

Dividuum

Gerald Raunig

Dividuum

Dividuum

Capitalismo maquínico y revolución molecular
Vol. 1

Gerald Raunig

traducido por
Raúl Sánchez Cedillo

Cactus
/
subtextos

Edición original: Gerald Raunig, *DIVIDUUM. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution. Band 1*, Viena et al.: transversal texts 2015.

1ª Edición: junio 2023

Título: *Dividuum. Capitalismo maquínico y revolución molecular. Vol. 1*

Autor: Gerald Raunig

Traductor: Raúl Sánchez Cedillo

Subtextos, 2023

(en coedición con Cactus)

Ana Bernal, 4

29012 Málaga

subtextos.es

ISBN: 978-84-123697-2-4

Depósito Legal: MA 593-2023

Subtextos apoya las prácticas *copyleft*. La presente edición puede compartirse libremente, siempre que se trate de un uso no comercial ni institucional, sin alterar o transformar la obra y reconociendo la autoría y los créditos de la presente edición. Los libros de Subtextos son de libre acceso en subtextos.es. Subtextos hace uso de un lenguaje no discriminatorio en cuestiones de género.

La impresión y traducción de este libro ha contado con el apoyo de: Foundation for Arts Initiatives y la Ciudad de Viena.



Índice

I. DIVIDUUM	9
Todo comienzo es dividual	11
[: Ritornelo 1, 2009-2014. Et al. - Agradecimiento :]	27
<i>¡Dividuom face!</i> Violencia sexual y dominio mediante la división	29
[: Ritornelo 2, 1560-1928. Atravesar el espacio, el tiempo, la dominación :]	45
La filosofía de la in/divisibilidad	47
[: Ritornelo 3, 1838-1841. <i>El anbelo de l*s much*s</i> o el apéndice pendiente de la tesis doctoral de Marx :]	53
Gilbert de Poitiers. <i>dividuum</i> , subsistencia, similitud	61
II. DIVISIÓN	83
[: Ritornelo 4, 1837/1971. Arena, castillo, mar, línea :]	85
Partición, participación, división	87
Comunidad. El <i>munus</i> como menos	99
El deseo de autodisección	105
Esquizos. Los sinfondos subsistenciales de la división	119
[: Ritornelo 5, 1837/1980. Trazar de nuevo la línea :]	127

III. DIVIDIENDO	129
[: Ritornelo 6, 2006-2008. Mil máquinas :]	131
Capitalismo y máquina	133
Facebook: autodisección y obligación de confesarse	141
Multitudes de datos. Nuevas gamas de lo dividual	149
[: Ritornelo 7, 1789/1853. Undulismo :]	159
Algoritmo, logística, línea	161
Derivados. Crisis de las <i>subprime</i> , crisis de deuda, crisis financiera	169
Deudas <i>queer</i> : <i>spread</i> , usura, exceso	183
IV. CONDIVISIÓN	193
Atravesar los tiempos. La des/antropologización de la dividualidad	195
[: Ritornelo 8, 211 a. e. c.-2014. Fuerzas terrestres y ayuda a la fuga :]	209
La invención del derecho dividual: <i>Sumak kawsay</i> y los nuevos territorios subsistenciales	211
Revolución molecular y condividualidad	229
[: Ritornelo 9, tiempo-ahora. ¿Qué animal para un devenir presente? :]	243

I. DIVIDUUM

Todo comienzo es dividual.

Del mismo modo que cualquier libro comparte su autoría; o que un pensamiento se apoya siempre sobre los hombros de gigantes, quienes, a su vez, están en mora con enjambres enteros de seres de estatura media y magnitudes aparentemente despreciables; o del mismo modo que un intelecto está siempre habitado por muchos espíritus, y nunca es solo individual, todo comienza en el medio torrencial de lo dividual. El medio es torrencial porque en él las cosas cobran velocidad, una corriente que desborda en todas direcciones, lo contrario de un *mainstream* regulado, mediocridad y mediación. El medio no se sitúa sencillamente a mitad de camino entre un comienzo y un final, sino que en sus remolinos se precipitan la linealidad y los mitos de origen. El medio es dividual porque implica un dividir de las partes. Incluso cuando aquí habla un yo, ese yo nunca habrá estado completamente solo. Dividido y divisor, ese yo instituyente comparte su devenir con las muchas instancias del comienzo por el medio.

El medio torrencial de lo dividual no solo atañe a la escritura y el habla, a las máquinas textuales, las máquinas académicas, las máquinas deseantes literarias. También las máquinas corporales, las máquinas sociales, las máquinas revolucionarias y sus respectivas conjunciones y disyunciones se encuentran y se separan en el medio dividual. Empezar en el medio, no en un punto, sino en la línea. Trazar la línea y ser trazado por ella, balancearse en ella en medio de las luchas. Cuatro tipos de escritura, y el comienzo no solo de la escritura se encuentra en el medio. Como en el caso de Kalle Ypsilon.

La candidata comparece ante la prensa después de haber sido elegida diputada en el parlamento de la región, expresa su agradecimiento y declara que la socialdemocracia ha

vuelto. Kalle Ypsilon está detrás a su derecha en la fila de sus partidarios, como su compañero de vida y consejero más íntimo, sudando y con la corbata aflojada, completamente fascinado por el momento. Maquinalmente, repite a la vez las palabras de la candidata, primero con mesura y luego cada vez con más brío, reproduciendo todos los cambios de entonación, llegando casi a anticiparse a la irrupción de los aplausos. Está tan cerca de la candidata en la redoblada claridad de los focos y los flashes que a nadie se le escapa lo que hace —fotógraf*s de prensa, periodistas, tod*s los presentes, pero por encima de todo a l*s much*s telespectadores que querían ver la primera comparecencia de la triunfadora electoral—. El único que no se da cuenta es Kalle Ypsilon, que continúa repitiendo las palabras sin perder la concentración, entusiasmado, como si no hubiera perdido las luces, sino que hubiera sido devorado por ellas.

La escritura autoritaria se basa en una paradoja, que por omnipresente llega a pasar desapercibida. Por un lado, postula un inicio, un comienzo, que querría ser el primero. Es *un* inicio y la figura subjetiva de ese inicio es el autor-individuo. Para poder simular el comienzo como absoluto, ese individuo ha borrado la multitud de la que procede, su multiplicidad molecular, las muchas partes que ha dividido antes de postularse como indiviso e indivisible. Por otra parte, y al mismo tiempo, el individuo autorial se crea, sirviéndose de referencias, testimonios y pruebas cuidadosamente armonizados, un linaje, un vínculo vertical con los ancestros, remontándose a un origen que parece anteceder sobradamente a todos los devenires que se extienden aquí y ahora. La filiación, la referencia del hijo al padre en una secuencia gradual, no es más que una parodia molar de la multitud borrada. El linaje ha de

reforzar el mito del individuo autorial, y paradójicamente es también la prueba de que la autoridad no solo quiere ser un inicio, sino que está siempre ahí de antemano, causa sin inicio, «autoridad natural».

Esta «autoridad natural» como linaje y línea del origen se postula junto y por encima del inicio de la autoría individual como *auctoritas*. Reclama la autoridad implícita o explícitamente como un posicionamiento jerárquico, una reterritorialización molar, una linealidad vertical. Una escalera que no se apoya en el terreno inestable y flotante del medio para erguirse libremente hacia arriba, sino que se apoya inclinada directamente sobre el muro desde su origen. El*la escritor*-individuo* autorial se sitúa de cara al muro en el último peldaño de la escalera, afianzando la escalera al suelo con los pies rígidos y empujando la escalera contra el muro con los dedos de los pies acalambrados. La escalera del linaje quiere sostenerse al mismo tiempo contra el suelo de su origen y contra el muro de aquello que tiene que mostrar, quiere encarnar el origen y el *spectaculum* del rostro individual.

El efecto de la filiación, de la «autoridad natural», del espíritu de posesión y del ansioso afán de letras es la domesticación de la producción textual, la reducción de las posibilidades tanto de contenido como de forma, la cuadrícula compulsiva de los modos de escritura. A medida que el corsé de la escritura va estrechándose cada vez más, hasta el deseo de otro texto termina siendo sofocado. Su lugar es ocupado por un apetito insaciable de nombres y rostros. Se trata de funciones centrales de la escritura autoritaria, que organiza, subordina y sobrecodifica el texto y sus multiplicidades. De cara a la pared, el nombre se escribe sobre lo blanco de ese muro.

Conforme a la lógica de la escritura autoritaria, la candidata socialdemócrata no fracasa debido a cualesquiera

alianzas políticas que resultan falsas porque son demasiado radicales, sino porque no consigue determinar una autoría individual diferenciable. Tras haber invocado a los espíritus de la máquina electoral, ahora no puede desprenderse de ellos. Allí donde la autora ya no es diferenciable, surge un deseo aún mayor de producir un autor-sujeto indiviso, aunque tenga que ser en la recepción del texto. La cuestión del rostro detrás de las máscaras, de la identidad detrás de las numerosas capas, es una repetición del deseo del padre detrás del hijo. Allí donde la producción no revela nombres, la recepción trabaja en la construcción del linaje. Kalle Ypsilon, el coautor impedido, desplazado, in/visible, apuntador, hombre en la sombra, teleprompter humano, se deja ver ahora en el momento y en el lugar equivocados bajo la luz chillona de los focos. Desde la perspectiva de la escritura autoritaria, Kalle Ypsilon es el verdadero autor, aquel que —sin querer— revela su autoría como escritor fantasma, la autoridad del hombre detrás de la mujer. Y entonces el camino está allanado para que otros espíritus no invocados, los comentarios de los medios de comunicación *mainstream* y, tras estos, los numerosos *posts* en las redes sociales, se ceban con la candidata, presentándola como una política que ni siquiera es capaz de emplear por sí misma las frases hechas más manidas de la política. Esta lectura insinúa lo siguiente: «Esta mujer ni siquiera sabe hablar, pero tiene al lado a su chico, que le dice lo que tiene que hacer». Muñeca de un ventrílocuo, marioneta, maniquí, todas esas imágenes son, conforme a su asimetría de género, una variante particularmente generizada del principio del linaje, que se ha apoderado de la multiplicidad molecular. Con arreglo a la lógica de la escritura autoritaria, solo puede haber un autor, que ha de ser lo más distinguible posible y que,

en este caso, lleva el nombre de Kalle Ypsilon. Aunque no sea el señor de su casa de los espíritus, aunque sí un individuo, pero carente por completo de autonomía, la aparición de Kalle será leída bajo el signo de la escritura autoritaria. Allí donde la función-autor* indivisa no sale a la luz por sí misma, se trata de fabricarla.

El segundo tipo es el de la escritura comunitaria. Como imagen especular de la escritura individual-autorial, insiste en la autoría comunitaria. Contra la ideología liberal del individuo y su mutilación molar de la colectividad en el linaje, se quiere hacer hincapié en el *general intellect*, la autoría común, la cooperación colectiva, de la que parten la producción de saber y la producción textual, pero no solo. Aquí la comunidad se sitúa en primer lugar, la escritura comunitaria-colectiva contra la individual-autoritaria. Sin embargo, la escritura comunitaria debe entregar un *munus*, un tributo, hacer un sacrificio para superar comunitariamente el individuo autoritario. Algo se pierde en la superación del*a autor* en la comunidad. Al*a autor* individual le amenaza aquí una muerte muy específica, una muerte que además es distinta de la prevista por Foucault y Barthes hace cuarenta o cincuenta años. Mientras que las interpretaciones postestructuralistas afirman la polivocidad, la multiplicación de las voces, la proliferación de la autoría, el*la autor* de la escritura comunitaria corre el peligro de perecer en el todo, la unidad, la uniformidad de lo colectivo. El *munus* de la escritura comunitaria sumerge al individuo indiviso-indivisible en el todo-uno.

La escritura comunitaria incluye textos legales, proclamas políticas, llamamientos de solidaridad, manifiestos, pero también formatos textuales más complejos, que no solo apelan al todo, al todo-uno, sino que también lo reproducen en la forma. Pero con ello se tira al bebé con el

agua de la bañera: con el abandono de lo individual-uno en favor de lo todo-uno se termina perdiendo también lo singular-único. La escritura comunitaria quiere superar la individualidad y de tal suerte corre el peligro de debilitar la multiplicidad de los estilos, la obstinación, las sutilezas específicas de las arquitecturas teóricas y poéticas. El tipo de escritura colectiva-comunitaria da pie a imprecisiones, generalizaciones y estandarizaciones. La comunidad como comienzo y meta no solo se traga al individuo autoritario, sino también a las singularidades. Lo que tienen en común la escritura autoritaria y la comunitaria es que parten de una causa original unitaria y apuntan a un objetivo unitario. La sustancia una y universal determina al autor uno, así como a las numerosas unidades de la escritura comunitaria. Y, finalmente, tal vez lo comunitario sea tan autoritario como lo individual, pero de diferente manera, toda vez que pone la comunidad como comienzo, en la filiación de la comunidad en relación con la construcción de su prehistoria, en la valorización del nombre, ahora solo como marca, un nombre colectivo. Al igual que la autoridad natural e individual conduce a l*s much*s al muro blanco, la comunitaria hace otro tanto con lo singular.

A la vista de los problemas especulares de la escritura autoritaria-individual y comunitaria, surge la cuestión de una escritura diferente, que no cancele ni la multiplicidad molecular ni las singularidades específicas. ¿Es posible contrarrestar lo individual no tanto con lo comunitario, lo colectivista, la comunidad, sino más bien con lo positivo de lo negativo que es representado lingüísticamente con el concepto de lo in-dividual?

En la búsqueda de la escritura dividida, mi mirada recae en primer lugar sobre su lado oscuro, el tercer tipo, que me

gustaría llamar un tipo de escritura interactiva y activadora. El devenir máquina del capitalismo implica un proceso de una obligación y autoobligación crecientes de participación de las partes. El imperativo de la implicación, el compromiso y la autoactivación caracteriza los entrelazamientos y la puesta en valor completa en el capitalismo maquínico, sin fronteras claras entre recepción y producción.

Ya en lo que se presenta como un lado puramente receptivo del texto, hay un intento de hacer explotables a los potenciales lectores y consumidores en la era digital del libro. Con las máquinas de lectura electrónicas, los libros y lectores electrónicos, las plataformas técnicas obtienen información exhaustiva sobre los comportamientos de los lectores en relación con las lecturas individuales y los modos de lectura. Estos datos legibles maquínicamente son importantes para un continuo de la explotación, desde la recolección anónima de *big data* hasta la publicidad personalizada automatizada. Mientras tanto, Amazon sabe más sobre mí que el Estado. Probablemente sigo comprando los libros más interesantes en librerías pequeñas, radicales u oscuras, pero los libros *mainstream* que veo online y a veces compro en Amazon deberían ser suficientes para compilar un perfil amplio. Si fuera capaz de usar el Kindle, hasta mis notas personales podrían ser almacenadas electrónicamente y serían visibles para Amazon. Esto produciría, con una jerga característica de la investigación de mercado, el/mi «comportamiento de lectura». La investigación de mi/del comportamiento de lectura es la invención del*a lector* de cristal; Amazon sabe qué partes de un libro lee alguien como yo, con qué rapidez lo hace alguien como yo, qué pasajes subraya alguien como yo, qué pasajes comenta eufóricamente alguien como yo, dónde se detiene alguien como yo, y mucho más.

De este modo, los datos que son maquínicamente legibles y recopilables pueden afectar recursivamente a la producción de libros, de textos en general. Por ejemplo, es posible evaluar los datos recogidos sobre los pasajes frecuentemente subrayados en los libros electrónicos o, por el contrario, sobre los puntos en los que se abandona la lectura. El resultado desde el lado de la producción no es solo que los libros que no venden bien dejan de publicarse, sino que se insta a los autores a abreviar los libros en los puntos que los datos señalan como problemáticos, o incluso a reescribirlos. La atención individual entra en juego una vez que el error por parte del autor ha sido democráticamente demostrado, cuando al final se hace oficial que una parte importante de los lectores renuncia a seguir leyendo a partir de un determinado punto un libro que he escrito. Esa información procedente de las bases de datos de Amazon, *operated by an automatic moderator*, serán comunicados por parte de una compañía *start-up* a mi editorial, previo pago, que a su vez se pondrá en contacto conmigo sobre la cuestión. Gracias a Amazon, en el futuro se me pedirá que reescriba tan solo tal pasaje particular para la próxima edición inglesa, que abrevie algo aquí y allá, tal vez que prepare una versión más corta en general, que corresponda aproximadamente a un cuarto del texto original y que finalmente esté coronada con un título espectacular, elegido después de encuestar a l*s lector*s; todo lo cual, por supuesto, se basa en los datos objetivos del «comportamiento de lectura» de «mis» lector*s. Y esto, en principio, conforme a un bucle de retroalimentación y una cadena interminable de versiones siempre nuevas, que hace que el libro aparezca como una obra eternamente inacabada. Solo un paso separa el eslogan de la obra de arte abierta de la pesadilla sisífica

del*a autor* ahora necesariamente interactivo, que se ve sometido a una nueva forma de servidumbre maquínica. Conectado perpetuamente a la máquina, el pueblo anónimo de los datos gobierna la escritura interactiva.

Finalmente, l*s consumidor*s pueden ser también activad*s más allá de estos mecanismos de valorización y ser incluid*s en el medio de la coescritura procesual. De hecho, ya existen experimentos en ese sentido, que exploran el potencial de l*s lector*s coescritor*s en red. Las votaciones electrónicas sobre el futuro de l*s protagonistas de los libros y los guiones son tan solo los primeros bancos de pruebas que, potencialmente, hacen también accesible a la valorización el entre interactivo de la corriente de producción. En las combinaciones de la lectura interactiva permanentemente conectada a la máquina con la escritura que activa a la *crowd* son valorizadas tanto las posiciones individuales como los datos recogidos. El *general intellect* puesto en valor, puesto al servicio, que al igual que su homólogo, el cuerpo cableado y dateado, no encuentra el momento de descansar y tiene que estar siempre moviéndose por las interminables extensiones de la interactividad.

Cabría imaginar el objetivo como la inversión del viejo teatro de improvisación: ya no se trata de un*s poc*s actor*s en el escenario que entran en acción con palabras clave pronunciadas desde el público, sino que la función del*a autor*-actor* se limita a animar a l*s much*s a conducirse y valorizarse en la coescritura, la participación, la autoconducción. A partir de esa puesta en valor del enjambre, de vez en cuando el excedente de visibilidad recae finalmente sobre el*la autor*, que entonces recibe además los elogios por haber activado el enjambre, la muchedumbre, l*s much*s, así como por haberl*s domesticado al

mismo tiempo. Una activación envolvente e incluyente, que socava, normaliza todo exceso o lo impide mediante votación.

¿Cómo puede el medio volverse de nuevo insumiso en el capitalismo maquínico? Las máquinas textuales no son meros medios para fines políticos, herramientas de propaganda, objetos de sujetos revolucionarios. Texto y revolución, discurso crítico y luchas sociales, las máquinas textuales y las máquinas revolucionarias, no pueden entenderse como si fueran exteriores una respecto a la otra. Cuando una nueva composición social surge en desobediencia contra el capitalismo maquínico, surgen también las invenciones conceptuales y la recomposición de los textos.

No obstante, esas concatenaciones sufren desplazamientos de sus diferentes contextos históricos y geopolíticos. La concatenación occidental de la crítica textual y la máquina social en la Edad Media, por ejemplo, tuvo lugar sin duda con arreglo a un modo muy diferente respecto a su equivalente del capitalismo industrial del siglo XIX, esto es, un poder económico tan difícil de aferrar. Desde luego, el intelectual público de finales del siglo XIX y principios del XX, de Zola a Sartre, nunca fue del todo la figura heroica que imaginaba ser. Sin embargo, hoy no es más que una función de los medios, una reliquia puesta completamente al servicio de la idea del individuo autoritario, que encaja perfectamente en el marco mediático actual desde el momento en que se le invita a aparecer en la escena pública. El mundo feliz de l*s filósof*s con poses siempre nuevas de provocación espectacular y puesta en escena de sí mismos.

Surgen nuevos desafíos cuando se negocia hoy la posición del *general intellect*, esto es, de una intelectualidad

de masas, múltiple y militante. El intelecto que no se encierra en un autor*-individuo* único, el intelecto que no abole los flujos del saber social en una unidad comunitaria, general, universal, se inventa a sí mismo en el capitalismo maquínico como un intelecto transversal. Este intelecto es transversal porque surge en el atravesamiento de las singularidades del pensamiento, del habla, de la escritura, de la fabricación del saber: una corriente del pensar maquínico-dividual, que se mueve transversalmente respecto a la dicotomía entre individuo y comunidad, que atraviesa a los individuos y a los colectivos, que habita los espacios, cosas, paisajes entre ellos y que hace surgir nuevas formas de desobediencia, nuevas formas de la insumisión, nuevos desamblajes.

Para la tipología de la escritura, esto significa designar un cuarto y último tipo, el de la escritura dividual. Su comienzo está en el medio, y aunque pueda parecer un proceso solitario, el*la escritor* nunca está completamente sol*. Para empezar, está el citado efecto del «auparse a hombros de gigantes», el hecho de que en toda escritura opera la división y la separación de líneas genealógicas. La genealogía no puede equipararse en absoluto con la filiación, con la referencia sin diferencias al padre, con la obliteración de la multiplicidad molecular mediante la autoridad molar del linaje. Más bien hay aquí una alusión a que el medio, en el que se da todo comienzo, nunca fue un medio vacío. Nunca un contenedor neutral, sino un medio en el que se producen transacciones secretas, en el que además se despliegan asimetrías y jerarquías de dominio, así como múltiples empoderamientos. Una coautoría diacrónica y sincrónica de much*s en el espacio social y en la profundidad alineal del tiempo ha sido siempre la base de toda escritura.

No solo desempeña un papel el intercambio real entre escritor*s, la lectura mutua, el comentario, la discusión, la crítica colegiada, sino también el intercambio que no está o no ha sido aún completado, la producción de deseos, el desear del retorno y del devenir de la multiplicidad molecular.

Sobre el telón de fondo de la puesta en valor de la producción de saber, así como de la activación de la escritura en el capitalismo maquínico, hoy la pregunta no consiste solo en cómo puede deconstruirse el mito de la *auctoritas* individual y genial en tanto que comienzo, sino sobre todo en cómo lo que ahora es un intelecto transversal puede desarrollar la escritura como praxis dividida, como cooperación no *tan* gobernada, no *tan* puesta en valor, no *tan* sumisa.

Escribe Kafka en medio de una crisis de escritura en una de las primeras entradas de su diario de principios de 1910:

Mi estado no es la desdicha, pero tampoco es dicha, ni indiferencia, ni debilidad, ni agotamiento, ni cualquier otro interés; ¿qué es entonces? El hecho de que no lo sepa se relaciona sin duda con mi incapacidad de escribir. Y ésta creo comprenderla sin conocer su causa. De hecho, todas las cosas que se me ocurren, no se me ocurren desde su raíz, sino solo desde algún punto situado en su mitad. Que intente entonces alguien agarrarlas, que alguien intente recoger una hierba y retenerla junto a sí, cuando esta hierba solo crece desde la mitad del tallo para arriba. Tal vez puedan hacerlo algunos individuos, por ejemplo, algunos malabaristas japoneses que se suben a una escalera de mano cuya parte inferior no está posada en el suelo, sino en las plantas de los pies de una persona semitendida, y cuya parte superior no se apoya en la pared, sino que se cierne en el aire. Yo no puedo hacerlo, aparte de que mi escalera no dispone siquiera de aquellas plantas de unos pies.

En la medida en que la máquina dividual Kafka continúa imaginándose como individuo aislado en la crisis de escritura, seguirá siendo incapaz de escribir. El individuo Kafka está en el último peldaño de su escalera, que a su vez se apoya en el suelo y en la pared. Suelo originario, pared blanca de la representación y rostro del autor-individuo. Solo la creación de la máquina dividual, en la que la escalera y las suelas, los cuerpos de los malabaristas, la variedad de componentes de la máquina disonan y consonan entre sí, permite que la hierba crezca por el medio del tallo. Una máquina dividual, divisible y divisora. Allí, en el medio torrencial de lo dividual, no hace falta ningún fundamento, ninguna raíz, ningún suelo, no hacen falta muros para apoyar la escalera, no hacen falta muros que muestran los rostros. Allí se separan y se encuentran las máquinas moleculares-revolucionarias, las máquinas corporales, las máquinas sociales con las máquinas textuales; allí surge por la mano múltiple de los fantasmas la línea dividual abstracta.

De nuevo el diario de Kafka en 1910: «Pero al menos deberían dirigir hacia mí una línea cada día, como dirigen ahora el telescopio hacia los cometas. Y si yo apareciese entonces una vez ante esa frase, atraído por esa frase [...]». La línea viene del medio dividual y se dirige a y contra el*la escribiente, que termina en el punto de mira, como proyecto, como proyectil. Es la multiplicidad desde la que la línea dispara y es disparada. El*la escribiente aparece ante la frase dividual como ante un tribunal anónimo. La atracción de esa frase mueve al*a escribiente a escribir. Desconexión y conexión, sustracción y búsqueda de un arma, disyunción y conjunción de multiplicidad y singularidad. En la maraña de las voces, en la mezcolanza de los fantasmas, se puede trazar una línea, se puede encontrar

un arma. Y así termina la última entrada del diario de Kafka en junio de 1923, de nuevo sobre las dificultades de la escritura, sobre la «mano de los fantasmas», que con un golpe hacen incluso que la mano que escribe se vuelva contra el*la escribiente: «El único consuelo sería: ocurre, quieras o no. Y lo que tú quieres solo proporciona una ayuda imperceptiblemente pequeña. Más que consuelo es esto: también tú tienes armas».

¿Por qué he conservado mi nombre? No solo por rutina, la mera rutina, no solo para hacerme reconocible hasta resultar irreconocible, no solo para que termine siendo indiferente si yo digo yo o no. Con toda la problemática de los aspectos molares de la introducción de un autor y de su lógica representativa: el yo que aquí escribe quiere ser una línea que divide la multiplicidad de la que procede, para al mismo tiempo afirmarla. Ninguna extinción, sino repetición de la multiplicidad. Seudónimos, nombres múltiples, ramificaciones y ficcionalizaciones del yo, condividualidades: todo puede suceder, toda vez que el yo no está al servicio del fetiche del nombre. Abandonar los puestos; no dejar atrás ninguna imagen; desdibujar las huellas; traicionar el nombre. Pero no por amor al anonimato; no en la invisibilidad. Desaparecer del marco de la representación orgánica, sí; suprimir la singularidad, no.

«Maquinalmente, repite a la vez las palabras de la candidata». Un hablar-con, un com-partir, un co-existir, un co-pender maquínicos. Kalle Ypsilon no es un autor individuo, sino una componente de una máquina dividual. Y la candidata socialdemócrata tiene tan poco de marioneta manejada por Kalle como éste de escritor fantasma inevitablemente profesional o de espíritu patriarcal que observa por encima del cuerpo de la candidata. Un teatro de marionetas que ha perdido sus titiriteras, máquina

sin maquinistas. Kalle y la candidata no solo comparten el cotidiano familiar, el hogar y una vida en la política profesional, sino también una casa con muchos espíritus. Dividualidad dividida, divisible, divisoria, que afirma y concatena las partes, en vez de aislarlas y unificarlas. Con la cabeza atravesando el muro, con la escalera a través del suelo. Nadie domina la multiplicidad de los espíritus, ningún espíritu santo controla las muchas voces, ningún padre dirige a l*s hij*s.

Ritornelo 1, 2009-2014

Et al. - Agradecimiento

[: Con Isabell Lorey vi la aparición de la candidata en televisión; con ella la voz compartida de Kalle me maravilló, me hizo reír y al mismo tiempo me enojó hasta la incredulidad; discutí con ella los comentarios de los medios; y entre tanto, unos años después, verbalicé con ella mis primeros pasos en la reinterpretación de la experiencia mediática, conversé con ella sobre los aspectos problemáticos de toda la historia y le conté la experiencia fantástica de despegar y volar, del mismo modo que quizás lo hice junto a unas cuantas personas más: Christoph Brunner, Ronald Burger, Aileen Derieg, Emma Dowling, Marcelo Expósito, Montserrat Galcerán, Anna Frei, Martina Fritschy, Pascal Gielen, Stefano Harney, Andrea Hummer, Bernhard Hummer, Niki Kubaczek, Brigitta Kuster, Sandra Lang, Nikolaus Linder, Artemy Magun, Boyan Manchev, Randy Martin, Birgit Menzel, Raimund Minichbauer, Rastko Močnik, Jean-Luc Nancy, Antonio Negri, Roberto Nigro, Stefan Nowotny, Michaela Ott, Nikos Papastergiadis, Alice Pechriggl, *Pantxo* Francesco Salvini, Raúl Sánchez Cedillo, Eran Schaerf, Mariette Schiltz y Bert Theis, Bea Schlingelhoff, Klaus Schönberger, Ruth Sonderegger.

Et al.? Manuscritos inéditos, escapadas artísticas, jirones de conferencias malinterpretados, discusiones acaloradas, términos pescados por ahí, lecturas y relecturas minuciosas, lectorados, rerrelecturas, noches de juerga. Están implicados coros enteros de enanos, hordas de todos los géneros posibles, que se plagian, se transcriben, se reescriben y continúan la escritura de los demás y empiezan a servirse a sí mismos y a la máquina en el medio torrencial de lo dividual. :]

¡Dividuom face!

Violencia sexual y dominio mediante la división

Otro comienzo sería el *Thesaurus linguae latinae*. Aquí, en el vocabulario integral de la lengua latina, el adjetivo *dividuus* aparece bajo tres significados: «1. i.q. *divisus* (*de pluribus rebus inter se vel de singulis in partes divisus*), *saepe i.q. dimidiatus, anceps, duplex sim. [...]* 2. i.q. *divisibilis* (t.t.philos.) [...] 3. *neutr. sing. pro subst.*»¹. De esta suerte, *dividuus* aparece en el periodo etimológico cubierto por el *Thesaurus* —latín antiguo, antigüedad clásica latina y latín tardío— primero con el significado de «dividido», «separado» y desde luego en referencia a la división o separación de cosas divididas en partes, en sus aspectos tanto materiales como inmateriales. En segundo lugar, se encuentra el significado de «divisible», «separable», sobre todo en textos filosóficos, como por ejemplo en Cicerón, Calcidio o Agustín de Hipona. Finalmente, aparece en tercer lugar, de manera dispersa, como singular neutro en lugar de un sustantivo, pero como heterónimo con respecto a otras palabras: como adjetivo sustantivado en singular neutro *dividuum* solo aparece unas pocas veces, principalmente —por ejemplo, en Plauto, Terencio y más tarde en Agustín de Hipona y Cipriano Gallo— en la expresión *dividuum facere* en lugar de *dividere*.

Aunque en latín la palabra *dividuum* aparece sobre todo como adjetivo adjunto, este tercer caso, heterónimo y sustantivo, aparece al principio de la historia de la palabra. *Dividuum* hace sus primeras apariciones en las inmediaciones de la esclavitud y de la violencia sexual, pero también en un rastro rasante de fugacidad que escapa

¹ *Thesaurus linguae Latinae*, Vol. 5.1, 1611 ss.

de esa intersección de relaciones de poder, que se permite sustraerse para ganar la libertad. La historia de la palabra *dividuum* comienza en las proporciones de grados variables de la extrema opresión sexualizada, de la dependencia económica y —en el mejor de los casos— del autoempoderamiento en/fuera del trabajo sexual.

Las primeras dos apariciones documentadas se encuentran en las comedias de Plauto y Terencio, las *pallatae* latinas, recitadas con atuendos griegos hacia finales de los siglos tercero y segundo antes de la era cristiana². La *fabula* o *comoedia palliata* recibe su nombre del *pallium*, el manto en forma de abrigo de los actores griegos —a diferencia de la *togata* romana—. Transforma los materiales de la Nueva comedia ática al latín y al contexto republicano romano. Este teatro es ya un alto instituto moral, así como una institución del ejercitamiento en las relaciones de poder encuadradas en la economía. Los dos ámbitos, el de la educación moral y el de la *oikonomia*, se presentan entrelazados en los materiales de las comedias, sobre todo en los numerosos negocios, que a menudo van mucho más allá del hogar, del *oikos*, del *domus* en sentido estricto. Mientras que el ámbito de lo político apenas tiene peso, la moral y la economía están conectadas en el centro de las acciones.

² Empleo aquí la expresión «antes del comienzo de la era cristiana» (a. e. c.) para hacer hincapié en la constante clerical y eurocéntrica que no se cuestiona o se cuestiona demasiado poco en expresiones como «antes de nuestra era» o «antes del nacimiento de Cristo». En lo que atañe sobre todo a ese «antes» en tanto que referencia a una reterritorialización omnicomprensiva y homogénea, esa constante es una fijación que coloniza no solo el espacio, sino también el tiempo. En tiempos de Plauto y Terencio, los años se contaban *ab urbe condita*, desde la fundación de la ciudad de Roma, un comienzo que no deja de ser tan mítico como el nacimiento de Cristo.

El sesgo económico de la comedia romana se muestra a menudo en los detalles, justamente en los primeros lugares en los que aparece la palabra *dividuum*. El dinero y las mercancías tienen que ser divididas. Se trata de contratos y de promesas; de incumplimientos de contrato y de fraude; de la interpretación del derecho de propiedad y de los enmarañamientos entre diferentes micromercados —que a su vez se van diferenciando en las negociaciones— y regímenes económicos. El regateo, sobre todo por las mercancías humanas, apela a la lógica de la partición y para ello precisa además de un vocabulario apropiado. La *comoedia palliata* produce por encima de todo, con toda su comicidad, su parodia y su acumulación de intrigas, un discurso moral sobre la mejor partición, el mejor reparto, la mejor distribución.

La acción de las comedias de Plauto y Terencio se dispone en su mayor parte en el orden antiguo específico de la heterosexualidad en torno a una historia de amor heterosexual. Con frecuencia la parte femenina es esclava en manos de un *leno* —traficante de esclavos*s / proxeneta— y objeto de diferentes disputas. Hombres jóvenes liberan esclavas por amor o para su mejor amigo, a veces con la ayuda de esclavos que pertenecen al *domus* del padre, o intentan no desembolsar nada o lo menos posible por la liberación. En varias rondas se suceden una tras otra intrigas, disimulos y estafas más o menos logradas. Un punto álgido recurrente de la trama cómica es la *anagnorisis*, el «reconocimiento» de que la supuesta esclava es la hija de un ciudadano libre y respetable. Ese ritual de identificación libera a la mujer del poder «amoral» del *leno* y la coloca al mismo tiempo en otra esfera de dominación, la del padre y/o el potencial esposo. La *patria potestas* se determina en lo esencial como el poder de disponer sobre

los cuerpos, la fortuna y la productividad económica de la familia. Se extiende en grados paulatinos a los miembros masculinos y femeninos del *domus*, pero actúa asimismo más allá de los límites de este, donde por ejemplo los esclavos varones pueden desempeñar roles completamente decisivos también fuera del *domus*.

Al final de la comedia *Rudens* —*La maroma*, representada por primera vez en el año 211 a. e. c.—, Plauto presenta al viejo ciudadano libre Daemones y al *leno* Labrax negociando la libertad de una esclava. Aunque la moraleja de la comedia nunca deja una sombra de duda sobre si la esclava terminará siendo liberada —ya sea porque un ciudadano libre ha iniciado una relación amorosa con ella, ya porque resulta que es la hija perdida de un ciudadano—, nunca se pone en tela de juicio la relación de poder esclavista subyacente como componente del dominio patriarcal³.

El *leno*, aunque pretenda pertenecer a un mundo completamente distinto, es el mundo de la impiedad y la infamia, parte de esa relación de poder. Para describir sus campos de actividad profesional, en alemán se solía y se

³ El derecho romano no entendía ni siquiera la violación de una esclava como un atentado contra su integridad física, sino como perjuicio para la propiedad de su señor. Ver Jane F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Londres: Routledge 1987, 166. La fundamentación ideológica de esto la proporcionaba la filosofía griega, como es el caso de Platón, que en *Las Leyes* declaraba la necesaria separación entre personas libres y esclavas, o Aristóteles, que en la *Ética* a Nicómaco describe a las personas esclavas como «herramientas animadas». El derecho romano (Ulpiano, *Digesto*, 50, 17, 32, 0) declaraba que las personas esclavas eran cosas, y solo con Varrón/Columela aparecen aspectos de buen gobierno, incentivos positivos y motivaciones más sutiles para las personas esclavas, sobre todo en lo que atañe al aumento de su eficiencia. Sin embargo, esto no ha de entenderse como una transición hacia la tolerancia y el autogobierno, sino como un vaivén simultáneo entre diferentes relaciones de poder y de dominio.

suele traducir también banalmente la palabra *leno* como «*Kuppler*» [alcahuete], es decir, actividades comprendidas entre la trata de mujeres y la gestión del trabajo sexual⁴. Hasta qué punto una y otra se solapaban es algo que solo podemos atisbar en las comedias de la Antigua Roma. No obstante, se puede suponer que, a pesar de todas las diferencias de contexto, existen similitudes con la situación contemporánea, es decir, que esa zona gris era tolerada, cuando no era producida socialmente. En *Rudens*, el *leno* es presentado, como corresponde a su papel, como una figura reprobable, corrupta, y Labrax es un *leno* particularmente característico: estafador, impío, perjuro⁵. Sin embargo, más allá de esos estereotipos, su función es por encima de todo la del traficante sagaz y propietario de personas esclavas, que trata de defender sus propios intereses con independencia de toda moral: por un lado, frente a las personas esclavas de su propiedad, a las que considera como una propiedad amenazada por doquier; por otro lado, frente a los ciudadanos libres y sus esclavos, que con sus argumentos morales acribillan caso por caso su interés puramente económico. Esta posición entre cuestiones de propiedad y (a)moralidad corresponde a la colocación social ambigua del *leno*: por un lado, su estatus es el de la *infamia*; en todo momento corre el peligro de ser ridiculizado, insultado, apaleado, incluso por parte de los esclavos. Por otro lado, puede dedicarse a sus negocios sin tener que enfrentarse a acciones legales⁶.

⁴ Véase Rolf Friedrich Hartkamp, *Von leno zu ruffiano. Die Darstellung, Entwicklung und Funktion der Figur des Kupplers in der römischen Palliata und in der italienischen Renaissancekomödie*, Tübinga: Narr 2004, 12.

⁵ Sobre la figura de Labrax, véase *ibid.*, 97–113. Sería interesante investigar la importancia de la figura del «alcahuete» en el desarrollo de los estereotipos antisemitas.

⁶ Véase Gardner, *Women in Roman Law and Society*, 167.

En *Rudens*, la trama versa sobre las confusiones resultantes de un naufragio de Labrax y dos jóvenes de su propiedad —*meae mulieres*—, Palaestra y Ampelisca. Tras el siniestro del barco esclavista, ambas mujeres consiguen escapar en una embarcación en dirección a Cirene y se ponen de inmediato bajo la protección de un santuario de Venus y de su sacerdotisa. En un cofre propiedad de Labrax perdido en el naufragio se encuentran las pistas que apuntan a que Palaestra es la hija del respetable ciudadano Daemones, a cuyas propiedades los náufragos terminarán llegando por distintos caminos. Además, el cofre contiene toda la fortuna del *leno*. El doble contenido del cofre se convertirá en la clave de la liberación de las dos mujeres. Palaestra termina siendo reconocida por Daemones, cuando en una escena del vergonzoso interrogatorio sobre el contenido del cofre hace referencia a los juguetes de su infancia y Daemones la reconoce como su hija. De esta suerte, la primera resolución consiste en la versión de clase específica de la liberación: la condición necesaria de la esclavitud ya no existe, porque tras el reconocimiento de su padre el estatuto de Palaestra es la de una ciudadana libre. En el caso de Ampelisca, es necesario conseguir su libertad de otra manera.

Gripus, un esclavo de Daemones, ha atrapado el cofre en sus redes de pesca. Luego pide la recompensa por el hallazgo, pero como esclavo no puede tener propiedades —carece de personalidad jurídica y por ende necesita el apoyo cauteloso de su *dominus* Daemones y su dominio de la partición⁷. Lo que el esclavo encuentra pertenece desde el punto de vista rigurosamente jurídico a su señor.

⁷ Véase Peter P. Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, Stuttgart: Steiner 1984, 64-69.

En la escena final de *Rudens*, este garantiza a Gripus su ayuda, pero en modo alguno en la forma en que este auspiciaba, a saber, autorizándole a disponer libremente de su recompensa. El *dominus* se encarga de la partición, dando al esclavo Gripus su parte en negociación con el *leno* Labrax y al mismo tiempo pagando el rescate de Ampelisca con la recompensa:

Daemones: *Dic mihi, quanti illam emisti tuam alteram mulierculam, / Ampeliscam?* Labrax: *Mille nummum denumeravi.* D: *Vin tibi / condicionem luculentam ferre me?* L: *Sane volo.* / D: *Dividuom talentum faciam.* L: *Bene facis.* D: *Pro illa altera, / libera ut sit, dimidium tibi sume, dimidium buc cedo.*

D: Dime por cuánto compraste a la otra joven, a Ampelisca. L: Por mil monedas. D: ¿Quieres que te haga una oferta ventajosa? L: Desde luego. D: Yo voy a partir el talento por la mitad [*dividuom faciam*]. L: Se te agradece. D: Quédate tú con una por la joven para que sea libre y la otra mitad se la das a éste. (Plauto, *Rud.*, 1405-1409)⁸

Se trata en definitiva del importe de un talento que el *leno* había prometido pagar a quien encontrara su cofre. Daemones determina la partición. Su propuesta consiste en que una mitad se emplee en el rescate de Ampelisca, mientras que la otra mitad se la queda Gripus, que precisamente con ella puede comprar su libertad. «*Dividuom facere* el talento» —*dividuom* es la forma latina arcaica de *dividuum*— significa hacerlo divisible, demostrar la posibilidad de que puede dividirse en dos partes. Para ser exactos, Daemones dice: *dividuom talentum faciam*. El sujeto gramatical revela las relaciones de poder. El ciudadano libre y *dominus* Daemones ofrece una solución

⁸ Plauto, *La maroma, Comedias III*, traducido por Mercedes González Haba, Madrid: Gredos 1996.

del problema que debe complacer a todas las partes. Con su propuesta, dispone de la recompensa como si fuera al mismo tiempo el descubridor y el propietario. No importa que Labrax sea el propietario del cofre y Gripus lo haya encontrado. Importa tan solo la autoridad del señor que hace la partición.

La solución de Daemones es la partición. Todas las partes interesadas reciben su parte, pero es necesaria la posición moral y económica del *pater familias*, que puede arrogarse un poder que va más allá del *domus* y que determina y reparte las partes. Se trata aquí de una repartición de las partes, que debe demostrar que la *patria potestas* y su dominación creciente son un gobierno bueno y benévolo. El patriarca es aquel que puede remitir al esclavo a su impotencia jurídica y económica y al *leno* —paradójicamente— a su obligación moral de pagar la recompensa anunciada. Un lado de la partición consiste en que con el rescate de Ampelisca la primera mitad va a parar a la caja del traficante de esclavas. El segundo lado consiste en el rescate del esclavo Gripus, que es doblemente dependiente: no puede reclamar y obtener sin más, necesita para ello la mano protectora del *pater familias*. Su libertad tiene que comprársela a él. De esta manera, la segunda mitad para el rescate del esclavo termina beneficiando el patrimonio del patriarca.

dividuom faciam es un juicio extrajudicial sobre la partición y el reparto de las partes que, gracias a la autoridad del *pater familias* que lo pronuncia, provoca el final feliz. No es necesario ningún *deus ex machina*: el buen patriarca restablece la armonía resolviendo todos los enredos: el de las mujeres esclavizadas, el de los chicos, los esclavos e incluso el del reino de la infamia. Una asimetría de diferentes grados; una estriación partitiva

de lo económico; un nuevo reparto del espacio social; acumulación mediante partición.

