

La novedad de la vida*

Poala Marrati

¿Qué es justamente la filosofía de la vida de Deleuze? La mayoría de los recientes debates en torno a Deleuze hacen de la cuestión de la vida la cuestión central de su pensamiento. Ya trate de celebrar su “vitalismo” optimista –y de “aplicarlo” felizmente a toda suerte de dominios y temas– o se trate, al contrario, de denunciar la ingenuidad peligrosa de confiarse a algo como la “vida”, en particular cuando se trata de la ética y la política, todo el mundo parece convencido de que hay en Deleuze una filosofía de la vida. Pero, ¿es realmente así? ¿Hay algo en el pensamiento de Deleuze que pueda llamarse una *filosofía* de la vida? ¿Qué es lo que Deleuze afirma, o cree, a propósito de la vida exactamente?

Estas son las preguntas que pretendo plantear para intentar analizar de cerca el rol que la noción de vida juega en la obra de Deleuze, dejando de lado, al menos por el momento, debates y polémicas a menudo estériles. Ya que este papel está lejos de ser claro, me parece importante intentar comprender la función que la noción de vida juega en la compleja configuración conceptual que Deleuze ha puesto en marcha, sobre todo si se quiere iniciar una discusión sobre temas éticos, filosóficos y políticos de su obra.

Subrayamos primero que Deleuze nunca ha desarrollado una metafísica o una ontología de la vida, como Nietzsche o Bergson lo hacen, por

* El texto apareció en el volumen “*Gilles Deleuze, l’intempestif*” de la revista *Rue Descartes*, 2008/1 (n° 59), pp. 32-41. En la traducción, cuando ha sido posible, he utilizado las versiones en español de los textos citados. Al mismo tiempo, he preferido mantener entre corchetes la correspondiente edición citada por la autora para que el lector pueda cotejar por su cuenta.

citar entre los pensadores de la vida que profundamente lo han influenciado. Para Deleuze, el empirismo trascendental, la inmanencia o la univocidad del ser, juegan el rol de categorías críticas u ontológicas; no, la “vida”.

Deleuze no ha iniciado una reflexión sobre la historia o la epistemología de las ciencias de la vida, sobre la racionalidad propia de las ciencias de lo viviente o la singularidad de su lugar en el campo del conocimiento, a la manera de Canguilhem, por ejemplo. Sus referencias a Darwin o a Weisman no son ni más numerosas ni más significativas que aquellas que le consagra a un matemático como Riemann. Y en lo que concierne al topos del desarrollo biológico del huevo —que se encuentra de *Diferencia y repetición* hasta *Mil mesetas*— hace falta subrayar que se debe al menos tanto al Diderot de *Rêve de d’Alembert* como a la historia reciente de la embriología.¹

En fin, hace falta subrayar, sin ofender a nadie, que no hay una política de la vida en Deleuze. Contrariamente a Foucault, Deleuze no analiza las formas modernas o contemporáneas del poder que toman la vida como objeto. La categoría de “biopoder” no aparece en su vocabulario conceptual ni en sus análisis políticos (ni siquiera, y esto es muy importante, en los momentos de mayor proximidad con Foucault).² Menos aún intenta hacer de la “vida” un objeto de luchas políticas, como algunos lo hacen hoy bajo el título, aunque en mi opinión ambiguo, de “biopolítica”.

Sin embargo, en cierto sentido, la noción de vida es en efecto muy importante, e incluso decisiva para Deleuze. Me gustaría explicar aquí en qué sentido la “vida” juega un rol esencial en la filosofía de Deleuze, bajo qué

¹ Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 322-332 y *Mil mesetas*. Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 155-172 [G. Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1969, pp. 276-285 y *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980, pp. 185-204].

² En su *Foucault*, Deleuze analiza de manera detallada *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, pero incluso en este contexto la categoría de biopoder se mantiene al margen, y cuando es evocada es siempre con un acento muy deleuziano, para recordar que la “vida” es lo que siempre resiste al poder. Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 99-124 [*Foucault*. Paris, Minuit, 1980, pp. 79-99].

aspecto ella es una parte necesaria y le da su acento emocional más singular, lo que William James habría llamado su “temperamento”, en las mejores páginas de *Un univers pluraliste* donde nos demanda reconocer que las emociones y los temperamentos son tan necesarios para la filosofía como sus conceptos.³ Para ello, tendré primero que demostrar que la necesidad de la vida, sea lo que sea para Deleuze, no puede ser expresada en una filosofía de la vida en ninguno de los sentidos mencionados anteriormente.

