

Del caballero de la fe al devenir-imperceptible. Derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze

Rafael Mc Namara

Universidad Nacional de las Artes, Universidad Nacional de La Matanza, Argentina

Resumen: El artículo trata de comprender la teoría kierkegaardiana del movimiento de la fe desde la teoría deleuziana del devenir, pero, al mismo tiempo, entender la teoría deleuziana del devenir a la luz del pensamiento kierkegaardiano, sobre todo en sus reflexiones acerca de Abraham y el concepto de la angustia. Se verá el modo en que el personaje conceptual del caballero de la fe funciona como variación posible de uno de los conceptos más originales de la obra deleuziana: el devenir-imperceptible. Este cruce de conceptos permite iluminar, por un lado, el problema de una teoría de la subjetividad que tenga en cuenta los movimientos intensivos que escapan a la lógica de la representación; por otro, la apuesta deleuziana de producir una renovación en los modos de expresión filosófica.

Palabras clave: Deleuze; Kierkegaard; devenir; Abraham; angustia

Abstract: “From the Knight of Faith to the Becoming-Imperceptible. Drifts of Abraham’s Myth between Kierkegaard and Deleuze”. This article aims to comprehend Kierkegaard’s theory of the movement of faith through Deleuze’s theory of becoming. At the same time, it aims to understand Deleuze’s theory of becoming in the light of Kierkegaard’s thought, mainly through his reflections on Abraham and the concept of anxiety. It will show the way in which the conceptual character of the knight of faith works as a possible variation of one of the most original concepts of Deleuze’s work: the becoming-imperceptible. This crossing of concepts allows us to shed light on the problem of thinking a theory of the subject that takes into account the intensive movements that escape the logic of representation; and also the deleuzian search for a renewal of philosophical ways of expression.

Key words: Deleuze; Kierkegaard; becoming; Abraham; anxiety

Mitos y personajes conceptuales: cuestiones preliminares

Parece ser un recurso habitual de la filosofía, desde los textos fundacionales de Platón, recurrir al mito allí donde la razón flaquea. Es como si la potencia figurativa del mito permitiera generar un movimiento del pensamiento para el que los silogismos y los conceptos no alcanzan. Se produce, de esta manera, una encarnación de ese movimiento en personajes concretos y, sobre todo, en el relato de acciones muchas veces inexplicables o incluso imposibles desde el punto de vista de la razón y el sentido común. Es posible ver un ejemplo de este recurso en *Temor y temblor*. En una línea de esa obra, Kierkegaard postula, a través de su pseudónimo Johannes de Silentio, que “la fe comienza precisamente donde acaba la razón”¹. El objetivo principal de dicho texto es, justamente, comprender los movimientos espirituales de la fe. Teniendo ese objetivo en mente, comienza su recorrido por un cuestionamiento de la actitud de la filosofía moderna en cuanto a la fe –siendo Hegel el principal blanco de este ataque, como es habitual en el filósofo danés– en los siguientes términos: “Aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe, no por eso hemos asido la fe, como si penetrásemos en ella o ella se introdujese en nosotros”². No se puede decir con mayor claridad que el concepto (al menos en su sentido clásico, aún idealista) es insuficiente para aprehender el fenómeno de la fe, ya que para Kierkegaard no se trata de *conocer* la fe, sino de *practicarla*.

Sin embargo, no hemos de oponer sin más el mito al *logos*. En efecto, ya en Platón esta cuestión es menos clara de lo que parece. El mismo Kierkegaard, en su tesis sobre Sócrates, reconoce que la relación entre la dialéctica y el mito en el fundador de la Academia tiene una historia compleja, y que es necesario diferenciar el rol del mito en los primeros diálogos platónicos de su papel en los diálogos de madurez. Si bien en aquellos sí podemos hablar de una oposición, según la cual el mito irrumpe allí donde cesa el desarrollo dialéctico, en los llamados diálogos constructivos “lo mítico se incorpora a lo dialéctico... de manera tal que tanto la dialéctica como lo mítico se elevan a un orden superior”³. Esta caracterización que el danés hace de Platón puede ser aplicada a su propia

244

¹ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Buenos Aires: Losada, 2004, p. 59.

² *Ibid.*, p. 8.

³ Kierkegaard, S., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, Madrid: Trotta, 2006, p. 157.

producción, en la que constantemente se recurre a desarrollos que podemos llamar míticos en el sentido preciso en el que se determina en esa primera obra: una exposición en la cual se “oscila entre la producción y la reproducción imaginativa”⁴. Las distintas exposiciones de mitos y ficciones, así como sus constantes variaciones utilizadas en *Temor y temblor*, se ajustan rigurosamente a esta definición. Aquí solo nos ocuparemos del mito fundamental alrededor del cual se construye dicha obra.