Medio siglo más tarde, en la última comedia de Terencio, *Adelphoe* —*Los hermanos*, representada por primera vez en 160 a. e. c.—, la palabra *dividuum* aparece por segunda vez, y de nuevo en un contexto similar, situado entre la moral y la economía. En la obra sobre las relaciones pedagógicas opuestas entre dos hermanos —el generoso Mición y el autoritario Demea— muy diferentes entre sí y con sus respectivos hijos, las tendencias descritas en el *Rudens* de Plauto se ponen de manifiesto de una manera aún más clara. También aquí el asunto gira en torno a la autoridad de la partición con el telón de fondo de la dominación patriarcal.

El hijo educado por Mición con un espíritu liberal es presentado desde el principio como una figura de la *licentia*, en un sentido ambiguo: como librepensador y como alguien que no se siente vinculado a ninguna ley. Precisamente ha forzado a plena luz del día la puerta de la casa de un amigo, ha secuestrado a una mujer y ha apaleado al dueño de la casa: la puerta rota y el apaleamiento aparecen en primer plano en el discurso paternalista y protector de Demea. Sin embargo, en el curso de la historia resulta que el dueño de la casa es el *leno* Sannio y que uno de los dos hijos ha robado/rescatado a la amada del otro hijo, librándola del contexto de violencia del trabajo sexual y la esclavitud bajo el *leno*. En el pasaje (Ter., *Ad.*, 90) aparece la palabra *eripere*, que convenientemente significa tanto «robar» como —y sobre todo en relación con la esclavitud— «rescatar». El argumento sobre la interpretación, no tanto de la palabra como de la acción, conduce a una escena que presenta similitudes estructurales con el pasaje de Plauto descrito más arriba. De nuevo,

hay un alcahuete / traficante de esclav*s, Sanión —que literalmente significa «tonto»—⁹; de nuevo se trata de rescatar a una esclava; y, por segunda vez en la transmisión escrita de la lengua latina, aparece el término *dividuom*. Sin embargo, esta vez el pasaje está relativamente cerca del comienzo de la comedia, al final del segundo acto y, por lo tanto, lejos aún de todo final feliz. En consecuencia, las negociaciones se presentan más difíciles, ya que en este punto se desarrollan entre actores que no tienen el estatuto que les permita resolver los enredos y reafirmar de nuevo la jerarquía en la economía de la partición: Siro, esclavo de Mición, habla al *leno* Sanión:

Siro: *Unum hoc habeo: vide si satis placet: / Potius quam venias in periculum, Sannio, / servesne an perdas totum, dividuom face. /*

Siro: Solo tengo esto para proponerte, mira si te agrada lo suficiente: antes de que corras el riesgo, Sanión, de conservar o de perder todo, divídelo en dos [...]. (Ter., *Ad.*, 239-241)¹⁰

dividuom face: la propuesta aparece aquí en una fase muy temprana de los enredos, mientras que el sujeto y el predicado gramaticales están colocados de una manera muy distinta de la del final de la obra de Plauto. La «mercancía» ya ha sido «robada»; se trata de las prenegociaciones para legitimar esa acción y determinar el precio consiguiente. Tenemos aquí a un esclavo negociador que insta al traficante de esclav*s a hacer una partición. Y Siro señala al *leno* que corre el riesgo de perderlo todo —en este caso la esclava— y que por lo tanto le convendría

⁹ Para la figura de Sannio, véase Hartkamp, *Von leno zu ruffiano*, 144-159.

¹⁰ Terencio, *Los hermanos*, traducido por Mariana Breijó, Verónica Díaz Pereyro, Enzo Diolaiti, Violeta Palacios, María Luz Pedace, Marcela Suárez y Romina Vázquez; texto a cargo de Rómulo Pianacci, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras 2014.

aceptar la mitad —del precio de venta—. ¡Divide el total! ¡Pártelo por la mitad!

La partición por la mitad del precio de venta encuentra una dura resistencia. Sin embargo, en este pasaje el *dividuom facere* carece de la autoridad esencial de la economía de la partición. Mientras que el vaso parece medio lleno para el *leno* Labrax en la escena final del *Rudens* de Plauto, aquí al *leno* Sanión le parece medio vacío. Ante todo, como resultado del secuestro de su esclava, Sanión ve frustrado su plan de organizar el envío en barco de varias esclavas que acaba de comprar, con el objeto de venderlas lejos de Atenas por un precio lucrativo. Sin embargo, al final todo termina encajando mediante la obediencia a la autoridad de la partición. Bajo la sombra de la contraposición aparentemente insuperable entre la educación liberal y la autoritaria, la moral de la partición patriarcal permanece intacta. También en el caso del padre liberal Micio —que hace hincapié explícitamente en la diferencia entre el *imperium* respetable y paternal, por un lado, y la dominación violenta sobre los esclavos, por el otro (Ter., *Ad.*, 64-77)— solo la autoridad moral y el dinero hacen posible la partición. El buen dueño de la casa es aquel que proporciona consejo y ayuda para su hogar y sus sirvientes y que, allí donde su autoridad no procede, se apoya en los medios económicos.

En las manifestaciones morales de la comedia romana, escritas desde la perspectiva del ciudadano libre, al igual que todas las demás fuentes sobre la esclavitud en la Antigüedad, los roles pasivos corresponden a las figuras femeninas, entre el desamparo y la desesperación; dependientes del plan inescrutable de los dioses y sobre todo del *consilium* y el *auxilium*, el consejo y la ayuda por parte de hombres libres. Mientras que lo que aparece en un primer plano son las ventajas de la educación liberal, los actos de rescate y toda

una moral de la libertad, las figuras femeninas permanecen como objetos silentes de la partición. Para las esclavas, solo parecen darse como alternativa dos posibles perspectivas de reterritorialización heterónoma. Una consiste en el encuadramiento y la subordinación en el régimen *oikónimo* del *pater familias*. El reconocimiento es el indicador más claro de esta forma de localización identificatoria y de reasignación de la parte. La otra es el transporte en barco como esclava y una nueva asignación heterodeterminada en un lugar remoto.

Las comedias nos permiten ver que la economía de la esclavitud y del tráfico marítimo de personas esclavas ya atravesaba la geografía euroafricana del Mediterráneo: en *Adelphoe*, Sanión concibe el plan apresurado de zarpar con sus esclavas para llevarlas de Atenas a Chipre. En *Rudens*, el tráfico marítimo de esclavos ya está en marcha plenamente: Labrax se dispone a transportar a las esclavas de Cirene — una colonia griega situada en la actual Libia— a Sicilia y solo el naufragio le impide llevarlo a cabo. Esta perspectiva permite atisbar la imagen de un espacio de violencia apenas explorado, que va completamente más allá de la gran crónica de las guerras púnicas, que dio forma historiográfica a la narración más imponente, con mucho, de la política exterior en tiempos de la redacción de ambas comedias. Sin embargo, el Mediterráneo euroafricano de la Antigüedad grecorromana, el *Mare nostrum* desde el punto de vista romano, no era solo el espacio logístico para el transporte de mercancías y de material de guerra. Cabe suponer que aquí, mucho antes de la invención de la logística moderna con el transporte marítimo de la trata atlántica de esclavos, el transporte marítimo fue inventado como una violenta desterritorialización de los esclavos, seguida necesariamente de una violenta reterritorialización en un nuevo territorio.

Además de y por debajo de la elección imposible entre

dos formas violentas de reterritorialización heterodeterminada; además de la atribución estereotipada de la pasividad en función del género en las comedias, en éstas opera — incluso contra el cálculo de la trama y del autor, antes de su diseño y a sus espaldas— la fuerza fugitiva-rasante de precisamente aquellas que debían permanecer en silencio. La línea de fuga aparece sobre todo en *Rudens*, cuando en la primera escena ambas mujeres dan un giro ofensivo a su destino —el castigo del dios de los mares, Neptuno, que hace zozobrar el barco— y actualizan juntas la posibilidad de liberarse desde el mar que amenaza sus vidas. *Neque gubernator umquam potuit rectius*: «Ningún timonel podría haberlo hecho mejor», se dice (Plaut., *Rud.*, 166) sobre la maniobra de desembarque de las dos mujeres. A partir de la situación de quiebra, que es más que un naufragio, trazan juntas una línea frágil. Esa línea de fuga no es recta en absoluto, sino tortuosa y quebrada, y presenta varias etapas: del barco al bote; del bote a tierra; en el exilio en el templo de Venus; y finalmente en el *domus* de Daemones.

La fuga es inventiva, pero nunca es una *creatio ex nihilo*. No inventa a partir de la nada, sino que reprograma e intenta (re)ordenar las condiciones con las que se encuentra¹¹. El orden, la configuración, la constitución de la partición patriarcal con las que se encuentran las mujeres nunca se ponen en tela de juicio en su conjunto en las historias de la comedia romana. La historia específica de la reterritorialización corre incluso el peligro de

¹¹ Véase la modalidad de éxodo que presenta Isabell Lorey en su estudio sobre las secesiones plebeyas. En aquella forma enorme y masiva de fuga y sustracción cabe reconocer también el potencial de intervención del poder constituyente, que interviene en los ordenamientos constituidos: Isabell Lorey, *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Berlín/Zúrich: Diaphanes 2011.

reforzar el espacio constituido de la partición patriarcal, de limitarse a añadirle más estrías, llegando incluso a cuadrangular, a individualizar, a domesticar la praxis común rasante de ambas mujeres en la diferencia entre reconocimiento y rescate. Y, sin embargo, la desterritorialización relativa de las pequeñas fugas indica la posibilidad de un salto que vaya más allá de la liberación individual y de la restauración del orden paterno. Con el último refugio no se trata tanto de la meta teleológica de una cadena de fugas parciales que desembocan en la puesta en libertad. Aunque la narración de las comedias en su recepción lineal no permite otra cosa, convertirse en un sujeto libre no es necesariamente el objetivo último de las mujeres. La sustracción multiparcial remite a la búsqueda inmanente de otros modos de vida, otras relaciones económicas, otras formas de cooperación.

El doble significado de *eripere* como «robar» y «rescatar», tal y como aparece en *Adelphoe*, es una referencia a una concepción del robo que socava en sus cimientos las relaciones de propiedad, que es completamente opuesta a la lógica del rescate y de la autoapropiación en el ámbito individual. Sustraer de las garras del *leno* a la novia del hermano permanece en la doble lógica/logística entre, por un lado, el envío por barco de las remesas y, por el otro, la victimización y la partición patriarcal. El modo en que Palaestra y Ampelisca se sustraen es diferente y más activo, y aquí lo es sobre todo el autoempoderamiento de la fuga por el agua antes de que ambas mujeres encuentren cobijo en el santuario de Venus¹².

¹² El derecho de asilo, que en el derecho romano tardío sanciona formas legítimas de fuga (Ulpiano, *Dig.*, 21,1,17,12-13), introduce también en esa sanción la diferencia problemática entre la regla del *fugitivus*, esto es, del fugitivo ilegal, y la salvedad de la fuga debida al maltrato.

Más allá de la logística de la reterritorialización heterodeterminada, se presenta la autosustracción, el autohurto de las mujeres en el naufragio como infiltración insumisa de las relaciones de propiedad. La embarcada es siempre una potencial fugitiva e incluso una potencial contrabandista que, como dice Fred Moten, «trae consigo algo; y lo que trae es, por encima de todo, una especie de no localizabilidad radical»¹³. El conocimiento de la libertad surge en la invención de la fuga, en el acto de trazar la línea de fuga de la esclavitud, pero también de la dominación económica-moral de la partición. Un sustraerse que reinterpreta el naufragio como ruptura con la esclavitud, que al mismo tiempo gana, impone, hurta una libertad, pero no en el sentido de la apropiación de un territorio, de la autoposición, del individuo que se apropia de sí mismo y de su territorio.

¹³ Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Wivenhoe et al.: Minor Compositions 2013, 139.

Ritornelo 2, 1560-1928

Atravesar el espacio, el tiempo, la dominación

[: A través del espacio, del tiempo, del devenir y del pasado. Eterno retorno *queer*. Una criatura de ochenta mil o aproximadamente trescientos sesenta y ocho años que atraviesa múltiples individuos, múltiples géneros, uno tras otro y al mismo tiempo, yéndose a través de las asimetrías en el tiempo y el espacio, incluso en la coincidencia más extrema, en espacios de violencia y relaciones de dominación. En mar y tierra, *mientras que uno nos aboga, la otra nos despedaza, marea y bestia. Aunque sobrevivamos a las olas, sucumbimos a los dientes*. Y no obstante, precisamente allí, donde la cosa se presenta sin salida y sin ambages, *donde no cabe duda alguna sobre su género*, se sustrae a sí misma, a lo largo de una línea etimológica del alemán «*quer*», que remite al alto alemán medio *twër*, que a su vez procede del verbo *twërn*, que significa girar, torcer, remover, mezclar. Parece ser que este verbo está emparentado con el verbo latino *vertere*, que presenta una textura de significados muy similar: virar, torcer, girar. Y quién sabe qué geniales rarezas podrían inventarse los eruditos secretos del indoeuropeo antes, entre y más allá de toda relación reconocible. Dentro del ámbito de esta familia terminológica encontramos también la palabra transversal, usada a menudo de forma coloquial en las lenguas románicas. Producción deseante *queer*; transrazón [*Quervernunft*], intelecto trans/versal, no el retrato de Dorian Grey, sino más bien la biografía de Orlando, desbordante, fragmentaria, interrumpida por semanas de sueño, desviándose de la línea recta de la vida. Con su *medida del valor singular la transrazón de la pasión* alcanza justamente los márgenes más oscuros y remotos. *Apunta a*

*las excepciones, a las cosas que suelen dejar indiferentes y que parecen carecer de toda dulzura. Excepción, singularidad, alborozo. Y de hecho no se puede negar que las practicantes más fructíferas del arte de vivir, que por lo demás suelen ser personas completamente desconocidas, de alguna manera se las arreglan para sincronizar los sesenta o setenta tiempos diferentes que baten simultáneamente en todo organismo humano. De las demás, de algunas sabemos que están muertas, aunque caminan entre nosotr*s; algunas aún no han nacido, aunque pasan por las formas de la vida; otras tienen cientos de años, aunque dicen tener treinta y seis. Multiplicidad de yos, sincrónicos y diacrónicos, esquivando obstáculos a través de los milenios y de mundos infinitos. En lugar de un intelecto encarcelado en un espíritu, más bien una transrazón de la pasión *perseguida por espíritus*, cruzando a través del intelecto transversal géneros, voces, paisajes, *freaks*, burlesques, *Damenkraft*. :]*

La filosofía de la in/divisibilidad

Otro comienzo sería el comienzo del mundo, respondiendo a la pregunta de si el mundo tiene o no un comienzo y, si no lo tiene, de si el mundo, no teniendo un comienzo, tiene entonces un devenir. Sobre estas cuestiones trata también el *Timeo* de Platón, que Cicerón tradujo al latín en el año 45 a. e. c. En los escritos filosóficos de Cicerón de ese año aparece el término *individuum* en diferentes contextos y con diferentes significados. Conforme a los hábitos convencionales de la comprensión del lenguaje, se entendería *individuum* como una palabra latina, cuyo prefijo «in» indica la negación de la palabra *dividuum*, formada con anterioridad. Sin embargo, ya en la filosofía en latín *individuum* se presenta cooriginariamente junto al término *dividuum*, como un vocablo casi absoluto que hace olvidar enseguida su término positivo. Hay tres hebras filosóficas que sugieren que *individuum* es una traducción del griego al latín. En primer lugar, está la hebra democrítea de la doctrina de los átomos, con la traducción de *atomos* como *individuum*, como corpúsculos indivisos; luego está la hebra platónica: *individuum* como indivisibilidad del ser; y, por último, la hebra aristotélica de la Antigüedad tardía, el *individuum* formulado como figura lógica, influyendo también, en combinación con la hebra platónica, en la doctrina de la Trinidad y en la cristología.

En los escritos filosóficos de Cicerón del año 45 a. e. c. se detecta en primer lugar la hebra democrítea. La doctrina del átomo de Demócrito concibe el mundo como una masa de materia infinita formada por partículas innumerables, distintas, inmutables e indivisibles. El movimiento de los átomos solo puede entenderse en

contraposición a un espacio ilimitado, el «vacío». Gracias a su uniformidad, los átomos se afectan mutuamente colisionando, y con sus ensamblajes forman todas las cosas, que se distinguen por la forma, la configuración y la posición de los átomos ensamblados. La teoría de Cicerón está marcada por un rechazo durante toda su vida de la doctrina democrítea, sobre todo del epicureísmo. Solo los ataques que Plutarco escribió contra el epicureísmo en torno al año 100 d. e. c. superan la lectura negativa que Cicerón hace del pensamiento epicúreo. Es posible que ambos utilicen en su polémica la misma fuente hostil a Epicuro.

En sus escritos sobre la filosofía griega, Cicerón hace reiteradas referencias a Epicuro y a sus posiciones centrales de inmanencia radical, la exaltación de las ganas de vivir, la victoria sobre el miedo y la superstición. Cicerón comienza los cinco libros *De finibus bonorum et malorum* con una defensa fundamental de la traducción al latín de la filosofía griega. El tratado ampliado posteriormente sobre la ética epicúrea viene precedido de una crítica generalizada de la filosofía de Epicuro (Cic., *Fin.*, 1,17-26). Al comienzo de este pasaje, Cicerón introduce el término *individuum* como la traducción de la palabra griega *atomo*. Comienza su explicación de la teoría epicúrea con la traducción de la definición democrítea del átomo:

ille atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursioibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea, quae sint quaeque cernantur, omnia, eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi convenire. (Cic., *Fin.*, 1,17)

los que [Demócrito] llama átomos, o sea, los cuerpos indivisibles por su solidez, se desplazan en el vacío infinito, en el que no hay ni alto ni bajo ni medio ni último ni extremo, de tal manera que en sus encuentros se unen entre sí estrechamente, de donde se origina todo lo que existe y lo que se ve; y que ese movimiento de los átomos no ha tenido principio alguno, sino que existe desde la eternidad.¹⁴

De este resumen de la doctrina atómica democrítea se desprende que Cicerón utiliza *atomus* como término central así como traducción literal, al igual que propone la traducción latina de átomo como *corpora individua*, cuerpos indivisibles. En Lucrecio y su adaptación completa de la doctrina atómica democrítea/epicúrea en el primer poema didáctico en latín, los átomos se llaman aún *corpora prima*, *primordia* o *parvissima*. Así, pues, mientras que Lucrecio pone en un primer plano la originalidad de los cuerpos más pequeños, Cicerón hace hincapié, junto a su densidad y su oposición al vacío, en la indivisibilidad de los átomos.

El pasaje de Cicerón citado más arriba (*Fin.*, 1,17) es aquel en el que aparece por primera vez la palabra *individuus*, al principio solo como adjetivo. Vuelve a aparecer poco después, en *Cic.*, *Fin.*, 1,18 y luego como sustantivo en 2,75, igualmente asociado a la discusión de la doctrina epicúrea, así como en la segunda obra filosófica voluminosa de Cicerón, las *Tusculanae disputationes*. En ésta, dentro de una sección más general sobre la teoría platónica de las almas, Cicerón investiga la supervivencia de las almas después de la muerte. En un inserto más largo se presentan otras teorías filosóficas sobre el alma

¹⁴ Marco Tulio Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal*, traducido por Víctor José Herrero Llorente, Madrid: Gredos 2002.

y su in/mortalidad, o —como en el caso de la desviación democrítea— no se las presenta en absoluto:

illam vero funditus eiciamus individuorum corporum levium et rutundorum concursionem fortuitam, quam tamen Democritus concalectam et spirabilem, id est animale, esse volt. (Cic., Tusc., 1,42)

Rechacemos también radicalmente la teoría que hace del alma un encuentro casual de cuerpos indivisibles y redondos, que Demócrito pretende, no obstante, provisto de calor y aire, es decir, de la naturaleza del soplo.¹⁵

Unas líneas más arriba Cicerón ya había hecho unos comentarios despectivos sobre esta *concurso fortuita*, la colisión ocasional y azarosa de los átomos:

Democritum enim, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus; nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat. (Cic., Tusc., 1,22)

Dejemos de lado a Demócrito, un hombre de indudable valía, pero que hace que el alma consista en una especie de encuentro fortuito de corpúsculos ligeros y redondos; en realidad para estos pensadores no existe nada que no sea efecto de un torbellino de átomos.¹⁶

La *turba*, el enjambre turbulento de las partículas indivisibles, el alboroto y el hormigueo de la multitud, las luchas eternas y las capacidades de los átomos son una idea demasiado insegura para el planteamiento de Cicerón sobre el devenir y la desaparición del alma¹⁷. El tumulto

¹⁵ Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, traducido por Alberto Medina González, Madrid: Gredos 2005.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Por su parte, el joven Karl Marx, en su polémica contra Cicerón y Plutarco, caracterizará la «fragua del mundo» de «ruidosa», «desgarrada», de «lucha estridente» y «tensión hostil». Véase Karl Marx, «Hefte

y la confluencia ocasional de las partículas infinitamente numerosas y dotadas de un movimiento eterno que pueblan el espacio vacío, la interacción democritea entre división, multiplicidad y movimiento: Cicerón no puede incluir nada de esto en su noción clásica de una configuración y una animación conforme a un plan mediante una fuerza externa a los átomos.

zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie», *MEW*, Suplemento, Primera parte, 13-255, aquí 163.

Ritornelo 3, 1838-1841

El anhelo de l*s much*s o el apéndice pendiente de la tesis doctoral de Marx

[*: Y así, sobre el placer se ha dicho más o menos (i. e., por parte de Epicuro): su doctrina [...] elimina en cierto modo el miedo y la superstición, pero no da regocijo o favor divino. Por el contrario, la idea de tales agentes omnipotentes siempre estuvo asociada a la idea del terror. Para aquel que considera el mundo irracional y que, por lo tanto, se considera a sí mismo irracional, también lo es Dios. O lo irracional es la existencia de Dios. El miedo de Dios en el sentido de Epicuro es algo que Plutarco no entiende en absoluto, no concibe que la conciencia filosófica desee librarse del mismo. Aunque Plutarco critica erróneamente la dialéctica epicúrea, lo cierto es que su polémica debería llamarse un panegírico de Epicuro. Porque en su polémica contra Epicuro, Plutarco expone la doctrina epicúrea.*

Para ellos [los epicúreos] la huida del mal es la dicha y el bien. La esencia del bien surge de la huida del mal, de su recuerdo, de la reflexión y de la alegría de haberla conocido. Lo que produce una alegría indómita es la sensación de haberse librado de un gran mal. Pero Plutarco no entiende la coherencia de Epicuro. Lo cierto es que Epicuro no quiere la vida eterna: cuánto menos puede importarle que en el próximo instante se oculte una desgracia. El miedo del futuro, ese estado de inseguridad, se inserta en la conciencia remota de Dios, considerado como una condición que le preexiste, pero también en primer lugar como amenaza.

*La clase más baja no alberga pretensiones; la segunda llora y es capaz de aguantarlo todo para salvar lo atomístico; la tercera es el filisteo, que exclama: ¡Dios mío, pero eso sería aún más hermoso!, adikoi kai poneroi, «l*s injust*s y l*s*

*malvad*s»*; epikeinoi kai noun echontoi, «*l*s decentes y l*s razonables*», y entre *est*s hoi polloi kai idiotoi*, *l*s «much*s y cada un*»*.

Para *l*s «injust*s y los malvad*s»* se aduce que el miedo es un medio para mejorar. Pero este es el infierno del poblacho. Plutarco demuestra gran sabiduría cuando dice que el animal busca, aparte de la necesidad, que es la huida del mal, el bien, el bien que se encuentra más allá de la huida. El hecho de que el animal siga buscando un bien más allá es precisamente lo que tiene de animal. En Epicuro no hay un bien que se encontraría fuera del ser humano. Se dice que *l*s criminales y l*s que violan la ley viven todo el tiempo abatid*s y muert*s de miedo*, porque por más que consigan permanecer ocult*s, les es imposible estar segur*s de que permanecerán ocult*s. Por eso el miedo al futuro que no deja de oprimirl*s les impide estar content*s y tener confianza en el presente.

La arrogancia de *l*s elegid*s* es la de la clase de *l*s «decentes y razonables»*: ni que decir tiene que no supera en modo alguno a la anterior, sino que lo que antes aparecía como miedo animal ahora aparece en forma de arrogancia, de la reclamación y de la justificación. Por eso estas personas buenas e inteligentes esperan la recompensa de la vida después de la vida. ¡Menuda reclamación! ¡*L*s mal*s* deben reconocerles en vida como *l*s buen*s*, mientras *ell*s mism*s* no reconocen las potencias generales de la vida como el bien! ¿Acaso no es esto el orgullo del átomo enroscado en la más alta cúspide? Así, pues, como afirma Plutarco, esta clase se aparta sobre todo de la cordura.

Llegamos ahora al punto de vista de los *polloi*, aunque al final resulta que con pocas excepciones, en efecto, por hablar con propiedad, todos juran lealtad a esta bandera, reacios a renunciar al ser atomístico. «En la multitud, que no tiene miedo de lo que sucede en el Hades, se genera la esperanza

de la vida eterna asociada a los mitos; y el deseo de ser, el más viejo y poderoso de los impulsos humanos, genera dicha y felicidad y supera todo miedo infantil». En opinión de Plutarco, el nombre del cambio suena más agradable que el del cese total de la existencia. Solo que el cambio no debe ser cualitativo; el ego individual debe persistir en su ser individual; por eso el nombre es meramente la representación sensible de lo que él es, y debe significar lo contrario. La cosa no debe cambiar; tan solo debe ser puesta en un lugar oscuro; la intercalación de una lejanía fantástica debe cubrir el salto, y toda diferencia cualitativa es un salto. Recordamos al señor Schelling las palabras finales de su carta: ha llegado el momento de anunciar a la mejor humanidad la libertad de los espíritus y no tolerar por más tiempo que lloren la pérdida de sus cadenas. ¿Si ya era hora en el año 1795, qué decir del año 1841? La filosofía se extiende por el mundo; urde intrigas con el mundo como si fuera una persona. Las cristalizaciones reales permanentes, el topo silencioso y tenaz del saber filosófico real; tal es el tiempo de carnaval de la filosofía; ahora se disfraza de perro como el cínico; con hábitos de sacerdote como el alejandrino; o con ropas delicadas de primavera como el epicúreo. :]

La presentación de la filosofía natural de Epicuro y de su trasfondo democríteo por parte de Cicerón, en parte equívoca y en parte errónea, pero completamente escéptica, es el contexto en el que para Cicerón surge una primera necesidad de introducir la palabra *individuum*. La hebra platónica del término latino empieza también con Cicerón, en la traducción del *Timeo*, escrito tardío de Platón —en torno a 360 a. e. c.— y éste es también el lugar en el que aparece por primera vez en la filosofía el término *dividuum*. Es probable que Cicerón no tuviera intención de publicar su traducción del *Timeo*, sino que la preparó como un ejercicio para sus propios escritos filosóficos de ese mismo año, tales como *De finibus* y *Tusculanae disputationes* (45 a. e. c.). Tradujo casi una cuarta parte del texto del *Timeo*, sobre todo las partes centrales al principio del discurso de Timeo. En esas secciones, mediante varias tentativas, el *Timeo* de Platón discute la creación del mundo por el «Dios creador», el demiurgo. Su primera aproximación trata sobre la creación del cuerpo del mundo, el universo como ser inteligente; el segundo sobre la creación del alma del mundo, el intervalo y el tiempo, y luego —y esto también lo traduce Cicerón— los comentarios de Timeo sobre los dioses olímpicos —«más jóvenes» en comparación con el demiurgo— y la migración de las almas.

Platón necesita varios intentos para describir un proceso que no puede ser descrito de manera lineal. El cuerpo del mundo y el alma del mundo no fueron creados uno después del otro, y sin embargo la forma del tratado filosófico fuerza a esa sucesión. En la primera aproximación, describe la creación del cuerpo del mundo, que sin embargo recibe el nombre de señora y origen del cuerpo. Esta pequeña imprecisión en la jerarquía, que Timeo señala

también en su discurso (Plat., *Tim.*, 34b/c), remite a un problema teórico mayor, que acompaña necesariamente la distinción rigurosa entre un ser divino y sin comienzo y un devenir mundano subordinado, que siempre implica comienzo y causa. La idea de que el cosmos tiene una causa, es producto del devenir y sin embargo es eterno es un problema que repercutirá también en las doctrinas de la creación y de la Trinidad cristianas.

En la traducción de Cicerón la diferencia *dividuum-individuum* aparece ahora en el lugar central, en el que el demiurgo crea el alma del mundo:

Ex ea materia, quae individua est et quae semper unius modi sui que similis, et ex ea, quae in corporibus dividua gignitur, tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius; idque interiecit inter individuum atque id, quod dividuum esset in corpore. (Cic., *Tim.*, 21)

de aquella materia que es de carácter indivisible, que siempre es de una misma manera y similar a sí misma, y de aquella otra divisible, que es la que se cría en los cuerpos, de las dos, realizó, como mezcla intermedia, un tercer tipo de materia, compuesta de la naturaleza de lo mismo y de la de lo otro, y la dispuso —en el interior del cuerpo— entre lo que era indivisible y lo divisible.¹⁸

Así, pues, este es el punto en la historia de la filosofía en el que la distinción entre *individuum* y *dividuum* se vuelve explícita como traducción de materia indivisible y divisible. Cicerón traduce el difícil pasaje del *Timeo* con cierta precipitación —en lugar de la diferencia entre el ser indivisible y de la divisibilidad en devenir, aquí tan

¹⁸ Cicerón, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, traducido por Ángel Escobar, Madrid: Gredos 1999, 372.

solo pone «materia» en ambos casos. En el original griego se lee en el mismo lugar:

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. (Plat., *Tim.*, 35a)

En medio del ser indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra.¹⁹

Lo que aquí se traduce como indivisible no es el *atomos* griego, como en la hebra democrítea. Cicerón traduce *μερίστος* —de *méros*, parte— como *dividuum*, y paralelamente *individuum* para *ἀμερίστος*. Pasa por alto la diferencia entre el ser inmutable —en el caso de lo indivisible— y el devenir de la divisibilidad, estableciendo el término reducido de «materia» para ambos modos de ser. Conforme a la exposición del *Timeo*, para la agregación de ambos modos de ser hace falta un tercer modo, que consiste sobre todo en las proporciones correctas de su mezcla. Solo la mediación entre el ser indiferenciable e indivisible y la materia dividual en devenir a través de un tercero hace posible el surgimiento del alma del mundo. Pero esta mediación entre opuestos se da explícitamente con violencia respecto a lo diferente.

¹⁹ Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, traducido por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid: Gredos 1992, 178.

Cicerón traduce sistemáticamente los vocablos griegos para «partición» con los términos *partes*, *particulae*, *partitio* y *partiri*. La familia léxica se torna aquí en un indicador de la relación de dominio del uno sobre los muchos; de la adaptación violenta del «otro que es difícil de mezclar» a lo mismo; de la subordinación de lo divisible bajo lo indivisible. Conforme al mismo procedimiento, el devenir es subsumido en el ser, el desorden en el orden, la percepción sin razón en el pensamiento orientado a la razón.

Sin embargo, el proceso que aparece en primer plano en el pasaje del *Timeo* no es sobre todo la partición, sino la mezcla, y desde luego no sin violencia, en forma de la unificación forzosa. Todas las cosas, desde la primera hasta la más extrema, cosas que antes estaban separadas, se unen en el medio y allí se vuelven uno. El medio del que habla el *Timeo* es denominado también en 31c como *desmós*, como vínculo que es tan hermoso que «se vuelve uno con lo vinculado». Sin embargo, *desmós*, vínculo, que en griego puede significar también grilletes y cárcel, y que Cicerón traduce con la palabra que en latín significa grilletes, *vinculum*, indica las relaciones de violencia que son propias de este medio. De este modo, en el pasaje del *Timeo* que finaliza el proceso de la mezcla de lo divisible y lo indivisible, Platón hace hincapié en el gobierno del uno:

καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βίᾳ. (Plat., *Tim.*, 35a)

A continuación, tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo.²⁰

²⁰ *Ibid.*

Solo como consecuencia de esta mediación, mezcla, unificación domesticadora de lo otro en lo mismo, se despliega un proceso maniaco de *partitio*, de partición y distribución, y además con arreglo a una aritmética de intervalos pitagóricos abrumadoramente compleja. Para someter lo divisible-múltiple al dominio de lo indivisible-uno a través del procedimiento de la partición, se hacen necesarias las operaciones más diversas y lunáticas: para empezar, el Dios creador extrae del todo una parte; luego el doble de la primera parte como segunda parte; como tercera una vez y media la segunda parte; el doble de la segunda parte como cuarta parte; tres veces la tercera parte como la quinta parte; ocho veces la primera como sexta parte; veintisiete veces la primera parte como la séptima. Este procedimiento da paso a una serie de operaciones aún más complejas, que crean intervalos en múltiples dimensiones y los tratan de diferentes maneras. Esta partición funciona aquí de una manera completamente regular, intenta exorcizar la multiplicidad y su deriva ruidosa en el seno de la partición, y a la vez fabricar una forma regulada de la multitud, con el objeto de eliminar todo lo borroso, difuso y oscuro. Aquí resulta fascinante el deseo de llevar a un final unitario sin dejar huella la supresión de la diferencia fugitiva, donde el territorio del uno se ve meticulosamente descuartizado y recompuesto en la creación de una estructura numérica del alma del mundo.

Gilbert de Poitiers ***dividuum*, subsistencia, similitud**

Un último comienzo sería el que se da en Dios. En las discusiones paleocristianas de la Antigüedad tardía y de la temprana Edad Media irrumpe en el centro de atención un aspecto de la teología que arroja una luz completamente nueva sobre las relaciones entre el todo y las partes, así como entre la unidad y la multiplicidad. Entre las prescripciones dogmáticas de Tertuliano a principios del siglo III y las primeras interpretaciones escolásticas pioneras de Gilbert de Poitiers a mediados del siglo XII sobre los tratados teológicos de Boecio, hubo una heterogénesis compleja de posiciones sobre la cuestión de la Trinidad y la unidad simultánea del Dios cristiano. Más de nueve siglos después de las primeras persecuciones de herejías y de las disputas reiteradas sobre la interpretación del concepto de persona para la Trinidad, los esfuerzos del obispo Gilbert de Poitiers para distinguir entre persona, individuo y singularidad le condujeron a una situación sospechosa parecida, entre la escritura deliberadamente oscura y la persecución de los tribunales cristianos. *dividuum* juega un papel en ello.

La doctrina del Dios uno y trino, formulada para la Iglesia católica en los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) de manera aparentemente clara y vinculante, implicó y produjo una considerable necesidad de discusión, cismas y orgías de exclusión, tanto antes como después de ambos concilios. La cuestión central era la de cómo la creencia en el Dios cristiano uno y único podía conciliarse con el discurso sobre Dios como padre, hijo y espíritu. Una y otra vez se disputará sobre soluciones conceptuales que ni hacían que el tres regresara completamente al uno ni entendían la unidad como subdivisión en tres.

Aquí aparece también la *Oikonomia*, en concreto como plan divino de salvación y como su ejecución en la historia de la salvación. La primera economía de la salvación entendía el Dios padre como origen y objetivo de la creación, eterno e increado, y el hijo —concebido y sin embargo eterno y fuera del tiempo— y el espíritu como ejecutores. Esta economía de la salvación se encuentra en su descripción más característica en torno a 213 en *Adversus Praxean* de Tertuliano, 2, 4: son tres, no con arreglo al rango, la sustancia y el poder, sino tres con arreglo a la gradación respectiva, la formación respectiva y la forma característica respectiva. En la imagen imponente de Tertuliano, el padre es el manantial, el hijo es el río y el espíritu es el canal de irrigación; y el agua es la sustancia *una* de los tres.

La formulación de las diferentes versiones de la partición, la cuestión sobre el concepto que corresponde al uno y las discusiones sobre los conceptos *hypostasis*, *substantia*, *ousia*, *essentia*, no solo estaban marcadas por diferentes posiciones teológicas, sino también por múltiples problemáticas de la traducción entre el griego y el latín. Junto a la relación diacrónica entre, por ejemplo, el *Timeo* de Platón y su influencia en las posteriores ideas sobre la creación, la traducción de Cicerón y la adaptación en el siglo IV de los conceptos latinos introducidos por él, en ese periodo se dio también un problema de diferenciación sincrónica. En el este del Imperio romano se hablaba griego y en el oeste latín. Las cuestiones conceptuales y de traducción estaban conectadas con situaciones sociales y problemas teológico políticos, dando origen a acusados desplazamientos conceptuales y líneas genealógicas que se diferenciaron en paralelo. Por ejemplo, la formulación *una substantia*, introducida por Tertuliano, con la que se

quería hacer hincapié en la unidad esencial de la Trinidad, se volvió problemática en el este griego con la traducción inversa de la sustancia divina con el concepto de *hypostasis*, porque en griego ésta implicaba precisamente el concepto diametralmente opuesto respecto a los aspectos personales de la Trinidad de padre, hijo y espíritu. En unas pocas tentativas fructíferas de resolver estos enredos conceptuales, se vertió en parte la doctrina en nuevos términos; en circunstancias espaciales y temporales específicas, se prohibieron y censuraron absolutamente conceptos centrales como *ousia* o *hypostasis*, con el objeto de prevenir malas interpretaciones. De ahí surge también a mediados del siglo IV el discurso sobre las tres *prosopa* —en latín *personae*—, que debían evitar que las tres hipóstasis se entendieran como tres dioses.

Del modalismo, condenado en el siglo III como herejía, surgió la idea de que el padre, el hijo y el espíritu eran tan solo modos de ser, modos de un Dios único. Otro problema similar se presentó cuando, como en Tertuliano, las tres personas solo se argumentaban gramaticalmente o solo se diferenciaban en el nombre, una tríada solo nominal y sin existencia real. De ahí surge la discusión sobre la fina diferencia entre la *ousia*, el hecho de que el padre y el hijo no son distintos en esencia, *heterousios*, pero tampoco —como se formulara aún en el concilio de Nicea— tendrían la misma esencia, *homousios*, sino que su esencia sería similar, *homoiousios*. Mientras que *homousios* significaba la completa identidad esencial entre padre, hijo y espíritu, con *homoiousios* se entiende lo similar como homogeneidad y, por lo tanto, no necesariamente como algo idéntico: el hijo engendrado por el padre no es de la misma esencia, sino de la misma naturaleza.

La solución neoniceana, que terminará convirtiéndose en ortodoxia, defiende el lema *mia ousia - treis hypostaseis*: el padre posee la esencia divina sin causa; el hijo la posee al haber sido engendrado; y el espíritu por haber surgido del padre. Con arreglo a esta lógica, el tiempo es una categoría de la creación. Dios no está sometido al mismo en ninguna de sus hipóstasis. Su eternidad no es un preludio a la eternidad, ni una permanencia tras el fin de los tiempos; antes bien, envuelve el tiempo por todos los lados. En el infinito no hay jerarquía, pero tampoco tiempo. La causación del hijo por el padre es completamente atemporal.

Los términos posibles para salir de la ambigüedad de *ousia* e *hypostasis* fueron *una essentia*, que en términos lingüísticos es la traducción latina directa del griego *ousia*, y sus tres *personae*. Este concepto de persona no debe confundirse en absoluto con el término moderno que hace referencia a las personas humanas, pero también va más allá del término griego antiguo *prosopon*, esto es, del uso de máscaras o de los personajes del teatro de la Antigua Grecia. El Dios uno no dispone de diferentes máscaras ni se presenta como diferentes personajes. Las tres personas de la Trinidad son personas verdaderas —*tres personae verae*—, personas con una existencia real, independiente y plena.

En el marco de su extensa actividad de traducción del griego al latín, Boecio desarrolló entre los siglos V y VI su técnica de explicación de los dogmas cristianos con ayuda de la lógica aristotélica. Por un lado, influyó en el plano de la transmisión y por ende de la reinención de conceptos filosóficos en latín —por ejemplo, con su concepto de accidente—, pero por encima de todo por la repercusión de su trabajo en las discusiones teológico-políticas medievales y

por los efectos de sus decisiones en los discursos filosóficos modernos más allá de la teología.

Boecio extrae su concepto de individuo de la lógica aristotélica, como «primera sustancia» y como cosa individual determinada en sentido físico en el mundo perceptible por la sensación, como por ejemplo el color, el animal o el ser humano. Sin embargo, conectó el concepto de individuo desarrollado por Aristóteles con la concepción de la persona que se desarrolló en la discusión cristiana neoplatónica en el siglo IV. Además de sus escritos filosóficos y de sus manuales científicos, Boecio escribió también cinco breves tratados teológicos, los *opuscula sacra*. En uno de esos tratados, *Contra Eutychen et Nestorium*, expone en primer lugar que la persona se basa en la naturaleza, que no puede fundarse en accidentes y que no es ni en cuerpos no vivos ni en lo que carece de entendimiento y de razón. El concepto de razón de Boecio incluye cosas no animadas y animales, los seres humanos, los ángeles y Dios. Por eso Boecio define la persona —y la definición influirá poderosamente durante mucho tiempo— como «una sustancia individual de naturaleza racional»: *Persona est rationalis individua substantia* (Boeth., *CEutN.*, 3). Según la derivación etimológica de Boecio, la expresión latina *persona* procede en realidad de *sonus* —sonido—, que remite al sonido necesariamente fuerte que había que generar a través de las cavidades de las máscaras de los actores, cuando «representan a la gente de la que tratan esas comedias y tragedias». La máscara del actor griego, *prosopon*, permite la representación de «personas» como dioses o seres humanos, «que son conocidos con certeza por sus formas propias correspondientes». Sin embargo, antes que la versión de *prosopon* como *persona*, su sentido queda mejor recogido si se traduce como *hypostasis*, como sustancia individual de naturaleza racional.

Desde luego, esta interpretación de la persona sigue estando marcada por la teoría de la Trinidad y el problema de la fundamentación del Dios uno y trino. En su obra teológica más importante, Boecio define esta Trinidad como «sin número»:

hoc vere unum in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. [...] Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus. (Boeth., *De Trin.*, 2)

Además es solo Uno lo que no tiene ningún número, y no hay en Él nada más que el ser lo que es. [...] Luego, en Dios no hay ninguna diversidad, ninguna pluralidad proveniente de la diversidad, ninguna multitud proveniente de los accidentes, y por tanto, ningún número.²¹

A juicio de Boecio, el Dios cristiano se caracteriza, por un lado, porque no tiene causa y no existe gracias a otra cosa, sino a lo que es. Por otro lado, en él no hay ninguna diversidad y por ende ninguna pluralidad, ningún accidente, y por ende ninguna multitud y sobre todo ningún número, y además en un sentido específico: Boecio afirma que hay dos aspectos del número, siendo el primero el número con el que contamos; y el segundo es el número que existe en las cosas contables. Mientras que la repetición del número con el que se cuenta ocasiona la multitud, la repetición del número en las cosas contables no ocasiona multitud, sino la afirmación repetida de la unidad. De esta suerte, cuando el nombre de Dios es afirmado tres veces, la triple afirmación no implica multiplicidad.