Comenzaré por dos puntos de la interpretación deleuziana de Bergson que tienen la mayor importancia para su pensamiento. El primero concierne al estatuto del problema. Deleuze insiste, con razón, en la importancia que Bergson da a la categoría de problema en la evolución biológica: es en función de los problemas, más que en las necesidades, donde se crea el hábito, que lo viviente evoluciona. En la *Evolución creadora*, Bergson describe en efecto a los vivientes –humanos y no-humanos– como ejemplos de soluciones activas y creadoras a los problemas. El problema de sostener la vida –la nutrición por ejemplo, o la respiración, la síntesis de la luz, etc.– recibe soluciones diferentes según diferentes líneas de evolución. La vida vegetal y animal son, pues, dos soluciones divergentes, pero igualmente elegantes, de un mismo problema.⁴ Lo mismo se aplica, según Bergson, para las formas más complejas de vida, a las formas de vida humanas donde lo biológico y lo social no se dejan separar.

Esto no quiere decir que los vivos sean respuestas ajustadas, pragmáticas –o automáticas– a los desafíos del medioambiente: según Bergson, es la noción de necesidad y no la de problema la que implica tal idea. Esto, al contrario, quiere decir que la antigua oposición entre razón y conoci-

³ W. James, *Philosophie de l'expérience: un univers pluraliste*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007, pp.20-27 [Hay versión en español: W. James, *Un universo pluralista, Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Cactus, 2009].

⁴ H. Bergson, “La Evolución Creadora” en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, pp. 535-537. [*L'Évolution créatrice*, (1904), Paris, PUF, 1957, (“La plante et l’animal”, pp.107-121). En español, para el ejemplo “La planta y el animal”, también puede consultarse el título H. Bergson, *Memoria y vida. Texto escogido por Gilles Deleuze*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 90-91].

miento por una parte, y, por otra, las fuerzas oscuras e irracionales de la vida, está totalmente desplazada. La vida, sea lo que sea, abre el campo ilimitado de problemas y de soluciones al cual la racionalidad humana misma pertenece. No hay ningún abismo por completar entre la vida y el conocimiento: se pertenecen el uno al otro, y crean conceptos, plantean problemas, encuentran ejemplos de soluciones de formas que vida que nosotros, humanos, practicamos quizá más que otros vivientes, pero que no nos exilia en un dominio exterior al de la “vida”.⁵

De esta concepción bergsonian, Deleuze conserva la idea de la prioridad de los problemas en relación a las soluciones, la idea de la insistencia de los problemas que se encarnan (este es su término), sin agotarlas, en el caso de soluciones siempre nuevas.⁶ En *Diferencia y repetición*, Deleuze aboga por una nueva concepción de lo que significa pensar y por una nueva pedagogía, una nueva *Bildung*, individual y colectiva, que haga de la posición de los problemas la verdadera tarea del pensamiento, tarea que él opone a una imagen de la cultura empobrecida y conservadora que diseña el pensamiento y la educación como aprendizaje de “buenas respuestas” a cuestiones ya determinadas. Él afirma que la libertad que tenemos, en tanto seres éticos y políticos, depende de nuestra capacidad de plantear problemas:

⁵ La idea de que las prácticas cognitivas lejos de oponerse a la vida le pertenecen, también es central en el trabajo de George Canguilhem quien, desde este punto de vista, se inscribe en la herencia de Bergson. Foucault, en su ensayo “La vida: experiencia y ciencia”, describe en profundidad el enlace entre vida y conocimiento en Canguilhem, mientras traza una genealogía de lo que él considera una verdadera tradición francesa de filosofías del concepto y de la historia de la racionalidad. Sin embargo, en su esfuerzo por describir esta tradición Foucault la distingue de otro linaje, en cierto sentido más visible, que pone en el centro de la reflexión al estatuto de la subjetividad y en el cual él sitúa sin reservas a Bergson, subestimando todo lo que en este último no se puede reducir a un espiritualismo clásico. Cfr. M. Foucault, “La vida: experiencia y ciencia” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 41-58. [Cf. M. Foucault, *La Vie: l'expérience et la science*, en *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 763-828].

⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 276-277 [*Différence et répétition*, op. cit., p. 236].

[...] se nos hace creer que los problemas son dados completamente hechos y que desaparecen en las respuestas o la solución [...] Se nos hace creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso en relación con esa actividad, sólo comienzan con la búsqueda de soluciones, sólo conciernen a las soluciones [...] Es un prejuicio infantil, según el cual el maestro da un problema, y nuestra tarea es resolverlo para que después el resultado sea calificado de verdadero o de falso por una autoridad poderosa. Y además es un prejuicio social –cuyo interés visible es mantenernos niños– que siempre nos invita a resolver problemas venidos de otra parte [...] Ese es el origen de una grotesca imagen de la cultura que se encuentra tanto en los textos como en las consignas del gobierno, o en los concursos de los diarios (donde cada uno es invitado a elegir de acuerdo con su gusto, con la condición de que ese gusto coincida con el de todos) [...] Como si no permaneciéramos esclavos, en tanto no disponemos de los problemas mismos, de una participación en los problemas, de un derecho a los problemas, de una gestión de los problemas.⁷

Y va aún más lejos, en concederles a los problemas un estatuto propiamente ontológico, en su reformulación de la concepción platónica y kantiana de la idea que, en la lógica de *Diferencia y repetición*, debe rendir cuentas de la imposibilidad de reducir la experiencia al dominio de lo simple constituido sin, por ello, apelar a una noción dialéctica del poder de lo negativo.⁸ Lo que está en juego para Deleuze en una tal cuasi-ontología de problemas no es más una concepción de la biología o de la evolución en una ontología de la Vida: el ser es el ser de los problemas-ideas, no alguna concepción reificada de Vida. Sin embargo, el sentido de que la vida, sea lo que sea, es precisamente ese poder crear de problemas-soluciones, no desaparece de su obra; al contrario, es tanto más insistente cuanto queda implícito.

La segunda intuición bergsoniana a la que Deleuze permanece fiel, concierne al estatuto mismo de la diferencia. La Diferencia no debe com-

⁷ *Ibíd.*, p. 242. [*Ibíd.*, pp. 205-206. Las cursivas son de Paola Marrati].

⁸ *Ibíd.*, pp. 257-289 [pp. 218-247].

prenderse como una determinación empírica que separaría unos de otros seres, y unas de otras cosas, tal como aparecen en la experiencia constituida; la diferencia debe ser comprendida más bien como el proceso constitutivo que distingue cada cosa en sí misma, que hace que algo sea lo que es, que determina su ser singular. La diferencia, desde este punto de vista, es siempre *interna*, proceso de producción y de diferenciación, de creación de lo *nuevo*. Deleuze interpreta de esta manera el concepto bergsoniano de *élan vital*; la esencia del *élan*, la esencia de la vida, si se quiere, no es más que una *tendencia* —es decir, un movimiento y no un conjunto de caracteres dados— y especialmente una tendencia al cambio y a la transformación. Extraña esencia, definida por nada sustancial o fijo, sino solamente por una pulsión o una pasión por el cambio, por un bizarro deseo de plantear problemas y una insatisfacción permanente respecto de cualquier solución dada. Definida de esta manera, el concepto de *élan vital*, la vitalidad de la “vida”, no está en contradicción con la noción de diferencia interna, sino que, al contrario, la implica, tal como implica una concepción del tiempo como duración. La tendencia al cambio asume la forma de los procesos de diferenciación que crean formas de vida, nuevas e imprevisibles. La diferencia vital es creadora, ella produce lo nuevo, y da así un contenido a la célebre afirmación de Bergson según la cual “El tiempo es invención o no es absolutamente nada”.⁹

A menos que esto no sea lo contrario y que sea la realidad del tiempo, la realidad de lo virtual, si se prefiere un vocabulario estrictamente deleuziano, que de su contenido indefinible a la “vida”, haciendo coincidir lo “vital” con la potencia del tiempo y el tiempo de lo nuevo, vaciando, así,

