio molar*.

Pues bien, hay muchas formas en las que la lógica binaria ejerce esta violencia. La sociedad moderna se caracteriza por haber intensificado hasta extremos asfixiantes la segmentariedad, la codificación molar. Muchas sociedades primitivas poseen una regulación lábil, flexible, capaz de transformarse y adaptarse en cierta medida a los cambios que tienen lugar en el nivel micrológico de la retícula social. Pero la modernidad ha favorecido el crecimiento continuo de un Estado central capaz de distribuir un poder global. La segmentariedad primitiva es la de un *código polívoco*, basado en relaciones no estáticas, sino variables. En cambio, en la sociedad moderna hay una segmentariedad *unívoca*. Hay un centro de poder y administración y una compartimentación rígida de funciones. Todo ello está produciendo, quizás, la forma de violencia más silenciosa y más eficaz de la historia de la humanidad, la que me permitiré denominar *violencia panóptica y geometrizable*. La organización supramundana realizada por las formas de institución actuales requiere lo que Weber anticipó en la figura de esa *jaula de hierro* a la que conduce la progresiva racionalización de todos los ámbitos de la vida. Las sociedades occidentales experimentan hoy un terror silente en sus modos de autoorganización. La dirección racional de la vida se ha convertido en una organización reglada de la existencia. Todas las acciones, todos los proyectos, intenciones y horizontes, son llamados a una tipificación formal y a una certificación oficiosa. Sin esa garantía ni siquiera se les reconoce realidad alguna. La burocracia, como canalización de la planificación y tipificación de la vida se extiende como una mancha de aceite que penetra en todas partes, hasta el punto de que las metáforas de Kafka cobran hoy una aplicabilidad casi completa.

En esta línea, Deleuze ha llegado a utilizar el impresionante término de *geometría de estado*. La organización molar se ha convertido en un visor universal. El ojo central tiene como correlato un espacio en el que se desplaza, y permanece invariable con relación a su desplazamiento. En la actualidad «se sustituyen las formaciones morfológicas flexibles por esencias ideales o fijas [...] la geometría y la aritmética adquieren la potencia de un escalpelo». Hay un punto de acumulación «detrás de todos los ojos», un orden con pretensión algorítmica que «recorre todos los círculos, todo el espacio, a través de la resonancia: el rostro del padre, del maestro, del coronel, del patrón». Los centros están puestos en diverso lugar, pero se correlacionan mediante un efecto de resonancia constantemente replicado o clonado²⁰.

²⁰ DELEUZE, G., *Mil mesetas...*, 215-218.

La *violencia panóptica y geomeotrizante* lleva aparejadas una multitud de violencias complementarias. Las fuerzas vitales del mundo sub-molar se resisten al dominio y son forzadas de muchos modos a la parálisis. Así, los deseos y proyectos de los hombres tienden a ser transformados en *carencia*²¹. En su plenitud y su potencia creativa es inoculada la necesidad, de manera que hoy el *último hombre* al que aludía Nietzsche parece cobrar la forma de un ser siempre insatisfecho y obligado, por ello, a sustituir sus inclinaciones productivas o creadoras por una especie de hambre insaciable, de una sed incontenible para la cual el orden molar prepara satisfacción normalizada. La lucha por la supervivencia se transforma en el deseo de posesión de objetos. La investigación adopta la forma de una escalada constante en la acumulación de *curriculum*, siempre formalmente previsto y oficiosamente consagrado. Un segundo ejemplo: la administración de una gran seguridad molar organizada tiene como correlato toda una micropolítica de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente. El sostenimiento del orden molar supone la creación de una especie de miedo constante o estrés permanente, sin lo cual no sería posible su justificación en cuanto lugarteniente de la seguridad y del orden, «hasta el punto de que la fórmula de los ministerios del interior podría ser: una macropolítica de la seguridad para y por una micropolítica de la inseguridad»²².

Ya se ve que la noción de *violencia* puede ser buscada, dentro del campo de juego que nos ofrece el pensamiento deleuzeano, en las relaciones entre los órdenes molar y molecular de la sociedad. Ahora bien, quisiera ahora hablar de una forma de *fuerza positiva* capaz de hacer frente a la violencia molar. Para ello debo precisar mejor el modo en que las fuerzas se relacionan en el rizoma.

Es necesario traer a escena una de las tesis más fascinantes de Deleuze en este contexto: la que afirma en la fuerza una unidad inextricable entre acción y pasión, *actus* y *páthos*. En efecto, para que las fuerzas (al menos dos) entren en relación recíproca, hay que presuponer, necesariamente, un *poder de ser afectado* en ellas. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. De modo, incluso, que cabe afirmar que la actividad en cuanto influjo y la intensidad de ésta depende de la profundidad e intensidad de la afección.