²¹ Boecio, «Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres Dioses», en *Cinco opúsculos teológicos (Opuscula sacra)*, traducido por Julio Picasso Muñoz, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú 2002, 56 ss. [traducción ligeramente modificada].

Partiendo de esta fundamentación de la Trinidad a partir de una de las dos formas diferentes de la repetición, que define Dios sin número y al mismo tiempo como Trinidad, Boecio sostiene (*De Trin.*, 5-6) que la Trinidad es una forma específica de la relación. Dice que la relación no cambia una cosa, no la reduce ni le añade algo, sino que más bien «de algún modo se presenta en comparación» —*in comparatione aliquo modo se habere*—. De este modo, la relación hace que la Trinidad de Dios no implique una alteridad de las cosas, de las *res*, sino más bien de las *personae* divinas. Estas tres personas no se diferencian —como si fueran cuerpos diferentes— por ocupar diferentes lugares. Su numerabilidad, su trinidad, su *trinitas* en la *unitas* es tan solo la afirmación de su relación sin lugar.

Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), nacido entre 1070 y 1080, muerto en 1154, fue un teólogo, filósofo y obispo de Poitiers²². Desarrolló una terminología

²² Para una edición crítica de los comentarios de Boecio, véase Nikolaus M. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1966. Para introducciones filosóficas de contexto y para las tesis principales de Gilbert, véanse Bruno Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma: Bulzoni 1979; John Marendon, «Gilbert de Poitiers», en Peter Dronke, *A History of Twelfth Century Western Europe*, Cambridge University Press 1992, 328-352; Klaus Jacobi, «Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen», en Jan A. Aertsen y Andreas Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlín et al., de Gruyter 1996, 3-21; Luigi Catalani, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout: Brepols 2008; Luisa Valente, «Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, 191-246. Para una introducción exhaustiva a los textos y contextos de Gilbert, véase Lauge Olaf Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden: Brill 1982, 25 ss. Para la interpretación más precisa de los comentarios de Boecio, véase Martin Schmidt, *Gottheit und Trinität*, Basilea: Verlag für Recht und Gesellschaft 1956.

específica, que se orientaba hacia las categorías aristotélicas así como a las neoplatónicas y que, sin embargo, demostró una considerable pertinacia conceptual en el desarrollo posterior, no solo de la filosofía griega en su recepción a través de la literatura cristiana temprana y su transmisión en la teología escolástica temprana. La cúspide de su teoría consistía en la insistencia en la singularidad, concreción e inmanencia de todo lo «subsistente», de todo aquello que es. En medio de una época marcada por la disputa de los universales, para Gilbert no existe en el ámbito de lo mundano ninguna universalidad, sino el primado de la singularidad, que comprende no solo todo lo subsistente, sino también las subsistencias.

La «doctrina» de Gilbert se extendió gracias a la influencia de sus «discípulos» en torno a mediados del siglo XII en una pequeña geografía de repercusiones; sin embargo, como sucedió con otros teólogos de la escolástica temprana, Gilbert y su obra cayeron en el olvido debido sobre todo al predominio de Tomás de Aquino y de las obras de la Alta Escolástica. No obstante, había también conflictos teológicos e intereclesiásticos que en vida le dieron quebraderos de cabeza y que entorpecieron la repercusión de su obra²³. A instancias de Bernard de Clairvaux, fue acusado de herejía ante el consistorio papal de París en 1147 y ante otro consistorio a raíz del Sínodo de Reims en 1148. Pero, a diferencia de su contemporáneo

²³ Sus posiciones polémicas en la política eclesiástica, así como su modo de argumentación complejo y en ocasiones algo oscuro, le hicieron merecedor durante siglos de una enorme hostilidad (véase Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, 8). La *Historia general de la Religión y la Iglesia cristianas*, escrita por August Neander en 1845, le presenta aún como un «hombre con un modo de exposición vago, confuso y abstruso» (August Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Tomo 10, Gotha: Perthes 1845, 899).

Abelardo, que fue acusado por el mismo Bernard en 1141 y condenado a la reclusión monástica y al silencio de por vida, Gilbert no fue condenado en vida.

Presumiblemente, un motivo esencial de que no fuera condenado se explica por la persistente cautela de Gilbert. En primer lugar, manifiestamente su lenguaje no era fácil de entender ni siquiera para los eruditos de su época, debido sobre todo a la extrema aridez y a lo estrictamente lógico de su estilo característico, al que no estaban acostumbrados sus contemporáneos. A esto se añade que Gilbert no redactó explícitamente ningún escrito propio. Trabajaba sobre todo de forma oral mediante sermones y disertaciones. En forma escrita recurrió al género del comentario y en particular al comentario de Boecio, cuyas *opuscula sacra* interpretó exhaustivamente durante la década de 1140. El género del comentario permitió a Gilbert utilizar la autoridad de Boecio y asimismo ir mucho más allá del texto objeto de sus comentarios. El propio Gilbert no reclamaba para sí la posición de autoría, sino más bien la de la lectura, la transcripción y la interpretación. Sin embargo, los comentarios exhaustivos a las breves obras teológicas de Boecio son en ocasiones diez veces más extensos que los propios textos comentados. En este sentido, Gilbert es un comentarista autónomo, que justamente decide aquello en lo que trabaja y aquello que pasa por alto.

Asimismo, el proceder formal de Gilbert es digno de mención: incorpora los componentes del texto original —a veces solo una palabra, a veces media frase— sin excepción y en su integridad como bloques de construcción de su propio texto en su escritura y, de ese modo, desarrolla ingeniosamente y al mismo tiempo lo más cerca posible del texto original sus propios planteamientos y teoremas. A este respecto, lo que le interesa sobre todo

son las lagunas en los textos de Boecio que son objeto de su comentario, intentando superar sus dificultades o sacando a la luz nuevos problemas de los textos seis siglos después de su redacción original. Esas omisiones son puntos de partida fructíferos para que Gilbert desarrolle problematizaciones exhaustivas. Se puede decir que, mediante el género aparentemente marginal y servil del comentario, descubrió una técnica específica de escritura dividida que hace del comentario una praxis inventiva.

Cuando a principios del siglo se abordaban cuestiones en apariencia puramente teológicas, como por ejemplo la unidad de la Trinidad o la Cristología, se trataba siempre también de cuestiones muy concretas de legitimación o de impugnación de las relaciones de dominio tanto eclesiástico como mundano. El trabajo teórico de Gilbert opera precisamente en esos espacios limítrofes y peligrosos. Su diferenciación entre singularidad, individuo y persona no solo ha de entenderse sobre el telón de fondo de las nuevas disputas sobre el concepto de persona en las teorías de la Escolástica temprana sobre la Trinidad y de las trampas que acechaban en esos discursos. Ese juego de verdad comprendía formulaciones minuciosamente cinceladas, destinadas a sortear las trampas explosivas en el campo minado que se extendía entre la unificación y la diferenciación de la Trinidad divina, el distanciamiento activo respecto a las genealogías heréticas, así como la categorización minuciosa de las falacias de las doctrinas heréticas.

Para entender sus posiciones teóricas, hay que hacer hincapié en primer lugar en una decisión fundamental de Gilbert, a saber, la separación analítica estricta entre las *theologicae rationes* y las *naturalium rationes*. A juicio de Gilbert, los modos de consideración de las esferas divino teológicas y de las mundanas naturales son completamente

independientes uno del otro y no pueden asociarse en modo alguno en términos de analogía (Gilb., *De Trin.*, 1, 2, 41). Mientras que Boecio introducía un tercer modo de consideración de las *mathematicae rationes* como algo equivalente respecto a las otras dos, Gilbert despliega su teoría con arreglo a una dualidad casi completa. Sin mediaciones de ningún tipo, sin etapas intermedias, sin instancias difusas de correlación o de analogía, los modos de consideración teológicos y mundanos se contraponen bruscamente. Las dos diferentes modalidades de ser, la *essentia* divina y la *subsistentia* mundana corresponden a los dos diferentes modos de consideración, las *theologicae rationes* y las *naturalium rationes*.

Partiendo de esa separación neta, para Gilbert cobra importancia una distinción adicional que es transversal respecto a la primera y que introduce en relación con Boecio: la distinción entre *quo est*, «aquello por lo que algo es», y *quod est*, «lo que algo es». Esta distinción se aplica tanto al ámbito divino como al mundano, pero se expresa de manera diferente en cada ámbito y con términos diferentes.

Para las *naturaliam rationes*, Gilbert emplea un nuevo par de términos que introduce en ese significado, desplazando el esquema conceptual de Boecio: a *quo est* lo denomina subsistencia —*subsistentia*—; y a *quod est* lo subsistente —*subsistens*—. El término de *subsistentia* venía utilizándose con distintos significados desde Mario Victorino en el siglo III, pero la relación entre subsistencias y subsistentes es una invención propia de Gilbert. A diferencia del par sustancia —esencia— y accidentes —propiedades «no esenciales»—, introducido por Aristóteles y luego establecido en latín gracias a las traducciones al latín que hizo Boecio de la doctrina de las

categorías de Aristóteles y de la *Isagoge* de Porfirio, la relación entre la subsistencia y lo subsistente no está cuadrículada jerárquicamente, sino que está pensada mucho más como una relación de intercambio mutuo. Aunque lo subsistente es «por» la subsistencia, no se despliega solo a partir de la subsistencia, sino que es coemergente con ésta. Y al mismo tiempo la subsistencia existe en aquel. Lo subsistente no surge como una multiplicación de un uno. Desde luego es «por algo», pero al mismo tiempo es singular, y «su» subsistencia —aquello a cuyo través es— es igualmente singular. (Gilb., *De Trin.*, I, prol. 2, 6 y sobre todo I, 5, 23).

En las *theologicae rationes*, Gilbert se topa con dificultades considerables tanto de tipo lingüístico como de tipo teológico. El *quo est* se llama aquí esencia —*essentia*—, conforme a la vieja solución paleocristiana que trataba de sortear el término de sustancia. En ocasiones Gilbert se desvía por otra línea terminológica y denomina el *quo est* de la esencia divina como *divinitas* —divinidad—; el *quod est* de la Trinidad como las tres personas del *deus* uno —Dios—. Aquí el *quo est* sigue siendo absoluta unidad, mientras que el *quod est* asume una forma extraordinaria, esto es, divina, del número. De este modo, las propiedades de la persona no pueden explicarse como formas ni accidentales ni sustanciales, porque las primeras entrarían en contradicción con la simplicidad y las segundas con la unidad de Dios. Aquí Gilbert experimenta en un terreno espinoso: la diferenciación entre la esencia divina y Dios mismo es motivo suficiente para despertar sospechas, puesto que la esencia divina tiene que ser pensada como unidad simple. Por el contrario, la multitud continúa correspondiendo al ámbito natural y al de las criaturas.

Mientras que Gilbert conceptualiza la esencia de Dios como *divinitas* (Gilb., *De Trin.*, I, 2, 36) y forma sin materia, la Trinidad es descrita como repetición sin diferencia (I, 3, 7), pura repetición tanto del nombre de Dios como de la cosa misma. Esta pura *repetitio* de la persona sin numeración en el ámbito divino se contrapone, como en Boecio, a la que se da en el ámbito natural de las cosas numerables, en la que su diferente peculiaridad efectúa la variedad numerosa de las cosas (I, 3, 10). De esta manera, el modo de consideración teológica produce la contraposición entre un uno sin número, un todo-uno innumerable y más allá de medida, sin comienzo ni fin, por un lado; y una variedad, el *numerus*, sometida a la *enumeratio*, por el otro.

Tan sospechosa como la separación —puesta en tela de juicio— entre Dios y su esencia podría haber sido, para los guardianes del dogma activos en torno a Bernard de Clairvaux —sobre todo la línea agustiniana de la interpretación de la Trinidad—, la separación fundamental entre los ámbitos divino y mundano. Para Gilbert no puede darse ningún encuentro, ninguna mediación entre ambos ámbitos. Incluso cuando se dan pequeñas desviaciones, la firme insistencia en la inconmensurabilidad, la oposición y la diferenciación entre los ámbitos del ser y de sus modos de consideración no deja de ser notoria. Toda vez que no existe ningún tipo de mediación entre los dos ámbitos, la multitud no puede surgir de la unidad, desplegarse a partir de ella.

En la medida en que la multitud radical de subsistencias y subsistentes singulares se fundamenta sobre sí misma, podría aventurarse la hipótesis de que el mundo de Gilbert no necesita ni a dios ni a la Trinidad. Lo que para Bernard de Clairvaux era motivo de sospecha

fundada para una acusación, nos brinda la oportunidad de pensar el ámbito de lo mundano en Gilbert como algo rigurosamente inmanente, la multitud no como carencia, sino como multiplicidad molecular eximida del imperativo de la unidad, sin Dios, sin Trinidad, pero también sin sustituto de la transcendencia: la innumerabilidad y la desmesura de l*s much*s, que se niega a ser contada por el uno.

La invención de Gilbert más preñada de consecuencias para la historia de la filosofía fue la distinción entre singularidad, individualidad y personalidad. En el desarrollo de la doctrina de la Trinidad era necesaria una tríada, que empieza por Agustín y termina en Gilbert, pasando por Boecio, y que tuvo también efectos muy distintos sobre las concepciones del ámbito mundano fuera de la teología. Aunque entre Boecio y Gilbert hay una distancia de seis siglos, en esta genealogía Gilbert es un importante eslabón tardío en la cadena de la filosofía antigua, la teología de la Antigüedad tardía y la Escolástica temprana. Con Agustín de Hipona el concepto de personalidad, las tres *personae* de la esencia divina, ocupaba el centro en solitario. Con Boecio entra en juego la individualidad, y los conceptos de lo singular y lo individual se usan más o menos con significados que se solapan. Solo con los comentarios de Gilbert sobre Boecio el concepto de singularidad cobró otro campo de aplicación al mismo tiempo conciso y más amplio que el de la individualidad.

En la plena diferenciación de los tres conceptos, con Gilbert la singularidad se torna en el punto de partida conceptual que describe lo singular en su más amplia extensión. En su quinto comentario al tratado *De Trinitate* de Boecio, Gilbert aborda la cuestión cuando intenta

investigar con mayor detalle la *transsumptio*, la traducción del concepto de persona desde el ámbito mundano al teológico, que le resulta problemática. En el quinto capítulo Boecio expone la idea de que la alteridad de las tres personas de Dios reside en su relación. Gilbert utiliza estas consideraciones teológicas para la teoría de la Trinidad de Dios, solamente relacional, pero no numérica, para un excursu largo y completamente independiente (I, 5, 20-37). Para empezar, se muestra escéptico respecto a toda forma de transmisión y transposición sin más del concepto de persona de lo mundano a lo divino. No obstante, considera necesario aclarar con precisión «cuáles subsistentes serán llamados persona y de qué manera» (I, 5, 21). Esta pregunta sobre la diferenciación de la persona en el ámbito mundano conduce a Gilbert a una distinción más precisa de las tres extensiones:

Quod ut facilius possit intelligi, illa que superius buic loco distinguenda reservavimus distinguamus: scilicet quod alicuius proprietatis alia ratione «singularis», alia «individua», alia «personalis» vocatur. Quamvis enim quicquid est individuum, est singulare – et quicquid est persona, est singulare et individuum – non tamen omne singulare est individuum. Nec omne singulare vel individuum est persona. (Gilb., De Trin., I, 5, 22)

Para una mejor comprensión ahora procedemos a distinguir lo que más arriba nos habíamos reservado de distinguir, a saber, que por distintas razones de una propiedad de algo se dice que es “singular”, “individual” o “personal”. Aunque todo lo que es individual es singular, y todo lo que es una persona es singular e individual, no obstante no todo lo singular es individual, y no todo lo singular o no todo lo individual es una persona.

Con esta diferenciación, Gilbert introduce una distinción con arreglo a diferentes extensiones: la expansión

más pequeña corresponde a la personalidad; la mediana a la individualidad y la mayor a la singularidad. Sin embargo, esta diferenciación de las extensiones no corresponde a una jerarquización o una graduación, ni tampoco en modo alguno a una relación de unificación o de despliegue de una con respecto a otra. Se trata aquí de una distinción en el plano de la expansión conceptual: lo individual comprende un ámbito mayor que el de la persona; por su parte, lo singular comprende lo individual y la persona, y más aún.

Un presupuesto del pensamiento de Gilbert es que ninguno de los tres términos debe referirse por sí solo a los seres humanos. Con arreglo a su método lógico riguroso, Gilbert tampoco sigue la influyente reducción de Boecio, conforme a la cual una persona es la sustancia indivisible solo de naturaleza racional, de tal suerte que ello se aplica a Dios, los ángeles y los seres humanos. Gilbert lo aplica incluso explícitamente contra el uso filosófico del término en la obra de Boecio *Contra Eutychem et Nestorium*. En Gilbert el término *persona* no establece una distinción, como en la acepción jurídica antigua, de los seres humanos entre aquellos que son personas *sui iuris* y los demás —como mujeres, niños, personas esclavas, que conforme al derecho patriarcal romano pueden ser asignadas al ámbito de las cosas—, ni distingue entre, por un lado, los seres humanos como criaturas racionales y, por el otro, los animales y las plantas (Gilb., *De Trin.*, I, 5, 33: «toda criatura viviente y todo árbol e infinitos seres de ese tipo»).

No obstante, sin seguir esta línea específica de exclusión, el término de persona en Gilbert tiene una extensión menor que los de individualidad y singularidad. En Gilbert, *persona* es en términos muy generales el nombre

de una parte de lo subsistente que son los individuos. Sirviéndose de la etimología vulgar según la cual *persona* vendría de *per se una*, «para sí una», Gilbert definirá la *persona* ante todo como «totalmente para sí», «nada que sea distinto de sí mismo» (Gilb., *De Trin.*, I, 5, 29-37). No obstante, Gilbert solo persigue esta línea de la personalidad después de un desvío que es sumamente productivo desde el punto de vista conceptual, en el curso del cual se centra sobre todo en la diferenciación de las otras dos extensiones, individualidad y singularidad.

Tres siglos antes del supuesto descubrimiento del individuo en el Renacimiento, en el comentario de Gilbert surge una idea clara de cómo ubicar la determinación conceptual del individuo: la individualidad dispone todas las subsistencias que se encuentran en o con una cosa singular en un todo. Este modo de ordenamiento individual de la singularidad individual tiene la particularidad de que todas las subsistencias singulares de una cosa se unen con arreglo al modo preciso en que se concretan. Para designar, para fundamentar, para «hacer» «una» cosa —singular—, hace falta la subsistencia. Asimismo, para esa «cosa una y toda» —individual— hacen falta las propiedades que ciertamente no se basan en los accidentes, sino que se vuelven visibles, «adaptadas», «probadas» gracias a estos. La individualidad implica la orientación unificada de todas las subsistencias y todos los accidentes que pertenecen a esta cosa una y toda, y también en el tiempo: la disposición individual se aplica a todas las partes del todo que «fueron, son o serán» (I, 5, 25). Al mismo tiempo, la individualidad corta la conexión con otras subsistencias —con-formantes— en otras cosas. Sus componentes decisivos son la exclusión de la similitud y de la con-formidad, la disimilitud y la totalidad en tanto que cierre.

Pero hay también otro modo de ordenamiento de la singularidad, un modo transversal, que reúne en una modalidad doble los elementos singulares transversalmente y sin consideración a su pertenencia a una formación individual. Esta forma de colección no es ni una unificación ni una generalización —aquí se emplean términos que indican proceso, como *collectio* y *unio*, pero no *unitas*—, sino que atraviesa los ámbitos de las cosas singulares como subsistentes y como subsistencias. Para este segundo modo de singularización doblemente transversal se encuentra finalmente un término que Gilbert coloca junto al de individuo. Aquí al individuo no se contraponen los universales, la generalidad o la comunidad, sino el término *dividuum*. Con el mismo, Gilbert describe una singularidad no individual, que no se caracteriza por las propiedades de la individualidad, la totalidad y la disimilitud. La «invención» tajante del término *dividuum* puede atribuirse definitivamente a Gilbert, quien en un pasaje central a este respecto (Gilb., *De Trin.* I, 5, 23-24) escribe:

In naturalibus enim quicquid est, alio, quam ipsum sit, aliquid est. Et quoniam id, quo est aliquid, singulare est, id quoque, quod eo est aliquid, singulare est. Nam plura numero sicut uno singulari non sunt aliquid ita unum aliquid sine numero esse non possunt. Itaque singularitate eius, quo est, singulare est etiam id quod eo aliquid est. Sepe autem diversa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt. Ideoque non modo illa, que sunt, verum etiam illa, quibus conformia sunt, unum dividuum sunt. Ac per hoc neutrum illorum, quibus conformia sunt illa que sunt, individuum est. Si enim dividuum facit similitudo, consequens est, ut individuum faciat dissimilitudo.

En las cosas naturales todo lo que es, lo es por algo distinto de lo que es. Y toda vez que aquello por lo que algo es [la subsistencia] es singular, también es singular aquello que es algo por esto [lo subsistente]²⁴. Lo que es plural con arreglo al número no puede ser algo por un singular, del mismo modo que no pueden ser uno sin número. Por lo tanto, por la singularidad de la subsistencia, lo subsistente también es singular. Sin embargo, a menudo los singulares que son distintos con arreglo al número son con-formes con arreglo a sus subsistencias. De esta suerte, no solo los subsistentes, sino también las subsistencias por las que son con-formes, son unum dividuum. Y por eso ninguna de las subsistencias en las que los subsistentes son conformes son individuales. Así, pues, si la similitud hace dividuum, por consiguiente la disimilitud hace individuum.

Estas frases no precisamente sencillas contienen *in nuce* toda una doctrina del *dividuum* y de sus componentes conceptuales.

1. Dividualidad como dispersión

Como dice el nombre, dividualidad significa en primer lugar «división», «divisibilidad», y además extrañamente no en referencia a un todo. Ya en el sentido estricto de la palabra hay también una connotación de «dispersión». La dividualidad no —solo— implica la separación de cosas singulares enteras, sino más bien una extensión, una distribución que se mueve, se desparrama, se dispersa, se extiende a través de distintas cosas singulares.

Aunque *dividuum* es en distintas cosas singulares, no se contrapone unilateralmente a lo individual en tanto que lo general. Se trata de una de esas concepciones de Gilbert

²⁴ En lo que sigue, para una mejor comprensión traduzco —y haciendo uso del propio lenguaje de Gilbert— *quo est / quibus sunt* como «subsistencia(s)» y *quod est / quae sunt* como «subsistente(s)».

que traspasan la dicotomía entre lo individual y lo general, que introducen una nueva dimensión, en la que las partes de un no todo se plantean en una relación no jerárquica, transversal. Aunque pareciera que se postule como tal en el ápice de la disputa de los universales, *dividuum* no es en absoluto un universal. La abstracción dividual no es una segregación, una separación, una disyunción generalizadora respecto a lo concreto, sino más bien una abstracción en tanto que disyunción conjuntiva. Lo dividual surge en la dispersión, en la distribución transversal, en el trazo de la línea abstracta que atraviesa y concatena las cosas singulares concretas. La línea es abstracta en la medida en que desprende las partes de la concreción individual-total y al mismo tiempo las afirma. La línea de la abstracción es el no-todo *unum* en el *unum dividuum*. Sobre ella y con ella y en ella se ensamblan las subsistencias y los subsistentes separados, dispersos y repartidos en distintos individuos.

2. Subsistencia singular, subsistente singular

Gilbert elige a propósito dos términos muy próximos, *subsistentia* y *subsistens* —cuyo plural es también *subsistentia*—, cuando intenta aferrar conceptualmente la conexión intramundana cercana, compleja y no jerárquica entre aquello por lo que algo es y aquello que es. Lo subsistente es por la misma subsistencia que le es inherente, que es en él. La subsistencia es en efecto el principio que produce la concreción de lo subsistente, pero no como un fundamento general, sino como cada subsistencia específica y singular de cada subsistente singular y coemergente. Una cosa singular subsistente no tiene su ser de un exterior, sino de la subsistencia que es en ella. Y viceversa, una subsistencia no es en varios, sino solo en un subsistente. Una subsistencia singular «hace» solo una única cosa subsistente.

La distinción entre subsistencia y subsistente no procede en absoluto en analogía con la distinción entre *dividuum* e *individuum*. Gilbert insiste: «[...] no solo los subsistentes, sino también las subsistencias [...] son *unum dividuum*». Lo dividual afecta a ambos aspectos, tanto a la multitud de las subsistencias, que son causas inmanentes, como a la multitud de los subsistentes adnatos. Esta doble multitud no parte de una unidad ni termina fundiéndose en una unidad, sino que se multiplica en las líneas abstractas que separan y al mismo tiempo concatenan lo concreto.

3. Similitud y con-formidad

El individuo es un todo identificable en el espacio y el tiempo, un uno, un compuesto no arbitrario; es individuo a través de la plenitud completa de sus propiedades sustanciales y accidentales, una plenitud que no divide nada. Como señala Gilbert, tiene la propiedad de la disimilitud. La dividualidad constituye literalmente lo contrario: la similitud. No todo, no igual, no unitario, sino dividido, similar, con-forme. Mientras que la individualidad insiste en cada ser-otro con la disimilitud, en la demarcación respecto a todo lo demás, la singularidad dividual es siempre una entre otras. *dividuum* tiene una componente o varias componentes, que lo constituyen como divisible y al mismo tiempo lo concatenan con otras partes que son similares en sus componentes. Aquí se trata de similitudes, no de igualdades, ni de identidades, y se trata de similitudes solo respecto a algunas componentes. El concepto de individualidad tiende a la construcción del cierre; la singularidad dividual insiste en la similitud de diferentes cosas singulares y por ende también la potencialidad de la conexión, de la adjunción, de la concatenación.

Con Gilbert no se trata de la relación de similitud entre creador y creación: tampoco piensa aquí conjuntamente los dos ámbitos de lo divino y de lo natural. A diferencia de los modos de consideración teológicos de lo divino, que entienden la relación entre las personas de la Trinidad como relación y simple *repetitio* más allá de la numeración, la similitud dividual en lo mundano se apoya en una compleja transversalidad de las cosas singulares y de sus formas. *unum dividuum* es lo que es y aquello por lo que algo no solo es, sino que es también «con-forme». La palabra latina *conformitas* no ha de entenderse hoy, como en el uso actual del término «conformidad», como designación moral del conformismo. Antes al contrario, la con-formidad tiende a una forma determinada de la diversidad. Gilbert escribe en *De Trinitate* (I, 1, 12): «*quamvis conformes tamen diversas – immo quia conformes ergo numero diversas*». Como queda explícito en la formulación atropellada de Gilbert, algo es «con-formante no a pesar de, sino precisamente porque es distinto respecto al número», singular y múltiple. Distinción y conformidad no han de entenderse como mutuamente excluyentes, sino como mutuamente condicionantes.

La con-formidad significa que a lo largo de la línea dividual se ensamblan partes que comparten su forma con otras. La dividualidad surge como colección de la conformidad para la multiplicidad de formas. La variante dividual de la singularidad atraviesa diferentes cosas singulares con arreglo a sus propiedades similares. La conformidad implica la alineación dividual respecto a partes, así como a sus partes con-formes en otras cosas singulares, a la específica, pero no a la unisonancia de la forma; implica la con-división de componentes formales. Esta con-formidad, que asimismo es multi-formidad, constituye las partes dividuales como *unum dividuum*.

II. DIVISIÓN

Ritornelo 4, 1837/1971

Arena, castillo, mar, línea

[: *Un niño en la inmensidad, preso del miedo, se tranquiliza trazando una línea en la arena. Divide la inmensidad de la playa con su línea. De vez en cuando se queda sin aliento, continúa siendo trazado por la línea; tropieza, como puede, por detrás de su línea. Esta es como el esbozo de un centro estabilizante en el seno del caos. Es muy posible que el niño salte, mientras corre tras la línea, pero la línea ya es en sí misma un salto: no es recta, es irregular, se retuerce, se interrumpe y comienza de nuevo. Divide el caos, salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de ser borrada, de disolverse, de desintegrarse.*

Atraídas por la inmensidad más inconmensurable de lo otro, elemento exterior, *el niño* y su línea se aproximan al agua. Para apaciguar *las fuerzas del caos*, mantenerlas en el exterior, *el niño* doma la línea, hace una curva bien ordenada en la orilla y continúa trazándola hasta que se convierte en un círculo. Mediante el cierre del círculo se crea un territorio pequeño y sin embargo generoso. *El niño* usa las tierras excavadas para construir un muro en el interior del foso. El muro y el foso protegen contra la intrusión del mar que no deja de aproximarse por debajo. Y llegan otras, y el niño construye puertas y las abre, *deja entrar* a múltiples y participar de su creación, *alrededor del círculo como en un corro infantil.*

El niño y sus múltiples empiezan a construir la fortaleza, y el caos del mar deseado al principio se torna cada vez más en un peligro. *Se da toda una actividad de selección, de eliminación, de extracción para que las fuerzas íntimas terrestres, las fuerzas internas de la tierra, no sean*

deglutidas, puedan resistir o, incluso, puedan extraer algo del caos a través de las puertas y las esclusas del espacio trazado. Primero los grandes contornos se vuelven reconocibles. Un monte poderoso, en el que se emplazan las primeras fortificaciones, toscas y angulosas. Cada vez más detalles dan forma al surgimiento de la fortaleza: gradaciones cinceladas, puestos en diferentes alturas, torretas de vigilancia, círculos internos y externos con equipamientos diferentes. Y el niño distribuye a las múltiples para salvaguardar con tareas claramente asignadas el orden de reparación y mantenimiento. Un error de velocidad, de ritmo o de armonía sería catastrófico, puesto que destruiría al creador y a la creación al restablecer las fuerzas del caos. :]

Partición, participación, división

Partición, participación y división no son estadios sucesivos de una historia lineal, ni tres estados de cosas que han de ser absolutamente separados, sino tres aspectos de una y la misma cosa. Cabe imaginarlos como si se solaparan, cabe contraponerlos entre sí, confundirlos; cabe también invertir su sucesión.

El primer modo es el de la partición. Es el modo de la separación, el estriado y la ranuración del tiempo y del espacio, la clasificación y segmentación de las partes. En el modo de la partición, las partes son asignadas a sus correspondientes lugares, a sus posiciones funcionales, a sus propietarios autorizados. La partición es una adjudicación de las partes, que tiene limitaciones de objetivo y de efecto. Parte de un orden determinado, en el que el espacio y el tiempo están preestructurados, para reproducir de nuevo el orden una y otra vez. Disposiciones, cláusulas y leyes implícitas y explícitas sujetan las partes, en su separación y su circunscripción bajo un *nomos* autóctono. Todo territorio que aparece a la vista es medido e identificado como algo que ha de ser dividido en partes. La partición es una distribución de las participaciones, una distribución con arreglo a la propiedad. El modo de la partición es el procedimiento de la numeración y la medida, la fabricación de equivalencia, de cuantificabilidad. Corta a las partes de todo aquello de lo que son capaces. Inhibe la concatenación de las partes. En la partición, el ser-dividido se torna en ser-desconcatenado, ser-descolgado y sin embargo ser-dependiente.

El segundo modo es el de la participación. Es el procedimiento del participar orgánico. El todo es su punto de partida y su meta. El esquema fundamental de la

participación puede describirse fácilmente con el tratado teológico de Boecio *De bonorum hebdomade*, comentado precisamente por Gilbert de Poitiers. En los axiomas introductorios tercero y sexto del tratado, Boecio explica la diferencia en la participación entre lo que el ser es y lo que tan solo es y por ende participa del ser:

III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.

Lo que es, puede participar de algo; pero el ser mismo no participa de nada, pues la participación tiene lugar cuando ya se es, y se es cuando se ha recibido el ser.²⁵

La precondition «cuando ya se es» indica la diferencia: el ser no puede —y no debe— participar en nada, porque está más allá de la participación. Posibilita la participación, pero es externo a ésta:

VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

Todo lo que es, participa de la naturaleza del ser, para ser; mas para ser algo, participa de otra cosa; y así, lo que es, participa de la naturaleza del ser, para ser; y es —ya— para participar de cualquier otra cosa.²⁶

También en este caso vale la pena prestar atención a la divergencia de Gilbert de Poitiers respecto a aquello que comenta. Gilbert interpreta ambos axiomas de Boecio sobre la participación como participación intramundana usando sus conceptos de subsistencia y subsistente: ninguna subsistencia que es en un subsistente participa en

²⁵ Boecio, «Sobre las semanas», Clemente Fernández (ed.), *Los filósofos medievales. I: Filosofía patristica. Filosofía árabe y judía*, Madrid: BAC 1979, 548.

²⁶ *Ibid.*

modo alguno en nada. Que, a diferencia de lo subsistente, la subsistencia no participe en nada significa también que no posee ninguna cualidad o cantidad. Viceversa, la participación de lo subsistente significa que posee propiedades y tamaño (Gilb., *DHeb.*, I, 38-42). Sin embargo, mientras que en Boecio el ser, del que participa todo lo que es, es presentado como todo-uno, en Gilbert todo subsistente singular participa de «su» subsistencia singular (Gilb., *DHeb.*, I, 55: *omne subsistens participat eo quod est eius esse*).

Cuando tiene que explicar la relación entre esencia divina y mundo creado, Gilbert muestra sobre todo la diferencia fundamental entre el ámbito teológico y el mundano: mientras que en el mundo todo tener es ya de antemano participar, Gilbert habla (*De Trin.*, I, 2, 45) en el ámbito de la esencia —que no debe participar, porque es el ser mismo— de una *extrinseca participatio*. El principio del ser está más allá de la participación, que le es completamente externo, y comunica con todo lo demás mediante la «participación externa».

El partir orgánico quiere decir la producción permanente de un todo. En este modo, partir el todo no significa despedazar un todo, trocearlo, partirlo en partes independientes una de otra, sino ingresar en una determinada relación social de la totalidad, ser parte suya y de esta suerte reproducir el todo. Las partes operan como órganos en tanto que funciones dependientes de un organismo. Se trata de la lógica orgánica del todo, de la comunidad, de la totalidad. *Partem capere*, tomar la parte, participar. Suena como una participación activa e interesada, como la captura ofensiva de una parte. Sin embargo, la participación nunca es primaria, viene después del todo. Y el todo no es algo que se pueda tener. El tener-parte de

la participación implica un tener a posteriori una parte. Primero está el todo, del que se toma una parte para producirlo de nuevo. La parte permanece relacionada con el todo y se gobierna en referencia al todo. A diferencia de la partición, la participación no opera mediante separación y clasificación. Las partes de la participación están vinculadas entre sí por su relación con el todo, precisan del intercambio y de la comunicación entre sí bajo los auspicios de un todo, a cuyo servicio se ponen, se pliegan. *communio*, comunidad sagrada. Lógica de la relación a instancias del todo, de la referencia constante, de la subordinación de la parte al todo.

El tercer modo es el de la división. Aquí la división no es una operación matemática que corta en partes iguales un todo existente. No es limitación ni clasificación, como la partición; tampoco es participación, partir en tanto que relación de puesta en servicio, como referencia permanente a una totalidad, a un todo envolvente. Se trata más bien de una división que separa y al mismo tiempo consolida una multiplicidad indeterminada-confusa. Esta multiplicidad no ha de entenderse ni como un todo pasado ni como un todo futuro: es el campo de inmanencia en el que las divisiones trazan sus líneas.

El modo de la división es la resingularización. En la separación establece una singularidad, que se desprende de la multiplicidad y al mismo tiempo la afirma. La división cobra su medida de la multiplicidad, es una medida específica que en la multiplicidad engendra univocidad singular. La división es la selección de una línea, elige una línea. Se trata del procedimiento platónico²⁷.

²⁷ Para el dividir en Platón véase también el artículo «La inversión del platonismo (los simulacros)» de Gilles Deleuze, publicado por primera vez en francés en 1967 en la *Revue de métaphysique et de*

El diálogo de Platón *Politikós* no solo es una obra fundamental sobre la *politiké techné*, los modos de gobierno y las formas constitucionales de la *polis* griega, sino que también contiene una demostración implícita y múltiples enseñanzas sobre el método platónico de la división. La división, la *dibairesis*, no es una posición momentánea, sino un sendero largo y sinuoso. El propio *atrapos* de Platón (258c), el camino, la línea, que debe conducir a una idea clara del gobernante idóneo, no es necesariamente recto. De manera serpenteante y a veces errática, el diálogo indaga en la cuestión de cómo, partiendo de la variedad de los saberes y de sus diferentes ámbitos de aplicación, se puede elegir una figura que parezca la más idónea para la tarea, la técnica, el arte del gobierno.

Aunque el procedimiento del dividir no dispone de reglas unificadas, el *Politikós* ofrece algunas indicaciones para su aplicación. La división sirve para distinguir las ideas y la mejor manera de hacerlo es mediante el corte limpio —*témnein*—: «aquí no es conveniente cortar en virutas», dice el lema, «¡sino que es mucho más seguro cortar por el medio!» (262b). Por ejemplo, dividir entre humanos y animales es falso, o entre helenos y bárbaros, porque no cumple la distinción entre especie y parte (262-263). La mejor división es la que divide en las menos partes posibles: cuando no es posible dividir en dos partes, entonces se ha de proceder a partir en el número de partes inmediatamente superior (287c). Un consejo

morale, donde se retoman las líneas de argumentación fundamental expuestas en *Diferencia y repetición* (traducido por María Silva Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu 2013) y que se publicará con cambios con el título de «Platón y el simulacro» como apéndice de *Lógica del sentido* (traducido por Miguel Morey, Barcelona: Paidós 2005) de Deleuze.

adicional respecto al buen dividir consiste en no pensarlo desde el final, «no poner la vista en el todo o apresurarse por llegar al final con la idea de que alcanzaremos antes el arte de gobernar» (264a). La mejor manera de proceder en la división es con un resultado abierto y sin la perspectiva de un *télos* muy circunscrito, sin tener miedo a los rodeos, aceptando los atolladeros, continuando pacientemente el examen.

La imagen más poderosa del dividir en el *Politikós*, el procedimiento de refinado del oro, discurre en sentido contrario desde el punto de vista de la claridad de los resultados: sería muy poco habitual en la extracción de oro no tener en mente el final. Platón opina lo siguiente:

También esos artífices comienzan por eliminar la tierra, las piedras y muchas otras materias similares. Pero, después de esto, quedan mezclados al oro los metales preciosos que le son afines y que son sólo aislables por medio del fuego, como el cobre, la plata y, a veces, también el adamante, y solo después que se los ha excluido trabajosamente por medio de la fusión nos es posible ver, solo y en sí mismo, aquello que se da en llamar oro puro.²⁸

La extracción de oro tiene en mente el oro puro y, por lo tanto, parece entrar en contradicción con la exigencia metódica de no poner la vista en el final y no proceder directamente hacia el mismo. Sin embargo, aquí Platón quiere llegar a algo distinto. Utiliza la imagen de la mezcla y la partición, la conjunción y la disyunción graduales, de «fusiones y purificaciones repetidas» principalmente para hacer hincapié en que cuanto más difícil y afanoso sea el procedimiento del dividir, mayor será su

²⁸ Platón, «Político», traducido por María Isabel Santa Cruz, en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid: Gredos 1988, 601.

progreso. Los territorios familiares, las zonas de vecindad, las similitudes, precisan de un esfuerzo de división mayor que las primeras y más toscas decisiones sobre la orientación a tomar.

No obstante, la imagen de la obtención del oro refleja adecuadamente el esquema platónico del dividir: «Dejemos ahora de lado una de sus partes y ocupémonos de la otra. Cuando la hayamos tomado, partamos en dos este conjunto.» (261c). El dividir parece seguir su camino como una cadena de distinciones, como una selección en varias etapas, de ser posible hasta el final del *atomon eidos*, un término ya no divisible ni distinguible, que no tiene subtérmino. Sin embargo, el movimiento de especificación de un término a partir de una especie hasta el inmediatamente más pequeño ocupa el centro del procedimiento platónico solo superficialmente. A través de la cadena aparentemente rígida de las decisiones siempre se trasluce la multiplicidad de posibilidades. Cuando en el *Politikós* de Platón se aborda la cuestión del mejor guardián del rebaño humano, aparece entonces toda una serie de pretendientes que hay que distinguir minuciosamente: comerciantes, agricultores, cocineros, preparadores físicos, médicos, timoneles; luego aparecen soldados mercenarios, heraldos, adivinos, sacerdotes; y, por último, oradores, generales, jueces. Y ni siquiera sabemos si no serán infinitos los pretendientes que esperan hacer su aparición. Sigue abierta la posibilidad de descubrir, tras el siguiente meandro de la línea, nuevos y sorprendentes pretendientes que se colocan transversalmente respecto a la identificación de cada grupo profesional. La multiplicidad indeterminada es el presupuesto y la compañía constante de la división, de tal suerte que la heterogénesis se ve afirmada y resingularizada en el camino elegido, en otra línea discontinua.

Esta no es la forma aristotélica de dividir un género en especies contrapuestas. No especifica, sino que elige sobre el telón de fondo de una variedad de líneas elegibles que se presentan en la multiplicidad enmarañada. La división no es ni la partición, esto es, la clasificación y la distribución como dominación, ni la participación, esto es, referencia de las partes al todo. No es el fraccionamiento en una u otra especie sobre el telón de fondo de un género determinado. Aquí no tiene lugar una distinción ulterior de categorías, géneros y especies. La división es más bien la elección de una línea singular del material múltiple.

Trazar una línea no es una identificación. Toda vez que opera en un campo de consistencia ilimitado, el dividir singular no puede tener un efecto unificador en absoluto. Examina, divide, pone, pero no cierra. Tampoco quiere deshacerse del entorno de la división, sino actualizar, situar de nuevo, rozar la división en el procedimiento. La línea es una cadena de posiciones [*Setzungen*] afectivo intelectuales, social maquínicas, de desvíos, rupturas, vacilaciones, cambios de dirección, giros, distorsiones, nuevas conexiones —se rompe en varias ocasiones, salta, brinca, no sigue nunca el camino más corto entre a y b. Elegir la línea nunca anula la multiplicidad de la que procede.

División significa poner *una* línea, no una unificación, pero tampoco una duificación. En el procedimiento platónico, se pone en primer plano el trazado de la línea, no la dualidad, no la ambivalencia que surge de la bisección, el doblado o la bifurcación, ni el entre de dos puntos. La línea no se traza *entre* dos posibilidades, la división afirma la línea una entre muchas, produce una univocidad singular.

¿Pero puede decirse realmente que la elección de la línea no anula la multiplicidad de la que procede? En la progresión del dividir en el *Politikós*, parece como si este

procedimiento cortara y descartara cada vez más partes. Sin embargo, en Platón la división es sin duda —y a diferencia, por ejemplo, de la concepción posterior de la *divisio* como clasificación en pirámides de términos, sobre todo en la escolástica de los siglos XII y XIII— un procedimiento errático, de movimiento impredecible en sus rupturas y saltos. Asimismo, en el estado de indecibilidad y de desenlace incierto, resulta fácil resaltar la insumisión del dividir platónico. Pero en Platón lo salvaje siempre está ya en el camino hacia la domesticación: el oro aspira a ser purificado; el hombre de Estado / *Politikós* más idóneo aspira a ser elegido, mientras que la línea de fuga se tornará en un linaje siempre seguro de su genealogía.