⁹ H. Bergson. *La evolución creadora*, op. cit., p. 731 [*L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 11. Paola Marrati cita: “*le temps est invention du nouveau ou n'est rien du tout*”. Notamos que Marrati vuelve a citar de este modo a Bergson en otro texto, “Le nouveau en train de se faire. *Sur le bergsonisme de Deleuze*” (en *Revue internationale de philosophie*, 2007/3, n° 241, p. 261). Ahora bien, creo que la frase de Bergson es como sigue: “*Le temps est invention ou il n'est rien du tout*”. Por este motivo, el cuerpo del texto he mantenido la cita en la traducción de J. A. Miguez disponible en la ya referida edición de Aguilar, pero anotamos aquí este deslizamiento entre “invención” e “invención de lo nuevo”].

la vida de cualquier contenido específicamente biológico. En cuanto a Bergson, la cuestión es muy difícil: la naturaleza de la relación entre el *élan* vital y la duración es compleja y no es fácil establecer si coinciden o si sólo se intersectan. Pero Deleuze va sin duda en esta segunda dirección, donde la realidad virtual del tiempo, su potencia de diferencia, “determina” la “vida”.

Me explico. Así como Deleuze extrae la categoría de problema de su contexto biológico para darle un estatuto cuasi ontológico, de igual manera intenta desbiologizar el concepto de *élan* vital. En su ensayo seminal “La concepción de la diferencia en Bergson”, publicado por primera vez en 1956 y actualmente accesible en *La isla desierta y otros textos*, él reúne la configuración de conceptos que yo he resumido brevemente, de la siguiente manera: “Cuando la virtualidad se realiza –es decir, se diferencia– lo hace en la vida y revistiendo una forma vital; en este sentido, la diferencia *es* vital”.¹⁰ Pero es para escribir al final del mismo texto: “El bergsonismo es una filosofía de la diferencia: la diferencia en sí misma y de la realización de la diferencia: existe la diferencia en sí misma, y se realiza como novedad”.¹¹

Por supuesto, Deleuze no borra la vida en su interpretación de Bergson, ni de su propio pensamiento. Sin embargo, la “vida” está constante y sistemáticamente vaciada de todo contenido empírico o biológico. La “vida” vendría a coincidir con la realidad virtual del tiempo, con su poder ilimitado de diferenciación, es decir, de creación de lo nuevo. Cuando, más tarde en su trabajo, Deleuze evoque la “potencia de la vida inorgánica”, como lo hace por ejemplo, en *Cinéma 2*, se reitera la misma idea en un vocabulario ligeramente diferente al de la diferencia. Pero mientras el

¹⁰ G. Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson” en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005, p. 60 [“La conception de la différence chez Bergson”, en *L’Île déserte et autres textes* [1953-1974], Minuit, Paris, 2002, p.61].

¹¹ *Ibid.*, p. 71. [*Ibid.*, p.72. He modificado la traducción de José Luis Pardo, quien escribe: “El bergsonismo es una filosofía de la diferencia: la diferencia en sí misma se realiza como novedad”. Nótese que Deleuze escribe: “Le bergsonisme est une philosophie de la différence, et de réalisation de la différence : il y a la différence en personne et celle-ci se réalise comme nouveauté”].

tiempo y la diferencia son para Deleuze objetos filosóficos que él siempre intenta nuevamente conceptualizar, la vida, como concepto, se escapa. *La vida no es, para Deleuze, un concepto*. Esto, por supuesto, no significa que no pueda serlo: Deleuze, explícita o implícitamente, nunca habría legislado sobre lo que es o no es un objeto propiamente filosófico. Lo que quiero decir es que la vida no es y no puede ser un concepto en la filosofía de Deleuze. Hay varias razones para esto. Algunas son “negativas”, razones prudenciales y de sabiduría filosófica: Deleuze está demasiado al corriente de la historia y de la ciencia para comprometerse en la riesgosa empresa de dar una definición de la “vida”, de darle un contenido ontológico bien definido. Por no hablar del hecho de que si hasta ahora he hablado sin precaución de “ontología”, ha sido sólo por comodidad: creo que no es seguro que se pueda describir el proyecto filosófico de Deleuze como una ontología. Su relación con la tradición kantiana de una filosofía crítica, y su desconfianza respecto de la fenomenología, son demasiado fuertes para que se pueda enrollarle sin escrúpulos en la renovación contemporánea de la ontología.¹² Pero hay otras razones que hacen que la vida no sea un concepto para Deleuze, e, incluso, motivos más importantes.