Pues bien, dicho *poder de ser afectado* no puede ser pensado como una posibilidad abstracta que vendría a ser realizada en el juego de fuerzas. Se pone en obra en cada instante, como un acontecimiento *in actu*, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Se hace más claro así que la capacidad de afección no es pura pasividad, sino una afectividad positiva y productiva²³.

²¹ Vid., sobre este tema, DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *El Antiedipo*, Paidós, Barcelona, 1995, cap. 4.3. y *Mil mesetas...*, cap. 6.

²² DELEUZE, G., *Mil mesetas...*, 220 ss. VIRILIO, P., *L'insécurité du territoire*, Stock, París, 1976, 96, 130, 228-235, ha incidido en esta complementariedad, entre macropolítica de la seguridad y micropolítica del terror.

²³ DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994, 90 ss.

La capacidad de afección pone a las fuerzas en relación en virtud de su propia diferencia. A esta organización de la multiplicidad la denomina el autor *síntesis disyunta*²⁴. En el encuentro entre fuerzas, la recíproca afección y acción determina un «movimiento forzado», como si imaginásemos junto a una ola, el movimiento de un nadador. Cada gesto del nadador y cada impulso de la ola se afectan recíprocamente, al tiempo que producen un cambio, una diferencia, en el encuentro. El movimiento forzado no viene determinado de antemano por una ley o un principio apriorístico y externo a la relación. Es generado *en el encuentro mismo*, como una diferencia que engendra diferencia. No es una ley la que determina el movimiento, sino la distancia misma, la afección constante y recíproca. El intersticio del encuentro, sin embargo, sigue un curso que no es arbitrario. Deleuze le da el nombre de *precursor oscuro*.

La síntesis disyunta caracteriza a la relación de fuerzas en general; cada enlace hace disyunción con otro, de forma que el conjunto, el rizoma, no es un cúmulo variopinto e informe de fuerzas, sino un orden creado por la relación entre diferencias, en permanente devenir.

Es importante insistir en que la organización del rizoma escapa a la lógica binaria sin, por ello, identificarse con un caos. El acontecer es heterogeneidad procesual, organizada, sin embargo, por esa norma del precursor oscuro, de la historia embrollada generada en los encuentros. El ser, podría decirse, es un caos que se ordena inmanente y espontáneamente: un *caosmos*²⁵.

Con los elementos anteriores puedo introducir ya el contorno preciso de aquello que, hoy, puede hacer frente a cualquier tipo de violencia. La *fuerza positiva* aquí invocada no es otra que la del pensar. Pues el pensamiento, como se verá, no se identifica con la abstracción, sino con el trato directo con la realidad.

Si el ser es diferencia y ésta se conforma como *síntesis disyunta*, hay que añadir ahora —y en este punto el lector asiste a uno de los más fascinantes temas deleuzianos— que el ser de esta última es «problemático»²⁶. El encuentro entre dos series no es ni un fenómeno estable ni un mecanismo cerrado. La dimensión intensiva de la fuerza no da lugar, por su poder de ser afectada, a un encuentro impasible. Si en él, como vimos, se forja un movimiento «forzado» no es, por otro lado, a consecuencia de una ley causal o un principio categoremático. El encuentro mismo constituye, desde el comienzo, un *problema*, una irresuelta situación de interafección y *litigio*. El *precursor oscuro*, a esta luz, equivale al discurrir de una situación problemática: es la generación de un *pólemos* que, desde su aparición, *demand*a solución.

²⁴ Textos importantes son, en este punto: DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002, 202-214; también DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1994, 67-71.

²⁵ DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, 107-8.

²⁶ Entre los lugares centrales, Vid. «De lo problemático», en DELEUZE, G., *Lógica del sentido...*, 71-77.

Ahora bien, el *problema* es tanto un fenómeno ontológico como un movimiento del pensamiento. Es un fenómeno ontológico, por cuanto la organización disyunta de los aconteceres pertenece a la realidad. No es el hombre el que primariamente se hace problema de la realidad. Ésta es ya problemática²⁷. Por otro lado, el problema forma parte del pensar. El dinamismo ontológico de la estructura diferencial fuerza al pensamiento a plantearse una Idea. Deleuze habla de *Ideas-problema*, pues poseen, como afección respecto a lo aprehendido, una estructura también problemática²⁸. Por eso señala el autor que en la forja de conceptos *insiste* el discurrir de un problema, el cual reúne disyuntamente, componentes intensivos heterogéneos, conformando una especie de «endoconsistencia»²⁹.