Sin embargo, en el *Politikós* hay también una pequeña autorización para pensar lo salvaje que resulta digna de mención, y que además se presenta en forma de rechazo. *Ex negativo*, nos pone sobre la pista de una forma de subjetivación que el arte del gobierno platónico *no* abarca, que no puede ni quiere abarcar, pero que, toda vez que piensa el dividir del extremo a un extremo como un todo y recae en la lógica de la participación, añade algo a pesar de todo. Aquí, en este resto, la división se transforma en un potencial de dividualidad, que no se retrae a la línea como linaje, sino que a partir de la línea hace una corriente irregular y desbordante y que en la separación no tiene por qué prescindir fundamentalmente de la concatenación.

Siempre en relación con el comienzo del diálogo, después de la división entre inanimado y animado, entre lo «apsíquico» y «empsíquico», el arte de gobernar es aplicado al ser vivo, toda vez que «la función de la ciencia de reinar de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados, como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su autoridad entre los seres vivos y solo

en relación con ellos.» (261c). El siguiente corte que es relevante para nosotros apunta a dividir una vez más lo animado, lo empsíquico, lo vivo: el cuidado del *Politikós* no se aplica a la generación y a la alimentación de seres aislados, sino solo a lo común —*koinós*—, al rebaño —*agele*— (261d). La *monotrophía*, la «mononutrición», la atención a una sola vida, la devoción a lo singular explícitamente no es el asunto del que se ocupa el hombre de Estado. Asimismo, en la definición sintética provisional, la función de la *politiké techné* se describe de la siguiente manera: el arte de gobernar es el arte que da sus propias órdenes sobre los vivos, y además no como cuidado de seres aislados, sino para lo común (275c). Mientras que el gobierno de la comunidad circunscribe el ámbito del arte de gobernar, la vida singular de los seres aislados está más allá de sus intereses.

En un pasaje posterior, en el que se retoma el tema, la argumentación cobra mayor claridad en nuestro sentido; la clasificación entre seres aislados y comunidad pasa a aquella entre *thitasoi/hémeroi* —domesticados/humanos— y *agrioi* —salvajes—: «A aquellos que se someten naturalmente a la domesticación los llamamos “mansos”, y a los que no se someten a ella, “salvajes”» (264a). Esta agudización de la clasificación entre el ser vivo común —humano— y aislado —salvaje— es el signo de una técnica de gobierno generalizada de la inclusión y la exclusión. Aquí el rebaño de los mansos es la totalidad cerrada, cercante, delimitada, el colectivo-sujeto del arte de gobernar, que entraña la exclusión de los seres aislados salvajes, de los insumisos, de los tercos. Así, pues, conforme a esta idea del *Politikós* el rebaño no es, en primer lugar, omnicompreensivo y, en segundo lugar, no está interesado en los seres aislados.

Nos corresponde a nosotros llevar a cabo una inversión de la lectura de lo ingobernable en esta concepción del arte de gobernar, operando una afirmación de esa figura en lugar de excluirla, e insistiendo además en su inmanencia: hay modos de vida que en tanto que *agrioi* se sustraen al arte de gobernar del *Politikós*, no se dejan domar, no se someten a su cuidado. Insumisos, malcriados, indómitos, no quieren pertenecer a la comunidad de los gobernados; quieren vivir como seres aislados, bajo el lema de la división, divididos, separados; no quieren trazar sus líneas en un terreno del rebaño, cercado y rodeado, sino en el campo de inmanencia de la multiplicidad, transversalmente respecto a los giros repentinos de las partes y su cuadrícula partitiva. Esta «ferocidad» no se funda en una relación entre el interior y el exterior. La insumisión de los «salvajes», la mera posibilidad de no someterse, retroactúa también sobre el terreno de la comunidad. Y que estos insumisos vivan fuera del rebaño, aislados pero no unificados, no comunitarizados, no debe desacreditar ninguna de sus posibilidades de concatenación.

Comunidad

El *munus* como menos

El problema de los términos asociados a *communitas* / *comunidad* —y a *Gemeinschaft* en alemán— surge antes y más allá de su propia resonancia con comunidades étnicas originarias o racistas —*Ur-* y *Volksgemeinschaften*—, y lo hace además antes y más allá de la dicotomía problemática entre lo individual y la comunidad: por un lado, se adhieren a formas identitarias de composición; por el otro, permanecen vinculadas el modo de reducción, sustracción, disminución. E incluso cuando ambos aspectos están dialécticamente vinculados entre sí²⁹, persisten del lado de la comunión. Toda la línea terminológica de la comuna, la comunidad, lo común; todo el campo terminológico en torno a la palabra inglesa *common*³⁰, incluido

²⁹ Véase Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, traducido por Carlo Rodolfi Molinaro Rabotti, Buenos Aires: Amorrortu 2003.

³⁰ Michael Hardt y Antonio Negri tratan de argumentar en *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (traducido por Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Akal 2011) contra esta cepa de «lo común». Como escriben ambos autores en la introducción, por un lado el común es el nombre de «la riqueza común del mundo material —el aire, el agua, los frutos de la tierra, y toda la abundancia de la naturaleza— que en los textos políticos clásicos europeos se suele definir como patrimonio de la humanidad entera». Por otro lado, el común abarca «todos los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la continuidad de la producción, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc.» (*ibid.*, VIII). Conforme a esta segunda concepción, el común significa las prácticas de interacción, de cuidado, del vivir juntos en un mundo común. Son prácticas que no permiten entender a los seres humanos como algo separado de la naturaleza, ni en la lógica de la explotación ni en la de la protección. Y aquí encuentra también su lugar una conexión conceptual a la línea de los *commons*, que no permite entender el dividir de lo común como un devenir menos, sino como exceso. En todo el libro, junto a ambos aspectos fundamentales familiares de lo común

el comunismo, en la medida en que en su nombre se han practicado el dogmatismo y la confesión obligatoria, queda bañada en la luz crepuscular de una doble genealogía del identitarismo y de la reducción.

En las décadas de 1980 y 1990, junto a la copiosa literatura sobre las cuestiones de la comunidad en el ámbito de las teorías del comunitarismo, una serie de autores del espectro de la izquierda empezaron a interesarse por el concepto de comunidad. Los títulos de sus obras no solo contenían los términos *communauté*, *communità*, *communitas*, sino que diferencian estos conceptos con diferentes adjetivos. Las obras breves de Jean-Luc Nancy (1983, 2001), Maurice Blanchot (1983) o Giorgio Agamben (1990) sobre la comunidad desobrada, inconfesable, enfrentada o la comunidad que viene, son probablemente los ejemplos más conocidos de esa tendencia.

Tanto en la tradición de la antigua Roma y de la etimología de *communitas*, como en la tradición de la comunidad cristiana entre comunión y comunidad del cristianismo primitivo, se repiten una y otra vez dos aspectos problemáticos. Uno de ellos es muy conocido y discutido con frecuencia: la comunidad como término que

mencionados en la introducción, cabe reconocer un tercer aspecto que tematiza la cuestión de la concatenación de las corrientes singulares: el común como autoorganización de las relaciones sociales. Esta institución del común implica que el común no puede ser entendido como un ser-común, sino solo como un devenir común, como producción excedente del común, como coemergencia de las singularidades y del común. No obstante, desde el punto de vista conceptual sigo siendo escéptico también en este caso: en el término *common* falta —como en toda la familia terminológica de *communitas*— el aspecto de la multitud, de la separación y de las singularidades. En la tradición teórica de Hardt y Negri, para expresar conceptualmente el dividir y el partir es necesaria la relación entre *common* y multitud, con el objeto de subvertir la aplicación identitaria y reductiva de la comunidad.

designa una modalidad identitaria de cierre, de protección y al mismo tiempo de exclusión, fundamento y suelo a su vez para el orden de género heteronormativo y patriarcal. La otra cara de la *communitas*, menos iluminada, atañe a la cuestión del lazo obligatorio que amarra a la persona individual a la a-sociación —*Ver-band*—, a la comunidad.

El primer problema puede resumirse bien con las palabras de Jean-Luc Nancy, el filósofo francés que con sus trabajos sobre la comunidad desobrada y afrontada escribió dos textos breves pero formativos sobre este discurso. En el segundo texto, publicado en 2001, Nancy escribió, dentro de un distanciamiento crítico respecto a su primer texto de 1983 —y en términos generales distanciándose críticamente del uso del término *communauté*, comunidad—, algunas frases que difícilmente podrían ser más explícitas: «He preferido sustituirla [la palabra “comunidad”] poco a poco por las expresiones sin gracia de “ser-juntos”, de “ser-en-común” y finalmente de “ser-con”. Había razones para estos desplazamientos y para la resignación, al menos provisional, a estas desgracias de la lengua. Veía venir desde varios lados los peligros suscitados por el uso de la palabra “comunidad”: su resonancia invenciblemente plena, incluso hinchada de sustancia y de interioridad, su referencia bastante inevitablemente cristiana —comunidad espiritual, fraternal, comunial— o más ampliamente religiosa —comunidad judía, comunidad de la oración, comunidad de los creyentes —*‘umma*—, su uso en apoyo a las pretendidas “etnicidades”, solo podían poner en guardia. Estaba claro que el acento puesto en el concepto necesario pero siempre demasiado aclarado iba al menos a la par, en esta época, de una reviviscencia de

pulsiones comunitaristas y a veces fascitizantes»³¹. Hasta aquí las palabras claras de distanciamiento de uno de los autores que en algunos discursos contemporáneos siguen siendo malinterpretados como partidarios de una filosofía de la comunidad.

La segunda cuestión sobre el lazo obligatorio está estrechamente ligada al primer problema de la comunión como identitarización, unificación, cierre. El término latino *communitas* deriva del prefijo «con» —con, conjuntamente— y del sustantivo *munus*. *Munus* significa en primer lugar don, obsequio. Sin embargo, en el uso en la Roma republicana se encuentran pocos indicios que apunten al don como un intercambio de naturaleza voluntaria, sino más bien a la obligación moral / económica de llevar a cabo prestaciones sagradas, prestaciones de servicios personales —por ejemplo, en forma de servicio militar—, así como la prestación de gravámenes financieros como «obligación tributaria».

Aquí el *munus* cobra un significado principalmente obligatorio. La obligación de llevar a cabo donaciones de muy distintos tipos se entiende como una deuda/culpa, *Schuld*, en el doble sentido moral y económico de la palabra en alemán. El *munus* constituye la comunidad como co-obligación, y fundamenta la admisión de la persona aislada en la comunidad con arreglo a una relación de obligación y deuda. Isabell Lorey habla al respecto en su análisis histórico, etimológico y político-teórico de *munus* y *communitas* como de una «lógica de la ex-acción» [*Ab-gabe*], que además en el derecho romano no se basaba en absoluto en la igualdad³².

³¹ Jean-Luc Nancy, «La comunidad afrontada», traducido por Isidro Herrera, en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros 2002, 109.

³² Véanse las discusiones pormenorizadas al respecto en Isabell Lorey, *Figuren des Immunen*, sobre todo 181-228.

Asimismo, cabe decir, atendiendo tan solo a una perspectiva histórica y etimológica, que el aspecto diminutivo del concepto de comunidad es un componente esencial de su aplicación. En este sentido, la comunidad no puede entenderse como un excedente cualitativo, como un dividir multiplicador, como incorporación y al mismo tiempo incremento. Antes bien, la lógica de la deuda y de la obligación tiene como resultado la merma de la singularidad, la exacción, la rendición de sí³³. La comunidad se basa en el sacrificio y la deuda, la renuncia, la exacción, la rendición. El lazo, la conexión, la asociación, disminuyen las capacidades singulares. En el deseo de volverse más, la comunidad implica menos. El *munus* es un menos.

³³ También *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot (traducido por Isidro Herrera, Madrid: Arena Libros 2002), publicado en 1983 en diálogo con Jean-Luc Nancy como una reflexión crítica sobre las obras de Georges Bataille sobre la comunidad, está determinada por esta figura de la comunidad que «brota» en «su comunión». Sin duda, Blanchot reconoce la necesidad de dar nombre al vínculo paradójico de las singularidades en su desvinculación, en lugar de la superación de las diferencias en una unidad más elevada y universal, pero —y aquí encontramos una resonancia de la figura del *munus* como vínculo obligatorio y deudor— solo puede entender ese vínculo como algo negativo. De ahí que en su escritura sobre la comunidad se hable tanto de insuficiencia, incompletitud, imposibilidad, ausencia, irrepresentabilidad, inadecuación, inconfesabilidad. Hacen falta la «renuncia», el «sacrificio», que son lo único que «funda la comunidad». Estas figuras de deficiencia y disminución culminan explícitamente en la formulación en Blanchot de una «comunidad negativa» entendida como «comunidad de los que no tienen comunidad».

El deseo de autodisección

Y si tu ojo derecho te sirve de escándalo, sácalo y échalo de ti. Porque te conviene perder uno de tus miembros antes que todo tu cuerpo sea arrojado al fuego del infierno. Y si tu mano derecha te sirve de escándalo, córtala y échala de ti, porque te conviene perder uno de tus miembros antes que todo tu cuerpo vaya al fuego del infierno. (Mateo, 5:29-30)

Jesús está sentado en la montaña, pronuncia el primero de sus grandes sermones. Es una invocación al amor al prójimo, desarrollada a partir de los estrictos mandamientos del Antiguo Testamento, una aplicación de esos mandamientos y al mismo tiempo un nuevo comienzo. En lugar de la amenaza de represalia, Jesús pretende incluso que se ofrezca la otra mejilla. Es la moral extrema del amor al prójimo: cuando se trata del ojo concreto, la reclamación ya no es «ojo por ojo», sino «sácalo y échalo de ti». Esto no supone en absoluto un debilitamiento de la severidad del Antiguo Testamento, sino más bien una intensificación de su radicalidad: de la venganza, de la justicia punitiva, de la revancha de la violencia por la violencia, a la autolesión, el autodesmembramiento, la *autodisección* [*Selbstzerteilung*].

«Que en la negación de sí, y no en la venganza, hay algo grande, es algo que solo pudo inculcarse a la humanidad mediante una larga habituación [...]». Así interpreta Friedrich Nietzsche en un aforismo de *Humano, demasiado humano* del invierno de 1876-77 (I, 3, 138) la autodisección como componente de una larga educación de siglos a través de la moral cristiana. La autoinmolación de sí alivia tanto a Dios como al ser humano, que «agarrar las lanzas de sus enemigos y las hunde en su propio pecho». De hecho, «romperse a uno mismo en pedazos» ha de entenderse como «un grado sumo de vanidad»:

«Toda la moral del Sermón de la montaña está aquí: al ser humano le produce una verdadera lujuria violentarse con pretensiones excesivas para luego idolatrar ese algo en su alma con sus exigencias tiránicas. En toda moral ascética, el ser humano adora una parte de sí y para ello tiene que demonizar la otra parte» (I, 3, 137). Se trata, por encima de todo, de la lógica del testimonio de la fe, de la confesión, de la penitencia, que hacen interiorizar la partición a los seres humanos, que hacen que pasen a someterse a una modalidad doble de subjetivación, hecha de autoglorificación y autosometimiento. Y esa transición solo es posible gracias a que la disección de sí aparece junto a un deseo, un deseo que afecta a los individuos, que los acapara y al que los individuos se sienten llamados.

1. Unidad moral

Humano, demasiado humano es el primer tratado mayor de Nietzsche sobre la moral, partiendo de una crítica del antropocentrismo que, de forma demasiado humana, pone en el centro al «ser humano moral» como «medida moral segura» siempre invariable (HDH, I, 1, 2). El «ser humano moral» se pone a sí mismo como presupuesto: «Lo que más le importa esencialmente, ha de ser también la esencia y el corazón de las cosas» (HDH, I, 1, 4). Nietzsche titula el segundo capítulo del primer volumen «Historia de los sentimientos morales». En el mismo desarrolla una sucesión de los diferentes estadios de la moral cristiana, pero también de sus componentes más importantes, como la unidad moral, la sustancia moral, la comunidad moral o el individuo moral. «Los sentimientos morales [expone claramente Nietzsche ya en el primer capítulo] son corrientes con miles de fuentes y afluentes» (HDH, I, 1, 14). Son complejos

múltiples que además siempre dejan corresonar otras voces. Para Nietzsche en el citado capítulo es la moral, a saber, la moral *cristiana*, la que hace que aparezcan como una unidad los sentimientos morales que entran en resonancia y consonancia, pero en ningún caso en unisonancia. Solo la moral cristiana unifica la multiplicidad de sentimientos morales en un edificio moral unitario: «También aquí, como suele ocurrir, la unidad de la palabra no garantiza en modo alguno la unidad de la cosa» (HDH, I, 1, 14). La cosa misma, los múltiples sentimientos morales, son una multitud, descuartizada en primer lugar y luego conjugada en una unidad gracias a la corriente permanente de normalización del gobierno pastoral³⁴.

2. Sustancia moral

Es más, los discursos cristianos de la moral inventan y producen no solo una «unidad de la cosa», sino que además imaginan su inmutabilidad sustancial. Nietzsche se burla de los «estúpidos ojos de topo» que «solo ven siempre lo mismo», siempre las mismas sustancias, inmutables e incondicionales. En defensa del topo: cierto es que el animal puede estar prácticamente ciego, pero

³⁴ Empleo el término foucaultiano de poder pastoral y el de gobierno pastoral en un sentido amplio, que remite a los fenómenos que Foucault denomina gubernamentalidad y biopoder. A este respecto, lo importante es, en primer lugar, que el *pastor* gobierna al mismo tiempo a todo el rebaño y a l*s aislad*s; en segundo lugar, que esta forma de gobierno produce individu*s; en tercer lugar, que guía hacia el autogobierno. El aspecto de la dirección de tod*s y al mismo tiempo de la persona individual implica un concepto más complejo que el de rebaño en el *Politikós* de Platón, que entiende rebaño y persona individual como algo contrapuesto. Lo que me interesa sobre todo a este respecto no es la perspectiva de l*s gobernantes, sino la de l*s gobernad*s que se gobiernan a sí mism*s.

sin duda es capaz de distinguir sustancias en lo que atañe a su cualidad y su mutabilidad. La reducción de las variedades a una sustancia unificada y siempre igual no se basa en la facultad de ver, sino en el dogma cristiano y sus sucesores ideológicos, que no están dispuestos a otros enfoques que no sean los de la intemporalidad de la sustancia divina.

A este respecto, Nietzsche también está dispuesto a reconocer una constante del error originario sobre la cuestión del libre albedrío y de la creencia en las mismas sustancias que es casi metahistórica y va más allá del cristianismo: «Tal vez incluso la creencia originaria de todo lo orgánico es desde el principio que todo el resto del mundo es uno e inmóvil» (HDM, I, 1, 18). Contra este tipo de construcción de la sustancia y de la inmutabilidad, Nietzsche postula la mutabilidad radical de la moral y su devenir continuo: «En el ámbito de la moral, todo es producto de un devenir, cambiante, vacilante, todo fluye [...]» (HDH, I, 2, 107).

3. Comunidad moral

«Ser moral, decente, ético quiere decir obediencia a una ley o tradición establecida fundada en el pasado remoto» (HDH, I, 2, 96). El filólogo Nietzsche sigue a rajatabla la etimología de la moral a partir del latín *mores*. El *mos* como ley, que se basa más en una tradición que en un acuerdo para producir un universal concreto, indica ya la condición necesaria para la interiorización de la moral. Ahora bien, ¿de dónde procede esa obediencia o esa atadura a una tradición, una ley? Nietzsche hace remontar la tradición al «propósito de conservar una comunidad, un pueblo». Para conservar la comunidad, es necesaria la ley como tradición, como costumbre, como

uso, así como su aceptación condicional por parte de los individuos: «Del mismo modo, una comunidad de individuos obliga a cada uno a adoptar la misma costumbre» (HDH, I, 2, 97). A diferencia de la idea platónica del gobierno de la comunidad mediante el hombre de Estado, en oposición al afuera que forman las personas singulares, la moral cristiana está interesada en un gobierno exhaustivo del todo y de las personas individuales. *Omnnes et singulatim*. El desprendimiento del linaje de la tradición es «aún más peligroso para la *comunidad* que para las personas individuales» y, cuanto más vieja es una tradición, más en el olvido ha caído su origen, y mayor es la veneración que despierta, hasta que finalmente se vuelve sagrada, se convierte en una «moral de la piedad». Pero aparece también una doble prehistoria del bien y el mal, una ordenación de los bienes y de su jerarquización y gradación internas (HDH, I, 2, 42). Por un lado, la moral es introducida como estructura de la «comunidad de los buenos», como terreno seguro de las «tribus y castas dominantes». Sobre ese terreno se distingue entre bueno y malo, se produce esa diferenciación entre bueno y malo, puede aparecer algo así como el «sentimiento común»; y además desde el principio como criterio de gratitud, de represalia y de exclusión, por medio del cual las personas individuales quedan entrelazadas y obligadas entre sí. Los malos permanecen impotentes e incapaces de represalia, como un «montón de seres humanos sumisos, impotentes», como una masa «de polvo», frente a los poderosos.

A esta estratificación de castas, bien ordenada mediante la compasión y la hostilidad de l*s buen*s y la impotencia de l*s mal*s, se contrapone desde la perspectiva de l*s oprimid*s y l*s impotentes una confusión bestial:

«Aquí se considera a cualquier otro ser humano hostil, despiadado, explotador, cruel, astuto, tanto si es noble como humilde». Se percibe a los seres humanos como fundamentalmente malos, inaptos para la comunitarización debido a su aislamiento, y por lo tanto próximos al ocaso. Lo que en el *Politikós* de Platón se concibe como imagen dual de una comunidad de l*s gobernad*s y su contraposición respecto a l*s salvajes aislad*s, se presenta en Nietzsche como algo más complejo, como doble perspectiva sobre una comunidad política que, vista desde arriba, incorpora a su contrario, l*s impotentes, y que, vista desde abajo, se presenta como un ensamblaje desordenado, tosco e incapaz de formar una comunidad política (HDH, I, 2, 45).

4. El individuo moral

Nietzsche problematiza también el individuo como una de las muchas falacias constitutivas del mundo de la moral, y muestra cómo, echándole algo de imaginación, podía perder su totalidad y su identidad en el eje del tiempo. Insiste en el momento del cambio temporal y por ende en la constructibilidad de un carácter inmodificable y en la inmodificabilidad del individuo en general. El carácter inmodificable se achaca al hecho «de que durante la escasa duración de la vida de un ser humano, los motivos que influyen no pueden rascar lo bastante profundo para destruir las inscripciones realizadas milenios atrás». El rompecabezas de Nietzsche consiste en continuación en imaginar que una persona de ochenta mil años tendría al menos que abarcar algunos individuos que se desarrollarían uno a partir del otro y que mostrarían «un carácter absolutamente modificable» (HDH, I, 2, 41).

Muchos individuos en una persona humana, tal es la inversión de la interpretación temporal del individuo por parte de Gilbert de Poitiers, en la que el individuo comprende también su pasado y su futuro: su idea de la ordenación del individuo afecta a todas las partes del todo, y principalmente las que «eran, son o serán» (Gilb., *De Trin*, I, 5, 25). De esta suerte, se plantea la genealogía del individuo, así como sus repercusiones, más allá de su estado físico de vivo o muerto. Las interpretaciones contrapuestas de la dilatación temporal del individuo en Gilbert y Nietzsche muestran, cada una a su manera, las limitaciones de una determinación moral del carácter individual.

En «Tres fases de la moralidad hasta ahora» (HDH, I, 2, 94), Nietzsche describe la evolución de la moralidad en tres secciones, en la primera de las cuales el ser humano pasa de buscar un bienestar momentáneo a uno duradero y de tal suerte busca lo práctico y lo conveniente; luego se somete a los sentimientos comunes y actúa con arreglo a un principio de honor; finalmente, pasa a convertirse en legislador de la opinión, «en el estadio más elevado de la moralidad hasta ahora»: «vive y actúa como un individuo colectivo». Hay una correlación entre el sometimiento del individuo y el desarrollo de un ser comunitario fuerte, basado en individuos dotados de caracteres análogos.

En este contexto, en el posterior aforismo 95 sobre «La moral del individuo maduro», se insiste en la contraposición entre la acción amoral estrictamente personal y lo impersonal, que representa un rasgo característico de la acción del individuo colectivo. «Hacer de sí mismo una *persona* integral» significa sobre todo no trabajar por el prójimo en base a «impulsos y acciones pasionales», sino —en plena consonancia con el anarquismo individualista de Max Stirner— solo en la medida en que «encontramos nuestro

mayor provecho en ese trabajo». Nietzsche habla ya, en el prefacio «a los espíritus libres», de un gran desprendimiento, que es lo único que hace posible desatarse de los vínculos más sólidos, romper las cuerdas irrompibles. El lazo más directo es para Nietzsche la obligación moral, la ofrenda [*Angebilde*], el vínculo con todo lo venerado ancestralmente y la «gratitud por el suelo en el que crecieron». En contra, se agita, cual terremoto, «un deseo sedicioso y volcánico de andanzas, de lo extranjero, de extrañamiento» (HDH, I, Prefacio, 3). Cabe esperar mucho más esa conmoción social de los «individuos sin ataduras, muy inseguros y moralmente débiles», de «personas que buscan lo nuevo y principalmente la variedad», que de las personas «plenamente dotadas de carácter» (HDH, I, 5, 224).

Los individuos de Nietzsche son «personas únicas y singulares muy concretas» (HDH, I, 5, 283). Max Stirner no concebía necesariamente sus «únicos» en tanto que aislados, sino también en su «comercio» [*Verkehr*], contra el pueblo, contra el Estado, contra la sociedad, contra el bien común, lisa y llanamente contra todo lo general, pero así y todo en base a un presentimiento de que el «goce de sí» tiene que ver también con el «comercio». Dónde y cómo el aislado se torna precisamente en único; el individuo moral en espíritu libre, y cómo su comercio se presenta más allá de la culpa, el sacrificio y la obligación, es algo que no se deja identificar con precisión en Stirner o Nietzsche.

5. El *dividuum* moral

Finalmente, para Nietzsche la moral es la «autodisección de los seres humanos» —como reza el título del aforismo 57. En los ejemplos presentados para esta lógica de la partición del sí mismo se trata por lo general de un deseo de autodisección, pero bajo las condiciones

del individuo gobernado pastoralmente —en concreto, el del siglo XIX— y de sus particularidades altamente configuradas de género.

Por ejemplo, Nietzsche imagina un autor que desea ser aniquilado por otro autor que «presente el mismo asunto con mayor claridad y dé respuesta a todas las cuestiones que contiene sin excepción», o la «chica enamorada» que «querría demostrar la fidelidad y la devoción de su amor mediante la infidelidad del amado», o el soldado que «desea caer en el campo de batalla por la victoria de su patria», o la madre que regala a su criatura todo el sueño que se quita a sí misma, y en ocasiones incluso su comida, su salud, su capacidad (HDH, I, 2, 57). Todos estos ejemplos son ejemplos de deseo, no de coacción, lo que resulta paradójico cuando no incluso perverso, pero que no es forzado.

Ahora bien, Nietzsche no entiende sin más estos ejemplos con arreglo a la lógica moral del altruismo, en tanto que «estados no egoístas», sino que considera más bien que están condicionados por el hecho de que «en todos estos casos el ser humano ama más *algo de sí*, un pensamiento, un apetito, un producto, que *algo distinto en sí*, es decir, que *disecciona* su ser y sacrifica una parte de sí a la otra». El sacrificio del miembro corrompido debe conseguir la salvación del todo. El deseo de partir no nace del altruismo ni de la coacción. El «ser humano moral» disecciona su totalidad individual —presupuesta en cuanto tal— y lleva al sacrificio de una parte en aras de la otra. Esa autodisección no viene provocada por una coacción externa, sino por una propensión a algo.

En este aforismo de Nietzsche sobre la moral como autodisección de sí hace su primera aparición fuerte en la modernidad el término *dividuum*, y además como

componente central de la moral. Nietzsche termina el aforismo sobre la autodisección con la frase:

En la moral el ser humano se maneja no como *individuum*, sino como *dividuum*.

¿Qué significa que un ser humano se conciba no como indivisible, sino como divisible? ¿Qué significa que, junto a la concepción naturalizada de sí mismo como individuo, se presente la posibilidad de lo dividual? Más allá de Nietzsche y de su oposición entre el modelo de un «individuo maduro» y del *dividuum* que se autodisecciona, este paradigma puede entenderse de manera perfectamente compatible conforme al paradigma del gobierno pastoral. El individuo es producido en la moral, convocado como indiviso e indivisible, y en mayor medida empujado a la «autodisección». Por lo tanto, la individuación y la dividualización no están en absoluto tan contrapuestas como parece. En este caso, son más bien dos estrategias del poder pastoral que se complementan entre sí: la producción de individuos va de la mano de su (auto)disección³⁵.

6. Moral y sumisión

En principio, parece que solo cabe la alternativa entre la sumisión o el gran y peligroso desprendimiento de la moral. Pero para Nietzsche ya está claro que hay al menos dos modos de sumisión, a saber, «si uno se somete a duras penas o de buena gana» (HDH, I, 2, 96). Estos dos modos de sumisión no surgen separados entre sí, existen en

³⁵ El reconocimiento de la compatibilidad entre dividualización e individuación en el poder pastoral arroja finalmente algo de luz sobre aquella frase solitaria y oscura de Novalis, que ya en 1798/99 escribe en la máxima núm. 952 de *Das allgemeine Brouillon*: «El auténtico dividuo es también el auténtico individuo».

relación, y asimismo están sometidas al movimiento cambiante del uno al otro. Uno de esos movimientos consiste en la habituación a someterse a la tradición, a las costumbres: «Pero uno percibe fácilmente que todas las costumbres, incluso las más duras, se vuelven más agradables y más suaves con el tiempo, así como que los modos de vida más estrictos pueden convertirse en un hábito y por ende en un placer» (HDH, I, 2, 97).

Bajo coacción y puro sometimiento surge, fruto del hábito, la normalización y la naturalización, la «libre obediencia»: «La moralidad precede a la coacción, a decir verdad es una coacción temporal a la que uno se somete para evitar el displacer. Luego se convierte en costumbre, y más tarde en libre obediencia y finalmente prácticamente en instinto: porque, como todo lo que lleva mucho tiempo siendo habitual y natural, está asociado al placer» (HDH, I, 2, 99). El poder pastoral no solo implica la amenaza de exclusión de la comunidad para los aislados, sino un mecanismo de inclusión y de autodisección. La estructura pastoral de la moral descansa cada vez menos sobre el gobierno mediante la represión y cada vez más sobre la producción de la libre obediencia de los individuos, sobre las pautas para una autodisección de sí voluntaria y «autodeterminada», así como sobre un deseo que anhela e induce esa autodisección.

Como coeditor de la versión francesa de la *Nietzsche-Ausgabe*, Michel Foucault no dejó de verse afectado por las consideraciones de Nietzsche sobre las funciones de la moral y de la ascesis en el cristianismo³⁶. Pudo partir de las

³⁶ En una de sus últimas entrevistas, Foucault responde lo siguiente a la pregunta de si sus últimos libros no constituyen una nueva genealogía de la moral: «Si no fuera por la gravedad del título y la impresión grandilocuente, diría que sí» («Une esthétique de l'existence», *Dits et Écrits*, IV, París, Gallimard 731).

posiciones protoestructuralistas que ya pueden encontrarse en Nietzsche, pero las expandió en las conferencias y libros de los últimos años de su vida en forma de vastas investigaciones históricas y filológicas. Empezando por la modernidad, luego la Edad Media y más tarde la Antigüedad, profundizó sobre todo en los aspectos de la moral que, más allá de los elementos de represión, conciernen a las modalidades específicas de subjetivación, cuidado de sí y autogobierno. Estas prácticas de la moral caracterizan un movimiento que ya podía discernirse en la peculiar coincidencia de libertad y obediencia en el concepto de «libre obediencia» de Nietzsche.

En el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault describe explícitamente su dirección teórica: «escribir, en vez de una historia de los sistemas morales que parte de la prohibición, una historia de las problematizaciones éticas que parte de las prácticas de sí»³⁷. Asimismo, Nietzsche no entendía la moral como algo determinado unilateralmente por la ley y la sumisión; concibió una escala de la moral entre coacción y deseo; pero lo que en Nietzsche se continúa describiendo como una evolución desde la coacción a la «libre obediencia» hasta llegar al «instinto» y, por lo tanto, como movimiento desde la represión y la coacción a la sumisión al deseo de autodisección, en Foucault se presenta como componentes simultáneos e inseparables del poder pastoral en forma de códigos de conducta y modalidades de subjetivación. «En definitiva, para que una acción se califique de moral, no

³⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, traducido por Martí Soler, México DF: Siglo XXI 2003, 11. En la última parte de la introducción a este libro se describen en detalle qué formas y configuraciones relacionales de la «moral y la práctica de sí» pueden distinguirse (*ibid.*, 18-22).

debe reducirse a un acto o a una serie de actos conforme a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una relación a uno mismo; esta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma»³⁸.

La constitución de sí como sujeto moral va mucho más allá de la constatación de la constituibilidad del sujeto estructurada por la moral. La constitución de sí como sujeto moral significa la modulación continua de sí, que a su vez actúa retroactivamente sobre los códigos de conducta. Pero la constitución de sí remite también al peso creciente de componentes individuales maquínicos. Junto a las formas de moral codificada, se establecen prácticas de sí ético-estéticas dentro de un proceso contradictorio. A la modalidad de la sumisión bajo un aparato de estado moral se suma la servidumbre maquínica como operación de autogobierno de máquinas tanto técnicas como sociales. No obstante, la perspectiva de Nietzsche permanece centrada en el individuo, a pesar de todas las críticas a los humanismos morales, mientras que lo individual aparece como una evolución especial y peculiar. El individuo es producido y gobernado por y en el poder pastoral, pero al mismo tiempo da prueba de autogobierno, de autodivisión, de

³⁸ *Ibid.*, 20.

autodivinización y autodemoneización, de autodomesticación en la libre obediencia, en prácticas dóciles de un sí mismo que modula su textura como ropa de encaje. Como antídoto, unos aforismos más arriba Nietzsche tiene a mano también un buen consejo para Kafka: «claro que a uno le gustaría echar una buena mirada desde el último peldaño de la escalera, pero al mismo tiempo no querría estar subido en él» (HDH, I, 1, 20). Bajar unos cuantos peldaños, hasta el tallo, a medio camino entre las «raíces del mundo» y las «flores del mundo», fragantes y embriagadoras (HDH, I, 1, 29), es decir, allí donde uno puede dejarse arrastrar por las cosas y sus dimensiones moleculares.

Esquizos

Los sinfondos subsistenciales de la división

«Cinco peniques por uno; dos peniques por dos», dijo la oveja a Alicia detrás del espejo. Un huevo es más del doble de caro que dos huevos, pero no porque sea un huevo particularmente caro llamado Humpty Dumpty, sino porque uno siempre ha de ser más caro que dos. Pero el recurso a la unidad no sirve de nada, porque la vieja canción de cuna sabe de sobra lo que va a ocurrir: «*All the King's horses and all the King's men / Couldn't put Humpty together again*». El todo no puede ser reensamblado por los caballos del rey, ni tampoco por sus hombres. No, porque es algo particularmente quebradizo, que no se puede reparar en absoluto o solo puede hacerse con gran dificultad. Es siempre algo dividido, quebradizo, múltiple.

Se considera erróneamente que los esquizos son personalidades escindidas. Pero la multiplicidad no es divergencia. La escisión remite a un todo que ha sido escindido. Por el contrario, los esquizos atraviesan los estratos y perforan la piel de los individuos. En sus territorios subsistenciales miran a su alrededor y dentro de otros medios. Atravesando la cuadrícula de las partes ordenadas conforme al dominio y la totalidad ensamblada de la comunidad y la participación, tratan de mantener una mirada abierta a la inmensidad de la inmanencia. Lejos de ser solo proyecciones de una heroificación de la psicosis y la esquizofrenia, las esquizolíneas son omnipresentes en múltiples gestos cotidianos aparentemente desviados, en ensoñaciones, en formulaciones poéticas azarosas, en los tropiezos al caminar, en los atascos de tráfico, allí donde un niño de cualquier edad salta fuera

de su círculo y traza una línea, una maraña que, a pesar de toda la normalización, el gobierno de sí y la servidumbre maquínica, nunca se convertirá en una totalidad.

«En resumen, tenemos un Humpty Dumpty ya hecho pedazos que no podemos volver a juntar», escribió a finales de la década de 1950 Ronald D. Laing en la introducción de su libro sobre *El yo dividido*. Ya en estos primeros estudios críticos de la psiquiatría, Laing afirma que los esquizoides no solo tienen un yo dividido, sino que experimentan distintos tipos de división, grietas en la relación con su mundo. Aunque Laing acredita que presentan una vulnerabilidad particularmente alta, su tesis parte sin embargo de una disposición más general de «inseguridad ontológica». El individuo soberano debe considerarse a sí mismo sano, seguro, total y uno, pero no solo la realidad de los esquizoides se presenta distinta. Una vida sin seguridades se siente desgarrada, en ocasiones más muerta que viva. Pero no es tanto un abandono, una retirada del mundo circundante. «Vivir en su propio mundo» no significa tanto la secesión del mundo del* a esquizoide, como que «el mundo de su experiencia termina siendo algo que no puede compartir con los demás»³⁹.

No obstante, a pesar de la contextualización social de los esquizoides, Laing tiende a no llevar muy lejos su concepto de «inseguridad ontológica». En su investigación de carácter fenomenológico, recae en interpretaciones en las que la centralidad del individuo condiciona toda socialidad, «estar solo consigo mismo» condiciona «relaciones verdaderas». Pero la expresión «inseguridad

³⁹ Ronald D. Laing, *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, traducido por Francisco González Aramburo, Madrid: Fondo de Cultura Económica 1975, 38-39.

ontológica» remite a una perspectiva distinta, que desplaza el foco de interés de lo individual —y su complemento, la sociedad— a las modalidades de subjetivación y socialización.

Con Judith Butler, cabe describir esa relación desplazada como una dependencia, una vulnerabilidad, una exposición fundamentales. En su libro *Vida precaria*, publicado en 2003 —y en otros textos posteriores hasta la fecha—, Butler desarrolla una versión de la «inseguridad ontológica» que tiene un alcance considerablemente mayor, que piensa la vulnerabilidad y la inseguridad a partir de lo social. «La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros, y susceptibles de violencia a causa de esa exposición»⁴⁰. Butler insiste asimismo en que ese desplazamiento de la individualidad a la socialidad se expresa siempre de manera diferente. No es solo una característica o un estado transitorio de una persona determinada, ni afecta principalmente a uno u otro cuerpo individual, sino al medio de los cuerpos en tanto que relación asimétrica, en tanto que socialidad amenazada de maneras radicalmente diferentes.

En *Estado de inseguridad*, Isabell Lorey propone un concepto de la «condición precaria»⁴¹, que se distingue analíticamente de los términos «precariedad» y

⁴⁰ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y violencia*, traducido por Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Paidós 2006, 46.

⁴¹ Isabell Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, traducido por Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Traficantes de Sueños 2016; véanse también las consideraciones del colectivo feminista madrileño Precarias a la deriva sobre «El derecho a cuidar y ser cuidadas», en «Una huelga de mucho cuidado. Cuatro hipótesis», <https://transversal.at/transversal/0704/precarias-a-la-deriva-2/es>.

«precarización como gubernamentalidad» y hace hincapié en la dimensión social fundamentalmente irreversible de lo precario: «es en todo momento relacional y por lo tanto compartido *con* otras vidas precarias. La condición precaria designa la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente, de la que de nada sirve esconderse y que, por lo tanto, no puede ser objeto de protección, no solo porque tales cuerpos son mortales, sino precisamente porque son sociales»⁴². De esta suerte, no se trata de transformar sin más la inseguridad, en la expresión de «inseguridad ontológica» de Laing, en seguridad tanto física como psíquica. Aunque las asimetrías que atraviesan todas las relaciones de poder pueden ser modificadas, sin embargo no pueden ser eliminadas en lo fundamental. No hay un «paso atrás» ante el presupuesto de partida de la condición precaria.

De manera aún más fundamental, este problema se encuentra tratado en la filosofía antigua en la cuestión de la mortalidad de los cuerpos, asimismo en referencia a la dividualidad: todo lo que tiene un cuerpo es divisible, *dividuum*, disoluble y por ende mortal. En esto se basó Cicerón para la crítica académica de la idea estoica de la esencia de los dioses en el libro tercero de *De natura deorum*, que pone en tela de juicio la corporeidad de los dioses apoyándose en la fugacidad de los seres vivos:

corpus autem immortale nullum esse, ne individuum quidem nec, quod dirimi distrabive non possit; [...] Ergo itidem, si omne animal secari ac dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum aeternum; atqui omne animal ad accipiendam vim externam et ferendam paratum est; mortale igitur omne animal et dissolubile et dividuum sit necesse est. (Cic., Nat. deor., 3,29)

⁴² Lorey, *Estado de inseguridad*, 27 ss., pero véase también 29-33.

por otra parte, ningún cuerpo es inmortal, ni siquiera indivisible o que sea imposible de partir o de romper [...] luego de la misma manera, si todo ser vivo puede ser cortado o dividido, ninguno de ellos es indivisible, ninguno eterno; [...] ahora bien, todo ser vivo ha sido dispuesto para recibir y soportar alguna fuerza exterior a él; por tanto, todo ser vivo ha de ser necesariamente mortal, fraccionable y divisible.⁴³

Todo ser vivo es divisible, toda división amenaza su vida, remite a su mortalidad. Y aunque la vulnerabilidad y la condición precaria en Butler y Lorey hacen hincapié en la dimensión de la vida precaria, precisamente la extensión de la condición precaria no solo va más allá de lo individual, en tanto que irreversible e ineluctablemente social, sino también más allá del ámbito de la vida humana⁴⁴. La base de la vida amenazada no solo está formada por los vínculos de la vida humana, sino también por las relaciones de todos los seres vivos.

A modo de ampliación adicional de estas consideraciones, quisiera pasar de la inseguridad ontológica a través de la condición precaria para llegar a un concepto de división subsistencial inspirado en Gilbert. Escribo *subsistencial* porque pienso que expresiones como ontológico o existencial están demasiado asociadas a representaciones de la esencia unitaria y dada de antemano de un fundamento, a una causa originaria, a un *quo est*. Por el contrario, el concepto plural de subsistencia en Gilbert permite entender todo subsistente singular en relación con «su» correspondiente subsistencia, y no con una esencia unitaria, una sustancia inmutable, un universal. Los territorios subsistenciales, los sinfondos

⁴³ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, traducido por Ángel Escobar, Madrid: Gredos 1999, 308.

⁴⁴ Lorey, *Estado de inseguridad*, 27.

[*Ungründe*] subsistenciales de la división implican la posibilidad de un trato asimétrico, que no es necesariamente un intercambio, no es medida y armonización de las partes, pero tampoco es exacción [*Abgabe*] en el sentido de un corte de una parte —el menos del *munus*— como precondition de una individuación coherente y de una comunidad unitaria.

Las «historias clínicas» y las conclusiones del joven Ronald D. Laing en *El yo dividido* están encaminadas, de una manera relativamente tradicional, a la producción de totalidad, identidad, sustancia y cohesión psíquica, a partir de la cual cabe esperar de forma lineal la normalización de la socialidad. El «caso» del químico James resulta ejemplar de la cuadrícula específica que también se da en la psiquiatría alternativa. Claramente colocado en el capítulo sobre la llamada «petrificación y despersonalización», el hombre es descrito como alguien sin peso, sin sustancia y por ende inseguro. Hace responsable a su madre de su pérdida de identidad y Laing define a su mujer como alguien «de personalidad más fuerte y con ideas propias», a cuyo cuerpo James soñó que se pegaba como una almeja.