La potencia del tiempo como creación de lo nuevo no implica en absoluto, para Deleuze o para Bergson, una actitud optimista por relación a la vida tal cual es, a la vida tal como la conocemos en su configuración presente –y pasada– de poder y de opresión. Ésta no implica la esperanza de un futuro mejor. Al contrario, la idea del tiempo como invención de lo nuevo abre toda una serie de disyunciones. En primer lugar, aquella entre lo nuevo y el porvenir: lo nuevo ya no coincide con un futuro, próximo o lejano. Lo que vendrá mañana o pasado mañana, bien puede ser una versión ligeramente diferente de lo antiguo. Por esta razón es que lo nuevo deviene un problema filosófico (y político). Más precisamente: lo nuevo

¹² Esto es lo que, justamente, señala François Zourabichvili: una lectura ontológica del pensamiento de Deleuze, pierde de vista el hecho esencial de que la filosofía de Deleuze es una alternativa a la fenomenología en todas sus versiones. Cfr. F. Zourabichvili, “Introduction Inédite: L’ontologie et le transcendantal” en F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La Philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004, pp. 5-12.

deviene el problema que define la modernidad, tal como Deleuze la concibe. Si es correcto pensar la modernidad como habitada por la búsqueda de lo nuevo, es engañoso, sin embargo, identificar lo nuevo con la noción de progreso que, en la versión de las Luces o en la versión hegeliana de la teleología de la historia, siempre lleva en sí la esperanza en el futuro como aquello que coincide necesariamente con lo nuevo.¹³

En segundo lugar, lo nuevo produce una disyunción en el presente mismo. La tarea crítica de la filosofía, recordemos, no es para Deleuze una tarea puramente académica, la de repensar los criterios y límites del saber, sino también, e inseparablemente, una tarea ética y política, incluso terapéutica. La creencia en la potencia del tiempo como producción de lo nuevo no requiere ninguna sumisión al presente, a sus valores estables o a sus reconocidas normas, sino que es, al contrario, una llamada a resistir. Y hace falta señalar que la resistencia, según Deleuze, se dirige tanto contra la violencia e injusticia del mundo como contra los poderes de la estupidez [*bêtise*] y de la maldad [*méchanceté*] que nos amenazan desde el interior del pensamiento. De ahí la importancia para la filosofía de ser a la vez crítica y clínica o bien, por utilizar un vocabulario diferente, de ahí la importancia de tener en cuenta que la crítica social no debe separarse de la exigencia del perfeccionismo moral.¹⁴

Pero, ¿qué es lo que viene a sostener todas estas disyunciones cuando se niega, como lo hace Deleuze, toda forma de trascendencia? En Deleuze, no hay ningún mesianismo (con o sin mesías), ningún horizonte utópico, ninguna creencia en el progreso o en las leyes de la historia –sea en su forma hegeliana o heideggeriana, poco importa desde este punto de

¹³ Junto a Bergson, Nietzsche es la otra referencia importante para Deleuze sobre la esencial distinción entre lo nuevo y el futuro.

¹⁴ En su discusión con la teoría de la justicia de Rawls, Cavell hizo importantes observaciones sobre la complementariedad entre la crítica social y el perfeccionismo moral, complementariedad que, a su modo de ver, es esencial para el funcionamiento de una verdadera democracia. Cfr., S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, capítulo XI, y *Cities of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 164-188 [Sólo de este último trabajo hay traducción al español: *Ciudades de palabras*, Valencia, Pre-Textos, 2007].

vista. No hay ni siquiera la consolación que podría aportar el conocimiento –supuesto– de alguna esencia de la metafísica, u occidental, que, para bien o para mal, desplegaría su lógica de manera necesaria. Dicho de otra manera: no hay seguridad alguna en una postura profética del filósofo. La filosofía de la inmanencia, tal como la comprendo –si es que la comprendo, lo que deja una cuestión abierta– implica que el mundo ha devenido *uno*. Y esta es una idea que nos puede hacer perder la razón. Las disyunciones *del* tiempo, *en* el tiempo, no pueden ser suavizadas o redimidas por ningún redoblamiento del mundo.