Johannes de Silentio, el autor ficcional de aquel texto, utiliza múltiples variaciones literarias para describir lo que llama *movimientos* interiores y exteriores, en un gesto que para Deleuze forma parte de una gran renovación de la filosofía. En efecto, en la visión del autor francés, Kierkegaard es, junto a Nietzsche, uno de los autores fundamentales para pensar una filosofía de la repetición (concepto que el danés propone como superador de la mediación hegeliana), la cual no solo se presenta como una filosofía del porvenir en cuanto al contenido, sino que necesariamente lo será también en cuanto a la forma de expresión. Por ejemplo, cuando Kierkegaard hace decir a uno de sus pseudónimos que solo describirá los movimientos, para Deleuze se trata de una indicación de director de escena, “que plantea el más agudo problema teatral, el problema de un movimiento que llegaría directamente al alma y que sería el del alma”⁵. Mas, como el mismo Deleuze lo aclara, no se trata de hacer teatro en la filosofía, sino de inventar en filosofía un extraño equivalente del teatro, necesario, al igual que el recurso a la exposición mítica, para captar el movimiento espiritual. Se trata de construir un nuevo estilo de escritura filosófica. Esta es una de las grandes preocupaciones que recorre tanto los textos de Kierkegaard como los de Deleuze, aun teniendo en cuenta las grandes diferencias entre ambos autores.

Así como el movimiento de la fe ocupa gran parte de la obra kierkegaardiana, en la obra conjunta de Deleuze con Félix Guattari se expone una teoría del *devenir* que es también un intento por captar un tipo de movimiento (intensivo) que, por naturaleza, escapa a cualquier lógica de la representación y el reconocimiento (dos de las características fundamentales en la teoría clásica del conocimiento, de Platón a la fenomenología). Este concepto no designa una teoría general del devenir de corte heraclíteo, sino una operación concreta que se da en el viviente singular, fundamental para comprender la teoría deleuziana de la individuación y el esquizoanálisis como clínica. Esta operación, por otro

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002, p. 32.

lado, no tiene nada de imaginario ni imitativo. Así, por ejemplo, cuando estos autores hablen de devenir-animal o devenir-mujer, no se trata de hacer “como si” se fuera un animal, sino de pasar a un estado en el que nuestras propias intensidades se conectan con intensidades animales o femeninas, accediendo así a la composición de una individuación novedosa que, en un plano impersonal y pre-individual, permite aumentar nuestra potencia (en este punto, también las mujeres pueden devenir-mujer). Nada hay aquí de imaginario. Jugando con las oposiciones platónicas, hay que decir incluso que entre la supuesta realidad de las Ideas y los simulacros de la apariencia, está lo *real* del devenir⁶; pero para crear una filosofía que capte este *real* no representable, es necesario elaborar toda una batería de conceptos y procedimientos filosóficos novedosos. De ahí la importancia de un interlocutor como Kierkegaard, que no solo fue un gran creador de conceptos, sino también de aquello que hacia el final de su obra, Deleuze llamará, junto a Guattari, *personajes conceptuales*. Si bien esta herramienta filosófica está operando siempre, son raras las ocasiones en las que los personajes conceptuales aparecen por sí mismos, con nombre y apellido, tal como constantemente lo hacen en la obra kierkegaardiana (no solo a través de los pseudónimos, sino también en el contenido mismo de sus producciones)⁷. Estos personajes cumplen la función de expresar los movimientos intensivos del pensamiento, es decir, el devenir del mismo. No se trata de tipos sociales que, en cambio, estarían más bien del lado de la Historia y los movimientos extensivos en el plano sociológico de las representaciones⁸. Los personajes

⁶ Para un resumen de los aspectos fundamentales de este concepto, cf. Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Nueva Serie, 2007, entrada “Devenir”, pp. 44ss. El texto deleuziano fundamental es la décima meseta: “1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en: Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 1988, pp. 239-315.

⁷ Incluso fue de manera muy temprana que Kierkegaard elaboró una teoría que merecería ser comparada con la de los personajes conceptuales deleuzianos, a partir de la noción de “siluetas”, elaborada para dar cuenta del concepto de “pena reflexiva” en uno de sus escritos estéticos (cf. Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 183-227).