Precisamente porque podía soñar de esta manera sentía una gran necesidad de mantenerla a distancia, arreglándoselas para no verla más que como una máquina. Describía su risa, sus cóleras, su tristeza, con precisión «clínica» [...] Ella era un «ello» porque todo lo que hiciese constituía una respuesta previsible, determinada de antemano. Por ejemplo, le contaba a ella (ello) un chiste normalmente gracioso y cuando ella (ello) reía, esto indicaba su (de ello) naturaleza totalmente «condicionada», semejante a un robot, que entendía en términos muy similares a los que determinadas teorías psiquiátricas utilizan para explicar todas las acciones humanas⁴⁵.

⁴⁵ Laing, *El yo dividido*, 45.

Pensar la maquinización dividual de las relaciones sociales como petrificación individual es algo marcado por la jerarquía de la situación terapéutica, por profundos estereotipos de género, pero también por la presuposición humanista clásica de que la persona humana ocupa el centro de todas las relaciones⁴⁶. Que James quiera pegarse como una almeja al cuerpo de su mujer; que él y ella se comuniquen entre sí de forma maquínica, deja espacio a otras interpretaciones. No se trata necesariamente de tener a raya y a distancia a la «mujer fuerte», sino que precisamente se trata, por el contrario, de una forma específica de la toma de contacto maquínica entre componentes monádicas. Pegarse al cuerpo de la mujer cobra en la imagen de la almeja la cualidad de la conservación de una cierta autonomía sin escisión ni autodisección, al mismo tiempo la posibilidad de conectarse a la máquina.

El giro fabuloso en la historia de Laing es que la invención de una máquina se refleja en la lente antropocéntrica del propio terapeuta. En el momento en que la maquinización lleva a que James refute y rechace otras posiciones, tenga sus propias ideas, alcance «un cierto grado de autonomía», el propio Laing se convierte en una parte de la máquina: «Sin embargo, se puso de manifiesto que su aparente capacidad para obrar como persona autónoma

⁴⁶ Félix Guattari, que en un texto breve de 1972 describe al propio Laing como «dividido», ve en éste, por un lado, al revolucionario «cuando rompe con la psiquiatría», mientras que, por otro lado, permanece ligado a postulados familiaristas, que consisten en el descubrimiento de un verdadero yo como remedio: «Su investigación de una “esquizogenia” nunca irá más allá del “nexo” personalógico», en Félix Guattari, «Laing divisé», *La Quinzaine littéraire*, 132, enero de 1972. Véase también Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, traducido por Francisco Monge, Barcelona: Paidós 1985.

en relación conmigo se debía a su secreta maniobra de no considerarme a mí como un ser humano vivo, como persona por derecho propio y con mi propia identidad, sino como una especie de aparato robótico de interpretación al que él suministraba datos y que, después de una rápida computación, le entregaba un mensaje verbal»⁴⁷.

Laing interpreta la maquinización de la relación como despersonalización y cosificación. Pero precisamente el devenir máquina no solo despersonaliza una parte u otra de la comunicación, sino que despersonaliza toda la relación. No el «desarme total del enemigo», no el vaciado de la «vitalidad personal» mediante la cosificación como apéndice, sino precisamente el deseo de conexión a la máquina, la a/nexión a la máquina que mueve a la almeja-maquinista. «Con esta secreta opinión de mí como cosa podía simular ser una “persona”. Lo que no podía mantener era una relación de persona a persona, experimentada en cuanto tal»⁴⁸. En realidad: no se trata de una relación «de persona a persona», basada en dos individuos totales e indivisibles. La individuación maquínica elude la personalización de la individualidad y la individualización de la singularidad, funciona de manera dividida.

⁴⁷ Laing, *El yo dividido*, 45.

⁴⁸ *Ibid.*

Ritornelo 5, 1837/1980
Trazar de nuevo la línea

[*: Ahora, por fin, uno entreabre el círculo, uno abre, o bien uno mismo sale fuera. Uno lo deja devenir línea de nuevo y se lanza. Uno no abre el círculo por donde empujan las antiguas fuerzas del caos, sino por otra zona, creada por el propio círculo. La línea es trazada de nuevo, partiendo de fuerzas activas en ella y que ella alberga en su seno. Uno sale de su fortaleza al hilo de una línea, se deja trazar afuera, arriesga una improvisación. En las líneas motrices, gestuales, sonoras que marcan el recorrido habitual de un* niñ*, se insertan o brotan «líneas de errancia», con bucles, nudos, velocidades, movimientos, gestos y sonoridades diferentes. :]*

III. DIVIDIENDO

Ritornelo 6, 2006-2008

Mil máquinas

[: La narrativa del devenir-máquina de la persona como pura modificación técnica deja a un lado lo maquínico, tanto en su implementación crítica en la civilización como en su tendencia eufórica. Ya no se trataría de un enfrentamiento entre la persona y la máquina, de las posibles o imposibles correspondencias, prolongaciones y sustituciones de una por otra, de relaciones de semejanza y de referencias metafóricas siempre nuevas entre personas y máquinas, sino más bien de concatenaciones, de cómo el ser humano deviene una pieza con la máquina o con otras cosas para constituir una máquina. Las «otras cosas» pueden ser animales, herramientas, otras personas, enunciados, signos o deseos, pero solo devienen máquina en un proceso de intercambio, no en el paradigma de la sustitución. Según Guattari, la característica principal de la máquina es el fluir de sus componentes: toda extensión o sustitución sería una no comunicación, mientras que la cualidad de la máquina es exactamente la opuesta, a saber, la de la comunicación, la del intercambio. A diferencia de la estructura, que tiende a la clausura, lo maquínico corresponde a una praxis de co-nexión tendencialmente permanente.

La servidumbre maquínica, que conduce los modos de subjetivación más allá de la sujeción social, es la cara oculta gubernamental incluso de la potencialidad de medios de comunicación avanzados. La dependencia de las máquinas se ve multiplicada en el continuo en-gancharse a las máquinas, en el quedarse colgado de las máquinas, en el estar enganchado a ellas. El gran arte de la servidumbre maquínica entrelaza una vida online permanente con el imperativo del aprendizaje para toda la vida y la fusión indisoluble entre los negocios y los afectos. Las corrientes de deseo de los enganches

ubicuos generan nuevas formas de dependencia, que hacen que la penetración material de la máquina técnica en el cuerpo humano aparezca tan solo como un escenario pavoroso de orden secundario. Y sin embargo, las máquinas deseantes no son tan solo herramientas de la servidumbre maquínica: las ventajas menores del uso resistente de las nuevas máquinas abstractas y difusas en dispersión no están en modo alguno sobrecodificadas de antemano.

Concatenaciones de máquinas sin cadenas, vinculadas por la ausencia de todo vínculo :]

Capitalismo y máquina

El capitalismo maquínico no significa una nueva fase del capitalismo, una nueva «era de la máquina», un eslabón adicional en la secuencia del capitalismo industrial y postindustrial, fordista y postfordista o del liberalismo y el neoliberalismo. Lo maquínico es una categoría que acompaña y atraviesa el capitalismo en sus distintas configuraciones y que asimismo resulta útil para distinguir históricamente esas diferentes formas. Del *Frankenstein* de Mary Shelley, pasando por el fragmento sobre las máquinas marxiano, hasta el apéndice del *Anti-Edipo*, aparecen interpretaciones siempre nuevas de lo maquínico, pero no en el sentido de que los humanos determinen los aparatos técnicos o los aparatos determinen a los humanos. Lo maquínico cambia con las mutaciones del capitalismo, se adapta, se deforma a sí mismo, y forma a su vez su entorno.

En su «Post-scriptum sobre las sociedades de control», Gilles Deleuze explica esas mutaciones de la máquina y del capitalismo como una disposición en tres etapas: las sociedades de soberanía combinan palancas, poleas y relojes con el gobierno soberano de los sujetos; las sociedades disciplinarias combinan aparatos energéticos con el encierro de los sujetos; y las sociedades de control operan con «máquinas de un tercer tipo»⁴⁹ y modos de subjetivación que más que nunca pueden ser llamados

⁴⁹ Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones*, traducido por José Luis Pardo, Valencia 2006, 282. Para una adaptación actual de esa secuencia, véase también Tiziana Terranova, «Red Stack Attack. Algoritmos, capital y la automatización del común», en Armen Avanesian y Mauro Reis (eds.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postapitalismo*, traducido por Mauro Reis, Buenos Aires: Caja Negra 2017.

de servidumbre maquínica. Este esquema no ha de entenderse como una secuencia lineal, tecnodeterminista o incluso teleológica, sino más bien como una acumulación irregular de distintos tipos de sociedades, que hoy se solapan y modulan lo maquínico de maneras siempre nuevas con los desarrollos más recientes de la logística y de la programación de algoritmos, de la minería y el cruzamiento de datos, de las redes sociales y de los derivados financieros.

Los «coches sin conductor» son sin duda aparatos técnicos, pero principalmente son máquinas. En la formulación tautológica del auto-móvil sin conductor hay una insistencia casi desesperada en la posibilidad mágica del automovimiento. Sin embargo, lo que maquiniza la relación entre los cuerpos-máquina, las cosas-máquina y las máquinas sociales, también en el tráfico de carretera, es ante todo el intercambio, la comunicación, la conexión mediante corrientes (de datos), tráfico (de datos). No obstante, las personas seguirán teniendo el sentimiento de conducir soberanamente —por ejemplo, cuando introducen uno de los cuatro destinos y medio que, como promedio, aspiran a alcanzar cada día—, pero, al mismo tiempo, dentro mismo del *tracking* maquínico, todo se conduce y se conforma a sí mismo, ya sea cosa, ser humano o relación social: ya no hay encierro, sino autoconducción de todos los componentes en un medio abierto, moviéndose uno tras otro con la mayor elegancia posible y, dependiendo de la identificación de la cosa individual —desde la matrícula del coche, pasando por el reconocimiento facial maquínico de sus ocupantes, hasta los movimientos masivos de distintos vehículos—, obedecen a una multiplicidad de aperturas y cierres.

El concepto de capitalismo maquínico⁵⁰, que no indica una nueva fase del capitalismo, sino una importancia creciente de lo maquínico en el capitalismo contemporáneo, no implica una versión adicional de la preferencia dicotómica dada a los objetos —por encima de los sujetos—, a los animales —por encima de los humanos—, a las materialidades —por encima de lo inmaterial—, a los realismos —por encima de los discursos—. Antes bien, atañe a los flujos que pasan a través de esas dicotomías y de las cosas sueltas; flujos de datos, corrientes, deseos, devenires, medios, relaciones danzantes, el *entre* de la socialidad dividida.

Devenir máquina de los dispositivos, aparatos, equipos: cuando los aparatos técnicos entran en juego, nunca se limitan a ser aparatos técnicos, sino que son más bien componentes de la relación maquínica. A este respecto, la idea de la máquina que invade al ser humano ya es errónea: los marcapasos cardíacos o cerebrales, por ejemplo, son más que aparatos técnicos, elementos extraños no

⁵⁰ Comparto el concepto de capitalismo maquínico y sus líneas genealógicas (el «Fragmento sobre las máquinas de Marx», su desarrollo *postoperaísta* y sobre todo la teoría de lo maquínico de Félix Guattari) con Matteo Pasquinelli (véase, por ejemplo, «Capitalismo macchinico e plusvalore di rete: note sull'economia politica della macchina di Turing», en *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: Ombre Corte 2014, 81-102), aunque preferiría no situar el concepto en el contexto de la corriente teórica del aceleracionismo. La confusión entre, por un lado, la afirmación resistente de líneas de fuga específicas y rigurosamente definibles en el campo de inmanencia de las configuraciones contemporáneas del capitalismo y, por el otro, el optimismo ingenuo de una aceleración y una superación generalizadas del capitalismo, no solo se basa en una incompreensión en lo que atañe a los fundamentos teóricos de lo maquínico, mencionados más arriba, sino también en ideas simplificadas de la linealidad de la Historia y de la desterritorialización absoluta del tiempo. Véase también la crítica de Franco Berardi *Bifo*, «L'accelerazionismo in questione dal punto di vista del corpo», 39 ss.

humanos que convierten al ser humano en una máquina; una pulsera electrónica es más que un sustituto de los muros de la prisión; los chips para localizar a los animales son más que las correas para perros de la sociedad de control. El *human enhancement* es más que la mejora de los seres humanos mediante artefactos técnicos, prótesis, implantes, interfaces neuronales, operaciones y sustancias. En todos estos ejemplos, lo maquínico no es tan solo un medio usado por los humanos, sino una configuración relacional específica, y ante todo una relación de enganche.

En muchas situaciones no parece tanto que las máquinas estén penetrando en los seres humanos, sino más bien que los humanos se ven arrastrados «dentro de la máquina». No solo dependo de una «máquina» que me es exterior, que me vigila y me subordina, sino que también quiero formar parte de la máquina, engancharme a ella. En este sentido, la servidumbre maquínica es completamente distinta de la subyugación a la máquina. Sin duda, el tirón de las máquinas, su atracción, ha traído consigo nuevos deseos corpóreos, nuevas relaciones de enganche, de rasado y de envoltura. El tamaño material no tiene nada que ver con esto: ya se trate de un pequeño teléfono móvil o de las capacidades ampliadas de la NSA; lo que importa es engancharse a las redes, a las nubes, a las máquinas. Engancharse a la máquina significa también ser dependiente de la máquina. El deseo de estar *online*, por ejemplo, presenta al mismo tiempo aspectos que remiten al estar permanentemente accesible, a la adicción a Internet y al fetichismo del aparato. Sin embargo, este último es algo más que un mero medio de distinción, una compulsión a consumir, o sencillamente el deseo de tener los últimos dispositivos y gadgets. Hay un ansia de acceder a técnicas hápticas cada vez más fuertes: técnicas

de rasado, de alisado, de acariciado. Pasar por las pantallas, y en esa medida rasar las pantallas, desterritorializándolas y al mismo tiempo reterritorializándolas —no cabe duda de que estamos ante una nueva técnica cultural, del mismo modo que la aceleración de los pulgares de la generación de los *smartphones*. Pasar/rasar las pantallas contiene también algo de una diferenciación háptica que va más allá de la identificación de los caracteres en los mensajes de texto, en los correos electrónicos y en los mensajes de chats en el *smartphone*. Hacer un barrido de la pantalla no solo significa rasar el dispositivo, marcarlo suavemente, sino también aproximarlo afectivamente, acariciándolo. En la medida en que ese acariciar efímero lleva a cabo el mismo movimiento en el mismo lugar, corresponde a una reterritorialización. En la medida en que no acaricia dos veces en el mismo lugar, sino que más bien se desplaza sobre las superficies de contenido virtual, las rasa, acariciándolas por encima, se trata de una desterritorialización.

Cuanto más diferenciada se desarrolla la relación material de proximidad, el enganche a las máquinas, más se presenta como si los humanos quisieran «entrar en la máquina». Sin embargo, «entrar en la máquina» es una idea tan falsa como la de la «máquina que penetra en lo humano». Tal vez se trate más de un acercamiento incesante a los aparatos técnicos, que diferencia interminablemente las relaciones materiales e inmateriales. Se trata de un paso relativamente corto de las letras de imprenta en los teclados al barrido entre pantallas —y que podría ampliarse en el futuro. El control verbal es un modo potencial de este ensamblaje expandido, como también lo es el uso de partes del cuerpo que no sean los dedos y las manos. Los pies podrían entrar en acción, por ejemplo, como sucede con la máquina de coser, con un

bombo, un órgano o un pedal *wah wah*, o podría ser todo el cuerpo —como el ensamblaje sonoro de un hombre orquesta, que canta con un bombo en la espalda y una pandereta en un pie.

Las grandes pantallas táctiles de sobremesa están desplazando a las operaciones con el teclado, y sin embargo hoy la gente sigue llevando consigo cuadernos, bloc de notas y *smartphones* como medios de producción personales, como fetiches, gadgets. Los entornos maquínicos futuros podrían concebirse más fácilmente con arreglo a la lógica de la envoltura que con arreglo a la del enganche o el tacto físico. Nos guste o no, lo sepamos o no, la mayoría de los datos está ya en gran medida en la nube. De esta manera, lo que falta es el acceso omnipresente a los surtidores de datos a los que pudiéramos enchufarnos sin mayor mediación o, dando un paso más allá: un modo tendencial de tratar con las nubes de datos que no es en absoluto incorpóreo, sino más bien imperceptible. Las pantallas táctiles llevan el desarrollo de los aparatos desde el enganche visible hacia una condición de envoltura cada vez más invisible. Los sensores maquínicos no tienen por qué trabajar necesariamente tocando los aparatos. Los gestos, los signos con la mano, el lenguaje corporal en vez de Google Glass o los guantes de datos. Tal vez el theremín sea el instrumento del futuro. No una envoltura externa y visible que lo envuelva todo globalmente, sino más bien una (auto)envoltura de cada persona; acceso, al mismo tiempo, al entorno maquínico, en la medida en que el control de los códigos lo permite.

Música espectral, *glissandi* generados sin tocar, manos y brazos que se deslizan por el aire, campos electromagnéticos movidos por las vibraciones eléctricas del cuerpo. Música deslizante, fluyente, flotante, voladora. Del

mismo modo que Léon Theremin empezó a hacer sonar su instrumento hace casi un siglo, las personas de hoy en día están empezando a hacer sonar los instrumentos técnicos, los aparatos, el equipo que les rodea, les inunda, les envuelve, los entornos y los alrededores, y son hechos sonar por ellos. Aquí interviene algo que tiene que ver con el virtuosismo por ambos lados. Pero, como hemos dicho, no se trata de una cuestión de relaciones instrumentales, de máquinas entendidas como herramientas y medios de los seres humanos o viceversa. No estamos tocando instrumentos, sino más bien jugando con ellos, tal y como los niños juegan con otros niños, con las cosas y las máquinas.

En la década de 1970 algunos niños jugaban con coches, barcos y aviones de control remoto. Éstas eran herramientas formidables para enseñar, sobre todo a los chicos, a controlar máquinas desde una edad temprana. En todos los casos había que intentar no pasarse de la raya llevando el barco/coche/avión más allá del alcance del control remoto. Cincuenta años más tarde, se tratará de mantener todas las cosas individuales, no solo los aparatos, sino también los seres humanos, dentro del alcance del control remoto, ya sea en los videojuegos, en la circulación por carretera o en la vida cotidiana. La diferencia es que falta el control remoto, así como la persona que lo maneja. Del mismo modo que el auto-móvil en realidad no se mueve a sí mismo, el coche sin conductor tampoco se conduce a sí mismo. Donde antaño las personas se libraban del esfuerzo, ahora se están librando del control. La autoconducción maquina significa una interacción compleja de diferentes componentes que se ensamblan y se ensamblan en un ensamblaje. Autoensamblando y ensamblando el ensamblaje.

Y no solo las carreteras requieren ser reguladas maquínicamente, sino que también las rutas aéreas precisan cada vez más de una implicación maquínica. Respecto a la compra de drones, mientras que los políticos insisten casi obsesivamente en que los drones están controlados por humanos, cabe decir con Stefano Harney y Fred Moten que «los drones no son no tripulados para proteger a los pilotos estadounidenses. Son no tripulados porque piensan que son demasiado rápidos para los pilotos estadounidenses»⁵¹. La fantasía distópica y pantópica de la logística aspira en la medida de lo posible a que los seres humanos se limiten a ser «agentes de control», para liberar el flujo de mercancías y de armas del tiempo humano y del control humano. Esto no significa que los humanos se vuelvan superfluos: en la medida en que les sobrevivan, tendrán que seguir viéndose obligados a explicar los daños colaterales de los drones. Es inherente a sus *signature strikes* no estar nunca completamente exentos de errores. El dron trae la muerte o paquetes de Amazon, basándose en un riesgo producido algorítmicamente o en perfiles de potencialidad. Por encima de todo, promete precisión más allá de la exactitud humana. Una precisión dirigida, inteligente, fiable, minimizadora del daño, en un entorno maquínico. El dron es el animal maquínico del presente, y en un momento dado llegará también a desplegarse, a multiplicarse.

⁵¹ Harney y Moten, *The Undercommons*, 88.

Facebook: autodisección y obligación de confesarse

Facebook te ayuda a comunicarte y compartir con las personas que forman parte de tu vida.⁵²

Es preciso que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura, a la prohibición de decir y de pensar; también es necesario haberse construido una representación hartamente invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar.⁵³

En su Sermón de la Montaña, Jesús enseñó la docilidad maquínica y el autoplegarse, la comunicación confesional y la autodisección. Eso es lo que Facebook *también* es: además de ser un medio de autopresentación, comunicación/participación y de exposición atolondrada de la propia vida; además de ser un foco de las futuras burbujas de las redes sociales, además de ser una herramienta de las revoluciones de Facebook y Twitter, además de ser una memoria indeleble de millones de personas, es también un medio de confesión, desde luego, una obligación de confesarse, y en este sentido es un medio no solo de comunicación/participación, sino también de autodisección.

Facebook me permite optimizar aún más esta práctica maquínica de la división. La «orden formidable» de nuestra civilización de «decir obligatoriamente lo que uno es,

⁵² Eslogan central de Facebook, aquí en la versión en castellano: <https://es-es.facebook.com/>

⁵³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, traducido por Ulises Guinazú, México DF: Siglo XXI 1984, 76.

lo que uno ha hecho, aquello de lo que uno se acuerda y lo que ha olvidado, lo que uno oculta y lo que se oculta, aquello en lo que uno no piensa y lo que uno piensa no estar pensando», está en buenas manos con Facebook. Con una reserva: lo que no procede, o solo lo hace bajo determinadas condiciones, es la compulsión externa inherente a la palabra «orden». Aquí todo gira en torno a la servidumbre maquinaica, a un *querer* confesar, al *deseo* de comunicación/participación.

En el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, usando material de pruebas médicas, exámenes psiquiátricos, informes pedagógicos y controles familiares de la sexualidad en los siglos XVIII y XIX, Foucault describe una nueva forma de poder, que se basa principalmente en diferentes nuevas formas de confesión: «requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones, y de confianzas que desbordan los interrogatorios»⁵⁴. Contra lo que Foucault llama la hipótesis represiva, introduce la intensidad de la confesión, la relación ineluctable entre poder y placer: «El poder funciona como un mecanismo de llamado, como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela»⁵⁵.

En tanto que poder pastoral, la moralidad cristiana combina la obligación de la confesión con el deseo de confesarse. Puede remitirse a una larga genealogía de prácticas de confesión desde la Alta Edad Media. Desde aquellas revueltas medievales, se ha multiplicado el poder como un mecanismo de atracción, el canto de sirena de la confesión tentando por todas partes, extendiendo sus sonidos por todos los estratos sociales. No solo me

⁵⁴ *Ibid.*, 58.

⁵⁵ *Ibid.*, 59.

tienta a aliviarme con la confesión, sino también con la promesa de que podría descifrar mis secretos más íntimos haciéndolos públicos: «La obligación de confesarnos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, solo “pide” salir a la luz»⁵⁶. Ésta es la proposición central de la teoría de la confesión de Foucault. La idea de una verdad que aguarda «en nuestra naturaleza más secreta» para salir a la luz es también la base de la propaganda omnipresente sobre la transparencia de hoy en día. Su procedimiento principal consiste en conectar un sí mismo identitario con su verdad que *debe* surgir de la oscuridad; si esto no surte efecto, entonces solo puede deberse a que la transparencia está aprisionada por un poder, una fuerza, una compulsión de la que hay que liberarse. Inversión de la perspectiva sobre el poder: en vez de ver en acción un poder múltiple, que opera invocando la confesión y produciendo permanentemente deseos de confesarse, todo tipo de poder es considerado como un bloque homogéneo de la represión potencial de la confesión. En cambio, desde esta perspectiva la confesión tiene un efecto liberador, ayuda a escapar del silencio, libera la verdad. Aquí la división asume ante todo la forma excesiva de la comunicación y la publicación confesionales. La verdad robada, hasta entonces arrebatada al público, des-privatizada, quiere salir a la luz.

Con el telón de fondo de este llamamiento a la facilitación de la libertad de confesión, lo privado se pone cada vez más a la defensiva. La privacidad aparece en el mejor

⁵⁶ *Ibid.*, 76.

de los casos como un concepto con el significado limitado de la protección de los datos: en el campo de las redes sociales, los discursos se centran en el almacenamiento ilegítimo de datos personales y la inminente pérdida de la libertad. La privacidad debe dar una respuesta a la pregunta de cómo esos datos pueden ser protegidos del acceso de otros: protegidos, en primer lugar, de la represión estatal contra personas individuales, pero también de la valorización de los datos personales —acumulados— por actores comerciales. A la luz de los programas de vigilancia cada vez más excesiva y del abuso comercial de los datos personales, se trata de problemas que hay que tomarse en serio; sin embargo, al mismo tiempo son repeticiones apenas variadas de la narrativas unilaterales del declive, que han venido lamentando el deterioro de las esferas pública y privada con arreglo a combinaciones siempre nuevas. Y tales narrativas a menudo no están a la altura de los temas de la sociedad de la vigilancia de la vieja ciencia ficción de *1984* y *Un mundo feliz*.

Más allá de los discursos sobre la protección de los datos, o más bien en paralelo a los mismos, la «astucia interna de la confesión» cobra una nueva fuerza explosiva. ¿Qué significa cuando se extiende un deseo que no lamenta en absoluto el declive de la esfera privada, sino que más bien parece coquetear con un abandono voluntario de toda privacidad? ¿Qué significa cuando en las redes sociales las personas no están sencillamente obligadas a dar sus datos, favoreciendo incluso los objetivos económicos de otros, sino que desarrollan cabalmente una compulsión de desprivatización? Consideremos el ejemplo de Facebook: los aspectos problemáticos del modelo de negocio de Facebook no residen solo en la explotación del trabajo no pagado, en la identificación de los usuarios para los anunciantes, o

en la opacidad de la política de privacidad y de los ajustes de privacidad de Facebook. La vertiente menos visible de las redes sociales es el deseo de comunicarse públicamente, de (com)-partir los propios datos, de partirse.

Este nuevo deseo de «autodisección» en las redes sociales se basa en el ansia de salir a la luz de la socialidad virtual, una necesidad urgente de visibilidad, que está unida a una nueva idea de la privacidad como deficiencia. Desde luego, deficiencia, carencia, estar privado de, siempre han sido intrínsecos al concepto de la esfera privada; en la Antigüedad era una falta de oficio, una falta de vida pública, una falta de la posibilidad de actuar políticamente. Sin embargo, en la socialidad de las redes sociales contemporáneas, la privacidad se convierte más bien en un problema, porque implica la invisibilidad, la desvinculación de la savia de las redes sociales. Felix Stalder describe este nuevo miedo de la desaparición —ahora digital— como el reverso de la promesa de la comunicación auténtica en las redes sociales: «Para crear socialidad en el *espacio de los flujos*, las personas primero tienen que hacerse visibles, es decir, tienen que crear su propia representación mediante actos expresivos de comunicación [...]. Hay distintas motivaciones positivas y negativas para hacerse visible de esta manera: está la amenaza de ser invisible, ignorado o evitado, por un lado y, por otro lado, la promesa de crear una red social que exprese realmente la propia individualidad»⁵⁷.

Así que, en vez de suponer que el núcleo del verdadero sí mismo está en la privacidad y dejar que siga allí, se trata de buscarlo y producirlo en la práctica expresiva de la confesión en las redes sociales, que tiene también por

⁵⁷ Felix Stalder, «Autonomy and Control in the Era of Post-Privacy», *Open*, 19, 82.

objeto mantener a raya el peligro del desprendimiento, de la desvinculación de las redes sociales que son el soporte vital. El mantenimiento plenamente activo de las conexiones maquínicas sostiene la infraestructura para la práctica atolondrada de la confesión y, al mismo tiempo, protege contra la caída en los dominios oscuros de actividades que no son o que apenas son visibles y que, por ende, son peligrosas o sencillamente no explotables, porque no están disponibles para la valorización.

Los destinatarios de la confesión maquínica ya no son un pequeño número de figuras de autoridad, aquellas ante las que uno se confiesa conforme a una relación inequívocamente personal, sino un número cada vez mayor y a menudo incalculable de *amigos/as*. Sin embargo, esa relación rara vez es social en el sentido tradicional —a lo sumo, la socialidad suele aparecer en la forma invertida de las *tormentas de mierda* o de otros tipos de abuso en Internet, como una socialidad asocial. La confesión maquínica persiste en el modo de conducta entre el sí mismo que se autoidentifica y su verdad frente al muro opaco de un confesionario social, Facebook. Aunque Foucault no conoció Facebook, describió muy bien cómo funciona: «Su verdad no está garantizada por la autoridad altanera del magisterio ni por la tradición que trasmite, sino por el vínculo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que habla. En desquite, la instancia de dominación no está del lado del que habla [...] sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que [...] no pasa por saber»⁵⁸. La mayoría ignorante, incalculable y silenciosa de los/as *amigos/as* domina la escena. Su participación, tal y como

⁵⁸ Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 79.

es evocada en el eslogan de Facebook, promete ser lo más fácil posible, consiste en apretar un botón, o hacer click en un *link*, el botón de compartir. Sin embargo, el efecto del discurso de verdad consiste en que cabe encontrarlo entre aquellos que confiesan algo o todo sobre sí mismos.

En la escala de Nietzsche, entre la compulsión a la «obediencia voluntaria» y el «instinto», el movimiento hasta ahora ha ido en la dirección de lo que Nietzsche llama «instinto», que él relaciona por encima de todo con la adaptación o, dicho de otra manera, con la naturalización y la normalización, y en un segundo lugar con el placer. Estos dos aspectos están directamente emparejados en la práctica de Facebook: la adaptación al enganche maquínico se concatena con el deseo maquínico de la compartición total. El «compartir» funciona para Facebook no —o no solo— en el sentido de la apropiación ilícita de datos personales por parte del Estado o de los actores económicos, sino también en el deseo de dividualización de los productores de datos, conforme a una especie de división «libremente obediente», «voluntaria», de una autodisección autodeterminada. Facebook se basa en invocar el efecto liberador de la confesión, en la figura de la privacidad como una deficiencia que ha de ser evitada y, de tal suerte, en una confesión que no es obligada, sino que por el contrario implica la voluntariedad, el deseo, el placer y —con Nietzsche— la «vanidad».

Multitudes de datos Nuevas gamas de lo dividual

La visión de Nietzsche no deja de ser, incluso en la crítica de lo que es demasiado humano, una visión del ser humano, sobre todo del ser humano individual. Su tesis de la autodisección del ser humano en la moralidad permanece apegada —como sucede en lo fundamental con la ética de la confesión en Foucault— a la cuestión de la aquiescencia [*Fügung*] de los individuos. Sin embargo, lo que hacen tecnologías sociales/mediáticas como Facebook no puede explicarse únicamente en consideración a los seres humanos o los individuos y su relación con un colectivo, ni puede explicarse como el sometimiento de individuos humanos o no humanos a las máquinas. Lo maquinaico-dividual mismo va mucho más allá de los aparatos tecnomediáticos y de los deseos individuales.

Nietzsche escribió: «En la moral, el ser humano no se comporta como *individuum*, sino como *dividuum*». Sin embargo, no hay ningún «*dividuum*». En un sentido sustantivo fuerte, «el *dividuum*» no existe; como en la evidencia filológica, en la que la palabra en latín solo aparece con poca frecuencia, y cuando lo hace aparece solo como un sustantivo débil, heterónimo, no tiene mucho sentido hablar de un «dividuo» o de «dividuos». Incluso «en la moral», los individuos no pueden convertirse en dividuos, pero en y a través de la dividualización pueden desde luego volverse individuos, obedientes, dóciles. «En la moral» surgen formas siempre nuevas de servidumbre, de conformidad, de adaptación, siempre nuevos «caracteres dóciles», pero esa servidumbre, toda vez que permanece en el ámbito de lo individual, no aferra lo dividual.

Más de cien años después de Nietzsche, Gilles Deleuze postula la transición del régimen disciplinario al de control con una formulación similar relativa al concepto de lo individual. De este modo, retoma las ideas de su amigo Michel Foucault, junto al que estuvo al cuidado de la edición crítica en francés de las obras completas de Nietzsche. Según explica Deleuze en el «Post-scriptum sobre las sociedades de control», el régimen disciplinario tiene dos polos, en los cuales está igualmente interesado. Agrupa en masas y a la vez individualiza, constituyendo la masa de un cuerpo y modularizando sus miembros como individuos —en total consonancia con las relaciones nietzscheanas entre la moral y el individuo que se autodisecciona, y en total consonancia con la interpretación foucaultiana del modo de gobernar del poder pastoral: *omnes et singulatim*. Deleuze reformula este interés parejo del poder pastoral en sus dos polos: la sociedad disciplinaria está marcada en el polo individual por la signatura, la firma, la indicación inequívoca del autor o autora, por la que el/la deviene identificable; y en el polo de masas está marcada por el número o código de identificación, que identifica la posición del individuo en la masa. En esta relación, que no es en modo alguno de oposición, sino complementaria, entre «uno-solo» y «todo-uno», que es atribuida ejemplarmente a las composiciones del romanticismo alemán en *Mil mesetas*, es donde las agrupaciones de fuerzas están plenamente diversificadas, pero solo como «*relaciones propias de lo Universal*»⁵⁹. El héroe romántico actúa como un individuo subjetivizado bajo las condiciones de un todo orquestal. Siempre *omnes*,

⁵⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducido por José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos 2010, 345.

todos como uno, todo-uno, orquesta —*et, y— singularitatem*, «unos-solos» que remiten al «todo-uno», voces solistas.

Un régimen completamente diferente es aquel en el que la masa es individuada mediante individuaciones de grupo y no puede ser reducida a la individualidad de los sujetos y a la universalidad del todo —en *Mil mesetas* Deleuze y Guattari describen esta relación completamente diferente entre una masa-uno —ya no todo-uno, sino más bien— *dividual* y un uno-solo con ejemplos musicales de Debussy, Mussorgsky y Berio. Aquí la masa no está individuada en personas, sino en afectos, y en esa medida el uno-solo no es individual ni remite a lo universal, sino que es más bien singular. Deleuze desarrollaba una década más tarde el lado oscuro de esta nueva «gama de lo Dividual»⁶⁰ en el «Post-scriptum sobre las sociedades de control» —y Nietzsche sigue resonando en la formulación deleuziana:

Los individuos han devenido «*dividuales*», y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o «*bancos*».⁶¹

Así, pues, se trata de lo *dividual* —a diferencia de Nietzsche, Deleuze usa el adjetivo *dividuel*— y de los bancos, aunque en un sentido menos tradicional, como bancos de datos: pero no solo el banco como lugar poblado de ventanillas, empleados y formularios de pago parece algo extrañamente obsoleto en nuestros días cuando se trata de describir los flujos de datos *dividuales* en las sociedades de control. Incluso la imagen de la base de datos sigue dando a entender en exceso la idea

⁶⁰ *Ibid.*, 346.

⁶¹ Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», 281.

de un territorio claramente localizable, de un espacio de almacenamiento que es administrado, ordenado y determinado por seres humanos. La realidad de los conjuntos de datos individuales de hoy, las enormes acumulaciones de datos que pueden ser divididos, recompuestos y valorizados de incontables maneras, es una de las corrientes mundiales, de desterritorialización y de expansión maquínica, que cabe recoger bajo la expresión de *big data*. Facebook necesita la autodisección de los usuarios individuales del mismo modo que las agencias de inteligencia continúan almacenando identidades individuales. Por otra parte, al *big data* le interesan en menor medida los individuos y en menor medida aún una totalización de los datos, mientras que tiene un profundo interés en los conjuntos de datos que flotan libremente y que están lo más detallados posible, lo que le permite atravesarlos individualmente; como un campo de inmanencia abierto con una extensión potencialmente infinita. Estas enormes cantidades de datos quieren formar un horizonte de conocimiento que gobierna todo el pasado y el presente y es capaz también de capturar el futuro.

La recolección de datos por parte de actores económicos y estatales, sobre todo los servicios secretos, las compañías de seguros y el sector bancario, cuenta con una larga tradición, pero ha cobrado una cualidad completamente nueva con la lectura y el procesamiento máqunicos de los materiales de datos. Esta cualidad no solo atañe a las agencias de calificación financiera o a las agencias de inteligencia, sino también a todas las áreas de la vida cotidiana en red, a todos los datos parciales de las vidas individuales, relativos a los hijos, los divorcios, las deudas, las propiedades, los patrones de consumo, las conductas en la comunicación, los patrones de viaje, las actividades

en Internet, los patrones de alimentación, el consumo de calorías, la higiene dental, los pagos con tarjeta de crédito, el uso de cajeros automáticos, por no mencionar más que unos pocos. Frigoríficos, hornos, termostatos, cepillos de dientes con guía inteligente, cuartos de baño inteligentes, despachos en red, cocinas en red, dormitorios en red, baños en red, inodoros en red —todos controlables a través del *smartphone*, todos accesibles en la nube. Esos datos máqunicos pueden combinarse potencialmente, por ejemplo para la logística de los movimientos individuales de cosas, y pueden volverse accesibles con arreglo a lógicas dividuales.

Para atravesar, dividir y recombinar esos datos dividualmente, es necesaria la cooperación de aquellos que antes eran llamados consumidores. La división como participación se traduce en el intercambio libre de datos —sobre todo en el sentido de un intercambio no pagado— lo más exhaustivo posible; no solo la compartición de datos existentes, sino también de la producción de nuevos datos. La puesta en valor de los datos se juega en el terreno de la externalización de los procesos de producción y de la activación de los consumidores, tal y como se ha venido intensificando desde la década de los 90 en todas las áreas económicas. *Crowds*, muchedumbres, masas dispersas —sus modos de existencia y de vida son capturados, aprovechados, apropiados y explotados más allá del ámbito del trabajo remunerado. *Scoring, rating, ranking, profiling*. Los consumidores que son activados y generan valor con su actividad no tienen que ser remunerados. Entre tanto, el modelo de desarrollo de programas de código abierto por parte de las *crowds* se ha convertido en un modelo de negocio consolidado y se ha extendido a todos los sectores económicos. Trabajo libre en libre asociación, pero en provecho de las empresas de la Nueva Economía.

Asimismo, en vez de invertir el valor añadido producido de esa manera en mejores salarios, el «trabajo libre y gratis» de los brókeres de datos *freelance* trae consigo los efectos exactamente contrarios, a saber, una devaluación y una eliminación adicional del trabajo remunerado. La economía dominante de la partición se torna en una economía no menos dominante de compartición, estimulada por el autogobierno. Una economía colaborativa que lleva la pérdida de la comunidad de la genealogía cristiana al capitalismo maquínico contemporáneo. Llamamientos al abaratamiento de costes, decrecimiento compulsivo, austeridad por otros medios.

La economía de la compartición de datos no solo valoriza los datos que entran y rinden ganancia automáticamente, sino que también estimula la producción de datos más allá de toda actividad profesional. Estos se han podido rastrear con facilidad recientemente en el ámbito de las automediciones y los registros de los datos corporales. En mi formato anticuado del *Kieser Training*, esa contabilidad sigue limitada a un procedimiento analógico. Las máquinas parecen relativamente sobrias y al menos no parecen aparatos puestos visiblemente en red para conseguir una buena forma física; sus características vienen explicadas de la manera más racional posible en lo que respecta a su función y sus efectos y permiten el entrenamiento individual concentrado sin interrupción. Pero la máquina no es solo el equipo mecánico al que me amarro, es sobre todo el tablero sobre el que sujeto la ficha en la que voy anotando mis pequeños progresos. La tensión, la presión, el deseo se avivan en la expectativa de si habrá habido progreso o retroceso. Sucede que, en el deseo de engancharme, de estar amarrado a las máquinas, termino con un exceso de calor corporal.

Aquí la autodisección funciona sin problemas, pero la compartición de datos aún no.

La combinación entre la automedición de los individuos, por un lado, y la producción de grupos de datos individuales, por el otro, era algo que estaba reservado al movimiento del *quantified self*. Mientras que las técnicas confesionales del autogobierno en las redes sociales producen ante todo configuraciones discursivas, que muestran su representación cuantitativa como el número de *likes*, la medición permanente de sí mismos pasa a valorizarse lisa y llanamente como producción de datos cuantitativos. Antes que nada, el *quantified self* implica, en efecto, observarse a sí mismos de la forma más permanente posible, lo que junto a la literatura de confesión y el *lifelogging* se presenta como un todo. Esta conjunción maquina entre las técnicas de sí corpóreas y discursivas es probablemente más importante que los linajes que asocian cada una de las técnicas con sus genealogías históricas: el *quantified self* con la vieja práctica de marcar la altura en el marco de la puerta; las listas de pesos en la báscula familiar y otros registros corporales clásicos; el *lifelogging* con la escritura de cuadernos de bitácora, diarios personales, diarios de viaje y otros registros. Sin embargo, una combinación adicional lleva al extremo esa condición valorizable: la introducción de esos datos cuantitativos y cualitativos en las redes sociales, que con la velocidad de su *feedback* agregan la privacidad individual de los datos corporales y los aspectos narrativos discursivos de la socialidad y del control social.

Otra zona de la expansión de los datos individuales es la de los motores de búsqueda. Lo que se busca tal vez no sea tan interesante en sí mismo, pero la acumulación de datos de búsqueda determina formas de procesamiento

de datos tanto individuales como colectivos. Los procesos de búsqueda maquina conducen fundamentalmente a lo probable, a lo mayoritario-dominante, a lo normalizado y desde luego a lo que resulta económicamente lucrativo para los motores de búsqueda. Google y demás confeccionan los resultados de búsqueda con arreglo al individuo, por un lado —posición geográfica, lengua, historial de búsqueda individual, perfil personal, etc.—; y con arreglo a sus intereses comerciales, por el otro. Con el tiempo, todos los perfiles individuales cobran, en tanto parte del *big data*, un mayor valor. Sin embargo, en principio la búsqueda sigue determinada en exceso por lo humano y en esa medida está peligrosamente fuera de control. Por eso está teniendo lugar una transición masiva a los sistemas maquina de recomendaciones, que ahorra a los consumidores tener que dedicarse a una búsqueda hasta cierto punto indeterminada. Antes de que los usuarios empiecen a pensar en la búsqueda, pueden apoyarse en las recomendaciones. Estas recomendaciones no siempre son presentadas a los clientes mediante sistemas completamente automatizados: los algoritmos suelen colaborar con humanos para desarrollar finas gradaciones e interminables combinaciones de posibilidades basadas en los patrones precedentes, no solo de los clientes individuales, sino también de sus entornos sociales y territoriales. Los resultados son recomendaciones no solicitadas, pero no obstante adaptadas al individuo, de libros y otras ofertas de Amazon, recomendaciones de viaje de Air Berlin, recomendaciones de películas de Netflix, e incluso esas especializaciones están disolviéndose cada vez más rápido.