Quiero aclarar este último punto introduciendo a un filósofo que rara vez se ha puesto al lado de Deleuze: Stanley Cavell: En *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* [*Una nueva américa aún inaccesible*]*, Cavell indaga, como lo hace en muchos otros textos, sobre el sentido filosófico de América y se pregunta, en una interpretación del ensayo de Emerson titulado *Experiencia*, qué quiere decir exactamente “nuevo mundo”. De Platón a Kant, la filosofía siempre ha conocido dos mundos, distintos y separados, incluso si mantienen las más íntimas relaciones. Uno de los mundos, el nuestro, no era aquello que debería ser sino sólo la imagen deformada del otro mundo. En Emerson, la esperanza de Marx de poner fin a la dualidad de los mundos al transformar el nuestro en lo que se adecua, finalmente, al ideal; la esperanza, entonces, de que la filosofía pueda poner en práctica sus valores toma un giro inesperado. América del s. XIX representa, o habría de representar, una cesura en la historia humana, el momento donde las condiciones para que la filosofía sea puesta en práctica están dadas, aquí y ahora. América es la promesa cumplida del nuevo mundo, del único mundo que tenemos: hace desaparecer cualquier

* Paola Marrati refiere a la traducción francesa del libro *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Sobre este vínculo entre Deleuze y Cavell, consúltese el libro de Marrati *Gilles Deleuze. Cinema and Philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, que es la versión inglesa del libro *Gilles Deleuze. Cinema et philosophie*, Paris, P.U.F., 2003). Remito a esta versión en inglés, pues contiene el “*Appendix A Lost Everyday: Deleuze and Cavell on Hollywood*” (Cfr. pp. 110 y ss) que no se encuentra disponible ni en el original, ni en la traducción en español (Buenos Aires, Nueva Visión, 2003).

redoblamiento. Sin embargo, la promesa no se mantiene sino a medias. El mundo ha devenido uno, la trascendencia ha desaparecido, pero este nuevo mundo inmanente, el único que nos ha sido dado, es aún inaccesible. “¿Hasta cuándo?”, es una pregunta que ya no es pertinente: el problema no es ya el del futuro sino del presente. ¿Qué es lo que nos separa del mundo en el cual estamos? La nueva América presenta un riesgo, según Cavell, de volvernos locos, ahora que hay más razones que nos separan de un mundo que aún no sabemos cómo abordar: “La filosofía de Platón a Kant ha conocido dos mundos; hay muchos por conocer. Aquí y ahora no hay más razones para que otro no se ponga en práctica, traído a la tierra. América nos ha privado de la razón. Su promesa misma nos vuelve locos (como la muerte de un niño).”¹⁵

La América de Emerson, leída por Cavell, da un nombre histórico y geográfico al problema de la inmanencia, un nombre que probablemente no habría disgustado a Deleuze, pero aquello sería objeto de otros análisis. Para los presentes, me gustaría subrayar que para Deleuze la “vida” no es la respuesta a la condición “que nos hace locos”, no interviene como la respuesta al problema de la inmanencia sino como el nombre de lo que nos sostiene en la inmanencia. Es en la vida y a partir de la vida que experimentamos las disyunciones del tiempo y el aplastamiento [*écrasement*] de los dos mundos en uno.

En su último texto, breve y extraordinariamente denso, *La inmanencia: una vida...*, Deleuze escribe:

¿Qué es la inmanencia? Una vida... Nadie ha relatado mejor que Dickens lo que es *una* vida, teniendo en cuenta el artículo indeterminado como índice de lo trascendental. Un pícaro, un mal tipo despreciado por todos está agonizando, y quienes lo cuidan manifiestan hacia él una suerte de diligencia, de respeto, de amor hacia el más pequeño signo de vida del moribundo. Todo el mundo se afana en salvarle, hasta el punto de que, desde lo más profundo de su coma, el propio villano se siente penetrado

¹⁵ S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, [1989], Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, p. 94. Traducción modificada (P. Marrati). [Traducimos directamente del texto de Marrati].

por cierta dulzura. Pero, a medida que vuelve a la vida, sus salvadores se tornan fríos y reaparece toda su grosería y malicia. Entre su vida y su muerte hay un momento que no es otra cosa que el de *una* vida que linda con la muerte. La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud.¹⁶

En este pasaje, Deleuze separa rigurosamente *una* vida de todas sus determinaciones biológicas, morales, personales y políticas, por tanto, sin cargarla de un contenido ontológico o metafísico particular. No nos dice lo que “la vida es verdaderamente”. Ya no estamos confrontados a situaciones límites: el romance de Dickens describe una experiencia absolutamente ordinaria. Todos hemos sido testigos de instancias de vida –humana y no humana– que portan en sí tal cualidad impersonal y conmovedora [*émouvante*].