Pues bien, sólo en virtud del encuentro con la realidad problemática se forja el genuino pensamiento. La ausencia o la fragilidad de este encuentro es la *necedad* o la *imbecilidad*³⁰. Hay que precisar que la necedad no es un «error»³¹. Lo verdadero enuncia, originariamente, no una correspondencia entre juicio y cosa, sino, más profundamente, una relación *vertical* entre el pensamiento y lo que *da que pensar*, un enlace con el dinamismo subrepresentativo de lo real. El pensamiento desvinculado de este suelo nutricio no sigue ninguna estela, es un «falso problema», no responde de *nada*. Más allá de la *verdad correcta*, presuntamente autónoma, que la lógica binaria petrifica, el pensamiento que hace frente a la estupidez siempre está espoleado por lo real-problemático. Sin este pensar más alto la «verdad» queda reducida a la banalidad y la imbecilidad³². Permanece huérfana de sentido y de dirección, impotente para distinguir lo importante de lo accesorio, lo singular de lo trivial³³.

Para el ilustrado la violencia es la *fuerza de la sinrazón*. Habíamos señalado las aporías en que incurre la dicotomía razón-violencia. En el fondo de todas ellas hay

²⁷ Esta conformación de lo real puede ser ilustrada en relación con la génesis de lo individual. Inspirado en G. Simondon, Deleuze concibe la individuación, el principio que hace pensable a los seres en su diversidad, como un «acto de solución» respecto a un problema pre-individual y virtual, el cual está constituido por heterogeneidades o disparidades (Cf. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición...*, 393-4). Los organismos son, según este modelo, soluciones a problemas intensivos (DELEUZE, G., *Diferencia y repetición...*, 304-5).

²⁸ Vid. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición...*, 438-443.

²⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1993, 7-38 y 82-85.

³⁰ Vid. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición...*, 249-258; *Nietzsche y la filosofía...*, 146-156.

³¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?...*, 148.

³² «Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La *estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar*» (DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía...*, 148-149).

³³ «Ya saben los profesores lo raro que es encontrar en los “deberes” [...] errores o falsedades. Pero, en cuanto a sinsentidos [*non-sens*], observaciones sin interés ni importancia, trivialidades consideradas como notables, confusiones entre “puntos” ordinarios y puntos singulares, problemas mal planteados o desviados de su sentido, eso es lo peor y lo más frecuente, a pesar de estar cargado de amenazas, lo más habitual de nuestra suerte» (DELEUZE, G., *Diferencia y repetición...*, 255).

un generador profundo. Cuando la razón, creando la sinrazón y separándose de ella, comete, ella misma, violencia, sigue el curso de sus propios imperativos. Esta autorremisión constituye el suelo sobre el que selecciona de lo real una parte, en cuya ayuda acude (la *violencia radical*), al precio de ocultar y silenciar otra (la *violencia ordinaria*). La razón es miope esencialmente. Y ello no sólo por los motivos aludidos, sino también porque es siempre formal. Un conjunto formal de condiciones, sea para la verdad, sea para la justicia, no puede aprehender la materia de lo real.

Frente a ello, un genuino pensamiento debe movilizar en su interior el *poder para ser afectado* por el curso de los problemas reales. Debe, en virtud de ese ser-afectado, entrar en litigio con la realidad. Ahora bien, nunca *contra* o en *oposición*, sino haciendo juego con ella, involucrándose en una *síntesis disyunta* con ella.

Tengo que señalar, al finalizar, que la filosofía deleuzeana no ha resuelto, a pesar de todo, uno de los problemas que anunciamos al inicio. Y es que, de algún modo, parece inevitable atribuirle al pensamiento, al unísono, esa peculiaridad que subraya el ilustrado: la de pretender validez universal. En caso contrario, todo mi discurso hasta este momento podría ser tomado como una broma, cuando es el caso que lo tengo por verdadero. He aquí un problema para la reflexión, con el que me debato desde hace tiempo y que no encuentro resuelto ni en ilustrados ni en pensadores de la diferencia: ¿cómo vincular la dimensión de fuerza del pensamiento con esta otra de su vocación de validez? Y sobre todo: ¿cómo hacerlo sin claudicar ante el modelo ilustrado, sin retroceder a una lógica binaria?

Sea cual sea la solución, creo que la intuición deleuzeana resulta imprescindible como ingrediente. Pues aclara el nexo entre pensar y hacer realidad. Y de un modo que constituye un reto hoy, cuando las opiniones y las propuestas se han hecho tan abundantes que se hace necesario un criterio de excelencia. El pensar debe dejarse penetrar por lo real, debe hacer acopio de mundo si quiere transformarlo. No basta con *querer* hacer mundo; hay que *merecerlo*.