El carácter dócil es receptivo a las recomendaciones maquina. El control maquina se extiende hasta donde puede: todo es recomendado, en la medida de lo posible

ya no quedan movimientos de búsqueda abiertos y libres de medición. Sin embargo, la frontera entre lo mensurable y lo inmensurable tampoco es estable. Los umbrales de medida tratan acercarse cada vez más a lo inmensurable. No solo ha de medirse lo mensurable, sino que también se trata de desplazar todo lo inmensurable que sea posible al dominio de lo mensurable. Tal es el deseo incesante de la recogida de datos modular: mantener el control no solo sobre los territorios medidos y mensurables, sino también penetrar en los ámbitos no controlados que no han sido aún deseados y medirlos lo más exacta y exhaustivamente posible. Zonas en blanco en espacios reales y virtuales; vídeos que aún no han merecido el interés de nadie; enlaces de Internet que nadie ha visitado aún.

El gobierno del número, de los baremos, de la medida estándar termina topándose con sus límites, y de tal suerte en el régimen de control la cifra sustituye al sistema polar de la signatura y el número: si los regímenes disciplinarios se caracterizan, según Deleuze, por la identificación y el conteo de cuerpos individuales y cuerpos masa, la signatura de la sociedad de control es la cifra de una materia «dividual» que ha de ser controlada⁶². En una historia de Guattari, con una trama que Deleuze no presenta como si se tratara de una historia de ficción, se imagina una ciudad en la que parece haberse superado la distopía de la *gated community*. La ciudad no está separada por barreras, muros o cordones entre zonas lícitas o ilícitas, sino que es modulada por una máquina que registra la posición de los elementos individuales en un medio abierto. Gracias a sus tarjetas electrónicas dividuales, quienes habitan la ciudad pueden abandonar su apartamento, calle o barrio,

⁶² *Ibid.*, 284.

pero —y aquí está la trampa—: «podría haber días u horas en los que la tarjeta fuera rechazada»⁶³. Esto no puede ser considerado como un defecto técnico, imputable a la fragilidad de un material electrónico. Hay determinadas horas o incluso solo segundos durante los cuales se puede ingresar en determinados territorios. La invalidación de la tarjeta puede deberse al individuo que la lleva consigo, cuya signatura no le permite realizar determinados movimientos. Sin embargo, el problema tal vez no resida en absoluto en la identidad y el número del individuo, sino, por ejemplo, en movimientos sospechosos de cosas individuales y de conjuntos, que provocan el cierre temporal de un territorio. A este respecto, la tarjeta en cuanto tal es menos dividual que el propio ensamblaje, cuyos códigos controlan la apertura o el cierre de los relés y se mueven de un punto a otro a través de un gran número de tarjetas individuales consideradas como una «materia “dividual” cifrada que es preciso controlar»⁶⁴.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 285.

Ritornelo 7, 1798/1853

Undulismo

[: En algún lugar de Leningrado, septiembre de 2014, una noche de borrachera veraniega. Demasiado tarde para encontrar sitio en cualquier coche. Alguien llama a un taxi. El taxista habla inglés. En vez de un taxímetro, tiene un panel digital complejo, con índices y gráficos. Barras danzantes, movimientos ondulados, visualizaciones de líneas dividuales. Explica que solo conduce el taxi como actividad secundaria, acelera a 90 km/h y a golpes de volante, derrapando un poco, se abre paso a través de los embotellamientos del tráfico nocturno. Su principal ocupación es el *trading* y el *algo-trading*. Las fluctuaciones en la visualización no paran de moverse, y parece como si de algún modo las estuviera manipulando. La niebla de los 20 mililitros de alcohol en sangre se difumina con las ondas de los precios de las acciones. El coche cada vez va más deprisa, y yo termino vomitando. Crash, desgarró, siniestro total.

Lo ondulatorio [*ondulatoire*], la modulación continua, la deformación constante de la «persona del control» repite un raro concepto procedente del catálogo de la fealdad de Karl Rosenkranz. En la *Estética de lo feo*, la expresión aparece al principio de las consideraciones de Rosenkranz sobre lo sin forma, aquí sobre todo de lo amorfo, de lo informe estético, de la ausencia de todo límite con el exterior. Rosenkranz distingue entre dos diferentes modalidades de concebir el *devenir como desaparición*, el desvanecimiento en la nada de la distinción: mientras que en la naturaleza la oscilación sin límites de las ondas arriba y abajo puede ser considerada bella, en el arte lo undulista-ondulatorio es un símbolo exclusivamente negativo de la nebulización, el afeminamiento, la debilidad.

Lo undulista es el desfallecimiento de la delimitación, allí donde sería claramente necesaria; la opacidad de la distinción allí donde debería estar en primer plano; lo ininteligible de la expresión, allí donde ésta debería ser destacada. Para Rosenkranz parece haber una clara línea de separación entre la belleza natural de lo pasajero y la fealdad de un devenir de lo sin forma, que presenta con los términos de nebulismo y undulismo: acusa a lo que es nebuloso e insuficientemente ondulado de ser algo difuminado, debilitado, perturbador. En el ensayo de Goethe «El coleccionista y sus amigos», de 1798, aparece ya el término de «undulismo» como una indicación de lo que es blanduzco, débil, maleable. Los undulistas son como aquellos que no quieren hacerse adultos, que juegan con las ondas, tanto artistas como coleccionistas, carentes de seriedad: *Se le llama también Serpentina. Ese estilo sinuoso y blando corresponde tanto en artistas como en aficionados a una cierta debilidad, somnolencia y, si se quiere, a una cierta irritabilidad enfermiza. Tales obras son codiciadas por aquellos que quieren encontrar en un cuadro algo que es poco más que nada, que nunca dejan de deleitarse con los variados colores de una pompa de jabón en el aire. Les falta el significado y la fuerza, razón por la cual suelen ser por regla general apreciados como la nulidad en la sociedad.*

En la edad del topo, a la modulación se la llamaba undulismo. La serpiente era el animal de las sociedades de control, y la superficie fluida de la onda en el agua, en la tierra y en el aire era un medio excelente para cabalgar las olas, para monopatines, para surfear los cielos. Las corrientes del algo-trading se aceleran, vacilan, se van al traste... y vuelven a recomponerse, se descomponen, cobran velocidad. :]

Algoritmo, logística, línea

El algoritmo desencadena las viejas fantasías capitalistas de poner fin de una vez por todas a su dependencia del trabajo vivo. Si ya no son directivos, banqueros, corredores de bolsa, sino programas los que realizan los cálculos y los cómputos, entonces parece como si los humanos ya no operaran con programas, sino que son más bien los programas los que operan con humanos. No solo se trata de que estos queden subordinados a las máquinas, de que formen parte de la máquina como los trabajadores en el «Fragmento sobre las máquinas» de Marx, sino de que se ven completamente barridos por la fantasía autoexpansiva de sus pantallas. Ésta es la imagen que Stefano Harney ofrece en su texto, «Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico»⁶⁵, acerca del efecto inventivo y al mismo tiempo (auto)aniquilador del algoritmo. En la fantasía de la logística, las cosas hablan directamente con las cosas. La reducción de todas las relaciones maquínicas a relaciones de cosas, la inversión del antropocentrismo: se esencializa a las máquinas en vez de a los humanos.

Sin embargo, Harney describe también cómo, con la ayuda del algoritmo, mucho antes de su expansión en las finanzas, en la gestión de las operaciones de cuerpos, máquinas, instrumentos, camiones, almacenes y fábricas, nuestras propias manos, nuestro propio trabajo, nuestro propio deseo permitió que surgiera un mundo que aspiraba a ser un mundo sin nosotros. *Operations Management* es la ciencia y la práctica de la relación entre el capital

⁶⁵ Stefano Harney, «Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico», traducido por Matteo Pasquinelli, en Matteo Pasquinelli (ed.), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona: ombre corte 2014, 116-129.

variable y constante *en movimiento*, que tal vez resulte más influyente e insidiosa que las finanzas sobre la vida cotidiana. La cadena de montaje es el punto de partida de todas las consideraciones al respecto de este sector antaño marginal de la teoría de la gestión empresarial. Y también partiendo de la cadena de montaje —en inglés *assembly line*—, Harney desarrolla su concepto central de la *línea*. Los trabajadores y las máquinas se presentan a lo largo de «la línea», «hacen» la línea. De esta suerte, tenemos un puzle más complejo que la perspectiva sobre las máquinas, los trabajadores o incluso la relación unilateral de lo humano y la máquina. Lo que cuenta es la relación maquinica entre humanos, máquinas y todos los demás componentes de la línea y de su movimiento. Todos esos componentes trazan la línea y son trazados por ella, puestos al servicio de la continua manipulación y mejora del proceso, no para obtener un producto estático, sino para la optimización constante de la línea.

La logística es una subdisciplina del *Operations Management*, que mueve objetos, se mueve por objetos y se mueve a través de objetos. La historia contemporánea de la logística empieza con el uso de contenedores, con la cadena de valor ampliada de los mercados globales. «La logística, la logística inversa, las comunidades de usuarios, y más tarde la mercadotecnia de relaciones, terminan siendo vistas como parte de un proceso continuo que podría mejorarse constantemente antes de que los insumos entren en la fábrica, mientras son transformados en la fábrica y después de que los productos salgan de la fábrica»⁶⁶. La concentración sobre el producto, su eficiencia y su calidad, es sustituida por una línea que corre en espirales y bucles

⁶⁶ *Ibid.*, 121.

de retroalimentación, de tal suerte que su linealidad y su direccionalidad han de ser reconsideradas: ahora como una línea interminable, alineal, una línea que se mueve en todas las direcciones, una línea que recoge, acumula, reúne, que ya no es *assembly line*, sino *line of assembly*.

Trabajar sobre, en, a lo largo de la línea tiene, en la expresión equívoca *work on the line*, implicaciones múltiples. Trabajar *on the line* significa, ante todo, un cierto peligro, un acto de equilibrio constante. Sin embargo, hay también una alusión a las redes digitales del trabajo *online*. Y si la fantasía de la logística considera cada vez más que los humanos son un factor eliminable, esto no significa que el capitalismo maquínico funcione sin humanos. Para los componentes humanos, «la línea» implica la cadena de montaje ampliada, la *fabbrica sociale*, tal y como ha sido formulada en la teoría *postoperaista*, la «fábrica social» que se ha constituido al mismo tiempo como el lazo de unión de una cooperación que se ha vuelto servil. Christian Marazzi describe este desarrollo en su estadio final como la implementación omnicompreensiva del modelo de Google. Este modelo pseudohorizontal, que ya no se centra en el producto, sino más bien en las relaciones entre producto y consumo, está extendiéndose incluso en los campos no virtuales de la industria y de los servicios. Descansa —como se ha descrito más arriba— en la activación de los consumidores como usuarios, incluso «en el mundo hipermaterial del automóvil»⁶⁷.

Dentro de la empresa, la línea remite también a una línea vertical, ante todo en la expresión *line managers*, los responsables de línea. Como escribe Harney, la principal

⁶⁷ Christian Marazzi, *Verbranntes Geld*, traducido por Thomas Atzert, Zurich: Diaphanes 2011, 57 ss.

función de los responsables de línea de las «instituciones algorítmicas» consiste en manejar la métrica algorítmica de una manera servil. Por más que la palabra estrategia aparezca por todas partes en la empresa, su significado, el de los directivos que actúan estratégicamente, se ha visto completamente vaciado. En vez de proceder estratégicamente, como en el pasado, la tarea de la gestión empresarial consiste hoy en evitar en el liderazgo en la medida de lo posible la tendencia al error y la lentitud de las decisiones humanas. Los directivos no saben literalmente lo que hacen. Intentan mantener en movimiento la línea, al fin y al cabo solo para ejecutarla, al objeto de no molestar a la institución algorítmica. «Por regla general, una institución de este tipo ha desplegado la métrica algorítmica hasta el punto de que los responsables de línea carecen completamente de cualificación y solo pueden actuar como encargados y policías dentro de las instituciones. No marcan ninguna dirección, y no tienen ninguna explicación para la dirección que emprende la organización. De esta suerte, suelen estar a la defensiva, son abusones, inseguros y se limitan a repetir frases del líder de la organización. Parecen dedicarse a la microgestión empresarial, pero en realidad la métrica se ha apoderado de ellos y actúa a través de ellos»⁶⁸. La incompreensión de todo aquello que hay que transmitir de arriba a abajo va de la mano del servilismo vertical, mientras que la descualificación va de la mano con el comportamiento policial. Mientras tanto, al menos en la fantasía de los responsables de operaciones y de los dirigentes de las empresas, los algoritmos ejercen la autogestión, como sucesores del sujeto automático marxiano.

⁶⁸ Harney, «Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico», 125 ss.

A los directivos solo les queda una tarea, tan vieja como nueva: a los responsables de línea les preocupa sobre todo la protección de la autoorganización algorítmica frente a la resistencia de los trabajadores. El carácter dócil está hecho para que el conjunto del ensamblaje se mantenga dócil.

Y, por último, trabajar *on the line* significa también literalmente trabajar en la línea misma, mejorándola y ampliándola constantemente, enganchándole algo, hasta «marcar una nueva línea». Ésta es también la nueva función del directivo ejecutivo, de los jefes, que no son directivos sino líderes. Debido a su complejidad, ya no pueden ejercer el poder de mando en la empresa. Marcar una línea significa ahora interpretar la línea, narrarla como si fuera una historia. Siguiendo la línea, comprendiéndola al seguirla y narrándola al comprenderla, la reproducen y la dibujan a cada nuevo giro, a cada ruptura repentina, a cada salto inesperado. Conforme a esta lógica paradójica, liderar significa seguir la línea. El reformar y deformar constante de la línea es el fundamento omnipresente para trabajar sobre ella. Si la línea es constantemente mejorada en todo momento del presente, entonces se trata también de determinar su futuro. La métrica sustituye a la medida, el algoritmo descansa en una nueva medida relativa, derivada, derivativa, métrica, que mide la eficiencia solo para especular con ella. La modulación y el alisamiento en curso de la medida, el recálculo constante, precisan de la lógica compleja del algoritmo. De esta manera, la línea se torna en una línea especulativa: no en una línea que apunta principalmente al valor de una mercancía, de una empresa, de una corporación, sino en una línea que apunta al proceso y a la especulación con la línea misma. Lo que resulta de la línea es el objeto de todos los cálculos.

Por último, la línea es también la línea abstracta-dividual que atraviesa muchas cosas individuales. No solo conecta la fábrica social como una nueva cadena de montaje, sino que también recoge, combina las partes de distintas cosas individuales que encajan para derivar valor añadido de esta nueva configuración. En su libro *Knowledge LTD*, Randy Martin escribe sobre esta inversión del proceso de producción clásico: «Mientras que la cadena de montaje masiva reunía todos sus insumos en un lugar para construir una mercancía firmemente integrada que era más que la suma de sus partes, la ingeniería financiera ponía en marcha este proceso a la inversa, descomponiendo una mercancía en sus elementos integrantes y variables y dispersando esos atributos para empaquetarlos junto a los elementos de otras mercancías de interés para un mercado globalmente orientado al intercambio de activos de riesgo. Cada una de esas partes móviles es recompuesta con arreglo a sus atributos de riesgo, de tal suerte que valen más como derivados que sus mercancías individuales [...]»⁶⁹.

La logística ya no tiene bastante con los flujos y los diagramas económicos, con los cálculos y las predicciones, con las representaciones que preceden a la acción de los directivos. Como escriben Stefano Harney y Fred Moten en *The Undercommons*, no solo quiere purificar el flujo del tiempo y de los errores humanos, sino vivir en lo concreto mismo, a la vez en el espacio, a la vez en el tiempo, a la vez en la forma⁷⁰. En esa carrera hacia lo concreto, los modelos matemáticos ya no se limitan a calcular riesgos para controlarlos y minimizarlos, sino que, por el contrario,

⁶⁹ Randy Martin, *Knowledge Ltd: Toward a Social Logic of the Derivative*, Filadelfia: Temple University Press 2015, 61. Gracias a Randy Martin por haberme facilitado la lectura del manuscrito del primer capítulo.

⁷⁰ Harney y Moten, *The Undercommons*, 87-99.

juegan con riesgos cada vez mayores. Se espera de ellos que vean el futuro, que produzcan *futures*, que calculen probabilidades basándose en los datos disponibles en el momento. Lo improbable puede no obstante ocurrir, y entonces es lo que se conoce como un «cisne negro»⁷¹. A este respecto, la improbabilidad continúa estando en el marco de la gestión y de la explotación de los riesgos, que ya no solo se aplica al riesgo subsistencial de la vulnerabilidad, de la condición precaria, sino que también lo hace a los riesgos derivados o secundarios que pueden surgir en la recogida y la recombinación de grandes masas de datos, riesgos maquínico-dividuales.

Al mismo tiempo, los algoritmos están siempre al acecho de todo lo que está más allá de su territorio y de sus im/probabilidades, definidas cabalmente por aquello que aún no son y que probablemente nunca podrán ser. Y con ellos están también al acecho los *traders* del *Blank Swan*⁷², cuando crean, escriben, sus/criben y diseñan contratos de derivados prácticamente de la nada: mientras que los cisnes negros y blancos se basan en probabilidades, el *Blank Swan* es el animal de lo incognoscible, de lo que está fuera del dominio de todo cálculo de probabilidades. Para el *ex trader* Elie Ayache, el *blank swan* es el no conocimiento del futuro, que se ha convertido en mercado. Desde esta perspectiva, el factor humano del capitalismo maquínico consiste en crear el acontecimiento de la suscripción: el trabajo de los *traders* consiste en escribir y suscribir los

⁷¹ Véanse los conceptos de cisne «blanco» y «negro» de Nassim Nicolas Taleb —el primero representa la perfecta confirmación de la predicción, mientras que el segundo representa la condición ideal de lo improbable—, en *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, traducido por Roc Filella Monfort, Buenos Aires: Paidós 2012.

⁷² Véase Elie Ayache, *The Blank Swan. The End of Probability*, Hoboken: Wiley 2010.

derivados como creación *ex nihilo*. La imagen de la *tabula rasa* absolutamente libre de presupuestos se cuele en sus fantasías. Sin conocimiento, previsión o predicción previos, se transportan a sí mismos al futuro, según Ayache.

Esa relación con el futuro continúa estando en el centro. Aunque se supone que es un futuro sin predicciones, los *traders* en su cacería desaforada del futuro se olvidan del presente. Al igual que el cisne blanco y el cisne negro, el *blank swan* sigue estando en la lógica de lo algorítmico y de la logística, siempre al acecho de lo que ella no es. «Hay algo [*something*] tras lo que la logística siempre va», escriben Harney y Moten, y en uno de sus característicos movimientos de desplazamiento leve, llaman a ese antes de la logística, a ese fuera de, a ese más allá; desviándose solo un poco de su ajetreada, eterna y algorítmicamente a la zaga contraparte: logisticalidad⁷³.

⁷³ Harney y Moten, *The Undercommons*, 92 ss.

Derivados

Crisis de las *subprime*, crisis de deuda, crisis financiera

En el modo de la partición patriarcal y del *dividuom facere*, así como en el panorama pastoral del poder disciplinario, la moneda acuñada y el oro reinan como medida estándar. Por el contrario, para Deleuze el régimen de control remite a los tipos de cambio flotantes, a las modulaciones que introducen un porcentaje de distintas divisas estándar en tanto que claves. Hoy apostar sobre las fluctuaciones de los tipos de cambio, sobre su subida o su bajada, implica un modo incesante de descomposición y de recomposición de la línea dividual.

La crisis estadounidense de las *subprime* de 2006 y 2007 ha sido objeto de una interpretación unilateralmente moralista, al menos en Europa. De un lado, la mera irresponsabilidad de los banqueros, que no verificaron suficientemente la situación financiera de sus clientes; del otro, l*s deudor*s estúpido*s, camelado*s, seducido*s para pedir prestado un dinero del que nunca iban a poder disponer. Hay muchas cosas que no funcionan en esa imagen, incluida la presuposición general de la estupidez de l*s afectado*s, la evaluación falsa de los bancos como algo que está condicionado moralmente, la percepción errónea del desarrollo de los instrumentos financieros, que no tuvo lugar tan solo en los años de la crisis en un sentido estricto, sino que llevaba desarrollándose al menos dos décadas. Sin embargo, si observamos detenidamente las operaciones maquínicas de la financiarización, lo que por encima de todo no se sostiene es la premisa de que los bancos incurrieron masivamente en riesgos extremos sin mayores consideraciones al respecto. La familia de

estereotipos sobre el pillaje del capitalismo depredador y el lugar común del *predatory lending* [préstamos depredadores], así como la tozuda insistencia en una separación entre economía real y economía financiera, corresponden ambos a esta problemática de la interpretación falsa, por puramente moral, del curso de los acontecimientos. Por el contrario, con Angela Mitropoulos y su reinterpretación radical de la crisis financiera como «usura desde abajo» en *Contract and Contagion*, cabe atribuir resueltamente un estatuto de sujeto a l*s «afectad*s» por la crisis de las *subprime*: «Resulta demasiado fácil asumir que tod*s aquell*s que pidieron los préstamos no tenían ninguna percepción del riesgo, no habían formulado ninguna estrategia en las duras condiciones de lo que era un régimen de la vivienda monetarizado, racializado y generizado mucho antes de la llegada de los préstamos *subprime*». En cambio, cabe describir el poder desorganizado de la *clase subprime* como un poder eficaz: «La *clase subprime* refinanció sus deudas y vivió por encima de sus posibilidades, generando excedentes del modo más improductivo»⁷⁴.

En un largo ensayo sobre «La riqueza de los dividualos», Arjun Appadurai discute, entre otras cosas, aspectos de la dividualización que remiten a la política financiera⁷⁵. Sitúa tanto el «ascenso del dividualo» como la «erosión del individuo» a principios de la década de 1970, cuando el término «dividual» apareció a su vez en la literatura antropológica. En particular, los efectos de la difusión de los

⁷⁴ Angela Mitropoulos, *Contract and Contagion. From Biopolitics to Oikonomia*, Wivenhoe et al.: Minor Compositions 2012, 216.

⁷⁵ Arjun Appadurai, «The Wealth of Dividuals», Benjamin Lee y Randy Martin (eds.), *Derivatives and the Wealth of Societies*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press 2016, 17-36. Gracias a Arjun Appadurai y a Randy Martin por facilitarme la lectura del manuscrito previo a su publicación.

derivados como una herramienta central del capitalismo financiero desde la década de 1990 produjeron, a juicio de Appadurai, una forma depredadora de dividualismo —*predatory dividualism* frente al *progressive dividualism* y el *truly socialized dividualism*— que, en la multiplicación de sus procesos más opacos y completamente ilegibles, se sustraen a toda revisión, a toda regulación, a todo control social o democrático. Appadurai explica el curso complejo de la crisis de las *subprime* del siguiente modo: «Incluso un mero préstamo hipotecario es algo misterioso. Es un instrumento de «propiedad» de la casa en la que el*la supuest* propietario* tan solo lo es de la hipoteca, pero no de la casa, salvo en el punto final de un largo proceso de amortización, que es a su vez un mecanismo algo misterioso. Mientras tanto, el banco prestatario es el verdadero propietario [...]. Por otra parte, el coste de esta forma peculiar de copropiedad es soportado por el propietario* de la hipoteca en forma del interés, que es esencialmente la ganancia del banco. [...] La excéntrica materialidad de la vivienda estadounidense apalancada con una hipoteca consiste en que, aunque su forma material visible es relativamente fija, delimitada e indivisible, su forma financiera, la hipoteca, se ha visto ahora reestructurada para ser infinitamente divisible, recombinable, vendible y apalancable para los especuladores financieros, de una manera que es tan misteriosa como tóxica»⁷⁶.

Este aspecto sumamente abstracto, dividual, de la vivienda, ha sido abstraído a un grado superior mediante la introducción de un nuevo mecanismo central: el derivado es un instrumento financiero que es «derivado» del precio de otras mercancías, y que por definición especula

⁷⁶ *Ibid.*, 21.

con el valor futuro posible de una mercancía. Con la complicación del derivado como una serie continua interminable de derivados de derivados, el instrumento se convirtió en una herramienta maquina del mercado de riesgos, de las apuestas sobre riesgos. De esta manera, las hipotecas de la vivienda también se vieron arrastradas a una enorme oleada de derivados, cuyo valor era completamente desproporcionado respecto de los valores reales de las casas.

Ante todo, la introducción de derivados específicos, que permitieron hipotecarse a muchos propietarios de casas, fue el motivo de ese gigantesco abismo entre el valor de una casa y el del derivado. La crisis de las *subprime* se llamó así porque los bancos concedieron préstamos hipotecarios a personas cuya calificación crediticia era *subprime*, es decir, de un grado bajo de solvencia. En su texto sobre «La crisis de las *subprime* y la especificidad de género de la trampa de la deuda», Brigitte Young describe las condiciones sumamente generizadas y racializadas de los préstamos *subprime*, que contradicen el contexto de su génesis en la legislación antidiscriminatoria de la década de 1970. El acceso a créditos hipotecarios baratos para todos los estratos de la sociedad fue un campo de batalla por el «derecho civil a la propiedad» durante décadas, pero esas políticas consideradas igualitarias y emancipatorias también prepararon el terreno para los mecanismos generizados y racializados que condujeron a la crisis y a la «trampa de la deuda». «Lo trágico es que en el preciso momento en que las mujeres y las minorías fueron integradas en el mecanismo de calificación financiera del mercado inmobiliario mediante el endeudamiento privado masivo, los grupos de menores ingresos, conforme al dicho de “el último en llegar, el

primero en salir”, perdieron propiedad inmobiliaria altamente hipotecada debido a las subastas judiciales por impago»⁷⁷.

Así, pues, la concesión de préstamos hipotecarios a grupos de bajos ingresos puede explicarse, por un lado, remitiendo a una larga genealogía de luchas por la igualdad en relación con el derecho a la vivienda y, por otro lado, atendiendo al hecho de que, después de 1990, el sector financiero calificó con valores cada vez más altos el potencial del mercado de la vivienda en la intermediación financiera de los instrumentos derivados. Arjun Appadurai describe el modo en que los títulos respaldados por hipotecas y activos hicieron posible empaquetar mayores cantidades de hipotecas, cómo su calificación se volvió cada vez más compleja y su enorme número se usó también para «lavar» las hipotecas *subprime* mezclándolas con otras hipotecas para de tal suerte poder ocultarlas. Al mismo tiempo, el instrumento de las «Obligaciones garantizada por deuda» (CDO) «permitió que los paquetes de hipotecas se dividieran en tramos o niveles que tenían diferentes calificaciones de crédito. Lo importante, aunque técnicamente de un tono más oscuro, es cómo los tramos de valor más alto fueron utilizados para enterrar, ocultar o disfrazar los tramos más tóxicos»⁷⁸. Toda la arquitectura de los derivados hizo posible una enorme expansión de los volúmenes totales de crédito de las instituciones crediticias mediante esas prácticas confusionistas.

Mientras que las cosas individuales pueden quedarse en

⁷⁷ Brigitte Young, «Die Subprime-Krise und die geschlechtsspezifische Schuldenfalle», *Antworten aus der feministischen Ökonomie auf die globale Wirtschafts- und Finanzkrise*, Berlín: Ebert-Stiftung 2009, 15-25, aquí 25.

⁷⁸ Appadurai, «The Wealth of Dividuals», 22.

su sitio o moverse, el tráfico de los derivados se mueve en todas direcciones. Se trata de un proceso hipercomplejo de empaquetamiento y división, gobernado por combinaciones igualmente complejas entre máquinas técnicas y sociales. En comparación con el proceso de la producción industrial, podríamos decir que, aquí también, diferentes procedimientos especializados producen nuevos bienes de inversión agregando, montando y componiendo partes⁷⁹. Sin embargo, en la lógica financiera-económica de los derivados se da también el proceso inverso: junto a la composición, el proceso de desmontaje es tan importante como la completa apertura e impredecibilidad del producto.

Para el conjunto del proceso de múltiples etapas de derivación, descomposición y recomposición, Appadurai se sirve de la metáfora de una casa que cuenta con una hermosa vista desde el piso de arriba, pero que tiene un sótano con goteras. Lo interesante de su descripción es el hecho de que la gotera es producida por un instrumento que desmonta muchas cosas, reordena sus partes y disimula todos los sótanos con goteras con la descripción embellecedora de unos cuantos pisos de arriba. Esa es precisamente la lógica de la dividualidad cuando atraviesa partes dividuales —en múltiples estados agregados, aquí líquidos y firmes—, en vez de conectar totalidades

⁷⁹ Véase Martha Poon (citada en Marazzi, *Verbranntes Geld*, 36), que describe a los actores «en el curso de la producción» de los derivados como «corredores de préstamos hipotecarios, en contacto directo con los consumidores, los intermediarios que compran al por mayor y reúnen agregados de crédito en conformidad con las especificaciones de las instituciones financieras y los fondos de riesgo que, al final de la línea, proporcionan el capital y, por último, las agencias de calificación, que determinan si la composición de las carteras de activos satisfacen sus criterios de calidad».

individuales. Las hipotecas sumergidas se volvieron un desastre para muchos titulares de hipotecas en 2006 y 2007 y, por si no fuera suficiente, los derivados como instrumento financiero no solo afectaron al sector de la vivienda, sino también a la alimentación, la sanidad, la educación, el medio ambiente y muchos más. El hundimiento de todo el sistema financiero estadounidense solo pudo evitarse en las primeras semanas de la administración Obama mediante enormes sumas de dinero público, que llevaron a la crisis de la deuda de los estados europeos, sobre todo Grecia.

En la interpretación estándar de la crisis financiera, los derivados son simplemente un aspecto técnico más entre otros del sector financiero, controlado por la eficiencia maquiavélica del mercado y el procesamiento racional de la información de los programas matemáticos: solo que cuando los derivados escaparon de su lugar asignado, según explica la interpretación estándar, pasaron de ser un instrumento de unas pocas personas avariciosas a convertirse en una escoba mágica autorreplicante que los aprendices de brujo, los reguladores financieros, habrían perdido de vista por un momento, permitiendo así que la escoba quedara fuera de control. Pero, del mismo modo en que sería erróneo considerar las finanzas como algo separado del «mundo real» o de la «economía real», a la que habría que volver para restablecer la integridad moral de la economía, la idea de una máquina de derivados cobrando vida propia es una representación simplista.

Hoy la economía financiera se sitúa en el mismo plano que la producción de bienes y servicios y se infiltra en todos los procedimientos económicos. La industria del automóvil, por ejemplo, hoy depende menos de la optimización técnica de los procesos de producción que, por

un lado, de las relaciones con l*s usuari*s, basadas en la activación y los afectos y, por otro lado, de las propias sociedades financieras con las que cuenta la empresa⁸⁰. Por supuesto, los derivados no se pueden comer, ni se puede vivir en ellos, pero el retorno universalmente anhelado a la economía real, a la reindustrialización, la rematerialización, no es desde luego una vía de escape practicable para una solución de las crisis múltiples del presente. El desenmarañamiento de la economía real y de la economía financiera se ha vuelto tan imposible como la separación marxiana entre ganancias industriales y ganancias ficticias o entre un sector productivo o un sector inmaterial. Antes bien, la tesis de Marazzi se centra en la financiarización como uno de los aspectos de una modulación más general, descrita aquí como capitalismo maquínico: «La financiarización no es un desvío improductivo y/o parasitario hacia el valor para el accionista y los fondos de inversión colectiva, sino más bien la forma de la acumulación de capital que corresponde a los nuevos procesos de producción y de creación de valor»⁸¹.

Arjun Appadurai interpreta la historia de éxito de los derivados como la invención no solo de un nuevo instrumento de las finanzas, sino también de una nueva forma de mediación. Los derivados *median* la distancia entre mercancía y activo financiero, que consiste en el potencial aún no realizado de ganancia futura de la mercancía. «Mediada en el mercado capitalista, la vivienda se convierte en la hipoteca; una mediación adicional hace de ella un activo financiero, que a su vez es objeto de intermediación financiera como una mercancía de precio futuro incierto.

⁸⁰ Marazzi, *Verbranntes Geld*, 28 y 58.

⁸¹ *Ibid.*, 49.

Mediado una vez más, este activo pasa a formar parte de un título respaldado por un activo, una nueva forma de derivado, que a su vez puede ser intercambiado en su encarnación como obligación de deuda»⁸². La interpretación de Appadurai es en muchos sentidos sumamente perspicaz, pero en algunos aspectos creo que sería oportuno llevarla aún más lejos. La terminología de «dividualismo depredador» está demasiado marcada por la fantasía de un desarrollo lineal desde una dividualidad pre y extra-capitalista, no occidental, a un capitalismo domesticado del estado del bienestar, y luego a un capitalismo postindustrial depredador para terminar con su transformación, vagamente formulada, en un «dividualismo progresivo». Sin embargo, por encima de todo Appadurai hace hincapié en diferentes formas de cuantificación, sobre todo en forma de monetización, en tanto que modalidad central operativa en el «dividualismo depredador».

Desde luego, es un hecho que las finanzas contemporáneas se sirven de las formas dividuales que son producidas mediante la cuantificación. No obstante, ese hincapié en la cuantificación no deja de expresar una cierta nostalgia de la persona como un todo y una simpatía implícita por el individuo soberano de la modernidad capitalista que solo ahora, en la crisis dividual, estaría en peligro de convertirse en un mero número. Pero poniendo el centro en la cuantificación se tiene en consideración solo un aspecto de un proceso de modulación más general: la modularización de todos los procesos como cuenta, medida, estriado. Lo que esta perspectiva elude es el otro aspecto de la modulación, la modulación constante que no solo ha de entenderse como una operación secundaria para ocultar

⁸² Appadurai, «The Wealth of Dividuals», 23.

la cuantificación, sino que tiene como resultado un efecto independiente aunque complementario: el alisado de todos los intentos posibles de reterritorialización, también los del estriado autodeterminado del tiempo y el espacio.

Lo que Appadurai llama *mediation* no es un procedimiento de introducción de un tercero mediador entre las diferencias, ni la inserción y la fusión de algo en el medio, como en el *Timeo*, sino más bien un procedimiento de ajuste, alineación, de «unación» de la diferencia, un procedimiento de modulación. El modo de la modulación es ambos, modularización y modulación —un procedimiento de cuadrícula, estandarización, modularización, pero al mismo tiempo también un procedimiento que se reforma permanentemente, modulándose directamente a través de las formas y los estriados, un movimiento constante de re-formación y de-formación. La modularización es una reterritorialización estriadora y una subyugación social, una clara separación y disciplinamiento de los tiempos y los espacios, la producción de módulos cada vez más detallados, la implementación de medidas estándar. La modulación, en cambio, es una desterritorialización servil y una servidumbre maquínica, una modulación inseparable, incesante, ilimitada, una invocación a la variación y el alisado del sí mismo.

Aunque la modularización y la modulación parecen describibles como procedimientos completamente opuestos, están entrelazados como doble modulación. El estriado del tiempo y el espacio en todas direcciones cada vez con mayor detalle, la medición de partes cada vez más pequeñas, reduciendo incesantemente las escalas, con la ruptura de la medida hasta llegar a la valorización inmensurable y el alisado del tiempo y el espacio. Estratificar, estriar y contar todas las relaciones; dar forma a todos los

módulos, y al mismo tiempo deslizarse de una clave a otra, traduciéndolas a lenguajes aún desconocidos, encajando todos los planos posibles.

Y ésta es también la encrucijada donde el punto de inflexión de la similitud vuelve a cobrar importancia como condición previa decisiva de la mensurabilidad. La modulación, la adaptación cualitativa es una condición de posibilidad de la cuantificación, la medición, la modularización. La introducción de la medida solo es posible mediante procesos de similitud, procesos de asimilación y comparación, procesos de unación. La similitud, como armonización y asimilación, es por encima de todo el proceso de modulación necesario para establecer nuevos modos de cuenta, estriado y modularización. La asimilación cualitativa como condición previa de la gradación cuantitativa.

Al mismo tiempo, la asimilación moduladora no funciona mediante la similitud de los individuos. De este modo, no se trata de un problema unilateral de lo que los pesimistas culturales denominan nivelación por abajo. Hay niveles que son simultáneamente más grandes y más pequeños, más y menos que el individuo, de las líneas abstractas que atraviesan cosas individuales, explorándolas maquínicamente y reordenando las partes con arreglo a sus similitudes: líneas dividuales, máquinas dividuales. Cuando la similitud en la medida se decanta, cuando modula en lo inmensurable, entonces, partiendo de un nexo posible de relación social, puede convertirse también en un principio de orden. Y si llega a convertirse en tal principio, entonces es reconocido —como escribe Foucault, con la vista puesta en Descartes y Deleuze— por el «buen sentido», porque éste es «la cosa mejor repartida del mundo» para la partición: «reconoce lo semejante, lo

exactamente semejante, y luego lo menos semejante —lo mayor y lo menor, lo más claro y lo más sombrío»⁸³ y su reconocimiento es identificación, conversión de la similitud en identidad, transformación de lo potencialmente diferente en lo potencialmente mismo. Alborea una nueva «edad de la comparación», pero completamente diferente de la caracterización que de ella da Nietzsche como «la inquietud externa, el entrecruzamiento de los hombres, la polifonía de los afanes» (HDH, I. 1. 23): se trata más bien de una edad que comprime la polifonía en una tonalidad comparable, tratando de convertir los acordes de lo similar en un acorde unísono.

Aquí el derivado es más que un contrato sobre el intercambio de una determinada cantidad de mercancías en un determinado punto del tiempo futuro y a un determinado precio. Es el instrumento que, a diferencia de la idea de una separación entre mercados financieros y economía real, crea la conexión de todos los sectores económicos y tipos de capital dispares, haciéndolos conmensurables y sometiéndolos a una medida común. Como escribe Randy Martin: «Sin embargo, si las mercancías se presentaban como una unidad de riqueza que podía abstraer partes de un todo, los derivados son un proceso aún más complejo, conforme al cual las partes ya no son unitarias, sino que son continuamente desmembradas y reunidas, toda vez que diferentes atributos son empaquetados y su valor supera el de toda la economía a la que en algún momento hubieran sido agregadas». Los cambios de escala de lo concreto a lo abstracto, o de lo local a lo global, ya no son patrones externos de equivalencia. Son

⁸³ Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», en Gilles Deleuze y Michel Foucault, *Theatrum philosophicum & Repetición y diferencia*, traducido por Francisco Monge, Barcelona: Anagrama 2006, 24.

inherentes a la circulación de los atributos empaquetados que las transacciones con derivados multiplican y ponen en movimiento⁸⁴. Dividualización de la economía en todas las magnitudes. La conmensurabilidad y la comparabilidad han de ser establecidas para valorizar el intercambio dividual.

⁸⁴ Martin, *Knowledge Ltd.*, 60.

Deudas *queer*: spread, usura, exceso

[...] un nuevo hábito [...] va implantándose paulatinaente en el mismo terreno, y dentro de miles de años será quizás lo suficientemente poderoso para darle a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), tan regularmente como en la actualidad produce al hombre necio, inicuo, con conciencia de culpa, es decir, *el antecedente necesario, no lo contrario de aquél.*» (Nietzsche, HDH, I. 2, 107).

Mientras que el componente individual pasa a un segundo plano en el capitalismo maquínico, la lógica patriarcal de la partición no queda en absoluto suspendida bajo las condiciones individuales. Tal y como pudo reconocerse claramente en la crisis de las *subprime*, las formas de separación racializadas, generizadas, nacionales y condicionadas por lo geopolítico se han convertido cada vez más en medios eficaces de conseguir la diferenciación jerárquica, la escisión social y la exclusión radical. Cabe reconocer una unilateralidad extrema en las condiciones tanto para las concesiones de créditos como para las ejecuciones hipotecarias y las oleadas de desahucios que desde 2007 afectaron a los hogares que no podían pagar la hipoteca. Para Christian Marazzi, la participación potencial de todas las poblaciones, incluidas las que no podían acreditar su solvencia, es una condición previa necesaria del sistema de los derivados, que cabe comparar con «una especie de esquema Ponzi o de estafa piramidal, en la que los últimos en llegar permiten que cobren los que llegaron primero»⁸⁵. Los mejores activos financieros de los ricos estaban respaldados precisamente por las deudas crecientes de los pobres, de

⁸⁵ Marazzi, *Verbranntes Geld*, 40 ss.

tal suerte que al final los modelos matemáticos del riesgo determinaban quién disponía de un techo protector sobre su cabeza.

El sistema de los derivados y las crisis financieras y de deuda que son en buena medida su resultado han reforzado y acelerado la distribución desigual de la riqueza y han hecho del mundo del capitalismo maquínico un lugar aún más inseguro para much*s. Llevando al extremo la preponderancia de los precios de las acciones y de los dividendos, la lógica hiperproductivista de la financiarización impulsa la colonización del presente. Los derivados engendran una condición de riesgo exacerbado, de deuda, de dependencias a través de y más allá de tiempos y espacios diferentes. A la división subsistencial se agregan los efectos dividuales de la financiarización, de la apuesta por el riesgo, de las maquinaciones de los derivados en el capitalismo maquínico.

Todo esto clama por una reapropiación del presente que nos lleva al otro lado de la economía dividual. Así, pues, ¿cómo pensar una economía no basada en la propiedad individual, en la des/posesión de todos y cada uno de los individuos, sino en el uso de la línea abstracta-dividual para componer nuevas formas de socialidad? Una economía que implica formas de distribución distintas de los dividendos, del reparto de ganancias para l*s accionistas: un dividendo más allá del ámbito de las medidas y las métricas, de la modularización y la modulación, del número y de la cifra, donde lo que se reparte no está bien ordenado por el «sano juicio», como la «mejor distribución», sino más bien como una distribución cada vez más amplia y salvaje, *spread*, dispersión, *logisticality*, proliferación de riqueza social? ¿Y si Deleuze y Foucault estuvieran errados, y si la similitud pudiera decantarse

de nuevo, ya no eternamente marcada como traidora de la diferencia inmensurable y como transición hacia la mensurabilidad, sino como potencial de una dividualidad resistente?

En 1933, el año en que los nacional-socialistas tomaron el poder en Alemania, Walter Benjamin escribió un breve ensayo de poco más de cinco páginas, titulado «Doctrina de lo similar». Aunque el título parece aludir a un tratado más extenso, el texto no decepciona por su intensidad y su riqueza conceptual. Benjamin no menciona el tiempo político al que el texto hace referencia, sino que señala la «poderosa compulsión a volverse similar y a comportarse miméticamente». Desde el punto de vista de la psicología del desarrollo, esto le sucede al niño que se adapta progresivamente a su entorno territorial; y desde el punto de vista de la historia cultural, a la compulsión a adaptarse en comunidades limitadas; desde el punto de vista de la historia contemporánea, a la estética fascista de una similitud instrumental y niveladora, que sirve de transición a la unanimidad, al cierre totalizador. Sin embargo, en vez de rechazar categóricamente, habida cuenta de esas evidencias, un concepto de similitud que obliga a la adaptación, Benjamin contrapone a esa compulsión de adaptación, de asimilación, de docilidad, que serían producidas a través de la similitud, un concepto de similitud que no se deja doblegar. Llama a esa similitud la similitud no sensitiva, a la que atribuye la capacidad de crear «tensiones» [*Verspannungen*].

Para inventar el otro lado de la economía dividual, esta decantación de la similitud, desde la compulsión a adaptarse a algo que no se deja doblegar, es de una enorme importancia. Hay diferentes respuestas y primeras propuestas conceptuales para desarrollar luchas por esa forma de la

similitud, por una similitud que no sirve para entregar lo no mensurable al orden cuantitativo de la equivalencia. Lo que estas propuestas tienen en común es que se aventuran en un terreno incierto y no pueden ni quieren anticiparse a las prácticas de una economía dividida.