Esta vida no es, por tanto, sin cualificaciones: es felicidad y beatitud, capaz de suscitar el respeto, la atención y el amor de todo el mundo –al menos hasta el momento en que los hábitos personales y sociales de la estupidez y de la maldad no retomen el predominio, encarcelando y desfigurando el poder de *una vida*. Y si nos preguntamos ahora cómo Deleuze puede “probar” que las instancias de vida son en efecto la felicidad, o que la tarea de la filosofía, del arte y de la literatura consiste en liberar la vida de todo lo que la oprime –y que es por esto que éstas son formas de resistencia y que la resistencia, a fin de cuentas, siempre es resistencia a la muerte– la respuesta es simple: no puede. No hay ningún argumento para sostener tal idea: es un asunto de creencia, o de percepción, y no de conocimiento o argumentación. Se trata de una intuición pre-filosófica y no de un concepto, pues como Deleuze nos lo recuerda, la filosofía no podría existir sin intuiciones pre-filosóficas.¹⁷

¹⁶ G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 349 [“L’immanence: une vie...” (1995), en *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 361].

¹⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 43-44. [*Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 42-43].

Voluntariamente admito que hablar de intuiciones, de actos de creencia o de fe, puede parecer, a lo sumo, decepcionante. Pero, ¿es verdaderamente así? Antes de decidirlo, consideremos ciertas consecuencias de la actitud de Deleuze en relación con los debates contemporáneos.

En primer lugar, la convicción de Deleuze de que no hay sino instancias singulares de vida, que la vida se hace caso a caso, es una llamada sin matices a la necesidad de un análisis específico para situaciones específicas.¹⁸ Deleuze nos pone en guardia contra la tentación de hacer de la “vida” un nuevo universal abstracto. Los universales, Deleuze siempre ha insistido, no explican nada, deben ser ellos mismos explicados, y la vida no es una excepción.

Sin duda, hay maneras modernas y contemporáneas de manipular, destruir, desfigurar o proteger y mejorar la vida humana y no-humana. No sólo es útil sino necesario analizar este proceso: sus genealogías, estados presentes, potenciales tendencias. Por tanto, no se contribuye a esta difícil tarea cuando se toma una de las dos posiciones dominantes de la actualidad.

No es muy útil querer dotar la vida (sobre todo humana, por el momento) de derechos universales e inalienables, según una cierta versión del kantismo (el reciente trabajo de Habermas o las posiciones de Ratzinger, son dos importantes y emblemáticos ejemplos de esta posición). Por supuesto, no todas las transformaciones actuales están bajo el signo de lo nuevo, en el sentido deleuziano del término, y hay muchas razones para inquietarse acerca de ciertos acontecimientos. Sin embargo, creer que la “vida” debería ser protegida por derechos universales es no sólo ineficaz sino profundamente engañoso. No hay ninguna naturaleza eterna de la “vida”—o de los humanos— que podría ser objeto de una protección tal. No es muy útil hacer de la “vida” el objeto impreciso de un poder inasible. La noción de vida nuda, tal como Agamben la ha desarrollado, también es una versión de un universal abstracto, según un modo schmittiano-heideggeriano más que kantiano, pero la diferencia a este respecto no es verdaderamente decisiva. Ninguna de estas dos posiciones, en mi opinión,

¹⁸ *Abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD, Édition Montparnasse, 1996.

nos pueden ofrecer los instrumentos de análisis que necesitamos caso por caso, ni tampoco pueden protegernos de estas formas de opresión o ayudar a contribuir a elaborar una política democrática.

Con todo, Deleuze, creo, nos pone en guardia contra todos aquellos que, en nombre de “los valores más nobles”, no tienen nada más que desprecio por la vida mínima, por todos estos casos singulares de soluciones a los problemas que son los seres vivientes.

Esta es una lección que haría falta no olvidar.

Traducción: Javier Pavez