Christian Marazzi señala las contradicciones productivas entre los derechos de propiedad privada y los derechos de propiedad social. La fórmula 2 + 28, que es habitual en los contratos hipotecarios, por ejemplo, significa que el interés hipotecario de los primeros dos años refleja el valor de uso, para que durante los 28 años siguientes quede dominado por el valor de cambio. La práctica de los primeros dos años es un indicador del derecho a la vivienda, que queda negado hasta los extremos más brutales en los años siguientes. «De esta suerte, la lógica financiera produce un común, que luego divide y privatiza mediante la expulsión de los “habitantes del común” por medio de la creación artificial de todos los tipos de escasez: de medios financieros, de liquidez, de derechos, de deseo y de poder»⁸⁶. Contra esas consecuencias violentas, han cristalizado nuevas formas de resistencia y prácticas instituyentes, tales como *Strike Debt* en Estados Unidos o las protestas contra los desahucios y las ocupaciones de viviendas de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) en España⁸⁷. Precisamente ese derecho a la vivienda, junto al endeudamiento de las personas que reclaman ese derecho, se ha traducido no solo en resistencia colectiva y apoyo mutuo contra los desahucios, sino también en prácticas cotidianas moleculares que dan la vuelta al concepto de

⁸⁶ *Ibid.*, 41 ss.

⁸⁷ Ada Colau y Adrià Alemany, *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*, Madrid: Cuadrilátero de libros 2015.

deuda. Esa inversión cobra varias formas conceptuales, que en el enfoque de Marazzi es la de la «renta social»: «Dicho de otra manera, si hasta hoy el acceso a los bienes comunes ha cobrado la forma de la *deuda privada*, en lo sucesivo es legítimo concebir —y reclamar— ese mismo derecho en forma de una *renta social*. En el capitalismo financiero, la renta social cobra la forma de redistribución, el modo en el que la sociedad concede a cada cual el derecho de vivir con dignidad. En cuanto tal, la renta garantizada puede articularse en muchos terrenos, sobre todo el de la educación y el acceso al conocimiento en forma del derecho a una renta garantizada de educación»⁸⁸.

Detrás de estas reivindicaciones de renta social y de inversión de la deuda hay también una idea de división subsistencial, en la que una forma específica de endeudamiento mutuo se torna ineluctable. Sin duda, la deuda es el primer medio de amarrar las personas a las máquinas, de doblegar los caracteres dóciles, que cuanto antes se emplea, más eficaz resulta. Sin embargo, al mismo tiempo la deuda es también un terreno de revolución molecular⁸⁹. Stefano Harney y Fred Moten entienden la deuda

⁸⁸ Marazzi, *Verbranntes Geld*, 96. Véase también al respecto Terranova, «Red Stack Attack!», que propone el concepto de Red Stack como programa para la «invención de algoritmos sociales constituyentes» y de innovación sociotécnica en los tres planos del dinero virtual, las redes sociales y los bio-hipermedia.

⁸⁹ Sobre los significados múltiples de la(s) deuda(s), véanse Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», 153: «El ser humano ya no está encerrado, sino endeudado»; el estudio, que se apoya en Marx, Nietzsche y Deleuze/Guattari, de Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu 2013; así como Randy Martin, «Mobilizing Dance. Toward a Social Logic of the Derivative», Gerald Siegmund y Stefan Hölscher (eds.), *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zurich/Berlin: Diaphanes 2013, 211: «[...] los vínculos sociales del endeudamiento son la base del compromiso político».

en este sentido, como una componente de la mutualidad y de la socialidad, a diferencia del préstamo asocial, que es el medio de la privatización: «No es crédito lo que buscamos, tampoco deuda, sino la deuda mala, que es la verdadera deuda, la deuda que no se puede pagar, la deuda a distancia, la deuda sin acreedor, la deuda negra, la deuda *queer*, la deuda criminal. La deuda excesiva, la deuda incalculable, la deuda por nada, la deuda más allá del crédito, la deuda como su propio principio»⁹⁰. En la lengua alemana, con su profundo entrelazamiento de los términos de culpa y de deuda [*Schuld* y *Schulden*], tal vez resulte aún más difícil formar un concepto paradójicamente positivo de deuda «mala» o «*queer*». Se trata aquí de algo que va más allá del concepto de renta social, que —sin dejar de ser pertinente— sigue siendo una reivindicación al Estado, una reivindicación de la redistribución mediada por el Estado. El concepto de deuda *queer* se basa en el endeudamiento mutuo —sin rendirse al concepto moral de deuda como culpa—, y al mismo tiempo significa una práctica ofensiva del incurrir en deudas, del exceso de deudas sin tener consideración las ganancias.

«Las deudas impagadas, por decirlo brevemente, albergan la posibilidad de “vivir por encima de las propias posibilidades” cuando los medios de re/producción ya no son fáciles de conseguir»⁹¹, escribe Angela Mitropoulos sobre la extensión de la deuda como una crisis potencial del porvenir capitalista. Analiza la sorprendente reaparición del término de «usura» en los discursos morales de la crisis desde 2007 como una alusión a deudas que son denunciadas como desmesuradas, exageradas e ilegítimas,

⁹⁰ Harney y Moten, *The Undercommons*, 61.

⁹¹ Mitropoulos, *Contract and Contagion*, 228.

porque su reembolso no está garantizado. Mientras que la deuda potencialmente reembolsable intenta hacer del futuro una versión calculable del presente, el regreso del pecado medieval de la usura implica un riesgo incalculable, incognoscible y potencialmente inflacionario⁹². En su estudio, Mitropoulos vincula esta usura del riesgo con prácticas y narrativas de contagio en el mundo de las finanzas. Mientras que la imbricación de las instituciones financieras solía ser considerada un seguro mutuo contra las sacudidas de liquidez, después de las crisis financieras de 1997 en parte de Asia y de las múltiples crisis desde 2007, ahora es considerada por el contrario como un peligro de propagación epidémica de activos tóxicos y de riesgos subjetivos. En los discursos sobre la creación de valor «contra natura» o «antinatural», de la «ausencia de productividad» y de la «acumulación mágica de dinero», hay una resonancia del peligro perturbador del ingreso de la inmoralidad en la economía. Sin embargo, más allá de la recuperación atorada, exagerada y en parte antisemita del discurso moral sobre la usura, sobresale el peligro epidémico de las deudas *queer*. De hecho, el tema de la usura alberga también la preocupación de una socialidad viral y de una extensión contagiosa, en definitiva, de hacer de la *usura* una «usura desde abajo»: «La usura vive en los poros de la producción porque es allí donde muchos viven o intentan vivir»⁹³.

Asimismo, Mitropoulos hace hincapié en el significado subsistencial de las deudas: «[...] se trata ante todo de deudas entendidas como la interdependencia irreductible,

⁹² *Ibid.*, 209.

⁹³ *Ibid.*, 216.

incalculable, de compartir un mundo»⁹⁴. Esta potencialidad del endeudamiento mutuo, del contagio y de la dispersión en el espacio y el tiempo, es lo que busca Randy Martin, no solo en la transformación de las deudas en renta social, deudas *queer* o usura *queer*, sino también en el centro mismo de la financiarización, directamente como un potencial social de los derivados. Si los derivados empaquetan partes que subsisten a gran distancia unas de otras, entonces se plantea de inmediato la cuestión de por qué y cómo ese rasgo específico de los derivados puede ser trasladado a dominios distintos de la economía, por qué y con qué objeto precisamente lo incalculable, lo derivado, puede ser concebido como la base de la riqueza social. Martin formula su respuesta en tres partes: primero, para concebir lo fragmentado, disperso, aislado, como algo interconectado sin aparecer como un todo unificado —ésta es la cuestión apremiante de la concatenación de las singularidades en la producción dispersa, con la imagen tradicional de Marx de los pequeños campesinos como patatas: de una recomposición política de las patatas dispersas que ahora ni siquiera terminan una junto a otra en un saco de patatas; segundo, para articular el valor de uso de nuestro trabajo en medio de la fugacidad, la inestabilidad y la volatilidad —y aquí Martin condensa la composición técnica de la producción como algo que está radicalmente en movimiento; tercero, para reconocer a la *agencia de arbitraje*, a las pequeñas intervenciones en el desarrollo, en la escritura de los derivados, intervenciones que son pequeñas pero sin embargo marcan una diferencia, introduciendo un «riesgo generativo» sobre el telón de fondo de un «fracaso generalizado»⁹⁵.

⁹⁴ *Ibid.*, 229.

⁹⁵ Véase Martin, *Knowledge Ltd*, 52.

A juicio de Martin, el interior del campo tradicional de la economía nunca tuvo que entenderse como el terreno de la expansión y el predominio de los derivados. Por el contrario, Martin intenta describir los derivados como algo exterior a la economía, que condujo a la crisis de la economía y de la ciencia económica, a un retroceso de su imperio, donde los derivados terminan siendo sus enterradores. Si los derivados llevan a cabo la desposesión del sí mismo y de la propiedad, entonces también el venerable individualismo posesivo termina en la sepultura. Con las crisis de la última década, la economía se hace cada vez más añicos, y los derivados son al mismo tiempo el catalizador y el objeto de esa desintegración: «Los derivados surgen de esa grieta, haciendo que lo político sea inseparable de la creación de riqueza, disuelven la facticidad de las poblaciones nacionales y abren a otras perspectivas de asociación mutua»⁹⁶. A diferencia de la concepción tradicional de los derivados como una ruptura fantasmal del tiempo lineal y como la colonización del futuro, se trata más bien de movimientos laterales y nuevas concatenaciones de espacios. La socialidad derivada se presenta como transnacional en sentido fuerte —más allá de la nacionalidad, como una perspectiva de una forma de concatenación completamente diferente en el ámbito planetario. «Aunque los derivados son concebidos en un lenguaje de *futures* y *forwards*, de la anticipación para el presente de lo que habrá de venir [...] el acto de empaquetamiento de atributos apunta a una orientación en todas direcciones, que es un efecto de la interconmensurabilidad»⁹⁷. La línea abstracta de los derivados se mueve

⁹⁶ *Ibid.*, 78.

⁹⁷ *Ibid.*, 76.

en todas direcciones, como una desterritorialización del límite, como una concatenación maquina-dividual de partes que no encajan entre sí. Por el contrario, la temporalidad de la lógica social de los derivados no es tanto la anticipación del futuro como *futures*, sino más bien un presente expandido que se despliega en un intercambio multilateral y mutuo en el aquí y ahora.

No es necesario suscribir en su totalidad la interpretación esperanzada de Randy Martin para entender los derivados tal vez no tanto como una promesa de salvación, sino más bien como síntomas de un cambio que engendra nuevas aperturas; sin garantía alguna de que esas aperturas desemboquen en formas completamente nuevas de participación y participación dominante, o en modos de existencia en los que, con razón, Martin reconoce la lógica social de los derivados como «un exceso que es liberado pero nunca completamente absorbido, un ruido que no ha de ser silenciado, deudas que figuran en el balance pero que no pueden ser saldadas»⁹⁸. Si I*s much*s se sustraen a las coacciones del crédito, si se abren líneas de fuga y se extienden en el campo de inmanencia del capitalismo maquinaico, que hace proliferar las deudas malas —¿por qué no debería mostrar precisamente la dividualidad de los derivados que, en el modo mismo de la modulación, surgen modalidades de subjetivación que se sustraen a la aquiescencia?

⁹⁸ *Ibid.*, 75.

IV. CONDIVISIÓN

Atravesar los tiempos

La des/antropologización de la dividualidad

Seres humanos que contienen varios individuos; individuos que contienen varios seres humanos; líneas dividuales que atraviesan incontables seres humanos y cosas singulares; líneas dividuales que atraviesan el tiempo y conectan a los seres humanos con sus antepasados. Era solo una cuestión de tiempo que lo dividual se instalara también en la teoría de los seres humanos: desde la década de 1970 aparecen en el ámbito de la antropología investigaciones aisladas y geográficamente muy dispersas sobre la división diacrónica o sincrónica de la persona. La mayoría de estas posiciones buscan elaborar conceptualizaciones alternativas del carácter de persona en sus campos de investigación sobre el telón de fondo de la crítica de los conceptos reduccionistas del individuo idiosincrático y, en ocasiones, problematizando explícitamente el individualismo posesivo en tanto que construcción occidental-capitalista.

El antropólogo social sudafricano Meyer Fortes publicó en 1971 un ensayo sobre el concepto de persona como un aspecto de sus prolongadas investigaciones con los Tallensi de África occidental⁹⁹. Propone una idea maussiana de la persona que es más un «microcosmos del orden social» que un individuo integrado como un todo. Esta idea

⁹⁹ Meyer Fortes, «On the concept of the person among the Tallensi», Roger Bastide y Germaine Dieterlen (eds.), *La notion de personne en Afrique noire. Acte du Colloque international du CNRS*, 544. París, octubre de 1971, París: L'Harmattan 1973, 238-319. Publicado de nuevo en Meyer Fortes, *Religion, Morality, and the Person, Essays on Tallensi Religion*, Cambridge: Cambridge University 1987, 247-286. Deleuze y Guattari hacen referencia a Fortes también en el *El Anti Edipo* (180) y en *Mil mesetas* (303, notas al pie 3 y 9).

considera ante todo la división sincrónica de la persona en la ruptura de la relación entre individuo y sociedad. Se puede considerar como personas modos de vida, plantas, cosas, paisajes o actores sobrenaturales, cocodrilos sagrados a la par que comunidades políticas enteras entendidas como «objetos colectivos».

Sin embargo, con Fortes cabe pensar también un aspecto diacrónico, que entiende la persona como una figura con una historia evolutiva que va creciendo durante el curso de la vida. Sobre ese eje diacrónico, pero no necesariamente lineal, Fortes pone en primer plano, junto a la idea de una persona que solo se desarrolla en el curso de la vida, también la conexión de las personas con sus antepasados. Desde este punto de vista, la persona solo es completa cuando al morir ingresa en la serie de sus antepasados, convirtiéndose a su vez en antepasado. Durante toda una vida, la personalidad no deja de ser pura potencialidad. Los antepasados, «del otro lado del telón ritual»¹⁰⁰, deciden si un ser humano habrá sido una persona. Sin embargo, como Fortes —y a este respecto se muestra casi nietzscheano— define la persona como efecto de la moral y de la filiación, su punto de vista de las conjunciones y disyunciones individuales sobre las generaciones tiende a un pensamiento del origen que está reconfigurado por la filosofía occidental: la línea genealógica se torna en una persona colectiva, pero solo en la medida en que expresa la continuidad del ancestro fundador en cada uno de sus vástagos. Solo al final de su texto Fortes menciona una excepción en la secuencia rigurosa del principio patrilineal: los vástagos de la línea femenina, cuyo antepasado vivió cuatro o cinco generaciones antes

¹⁰⁰ *Ibid.*, 285.

de ellos, viven dispersos, no están juntos en el territorio de un clan. Su relación es de reciprocidad sin restricciones de los códigos de comportamiento determinados territorialmente, más allá del carácter de los individuos imprimido por la moral y la línea genealógica masculina.

En 1976, el antropólogo estadounidense McKim Marriott desarrolló en su ensayo sobre persona y casta en India, «Hindu Transactions: Diversity without Dualism», no solo un «modelo dividualista de la transacción en la India», sino que concretamente introduce en la discusión los conceptos de «persona dividual» y «actor dividual»¹⁰¹. Insiste en que, a diferencia de la tradición occidental, en el sur de Asia no se piensa a las personas como unidades individuales, inseparables, demarcadas y por eso mismo limitadas, sino como fundamentalmente fluidas, apenas vagamente distinguidas; dividuales. La perspectiva etnosociológica de Marriott entiende lo dividual como un aspecto entrelazado de inestabilidad biológica y ético-jurídica.

El enfoque trans-accional, ampliado por las teorías antropológicas sobre el trueque y el intercambio en la década de 1970, es en lo fundamental una tentativa antisencialista de no limitar las transacciones al intercambio de cosas claramente definidas entre personas claramente definidas. El intercambio de animales, conchas, comida, pero también de trabajo, estatus y poder, ha de entenderse como transacción entre partes de l*s actores, y al mismo tiempo como transformación de l*s actores mismos. De

¹⁰¹ McKim Marriott, «Hindu transactions: diversity without dualism», en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues 1976, 109-142, aquí 109.

esta manera, las transacciones afectan, por un lado, a los cuerpos individuales en tanto que transformación interna; y por el otro, atraviesan personas, cuerpos, pero también —y esto resulta particularmente importante para la interpretación colonial y postcolonial del sistema de castas hindú— diferentes castas.

En esto tiene lugar un proceso de incorporación de materiales heterogéneos que circulan dentro de y a través de las personas, así como un proceso de emisión de «sustancias codificadas, esencias, residuos u otros efectos activos» que reproducen en otros algo de la esencia de las personas de las que proceden. Aquí se trata sobre todo de la correlación entre códigos y sustancias. En este contexto antropológico, los códigos se muestran como códigos de comportamiento, que no pueden ser separados de modalidades de comportamiento y de relaciones consigo mismo específicas. Por otro lado, las sustancias han de entenderse, contrariamente a las concepciones clásicas de la sustancia, como algo siempre cambiante y que ha de entenderse en su pluralidad. Pueden ser no solo partes del cuerpo, órganos o fluidos corporales, sino también, por ejemplo, alimentos cocinados, alcohol o tierra, pero también limosnas e incluso saberes. En el proceso de hacerse padres, de casarse, comerciar, festejar y del intercambio de servicios y saberes, tienen lugar incesantes procesos de separación y recomposición. Desde este punto de vista, la separabilidad entre acción y actor, entre código y sustancia, es una abstracción de la filosofía occidental. De ahí que Marriott plantee su concepto de código/sustancias o de sustancia/códigos: ni las diferentes modalidades de acción y comportamiento se pueden separar de «sus» sustancias, ni tampoco l*s actores de «sus» acciones. Son encarnadas por sus actores y en el vaivén de las cosas entre l*s actores devienen sustancias.

Las sustancias encarnadas y los códigos de comportamiento se mezclan en los cuerpos y a su vez son completamente inseparables del mundo exterior. Lo que sucede entre y en el interior de l*s actores son los mismos procesos de mezcla y separación. Aquí la dividualidad remite a —de nuevo contra el concepto clásico de sustancia— la divisibilidad de la sustancia/códigos, a la circulación constante de las partículas de sustancia/código y, por último, a la transformación inevitable de todas las entidades mediante un proceso constante de división y recombinación de su sustancia/códigos¹⁰².

Con estos desarrollos teóricos de la licuefacción de códigos y sustancias, la línea dividual se acerca también en la antropología a las discusiones que más arriba en este trabajo han estado marcadas por, entre otros, el concepto de división subsistencial. Sin embargo, se hacen necesarios los grandes saltos, que tan importantes y a menudo problemáticos son para el método antropológico, entre contextos sociales, históricos y geopolíticos difícilmente comparables —en este caso, desde las extensiones de la persona a través de las generaciones en el África occidental a las representaciones fluidas de las personas en el sistema de castas hindú y, por último, el intercambio de presentes en el archipiélago melanesio al noreste de Australia—, para alcanzar una profundización del concepto de lo dividual. En 1988, la antropóloga feminista Marylin Strathern se lanza a una invención conceptual en

¹⁰² *Ibid.*, 110. Marriott hace referencia aquí a un cuarto aspecto problemático, que tiende a trastocar su interpretación antiesencialista de la sustancia/códigos: en el pensamiento hindú se torna a menudo explícito que lo que Marriott llama sustancia/código remite a un determinado origen o tiende a un determinado objetivo. Así, pues, en este caso el problema no es la perspectiva occidental de la línea genealógica, sino su tradición hindú.

su introducción a *The Gender of the Gift*¹⁰³, que cristaliza la filosofía de la dividualidad en un trabajo etnológico teóricamente complejo que va más allá de los anteriores enfoques antropológicos. Sin esencializar Melanesia en tanto que afuera precapitalista, sin ocultar tampoco las sobre-codificaciones coloniales y poscoloniales en su campo, Strathern consigue describir la personalidad melanesia, a diferencia de la relación externalizada del individuo con las cosas que presenta el individualismo posesivo, como algo compartido y compuesto, atravesado por relaciones sociales y prendido en las cosas, vulnerable y divisible.

El primer presupuesto fundamental de los estudios de campo de Strathern en las tierras altas occidentales de Papúa Nueva Guinea es la problematización de la antinomia clásica occidental entre sociedad e individuo¹⁰⁴. Strathern comienza su introducción sobre «estrategias antropológicas» con la observación irónica de que la ciencia occidental difícilmente podía esperar que a otros les interesara resolver para Occidente los problemas metafísicos del pensamiento occidental. Para quienes no proceden de esa tradición sería puramente absurdo concentrar sus energías filosóficas en cuestiones como la de la relación entre el individuo y la sociedad en tanto que figura ordenadora y unificadora. De este modo, las presuposiciones de «procesos de socialización» de actores aislados o de actividades políticas, que habrían de desembocar necesariamente en estructuras sociales de integración espacial y de control social, se revelan como componentes básicos

¹⁰³ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, Berkeley / Los Angeles: University of California 1988.

¹⁰⁴ Véase también la exposición clara y concisa que Strathern da de esa antinomia en Tim Ingold (ed.), *Key debates in anthropology*, Londres / Nueva York: Routledge 1996, 50-55.

de una mirada occidental-universalista. Strathern da la vuelta a esa relación, en la medida en que, para empezar, interpreta el mundo occidental en su particularidad y lo integra en una oposición dual melanesio / occidental. Al mismo tiempo, no se limita a una mera inversión, que vendría a decir: «Como nuestras “representaciones” son “etnocéntricas”, debemos fijarnos en “sus” representaciones». Para evitar esas simplificaciones, su interés no deja de centrarse en primer lugar en los discursos propios, occidentales, y en sus presupuestos discursivos no cuestionados.

A este respecto, para Strathern no se trata de demostrar la inutilidad de éste o aquél concepto occidental específico y, de tal manera, corroborar su antinomia. Cruza el dualismo individuo/sociedad con otros dos dualismos y, mediante su superposición, genera un campo heterogéneo de oposiciones desplazadas. En primer lugar, como reza el título de su libro, está la oposición entre la economía del don y la economía mercantil. Pero aquí la economía del don no ofrece en modo alguno una contraimagen positiva e incluso libre de dominación de la sociedad capitalista y del individualismo posesivo. Antes bien, para Strathern se trata de descubrir qué forma —generalizada— adopta el dominio en la economía del don¹⁰⁵. A esto se añade un tercer dualismo entre la teoría antropológica y la teoría feminista, que permite sobre todo una toma de distancia respecto a los constructos antropológicos gracias a la crítica feminista. Strathern insiste en que esa crítica responde siempre a un interés social y en que precisamente en ese interés social hay un comentario indirecto respecto a los reduccionismos antropológicos.

¹⁰⁵ Strathern, *The Gender of the Gift*, XII y 104.

En su conjunto, este enfoque de un entrelazamiento mutuo y una superposición, que tiende siempre a desplazar los dualismos antes que intersecarlos, no implica en modo alguno relaciones simétricas, paralelos entre pares aislados o compromisos inesperados. En su lugar, crea nuevas complicaciones como, por ejemplo, el hecho de que la diferencia entre la socialidad occidental y la melanesia no implica sin más que las apreciaciones del feminismo occidental puedan ampliarse al caso melanesio. Ya desde finales de la década de 1980, contra el predominio de la representación de las relaciones entre mujeres y hombres en la socialidad melanesia como algo necesariamente jerárquico y que respondería a formas de control, Strathern desarrolla en cambio una perspectiva diferente en distintas zonas de Melanesia, que tiene en cuenta el género, pero que nunca lo presenta unilateralmente como un proceso de sometimiento, que no describe a las mujeres ni como «problema», ni unidimensionalmente como «víctimas», sino más bien a los hombres como «problema para sí mismos» y esto de muchas maneras distintas.

En un pasaje central de su capítulo introductorio, Strathern regresa al punto de partida de su crítica, a la fijación totalizadora occidental respecto a la relación entre individuo y sociedad. Strathern no renuncia al concepto de socialidad —en contraposición al de sociedad— pero, para conceptualizar la creación y el mantenimiento de las relaciones en el contexto melanesio, insiste en el uso de un vocabulario que permite que la socialidad aparezca al mismo tiempo en singular y en plural. Esa misma doble posibilidad existe precisamente para la personalidad, y sobre esta escribe:

Lejos de ser consideradas como entidades únicas, las personas melanesias se perciben tanto dividual como individualmente¹⁰⁶.

Para empezar, aquí resulta importante el acento puesto en el aspecto de la percepción: aquí no se trata de una distinción que se establece entre «individuos» y «dividuos», sino entre una perspectiva dividual y una individual sobre las personas. En las sociedades melanesias, las personas se entienden ante todo como el lugar plural y compuesto de las relaciones, a cuyo través son engendradas. Mientras que la perspectiva individual establece un contraste entre los individuos que configuran la sociedad y la formación de los individuos a través de la sociedad —en la sociedad son (convertidos en) seres sociales—, la perspectiva dividual considera de antemano a la persona aislada como un «microcosmos social» y, en ese sentido, dividida y compuesta¹⁰⁷.

La contraimagen complementaria de la personalidad dividual consiste en una socialidad, como por ejemplo la que se da en los cultos ceremoniales —masculinos—, que, aunque implican un número, aunque están repletos de una multitud de personas, sin embargo son percibidos como una unidad. Strathern llama a esto un «proceso de despluralización» que, aunque está provocado por acontecimientos singulares y las facultades y los anhelos de l*s much*s, tiene un efecto unificado. Aquí la socialidad no la hace la realización de principios generalizados e

¹⁰⁶ *Ibid.*, 13.

¹⁰⁷ Vale la pena prestar atención al fino desarrollo de los conceptos: en Meyer Fortes se decía aún que la persona es un «microcosmos del orden social», impresión y efecto en miniatura de la moral y la sociedad. En cambio, Strathern emplea el término «microcosmos social», que no construye ninguna jerarquía entre socialidad y personalidad.

integradores, sino la reunión de una multitud de homogeneidades internas, que son al mismo tiempo personas dispares en el acontecimiento colectivo. Strathern llega incluso a caracterizar al mismo tiempo las singularidades de la acción colectiva como amorales y antisociales, distanciándose de las ideas occidentales de relaciones jerárquicas, así como de una «socialidad autosuficiente»¹⁰⁸.

Sin embargo, para ella no es suficiente con limitarse a invertir paradójicamente las antinomias, tematizando lo compuesto en el individuo así como lo unitario en la sociedad, lo que no modificaría la supuesta relación de dominancia de uno sobre otro. Para evitar esa simple inversión, complica la relación entre personalidad compuesta y socialidad unificada antisocial con una dimensión adicional: desarrolla dos formas —o modos o estadios de un proceso corpóreo— apropiadas tanto para lo plural como para lo singular: composición y dualidad¹⁰⁹. Mientras que lo plural es compuesto internamente y dual exteriormente, lo singular es compuesto exteriormente y dual internamente. El grupo plural está estructurado internamente por sus partes y externamente puede encontrarse con otro grupo de manera dual. La singularidad consiste en todo un espectro de relaciones, objetivadas y recogidas en la persona y que reducen su multiplicidad a la imagen de una relación dual —por ejemplo, la de la familia de la madre, la de la familia del padre, etc.—.

¹⁰⁸ Strathern, *The Gender of the Gift*, 349.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 14 ss., 275 ss., sobre todo el diagrama de la página 276. El género se relaciona también a este respecto con las relaciones internas entre partes de la persona, no solo con su exteriorización en tanto que relaciones entre las personas. La atención de Strathern se centra en las formas generizadas dentro de una persona, que no se presentan ni como unitarias ni como múltiples (véase 185).

A este respecto, Strathern distingue entre «relaciones inmediatas», en las que personas tienen una influencia corpórea y mental directa, y «relaciones mediadas», que descansan sobre el intercambio de objetos. En la «relación inmediata» las personas no cercenan nada de sí. El efecto es directo, inciden directamente una sobre otra, no como en la relación mediada por una parte, que se mueve entre ambas. La capacidad de ejercer ese efecto directo de una persona sobre el cuerpo y la mente genera una asimetría entre las dos partes. De manera algo contraintuitiva, Strathern designa este modo como intercambio, incluso como parte del «intercambio de dones»¹¹⁰. Pero es precisamente este procedimiento de la relación inmediata, de la incidencia sin medio lo que permite pensar la dividualidad, más allá de las concepciones maussianas y derridianas del don, sin la función mediadora del don. No obstante, Strathern insiste en llamar relación de don a esta paradójica transacción sin don, porque las distinciones entre relación «mediada» o «inmediada» están mutuamente relacionadas, de tal manera que no se puede pensar una sin la otra.

La forma clásica de la economía del don sigue siendo la «relación mediada». En las ceremonias de intercambio y transacción las cosas, e incluso las personas mismas, se entienden como partes de las personas. En tanto que partes, las cosas pueden circular entre personas y «mediar» sus relaciones. En este sentido, los objetos engendran relaciones. Pero no solo los objetos engendran relaciones, sino que, viceversa, las transacciones también engendran objetos —y también las personas como objetivaciones

¹¹⁰ *Ibid.*, 178 ss.

—«personificaciones»— de relaciones¹¹¹. Los sujetos individuales se tornan en personas/objetos a los ojos de otros. Se objetivan a sí mismos y de tal suerte se convierten en agentes activos.

En este contexto, un don no es —con independencia de si se trata de relaciones «mediatas» o «inmediatas»— un objeto dado por un sujeto, ya sea como *munus*, tributo, ofrenda, deuda moral o económica; ya sea como don amoral, exceso obligatorio, *potlatch*. El don [*Gabe*] no es un tributo [*Abgabe*] entendido como pérdida para un sujeto que, mediante ese acto de renuncia y de entrega, ni se somete ni se apodera de quien recibe el don. Aunque aquí están involucradas cosas y personas; los flujos individuales no funcionan con arreglo a escisiones sujeto/objeto, sino a disyunción y conjunción, des/asociaciones, partículas que son aceleradas y otras que permanecen en un estado de suspensión o de estabilidad. Esto nos acerca a una respuesta a la pregunta central de Strathern, formulada más arriba, sobre la forma que cobra el dominio en las economías del don. Ella misma ofrece la respuesta al final de la primera parte de *The Gender of the Gift*: «En una economía del don, puede decirse que dominan aquellos que determinan las conexiones y desconexiones creadas por la circulación de objetos»¹¹². Lo decisivo para la pregunta por el dominio no es una gestión rígidamente separada y generizada de lo público y lo privado ni el «*ranking* biomoral», tal y como McKim Marriott lo describe en las asimetrías individuales de las sustancias y los códigos de comportamiento, sino el cierre y la apertura de los relés que gobiernan el movimiento de los objetos.

¹¹¹ Véase *ibid.*, 313.

¹¹² *Ibid.*, 167.

Esta relación fluida no funciona con arreglo a la lógica de la economía dominante de la partición, ni tampoco es una relación de la mediación, en el sentido de una transmisión de uno a otro a través de un medio. Antes bien, esta relación implica un medio, que arrastra a las cosas como personas así como a las personas como actores, sin medio, sin *medium*, sin mediación. Este medio es un lugar en el que las cosas cobran velocidad o llegan a un punto muerto; está atravesado por asimetrías y jerarquías que se reorganizan constantemente. En este sentido, Strathern puntualiza que la división subsistencial y la vulnerabilidad no están ausentes en modo alguno en la economía del don: «La persona es vulnerable, por así decirlo, tanto a la disposición corporal de los demás hacia ella como a sus voluntades y deseos»¹¹³.

En los estudios socioantropológicos de Marilyn Strathern la dividualidad aparece sobre todo como el carácter compuesto dividual-maquínico de la personalidad y la socialidad. Pero también hay una línea dividual que atraviesa los tiempos, diacrónicamente, a lo largo de las generaciones, a través de las historias: la persona es compuesta, atravesada por relaciones sociales, un microcosmos de relaciones y esto en ningún caso como una simultaneidad estricta. La composición se compone con el pasado a partir de diferentes recuerdos y referencias; los cuerpos muestran las impresiones de encuentros pasados. Para Strathern, esto afecta sobre todo a la memoria de un cuerpo frágil, toda vez que muestra una serie de acontecimientos y «que está compuesto de las acciones históricas específicas de otros: de lo que personas han

¹¹³ *Ibid.*, 132.

hecho por uno/a y de lo que le han hecho a él/ella»¹¹⁴. Aquí la autoridad del antepasado o del linaje dejan de surtir efecto; se trata de indicios de una mezcla compleja de diferentes líneas dividuales, que no solo atraviesan cuerpos individuales y espacios sociales, sino también espacios-tiempos¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ El enfoque antropológico de Strathern, que renuncia radicalmente a su centro, los seres humanos, y dirige su mirada a las relaciones entre socialidades y cosas, movimientos, líneas, corrientes, que son coemergentes con las partes, tuvo también una influencia importante sobre teorías que iban más allá de la antropología social, como por ejemplo Donna Haraway (*Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*, Bilbao: Sans Soleil 2016, 19). Para desarrollos más recientes de la posición de Strathern, véanse John Frow, *On Personhood in Public Places*, Melbourne: Research Unit in Public cultures 2012; Casper Bruun Jensen y Kjetil Rodje, «Introduction», en Bruun Jensen y Kjetil Rodje (eds.), *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*, Nueva York: Berghahn 2012, 1-35; así como algunas de las contribuciones de la edición especial de *Theory, Society & Culture*, 31, 2014, dedicada a los trabajos de Marilyn Strathern. Algo de lo que se ha escrito en el campo de la antropología y la etnología después de Strathern y en parte haciendo referencia a su trabajo, queda muy por detrás de su teoría. Asimismo, las investigaciones antropológicas de lo dividual se ven plagadas cíclicamente de malentendidos sobre la dividualidad como identidad inversa —en vez de como movimiento del atravesamiento—, así como un peligro para la integridad del individuo. Véanse, por ejemplo, las aplicaciones conservadoras y en términos de pesimismo cultural de *dividuum* en Mark Mosko, «Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 16, 2010, 215-240; Karl Smith, «From dividual and individual selves to porous subjects», *The Australian Journal of Anthropology*, 23, 2012, 50-64; o el enfoque esencialista-ecofeminista de Maria Mies: sin hacer referencia a Marilyn Strathern u otras fuentes feministas, Maria Mies desarrolla su discurso sobre la dividualidad como desmembramiento del individuo y de la mercantilización del cuerpo, de su reproducibilidad y de sus órganos con el telón de fondo de la «mercantilización industrial de la producción de niños y niñas» («Del individuo al “dividuo”: el supermercado de las «alternativas en el ámbito de la reproducción», en Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona: Icaria, 1997).

Ritornelo 8, 211 a. e. c. — 2014
Fuerzas terrestres y ayuda a la fuga

[: *Sobre una suave ola Un bote, en el que va con su doncella La niña saltó de miedo; Salvándola la llevó hasta la playa. Se escabullen, huyen del dominio de la partición, del sometimiento, del embarque, de la esclavización. Sienten miedo en la inmensidad y sin embargo trazan una línea en el mar. Dividen la inmensidad del agua con su línea. Se quedan sin aliento, pero son arrastradas por la línea, reman lo mejor que pueden siguiendo la línea. Ésta es algo así como el esbozo de un centro estable, en el seno del caos. La línea ya es en sí misma un salto: no es recta, es errática, se retuerce, se interrumpe y vuelve a comenzar. Divide el caos; salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de borrarse, de disolverse, de desintegrarse.*

¿Qué es lo que veo? ¿Qué? ¿Dos niñas solas en un bote vacilante, en peligro de muerte! Pero ella, la ola que las amenaza, rompe y las empuja desde las rocas hasta la orilla; No, ni el mejor timonel lo habría logrado. Están intentando calmar *las fuerzas del caos*, mantenerlas afuera, tratando de domar la línea y ser arrojadas a tierra por ella. Si algo sale mal, se las tragará. Si sale bien, la línea las escupirá a tierra.

La tierra no es un punto blanco en el mapa, una *tabula rasa*, un espacio vacío para construir castillos de arena. Allí están ya las fuerzas terrestres, «nuestras fuerzas», cuyos territorios están partidos y distribuidos de tal manera que «nosotr*s» ya ni siquiera vemos la distribución. «En casa», partición de «nuestras tierras», «nuestros mares», *mare nostrum, terra nostra, Europa nostra*. El espacio mediterráneo actual es la continuación de un espacio de

violencia occidental, el medio líquido-sólido de la violencia como *mediterraneum*. Pero muy lejos de ser tan solo la cenefa del tránsito entre mar y tierra firme, se extiende hasta los centros de fuerza en el centro, de los que la violencia emana aún con más fuerza que la que emana de las tumbas bajo el mar de l*s much*s anónim*s y de las periferias junto al mar.

El antídoto no es el gran relato, el recuerdo heroico de un tiempo mejor; cabe encontrarlo en algún lugar del tiempo-ahora de las líneas dividuales, en los poros moleculares de la vida cotidiana. Retorno del salto en el espacio y el tiempo, entre el devenir presente y el pasar. Sustraerse entre las fuerzas del caos, crear nuevos territorios subsistenciales en los huecos y en los intersticios de las fuerzas cósmicas y terrestres, construir caosmos, contrabandistas, *barraga*, fuga, ayudas a la fuga también y precisamente en el suelo engañosamente firme del centro soberano de Europa. :]

La invención del derecho dividual: *Sumak kawsay* y los nuevos territorios subsistenciales

El derecho no tiene por qué ser siempre solo un poder conservador, siervo de un poder constituido largo tiempo atrás, herramienta de las instituciones establecidas, medio instrumental de un aparato de Estado. Una línea de la posible no servidumbre del derecho es la que ofrece el vasto campo de la jurisprudencia, que rompe con su versión convencional que la quiere como aplicación subordinada del derecho. No opera en el plano de términos universales como «Estado de derecho» o «derechos humanos universales», sino que, por el contrario, con cada veredicto cobra una nueva actualidad. En este sentido, ya no se mueve en modo alguno en el terreno de una soberanía situada en algún lugar, y sin embargo va mucho más allá del poder estatal de pura conservación y afirmación del derecho, de su salvaguarda. Esto afecta a las sentencias de tribunales ordinarios y en mayor medida aún a las esferas de la jurisdicción constitucional, del derecho informal, del *community law*, de las *truth commissions* o de la jurisprudencia indígena.

Sin embargo, la genealogía eurocéntrico-colonial del derecho inscribe a éste en una lógica servil, estriante y estriada, la lógica de la propiedad y de la primacía del individuo. Entre los prerequisites del discurso jurídico-eurocéntrico se cuenta la instancia de un individuo responsable e indivisible, una *persona* jurídica, que mediante su identificabilidad también puede hacerse cargo de una responsabilidad indivisa. El derecho y la propiedad están vinculados a un sujeto individual, por un lado, y a un territorio, por el otro. Desde el inicio de la modernidad, esta construcción individual del derecho será considerada

no solo como base de todo derecho posible, sino que será proyectada también sobre el derecho de la Antigüedad, sobre todo del derecho romano.

Del mismo modo que la primacía del individuo se extiende discursivamente en el pasado, el devenir presente ha de ser también colonizado. Aunque en las últimas décadas han aparecido ideas para un derecho no eurocéntrico, sobre todo desde una perspectiva ecológica amplia, la base de tales ideas no se aleja en absoluto de la referencia fundamental al individuo. Por ejemplo, cuando el abogado medioambiental sudafricano Cormac Cullinan desarrolla sus tesis sobre la *Wild Law*, expresa su oposición a la falsa dicotomía entre lo salvaje y el derecho, entre la naturaleza y la civilización¹¹⁶. Pero su actitud no deja de ser, por un lado, profundamente universal-humanista, con una mirada benevolente sobre el ser humano como buen salvaje, el buen animal salvaje, la buena naturaleza salvaje; y, por otro lado, solo puede concebir la incorporación de lo salvaje en el derecho mediante un proceso de reconocimiento como sujeto. Del mismo modo que en la construcción de la persona jurídica las empresas, asociaciones y otras «entidades legales» son inscritas en el derecho en tanto que sujeto de derecho personal con arreglo al modelo del individuo, la vaga idea de que entidades como los animales, los árboles, los difuntos, las deidades y la tierra como un todo deberían «tener derechos» funciona de manera análoga¹¹⁷. Por ejemplo, aunque en el contexto de los derechos de los animales en algunos países ya se han dado avances en esa dirección, aquí se continúa con la historia lineal de éxito del individuo: como una ampliación cada

¹¹⁶ Cormac Cullinan, *Wild Law*, Devon: Green Books 2011, 30.

¹¹⁷ Véase *ibid.*, 95-98.

vez mayor de la lucha contra la exclusión de la individualidad, en primer lugar contra la esclavitud en tanto que exclusión del ser humano —aquí vale la pena destacar el paralelo temporal entre la aceleración de la colonización y del tráfico de esclavos y la invocación de los derechos humanos universales—, luego contra la exclusión de los animales; y luego contra la exclusión de otras formas de vida de la esfera individual de los derechos.

Sin duda, estos primeros pasos en el nuevo terreno de un derecho ecológico en su sentido más amplio son sumamente difíciles. La posición holística de expansión del derecho permanece restringida a un paradigma orgánico —y sus nuevas jerarquías, como por ejemplo en Cullinan, las de la «Gran jurisprudencia», la «Jurisprudencia de la tierra» y la «jurisprudencia de las especies»¹¹⁸—. En lugar de una ecología órgica de cuerpos/espíritus, cosas y socialidades, tal y como la desarrolla Félix Guattari en sus libros *Las tres ecologías* y *Caosmosis*, empareja este paradigma orgánico de crítica de la civilización con una crítica superficial del capitalismo. Con «la naturaleza» como punto de referencia universal, cuyos ordenamientos habrían de servir en general como un modelo a imitar, en el paradigma orgánico de la posición jurídica de Cullinan tan solo se desplaza del objeto al sujeto. Lo que esta perspectiva elude son todos los diferentes modos de subjetivación que pueden generarse antes y más allá de la identificación como individuo o de la analogía estructural con el derecho individual: relaciones individuales, concatenaciones maquínicas, socialidades en tanto que punto de referencia principal del derecho —así como formas no esencialistas de relación con la tierra, la naturaleza, el paisaje y el territorio.

¹¹⁸ *Ibid.*, 112 ss.

Félix Guattari capturó tales referencias sobre todo en el concepto de «territorios existenciales». Los territorios existenciales —o aquí sería mejor decir subsistenciales— no son en absoluto suelos originarios-sustanciales, sino más bien «territorios, que por lo tanto nunca están dados como objetos, sino siempre como repetición intensiva, como afirmación existencial punzante»¹¹⁹. Los territorios subsistenciales no son sino ritornelos que, en sus repeticiones, en sus modalidades heterogéneas de reterritorialización y desterritorialización diseñan y diferencian siempre de nuevo los territorios. El ritornelo lleva siempre consigo la tierra, la *terra* de los territorios y la tierra concreta, y al mismo tiempo es ritornelo de la partida, de la desterritorialización. En los territorios subsistenciales, la dividualidad y la inclusión radical no son en absoluto factores mutuamente excluyentes. «Es una sola y misma cosa declarar estos territorios parciales, y sin embargo en nexo directo con los más diversos campos de alteridad: lo cual explica que el cierre más autista puede estar en conexión directa con las constelaciones sociales y con el Inconsciente maquínico del medio ambiente, con los complejos históricos y las aporías cósmicas»¹²⁰.

Las nociones de un derecho dividual no implican que la esfera de lo dividual y sus territorios subsistenciales sean paisajes paradisíacos. Pero no deberían ser amalgamados y equiparados con los procesos dominantes de privación de derechos, de la introducción de condiciones de no derecho o de informalización del derecho, propios de las técnicas de gubernamentalidad. Por el contrario,

¹¹⁹ Félix Guattari, *Caosmosis*, traducido por Irene Agoff, Buenos Aires: Manantial 1996, 43.

¹²⁰ *Ibid.*, 144.

es necesario reconocer la dividualidad como superación potencial del derecho eurocéntrico en su propio terreno, pero también como usurpación potencial por parte de ese mismo derecho y como extensión del aparato del Estado a ámbitos aparentemente extraestatales.

Boaventura de Sousa Santos ya describía en sus textos tempranos la informalización del derecho como parte de un proceso de «desorganización en el ámbito comunitario»: «Lo nuevo en los actuales programas de informalización y comunitarios consiste en que, si hasta ahora se había desorganizado a las clases oprimidas en el plano individual, es decir, en tanto que ciudadanos, votantes, receptores de ayudas sociales, en el futuro serán desorganizados en el ámbito comunitario. Planteo que la organización comunitaria patrocinada por el Estado será la forma específica de la desorganización en el capitalismo tardío»¹²¹. Esto fue escrito en 1980, y con la creciente puesta en valor del trabajo informal y las tentativas de ordenación de la sociedad civil hasta llegar a las invocaciones a la resiliencia y a la *big society*, la «desorganización» dirigida por el Estado ha cobrado una dimensión considerable. Aquí el texto de Santos tiene un carácter anticipador, también en el modo en que emplea el término de lo caótico¹²² para explicar la desorganización mediante la informalización: «En la medida en que el Estado [...] intenta con esas reformas integrar el poder sancionador inherente a las relaciones sociales actuales, en realidad está conectando

¹²¹ Boaventura de Sousa Santos, «Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism», *International Journal of the Sociology of Law*, 8, 1980, 379-397, aquí 390.

¹²² El término «caosmos» aparece ya en *Finnegans Wake*, de James Joyce, y desde finales de la década de 1960 en los escritos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, hasta su adopción como término central en el último libro de Guattari, *Caosmosis*.

explícitamente su poder cósmico con el poder caósmico, que hasta entonces había estado fuera de su alcance»¹²³. La clara separación entre las fuerzas cósmicas del Estado y las fuerzas caósmicas de las relaciones sociales se torna ahora en una servidumbre cada vez más unilateral: en la interpretación de la desorganización por parte de Santos, que es foucaultiana —e implícitamente guattariana—, ha de entenderse la sobrecodificación del poder caósmico por parte del aparato de Estado como una extensión del Estado. El derecho informal se ve secuestrado. Allí donde el Estado aparentaba retirarse, de hecho se expandía. Lo que se presentaba como deslegalización, en realidad era una relegalización.

Lo que aquí se describe como derecho dividual no debería banalizar o negar tales procesos de deslegalización y relegalización. Pero en lo que sigue se trata de los aspectos emancipatorios de esos desarrollos dentro del derecho, que parten de una modificación de su determinación colonial y que han de entenderse —como se ha señalado más arriba— no como intervención desde fuera, sino como movimiento inmanente. Un derecho dividual entendido de esta manera no sería solo destructor de derecho, sino también parte de un poder creador de derecho y caósmico, capaz de cuestionar y atacar los conceptos jurídicos dados, pero capaz al mismo tiempo de establecer nuevas modalidades del derecho. Esa creación de derecho provocaría fisuras en el derecho dominante, toda vez que lo no estriado frustraría constantemente las reglas jurídicas y sus componentes de estriado, de la propiedad y de la individualización. Aquí se trataría de un derecho, de constituciones que no se basarían en el

¹²³ Boaventura de Sousa Santos, «Law and Community», 391.

individuo aislado y su propiedad, sino en la singularidad de ecologías múltiples más allá de la propiedad y de la individualización. Un derecho que traería «una constitución para cada generación» y, siguiendo a Antonio Negri, un poder constituyente como proceso absoluto, un proceso constituyente¹²⁴.

Ya el momento de la institución resulta virulento para todo proceso ulterior de constitución. En este sentido, el derecho dividual comienza con el acto instituyente de todo proceso constituyente, y la diferencia decisiva estriba en si ese acto instituyente es la posición de un soberano, que representa a la masa contabilizada, o un proceso múltiple de los muchos incontables. Un derecho dividual solo es pensable en la acción concomitante de las formas y los contenidos de la promulgación de normas legales, operando al mismo tiempo mediante la destrucción y la creación de derecho, atacando el derecho dominante del individuo y del territorio como propiedad y al mismo tiempo inventa nuevas modalidades de la promulgación dividual de normas de derecho.

Asimismo, las experiencias latinoamericanas de las últimas décadas pueden ser interpretadas como pasos en la dirección de un derecho dividual. Tras el levantamiento zapatista de 1994 en México; tras la rebelión en Quito en 1999 y muchas otras luchas sociales contra la dictadura y la transformación neoliberales, se produjeron victorias electorales de la izquierda en todo el continente, que a continuación trajeron consigo asimismo rupturas decisivas

¹²⁴ Sobre la cuestión del poder constituyente en la historia política, así como en la historia de la teoría política, véase Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, traducido por Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Traficantes de Sueños 2015.

en la creación de derecho. Cuando Hugo Chávez ganó las elecciones presidenciales en Venezuela en 1998 y tomó posesión del cargo en febrero de 1999, convocó elecciones para una Asamblea Constituyente, que a lo largo del año desarrolló la nueva «Constitución bolivariana» mediante un extenso procedimiento de consultas con la población. Aunque la participación y la activación de la población no es capaz de librarse en ningún lugar del capitalismo maquínico del aroma de la servidumbre maquínica, precisamente esa forma de participación amplia se opuso radicalmente a las formas habituales de la representación, como por ejemplo la designación bajo criterios personales de un órgano restringido que debería representar a los grupos de la población y que redactaría por su cuenta el texto constitucional. Los contenidos de la constitución no solo se discutieron ampliamente, sino que en algunos puntos fueron mucho más allá de los textos constitucionales en su potencial emancipatorio, por ejemplo en lo que respecta a las mujeres, los pueblos indígenas y los derechos medioambientales¹²⁵.

En Ecuador empezaron en 2007 las discusiones para una Asamblea Constituyente¹²⁶. Desde noviembre de 2007 a julio de 2008 tuvieron lugar las sesiones de la Constituyente,

¹²⁵ Para Venezuela, véanse los trabajos de Dario Azzellini, que continúa desarrollando y aplica al proceso bolivariano en Venezuela el concepto de poder constituyente de Negri, en <http://azzellini.net>

¹²⁶ Un ejemplo adicional de un proceso constituyente es el boliviano, donde Evo Morales fue elegido en 2005 como el primer indígena que accedía a la presidencia del país. Allí también se decidió instaurar el procedimiento de creación de derecho mediante una nueva constitución. El 22 de abril de 2009, por iniciativa de Evo Morales, la Asamblea General de la ONU declaró ese mismo día como «Día internacional de la Madre Tierra». Un año más tarde se aprobó la Declaración universal de los derechos de la Madre Tierra en un Conferencia mundial sobre cambio climático y los derechos de la Madre Tierra en Cochabamba.

cuya propuesta fue aprobada en septiembre de 2008 con casi el 64 por cien de los votos. Aquí también hubo participación de la población y, lo que es más importante, fue central la participación de los movimientos sociales. En este sentido, Magdalena León T. considera que los dos rasgos determinantes de la constitución consisten en la «cosmovisión y la praxis de los pueblos indígenas» y en la «economía feminista y ecológica de las últimas décadas»¹²⁷.

En las negociaciones de la Asamblea Constituyente y en los discursos relativos a ella apareció por primera vez una versión de la familia de términos en torno al concepto indígena de *sumak kawsay* en el contexto de una discusión de derecho constitucional. *Sumak Kawsay* describe el principio del buen vivir y de la vida en común en abundancia, intercambio y la comunión recíproca de las diferentes formas de vida¹²⁸.

En base a las reivindicaciones indígenas de autogobierno autónomo —también de la justicia y la economía—, aquí se vuelve claro el estrecho vínculo entre los territorios

¹²⁷ Magdalena León T., «El “buen vivir”: objetivo y camino para otro modelo», Irene León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito: FEDAEPS 2010, 105-123, aquí 107 ss.

¹²⁸ En palabras del presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta: «El Buen Vivir es entendido como una vida en armonía de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza. Así como tenemos que defender y fortalecer los derechos humanos —y lo venimos haciendo ya 60 años—, es importante pensar en la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Si no entendemos que la naturaleza es la base de la vida no podemos ni siquiera comenzar a defender los derechos humanos», Irene León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010, 89-104, aquí 100. Acosta señala explícitamente que con la referencia a la espiritualidad indígena no se trataba en modo alguno de una mera vuelta a un estado previo a la colonización (véase *ibid.*, 99). Véase también el texto sobre «Políticas del *sumak kawsay*», *Revista de Antropología Experimental*, 14, 2014, <http://www.ujen.es/huesped/rae/>.

subsistenciales —en tanto que hábitat y espacio de la *pa-chamama*, que se remonta a los antepasados— y la autoorganización política, jurídica y económica. Con miras a la necesaria y urgente limitación de la explotación de materias primas, el aspecto material del territorio no solo comprende la tierra —entendida como propiedad de la tierra atribuida legalmente—, sino también el espacio aéreo y los recursos naturales. El territorio subsistencial tiene aquí también un componente temporal, la concatenación caósica del aquí y ahora con el pasado remoto, del devenir presente con el pasar. A estas concatenaciones temporales se suman también los derechos inmateriales que llegan hasta la producción de conocimiento, la ciencia y la tecnología, como parte de una idea del buen vivir y de la vida en común¹²⁹.

Hay muchas formas de manifestación en el lenguaje de esta correlación entre el vivir en común y una forma de reterritorialización que no se limita a mirar al pasado: *suma qamaña* —en aymara en Bolivia—, *sumak kawsay* —en quechua en Perú—, *ande reko* —en guaraní en Paraguay— y «vivir bien» y «buen vivir» en castellano son términos que hacen hincapié en diferentes aspectos y que al mismo tiempo son complementarios. Su traducción es hasta cierto punto difícil, porque los términos traen consigo cosmovisiones totales que a su vez son difíciles de verter a otras lenguas. A este respecto, Francesco Salvini señala que precisamente los matices intraducibles en las traducciones entre las versiones indígenas, pero también sus términos europeos emparentados, *sumak kawsay*, *suma qamaña*, *la buona vita*, *el buen vivir*, *the beauty of living*, etc., abren un nuevo territorio de la imaginación¹³⁰.

¹²⁹ Véase Magdalena León T., «El buen vivir», 114.

¹³⁰ Francesco Salvini, «Sumak Kawsay o la política del vivir felices»,

kawsay no es un sustantivo y, por lo tanto, no significa «la vida», como en el italiano «*la buona vita*», sino «vivir». Vivir significa aquí sobre todo vivir junt*s, en el sentido de una perspectiva no individual sobre las ecologías mentales, sociales y medioambientales. El significado de *sumak* oscila entre bueno y bello; el adverbio no está en una posición subordinada respecto al verbo *kawsay*. También podríamos describir *sumak kawsay* como «el arte de un vivir bello»¹³¹. Sin embargo, aquí no se trata de una vida buena y bella, en el sentido de un modo de vida individual, que sigue determinadas y otro tanto estrictas normas éticas y estéticas. El vivir bello remite más bien a una vida en tanto que ensamblaje singular de modos de subjetivación, que al mismo tiempo es una vida dividida, nunca total, sino siempre antes de la totalidad, antes de lo indivisible, del ser indiviso —que además implica la negación de la división—, en un intercambio múltiple con todas las formas de vida. «Vivir bello» —aquí el bello tampoco ha de entenderse como coordinación o subordinación adjetiva, sino como una cualidad adverbial y por ende obstinada y autónoma. La vida de la que aquí se trata no *es* bella sin más, sino que surge de manera bella.

En la constitución ecuatoriana aparece ya en el preámbulo el término de *sumak kawsay* como finalidad social. La redacción central dice lo siguiente: «Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*». En artículos sucesivos se expone en mayor detalle esa reivindicación como derecho a vivir en un entorno sano y ecológicamente equilibrado (art. 14),

<https://lobosuelto.com/sumak-kawsay-o-la-politica-del-vivir-felices/>

¹³¹ Salvini (*ibid.*) emplea la traducción libre «la belleza de vivir junt*s».

también con una referencia explícita a la justicia indígena (art. 171) y a los distritos territoriales indígenas (art. 257). Aunque estas extensiones jurídicas no dejan de mostrarse sumamente contradictorias también en la realidad política¹³², la justicia indígena y su anclaje constitucional conserva sin embargo la función de lo no completamente subsumido y cuantificado en el seno de un derecho marcado por la propiedad-territorio y el individuo.

Boaventura de Sousa Santos propone dos términos centrales en un estudio coordinado por él como contribución a la reflexión sobre el solapamiento de las prácticas de la justicia estatal e indígena en Bolivia y Ecuador. La primera propuesta conceptual concierne a la *interlegalidad*, el saber que nace de las circunstancias en las que las personas han de decidir entre dos formas de justicia. La segunda propuesta conceptual concierne a los híbridos jurídicos, términos y procedimientos jurídicos que recogen aspectos de distintos sistemas jurídicos. Santos habla aquí también de un bilingüismo en los asuntos jurídicos¹³³. A juicio de Santos, en lugar de una dualidad rígida y mutuamente excluyente entre los derechos estatal e indígena, debería nacer una *ecología compleja de prácticas y de prácticas jurídicas*. Con el desarrollo de la interlegalidad y de los

¹³² Véase, por ejemplo, la contradicción entre el extractivismo promovido por el Estado y la expresión jurídica en la Constitución de la reivindicación indígena de una vida en un entorno ecológicamente equilibrado. Una crítica a este respecto sobre países como Argentina, Bolivia y Ecuador se encuentra en Sandro Mezzadra y Brett Neilson, «Extraction, logistics, finance. Global crisis and the politics of operations», *Radical Philosophy*, 178, marzo-abril de 2013, 8-18.

¹³³ Boaventura de Sousa Santos, «Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad», en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito: Abya Yala 2012, 13-50.

híbridos jurídicos se pone de manifiesto que la figura de la exclusión recíproca entre el derecho dividual y el clásico no funciona¹³⁴. Antes bien, es el derecho de la justicia indígena el que desplaza potencialmente desde dentro la constitución así como la práctica jurisprudencial, sobre todo en lo que atañe a la primacía del individuo. El derecho del *sumak kawsay* no se limita sencillamente a una extensión continua del derecho clásico, edificado sobre esa primacía del individuo, para ampliarse continuamente a todos los seres humanos y a las formas de vida más allá de los seres humanos. No es un derecho burgués, no se limita a l*s ciudadan*s ni a los seres humanos, ni tampoco a las criaturas individuales. El derecho ya no depende aquí de ambos aspectos de la propiedad y el individuo. El territorio ya no es el de la propiedad de la tierra, junto con su rígido catastro que se interesa incluso en el pasado de la propiedad —y con este rígido reparto se pierde a su vez la importancia de la memoria de l*s primer*s propietario*s o habitantes—. El reclamo del derecho al autogobierno del territorio subsistencial rompe tendencialmente la lógica del individualismo posesivo. Esta ruptura no pone sin más otras identidades colectivas en lugar de las del individuo, ya se trate de identidades de grupo étnicas, nacionales o de otro tipo, sino que pone la necesidad de un derecho que se levanta en el entre de los modos de subjetivación singulares, en medio de las ecologías dividuales.

¹³⁴ No por ellos los dos peligros estructurales desaparecen sin más: en lugar de la decisión autónoma entre dos derechos y dos lenguajes conforme a la interlegalidad y los híbridos jurídicos, puede suceder que se caiga en las lagunas entre ambos órdenes y se quede expuesto a una situación de no derecho o de privación de derechos. En lugar de una brecha en el poder constituido del derecho tradicional, el poder caótico de las relaciones sociales puede verse apropiado/sobrecodificado por el aparato de Estado.

Una ecología dividual tiene en consideración los modos de subjetivación —en tanto que ecología mental—, el entre de la socialidad —en tanto que ecología social— y finalmente también la tierra —en tanto que ecología medioambiental en sentido estricto—¹³⁵. Esta compleja acumulación de modalidades ecológicas nos ayuda a salir de las connotaciones esencialistas de la naturaleza, la tierra y el cosmos. Se trata de las trampas del exotismo antropológico, que llevan a una lectura errónea del *sumak kawsay* como una creencia originaria esotérica. La base de la ecología híbrida y dividual del *sumak kawsay* no está constituida simplemente por un movimiento regresivo hacia una comunidad de los ancestros, una invocación del terruño u otras figuras esencialistas. Cuando la argumentación del *sumak kawsay* hace referencia a un pasado *antes* de la colonización y la sumisión, se hace principalmente para subrayar el carácter transitorio de estas últimas. Sin embargo, antes de éstas se afirma la primacía de la lucha, la división subsistencial y la hechura dividual de lo social, siempre cambiante y sin embargo ineluctable.

Los terrenos actuales de la lucha se desarrollan también necesariamente a partir de las líneas de fuga indígenas, así como de las luchas ecológicas en sentido estricto y de las luchas feministas: el monopolio de la propiedad de la tierra; el extractivismo; las estrategias de desplazamiento

¹³⁵ Félix Guattari describe estos tres planos en *Las tres ecologías* (traducido por José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos 1990, 58, 78 ss.) como «la subjetividad en estado naciente», el «socio en estado mutante» y «el medio ambiente en el punto en el que puede ser reinventado». Se trata de «tres modalidades de praxis y de subjetivación que especifican tres tipos de agenciamiento de enunciación que son obra tanto de la psique, de las sociedades humanas, del mundo viviente, de las especies maquínicas y en última instancia del cosmos» (Guattari, *Caosmosis*, 133).

de poblaciones y la nueva colonización de los comunes in/materiales reclaman la constitución de nuevos modos de subjetivación que no remitan a la primacía del individuo. La ecología del *sumak kawsay* nace sobre todo como retorno de la experiencia de las luchas anticoloniales, de la crítica decolonial, de la resistencia contra las genealogías coloniales. Ese regreso se actualiza en la política precaria de un presente intempestivo, que desarrolla en la lucha el arte de un vivir bello. De esta manera, el devenir presente, el aquí y ahora extendido del *sumak kawsay* no es en absoluto ahistórico, pero tampoco es la experiencia de un tránsito, como puede leerse en muchas interpretaciones del *sumak kawsay* afines al Estado¹³⁶.

El devenir presente del *sumak kawsay* nace en los saltos antilineales, que rompen el continuo de la historiografía colonial e incluso anticolonial y funda otras narraciones, otros ensamblajes de acontecimientos, otros modos de escribir y de contar historias. Esos saltos no nos llevan al pasado como zombis, como muertos vivientes que exigen satisfacción por la interrupción de su silencio sepulcral, ni tampoco son sin más «nuestros» saltos, apropiación voluntarista del pasado, que estaría sencillamente a nuestra disposición. El retorno del salto en el tiempo se produce más bien entre los tiempos, entre el devenir presente y el pasar. El salto entre los tiempos no es una invocación de los grandes tiempos pasados, sino la forma de la línea dividual que punza hacia atrás en el pasado, una línea hacia l*s ancestr*s que no necesariamente son nuestr*s antepasad*s, ni un linaje ni una línea genealógica, sino una línea hacia objetos que no pertenecen a nadie, una

¹³⁶ Por ejemplo, en René Ramirez, «La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir», Magdalena León (ed.), *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, 125-141, aquí 141.

línea hacia socialidades pasadas, que no ofrecen grandes relatos. Saltos entre los tiempos, saltando demoníacamente, sin embarrancarse jamás, bifurcándose, explorando siempre nuevas formas de la resistencia tanto en el pasado como en el devenir. Devenir minoritario en el territorio subsistencial, que no promete un gran futuro, pero que tampoco nos retrotrae ni nos arrastra al pasado lineal de l*s antepasad*s, engulléndonos en la tierra de la sangre y el suelo¹³⁷.

Inmanencia, multitud de territorios subsistenciales, proliferación del derecho dividual en el interior del código legal: *sumak kawsay* implica que el buen vivir es también el vivir bello. Introduce lo desmesurado en la Constitución, pero su caos es un caos compuesto y compositor. Ese carácter compuesto y esa recomposición corresponde a su surgimiento a partir de las formas de lucha y de saber indígenas de la cosmovisión y de las luchas de los movimientos de izquierda latinoamericanos. Los territorios subsistenciales que surgen en las luchas sociales de hoy

¹³⁷ Me gustaría leer como una figura similar del salto entre los tiempos aquello que Guattari llama el «nuevo paradigma estético». Distingue entre un paradigma orgánico protoestético, un paradigma capitalista bipolar moderno y un nuevo paradigma estético. Aquí los prefijos «proto» y «neo» no remiten a una lógica lineal del desarrollo y del progreso. Para la nueva composición del paradigma estético presente, Guattari no pretende allanar el camino para un regreso de las ecologías holísticas y de los «agenciamientos de enunciación territorializados» del protoparadigma estético (véase Guattari, *Caosmosis*, 132). Asimismo, el paradigma estético se solapa con aspectos éticos. Lo bueno y lo bello no han de estar mutuamente separados. En este sentido, el paradigma estético se torna en un paradigma ético-estético. Guattari ya hacía alusión al concepto de este nuevo paradigma estético en *Las tres ecologías* (23). Aquí, sin embargo, los aspectos de lo ético (obligación, efecto sobre las instancias) y de lo estético (reinención) son analizados de una manera relativamente convencional y por separado (véase Guattari, *Caosmosis*, 132-133).

producen también las esferas del derecho dividual a partir de las cuales pueden brotar nuevas caosmovisiones. Tal vez se desplieguen ahí también procesos constituyentes no solo para el espacio latinoamericano, sino para la extensión de la crítica decolonial también en las geografías en las que se originó el colonialismo. De esta manera, el pasar del tiempo en el devenir presente del *sumak kawsay* corresponde al fantasma por venir que en el medio torrencial de las crisis múltiples se cierne también sobre Europa en busca de su forma y su nombre.

Revolución molecular y condividualidad

Lo dividual no es una constante metahistórica. Tal vez hay indicios de que el concepto y sus componentes, desarrollados en la escolástica temprana prefiguran hoy los temperamentos y los tonos de las máquinas abstractas y revolucionarias como devenir dividual de la producción y de las relaciones sociales. Así que es una cuestión de perspectiva determinar si se emplea unilateralmente el concepto de lo dividual como descripción de las transformaciones capitalistas más recientes o si se lo ve además como un componente múltiple de las luchas sociales actuales, que —dependiendo del posicionamiento político y teórico— precede a los modos de producción capitalistas o vive en una refriega con ellos.

Precisamente en esta fase alta y ambigua del dividualismo, entre nuevas formas de (auto)sometimiento maquínico y la búsqueda de armas adecuadas, la cuestión de la concatenación se presenta con especial urgencia. Mientras que el componente de la división puede ser conceptualizado satisfactoriamente en lo dividual, falta algo en lo que atañe a la articulación y la organización de la «composición política» de la multitud. ¿Qué —con— por lo tanto para la multiplicidad? ¿Qué forma, qué «con-formidad» puede cobrar la des/asociación de las singularidades, qué —con— que no sea a-sociación [*Ver-band*], comunidad, *communitas*? ¿Cómo puede pensarse esa con-formidad sin que conduzca al uno o termine fusionándose en el uno, más allá de la alternativa sobre si l*s much*s derivan del uno o, conforme al lema *de pluribus unum*, aspiran al uno, con arreglo a un vínculo eterno de la referencia del uno a l*s much*s y de l*s much*s al uno? ¿Qué terminología es adecuada para

una forma específica de la des/asociación que insiste en el componente de la singularidad, la modalidad afirmativa de la separación y la división y el componente de la composición, de la concatenación, del —con—? ¿Cómo pueden pensarse y conceptualizarse formas transversales de la des/asociación de singularidades sin estratificar individualmente las singularidades y/o totalizarlas? ¿Cómo puede esta des/asociación eludir las figuras tristes de la autodivisión, de la escisión, del sacrificio, de la culpa/deuda, de lo diminutivo? ¿Cómo puede tener lugar la des/asociación sin verse degradada a un mero lubricante apaciguador para las transformaciones de los modos de producción capitalistas maquínicos, sin acelerar además la explotación, el dominio y el sometimiento?

Desde luego, hace casi dos décadas que se invoca a la multitud. «Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. [...] Lo múltiple *hay que hacerlo*». Hacer lo múltiple, su división y su —con—, significa la invención en lo sucesivo de una revolución molecular¹³⁸. Las componentes de la revolución molecular aparecen como actualizaciones de las componentes de lo dividuo: una vez más, dispersión, singularidad, similitud. Dispersión como línea abstracta, que se mueve a través de las cosas particulares en lugar de concentrarlas como unidades. La singularidad en tanto que subsistencia singular en lugar de la generalización de las muchas cosas particulares en una sustancia originaria

¹³⁸ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 15. Para el concepto de «revolución molecular», ver Félix Guattari, *La revolución molecular*, traducido por Guillermo de Eugenio Pérez, Madrid: Errata naturae 2017; Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, traducido por Florencia Gómez, Madrid: Traficantes de Sueños 2006; así como Félix Guattari, «Molecular Revolutions and Q&A», *Schizo-Culture. The Event 1975*, Los Angeles: Semiotext(e) 2013, 184-185.

o universal. La similitud entendida no como un paso hacia la igualación, la equiparación, como medio para la finalidad de la igualdad, sino como condición de la línea multiforme y abstracta que atraviesa lo conforme.

1. Dispersión, línea abstracta

Destitución sin sujeto; ocupación sin sujeto; composición asubjetiva. Ninguna unidad, ningún sujeto, ninguna clase identificable. Las teorías revolucionarias clásicas clasificarían esa ausencia como un problema. El sujeto (revolucionario) como una condición de la posibilidad de sublevación, de insurrección, de revolución, como parte integrante de una teoría de las etapas: desde este punto de vista, solo cuando el sujeto en el horizonte se muestra como unidad, como bloque molar, como clase obrera, como frente único, puede empezar la revolución.

Que falte el sujeto no debe interpretarse como carencia. Por el contrario, puede indicar una nueva cualidad de la revolución, que en lo sucesivo se torna en una revolución molecular y la primacía de la multiplicidad en su seno. Cuando falta el sujeto, no es algo pendiente sin más, como un agujero —que sigue— abierto y que pide ser colmado. Para la composición de una revolución molecular no hace falta una unificación ni una representación del sujeto —de clase— unitario mediante el líder, el partido y la vanguardia. El rechazo de una primacía de *la* clase o de una «clase» específica —ya se trate de la «clase obrera», del «precariado» o de una clase media amenazada de desclasamiento— no implica en modo alguno una difuminación de la partición dominante que está teniendo lugar con mayor radicalidad que nunca en la producción capitalista actual. El capitalismo maquínico estría la multitud, la jerarquiza y la pone en valor. La revolución molecular

no infunde esperanza en todas las representaciones de resistencia contra este capitalismo maquínico-dividual, que por su parte se encarga de la totalización y la homogeneización de la multitud. Incluso en su manifestación negativa, no hay vuelta atrás ante la multiplicidad, sino solo su despliegue dis/continuo.

Aquí no se trata de una desterritorialización absoluta, en la que quedarían excluidas toda reterritorialización y todo intento de organización. Antes bien, se trata de formas de organización molecular para la institución de territorios subsistenciales siempre nuevos que se oponen de alguna manera a los cierres, las unificaciones, las servidumbres maquínicas y las puestas en valor. En lugar de reconocer como las únicas posibles y de reproducir interminablemente las narraciones molares de la historia revolucionaria —y su historiografía estructuralizadora—, lo que hace falta es inventiva y multiplicación de las prácticas y las narraciones revolucionarias. De esta manera, en lugar del gran acontecimiento, hay una cadena ininterrumpida de prácticas instituyentes; en lugar de la toma del aparato de Estado, una consolidación del poder constituyente; en lugar de la institucionalización de la revolución, la invención de instituciones monstruo siempre nuevas.

La dispersión, la difusión, la diseminación existen ya de manera completamente manifiesta en los modos de producción contemporáneos del capitalismo maquínico, en las formas de vida actuales, en los modos actuales de subjetivación. La multitud se ha tornado en composición técnica de la producción posfordista, pero no solo en el sentido obvio de la producción individual en la dispersión, por ejemplo en las nuevas formas del trabajo doméstico global, ya sea «material» o «inmaterial». Desde luego, los aparceros de Marx como patatas en un saco ofrecen

una buena imagen del aspecto de técnicas monádicas en la producción. Sin embargo, las mónadas de producción maquinica no carecen hoy en absoluto de comunicación o de capacidad de comunicación por el hecho de estar dispersas. Por el contrario, tienen que comunicar para sobrevivir.

Asimismo, la idea de una producción dispersa es demasiado estática, toda vez que se la considera solo como división internacional del trabajo y como distribución de los lugares de producción en todo el planeta. Al mismo tiempo y junto a esto, opera una tendencia solo aparentemente opuesta de producción sin lugar o nómada. Esto atañe no solo a los actores de la gestión empresarial (financiera), sino a un continuo que comprende tanto el trabajo por proyectos y el trabajo migrante como las circunstancias extremas de la fuga de la esclavitud, de la violencia, la guerra y de las nuevas formas de la explotación radical.

La dispersión y la desterritorialización absoluta de la cooperación no dejan de ser fragmentos incoherentes de una interpretación de la producción contemporánea, toda vez que su perspectiva permanece limitada a los individuos y a su comunicación. En el centro de estos modos de producción no aparecen actores individuales y su cooperación, sino cada vez más las líneas abstractas-dividuales que permean los individuos. La dividualidad implica la condición de ser dividido, pero no en referencia a partes individuales ni a un todo imaginario de su comunidad. No la condición separada de todas las cosas particulares, sino una distribución, *spread*, una dispersión que se extiende a través de las diferentes cosas particulares. Lo dividual surge en el trazado de la línea abstracta que atraviesa y concatena las cosas particulares. La línea es abstracta en la

medida en que arranca los territorios subsistenciales y las partículas de la concreción individual-holística y al mismo tiempo las conecta. Las componentes subsistenciales separadas de lo individual, dispersas en diferentes individuos, se ensamblan en las líneas abstractas-dividuales.

Mientras que en el plano de los modos de producción se han impuesto la dispersión, la multitud y la cooperación en forma de un comunismo individual del capital, la multiplicidad de la organización política en las últimas décadas parece ir a la zaga, como si las viejas formas de la composición política impidieran una composición no identitaria de la multitud dispersa. Qué duda cabe de que sindicatos, partidos y otras organizaciones tradicionales, con sus formas rígidas y estructuralizadas, a menudo constituyen trampas e impedimentos para la imaginación y la invención de una organización política molecular. Sin embargo, en la sombra de la erosión del socialismo, la socialdemocracia, el estado del bienestar y la democracia liberal, se multiplican prácticas críticas de la representación y de la identidad, modalidades de organización descentradas, policéntricas, moleculares. Van acumulándose las experiencias locales de reterritorialización molecular, su poder constituyente e instituyente, que extiende sus efectos en la invención de nuevas formas institucionales. Asimismo, la línea individual abstracta se esparce visiblemente a través de los movimientos sociales. No lleva a cabo una ampliación a través de la mediación de partidos y medios de comunicación, un proceso tradicional de internacionalización, sino que aparece al mismo tiempo en distintos lugares, translocalmente, atravesando los lugares dispersos.

Lo que se aplica a la dispersión individual en el espacio, se aplica, asimismo, a la línea alineal, individual, en

el tiempo. Sin duda, los movimientos sociales actuales están atravesados por líneas genealógicas de movimientos y levantamientos anteriores. Sin embargo, los caminos anfibios de las máquinas revolucionarias ya no necesitan hoy excavar constantemente madrigueras de topo por el mundo para salir a luz aquí y allá con formas viejas-nuevas en diferentes situaciones geopolíticas. Ni siquiera necesitan la forma de la serpiente, que se abre camino por todos lados siempre una y otra vez, sin construir un sistema fijo de pasadizos, sin limitarse a un elemento de la tierra y sin dejar rastro. Y sin embargo regresan los múltiples componentes de las luchas sociales, como retorno alineal, singular, de un saber dividual. Las técnicas gestuales de los Foros sociales; las viejas modalidades de acción anarquistas; formas de reunión basadas en la democracia de base; el *human microphone*; formas de manifestación en enjambre; técnicas de horizontalidad; prácticas autónomas de ocupación de casas, viviendas, plazas y medios de comunicación: todas ellas no presentan una relación lineal que permitiría suponer la existencia aquí o allá de un origen compartido. Tan solo hay semejanzas, recombinaciones, referencias implícitas y explícitas, procesos de traducción en todas las direcciones y fallos de traducción productivos en todas las dimensiones.

2. Subsistencias singulares y devenir más

Lo dividual no se limita en absoluto a gobernar los modos de producción y la organización política en sentido estricto, como composición técnica que no tiene más que conducir a la composición política. Las líneas dividuales de la revolución molecular atraviesan las formas de vida, los modos de subjetivación, las subsistencias singulares. La molecularidad quiere decir los poros de

la vida cotidiana, la transformación de las moléculas de la socialidad, atravesamiento revolucionario de las cosas en lugar de la universalidad. Aunque lo dividual es en diferentes cosas particulares, no se contraponen unilateralmente al individuo en tanto que lo general. Rompe la dicotomía de lo individual y lo general-comunitario; introduce una nueva dimensión, en la que las partes de un no todo son puestas en una relación no universal, transversal. La abstracción dividual no es una separación generalizadora, separabilidad, disyunción de concretos, sino una abstracción en tanto que disyunción conjuntiva. La organización molecular de la singularidad no significa: ¿cómo llevo las patatas a un saco para que se comuniquen?

Sería falso explicar el surgimiento y la expansión de la multiplicidad con la lógica del contar mediante adición y aumento cuantitativo. La superación de la lógica aditiva del (in)cremento es el fundamento de la producción de la multiplicidad así como del rechazo del uno, que solo surge contando y sustrayendo (de) la multiplicidad. El sujeto, el uno, el todo, cuando ya no está ausente, no puede impuntarse a un proceso de colección, formación y unificación de los muchos particulares, aislados, dispersos, que se compone en un bloque molar. De esta manera, el uno solo surge cuando la lógica de la cuenta, la clasificación y la especificación ha establecido su cuadrícula sobre la multiplicidad; cuando lo incontable es domesticado en la operación del recuento. El sujeto solo puede aparecer en el menos, en lo diminutivo, en la sustracción de la multiplicidad.

Cuando se rechaza la lógica de la representación y de la identidad; cuando no se plantea ninguna demanda; cuando se rechaza la primacía del rostro y del nombre;

cuando se proclama lo sin rostro y lo sin nombre; cuando no se establecen intelectuales o secretarios de partido como voces del movimiento, ni la visibilidad en los grandes medios de comunicación y en las redes sociales, permanece abierto sin embargo el problema de la propagación, y con éste la vieja pregunta: ¿Cómo podemos ser más? Para empezar, la pregunta está mal planteada. Cuando partimos del «nosotr*s», terminamos siempre planteando la pregunta por la mayoría. Ser más como mayoría es el anhelo y el objetivo de una propagación imaginada de manera lineal en términos de emisor y receptor, de producción y recepción de saber, de representantes y representad*s. La lógica de la representación y la identificación solo puede cambiarse con el desplazamiento de la cuestión de la mayoría y del ser más a la cuestión del devenir más.

El devenir más siempre se da en las dimensiones de la multiplicidad. En esas dimensiones la mayoría no juega ningún papel. Aquí no han de entenderse la multiplicación y la propagación como la adición de un* individu* a otr*s, sino sobre todo en el modo de lo dividual-maquinico. Aquí los medios de comunicación pierden su cualidad de punto medio en un proceso lineal que va de la producción a la recepción. Ya no se trata de grupos destinatarios-objetos a los que hay que «dirigirse» a través de los grandes medios de comunicación de mayor alcance y con sus autores/as-sujetos. El medio dividual es la multiplicidad misma. La multiplicidad no crece desde la raíz, sino por el tallo, y no deja de brotar. Aquí los medios de comunicación no son un medio, son parte de la producción de socialidad, se tornan en medios sociales en un sentido nuevo. Estas formas de medios sociales rechazan una simple instrumentalización en tanto que acopladores

entre activos y pasivos, producción y recepción. Son dispositivos tecnopolíticos, que amplían radicalmente las posibilidades de la medialidad y la socialidad y lo hacen además de manera autoorganizada.

Devenir más significa inclusión radical: en ningún caso la repetición indiscriminada, paródica de un sueño jipi, la proyección romántica de la superación de las barreras de clase y de las fronteras nacionales, la fantasía de una fraternidad sin complicaciones. El concepto no dibuja sin más la imagen de una puerta abierta —como en la expresión «dejar la puerta entreabierta»—, de dejar entrar *en* un espacio y de involucrar *a* la persona admitida, de la integración posible en un territorio ya existente. Antes bien, la inclusión radical quiere decir la potencialidad de la apertura del territorio subsistencial mismo, un territorio inclusivo, sin puertas, sin umbrales, no rodeado o atravesado por fronteras de antemano, así como una modalidad inclusiva de la reterritorialización del espacio y el tiempo. Esto implica no solo la ruptura con una preformación estricta del territorio, sino también la imposibilidad tendencial de una planificación lineal estratégica, la imprevisibilidad, la apertura social y organizativa de la reterritorialización molecular.

La inclusión radical implica mantener y afirmar las asimetrías, y en ellas continuar diferenciando, multiplicando, como ampliación continua de la multiplicidad: asimetría entre l*s precari*s diferencialmente jerarquizad*s; asimetría geopolítica múltiple; asimetría entre los diferentes grupos de personas sin hogar, personas amenazadas de quedarse sin hogar y las que luchan por el derecho a la vivienda; asimetría de los modos de expresión militante entre las generaciones viejas y jóvenes; asimetría entre quienes pueden estar físicamente presentes en un asamblea

y quienes no pueden hacerlo, pero cuya presencia es cada vez más posible por la ecología postmediática del *streaming* en directo, de los tuits y de las redes sociales. Finalmente: la inclusión radical no implica en modo alguno permitir reterritorializaciones como racismos o sexismos. Por el contrario, la multiplicidad debe poner a disposición con-formas que no dejen terreno alguno para ningún tipo de identificación discriminatoria.

3. Similitud y con-formidad y condividualidad

Si lo *dividual* se determina conceptualmente por la condición de ser *dividid**, ¿cómo se efectúa la función concatenadora no universal de la *dividualidad*? ¿Qué relaciones recíprocas mantienen la separación y la concatenación, la abstracción y la concreción? ¿Qué principio determina el atravesamiento de la línea abstracta? La llave para responder estas preguntas reside en una comprensión compleja de la similitud y de la con-formidad, a cuyo través la revolución molecular deviene revolución *condividual*. —Con—.

En el capitalismo maquínico no solo el plano atómico de los deseos individuales de autodisección se modula, se pone al servicio y se dispone en nuevos ensamblajes dóciles. También el plano molecular de los deseos *dividuales* es puesto en valor. Esto se da en torno al punto de inflexión problemático de la similitud. La similitud puede ser tratada desde el punto de vista de la homogeneidad o desde el de la multiplicidad. Por una parte, puede servir entonces como instrumento de la medida, de la equiparación y la asimilación de las partes, y por lo tanto como precondition del tránsito a la cantidad, a la medida, a la equiparación y la comparación de la multitud. Por otra parte, bajo el signo de la multiplicidad puede producir un

exceso de la conjunción/disjunción, que no se deja ecualizar. En este último sentido, la similitud no sirve como paso en dirección de la comparación y la aquiescencia a la medida, sino para devenir incomparable trazando la línea dividual. Ningún conducir de la conducción; ninguna providencia [*Fügung*] del autosometimiento [*des Sichfügenden*]; ninguna formación de la forma. Las similitudes no sensibles, intangibles, indóciles, no se dejan agrupar en una línea recta, equiparadora, ecualizadora. Nacen de las rupturas, saltos, tensiones, en el desamarre de los lazos, en la deslinealización de la línea.

La línea dividual conecta lo semejante-conforme en las diferentes cosas particulares, pero asimismo afirma su separación. Las partes de la línea dividual, sus componentes, son, siguiendo a Gilbert, «conformes, no a pesar de, sino precisamente porque son diferentes», pero ya no son solo diferentes conforme al número. La indocilidad y la con-formidad no se excluyen, sino que se condicionan mutuamente. La con-formidad es la multiplicidad de la forma. Implica la orientación dividual a la consonancia, pero no la unisonancia de la forma. La con-formidad es asimismo multi-formidad, forma de organización orgánica de la revolución molecular. En lugar de la ausencia de forma, organización sin medida; en lugar de la conformidad, inflexión en la multiplicidad; en lugar de los formalismos y de los fetichismos del método, un con-formar las infinitamente muchas formas de organización de lo insumiso.

En las luchas contra la partición y la participación, en las zonas de vecindad de la división, destella finalmente un cuarto modo, una extensión subsistencial, que trastorna el orden rígido, la propiedad, el territorio, la comunidad de la exacción y la partición soberana. Saltarinas, volátiles, alineales, y sin embargo en la potencialidad de la

concatenación, las modalidades órgicas de la división enmarañan los mecanismos de unificación de la participación orgánica; la condividualidad perturba a l*s verdader*s participantes. Nada es referido al todo, la multiplicidad sigue la corriente de las singularidades. Nada es partición, que limita y cercena las partes. La disyunción y la conjunción son inherentes a la condividualidad. Cuando el (con) del medio vacilante y torrencial se planta en lo dividual, nace un concepto para la concatenación de singularidades, que no solo nombra, sino que también impulsa sus saltos y sus juntas: la con/división.

Ritornelo 9, tiempo-ahora **¿Qué animal para un devenir presente?**

[: *Al hilo de una línea uno se lanza desde el castillo, es arrastrado, arriesga una improvisación. Sin embargo, uno no abre el círculo, no traspasa las puertas, no mueve los muros. El niño abandona el territorio sin cruzar sus fronteras. Vuela. Desterritorialización absoluta sin ser vista, volar invisible. Solo en los lugares en los que el niño regresa desde el modo del alisado absoluto al territorio subsistencial, en los umbrales entre imperceptibilidad y perceptibilidad, en los tránsitos entre el vuelo y la tierra, el niño tiene que cuidarse.*

Pero el niño no está solo: le acompaña la muchedumbre de Berts, Jeannies, Scotties y Shelmerdines, aviones ultraligeros moleculares, genios en la botella sin botella, triciclos alados, autobuses de dos pisos, dirigibles sin helio, embelesantes teletransportes cuánticos. Bajo el radar de lo molar, algunos habitados por seres vivos; otros sin tripulación pero no por ello menos sociales, drones. Localizan los movimientos de la policía, transportan fugitivos, esconden y ayudan a escapar, transportan mensajes secretos a países desconocidos.

Y se mueven por el aire, algunos ligeros y suaves; otros con motores trastabillantes y fácilmente perceptibles. Topos nadadores, serpientes voladoras, máquinas animales que atraviesan los elementos avanzan ondulantes a través de todo. Y no solo se mueven a través de muchos elementos, sino que sus estados de la materia son también muchos. Máquinas líquidas, máquinas sólidas, gases. Remolino, sismo, vórtice. Tijeras, papel, papel, piedra.

Desamblaje. :]