⁸ En su estudio sobre Foucault, Deleuze explicita una oposición entre los conceptos de “historia” y “devenir”, diferenciando el tiempo histórico (lineal, teleológico, causal, etcétera) del tiempo del devenir (discontinuo, accidentado, plural, etcétera). En Foucault se trataría, siempre según la interpretación deleuziana, de diferenciar la historia de las formas (en tanto formaciones históricas determinadas –edad clásica, edad moderna, etcétera–) del devenir de las fuerzas. Se trata, por otro lado, de dos planos temporales coexistentes pero diferentes. “Existe, pues, un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que actúa en otra dimensión” (Deleuze, G., *Foucault*, Buenos Aires: Paidós 1987, p. 115).

conceptuales son operadores del pensar que juegan el rol de articuladores de intensidades impersonales en la creación de conceptos. Son propiamente los sujetos del pensamiento, pero sujetos larvarios que operan la condensación de singularidades del plano de consistencia del pensamiento (es decir, su imagen pre-filosófica, la imagen que se da de lo que significa pensar) para transformarlas en un concepto filosófico⁹.

Un estudio detallado del aporte kierkegaardiano a la creación de personajes conceptuales excede los objetivos de este trabajo. Nos limitaremos a uno de esos personajes para realizar un doble movimiento. Por un lado, se trata de intentar una comprensión de la teoría kierkegaardiana del movimiento de la fe a partir de la teoría deleuziana del devenir, pero, al mismo tiempo, pretendemos enriquecer la interpretación del concepto de devenir a la luz del pensamiento kierkegaardiano y sus variaciones en torno al mito de Abraham y al concepto de la angustia. Veremos el modo en que el personaje conceptual del caballero de la fe creado por el danés, funciona como una variación posible (y de hecho, una de las más importantes) de uno de los conceptos más originales de la obra deleuziana: el devenir-imperceptible. Debemos comenzar, entonces, por comprender qué se juega en la interpretación kierkegaardiana del mito de Abraham en *Temor y temblor*.

Angustia y devenir en el Abraham de Kierkegaard

Para Johannes de Silentio, Abraham constituye una paradoja que no puede ser objeto de un desarrollo racional clásico; solo se puede intentar describir los movimientos que realiza¹⁰. La historia es famosa¹¹: Dios, después de haberle prometido en numerosas ocasiones una descendencia bienaventurada (y de cumplir esa promesa), ordena a Abraham que sacrifique a Isaac, su primogénito largamente esperado, en el monte de Moriija. Ya desde el principio estamos más allá de lo que racionalmente puede ser comprendido. O bien Dios se volvió loco, o bien está jugando con Abraham, o toda la historia es un sinsentido. No

⁹ Cf. Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993, pp. 69ss.

¹⁰ Es necesario tener presente que este pseudónimo habla desde el punto de vista estético, de ahí que no solo no pueda realizar el movimiento de la fe, sino que en gran medida no puede terminar de comprenderlo. Recordemos que Kierkegaard divide la existencia en tres estadios: el estadio estético, ligado al sensualismo y a la vida terrenal; el estadio ético, ligado a la moral, a la vida en sociedad bajo normas universales; y por último, el estadio religioso, en el que el individuo tiene una relación absoluta con lo Absoluto y se encuentra radicalmente solo frente a Dios.

¹¹ Cf. Génesis 22:1-19.

obstante, Abraham no se inmuta, sino que obedece, pues es Dios quien habla. Durante tres días, el profeta lleva a su hijo, junto a sus sirvientes, hacia el lugar indicado. Una vez en el pie del monte, Abraham pide a sus sirvientes que lo esperen y sube solo con Isaac, quien repetidas veces le pregunta dónde está el cordero para el holocausto, a lo cual Abraham, impassible, responde que Dios lo proveerá. Al llegar a la cima, y justo en el momento de consumir el sacrificio, aparece un ángel y detiene a Abraham justo antes de que el cuchillo llegue al cuerpo del pequeño, mostrándole a sus espaldas el lugar donde estaba el animal para realizar el sacrificio.

A lo largo de la historia de Occidente, debido a su oscuridad, este mito fundacional ha sido interpretado desde múltiples puntos de vista. Se ha buscado relacionarlo con los cultos de su tiempo, desde una perspectiva histórica; también se lo ha juzgado desde un punto de vista moral, sea para condenar tanto a Abraham como a Yahveh (en el caso de Kant) o para justificar las acciones de ambos (en esta línea reflexionaron San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Pedro Abelardo, entre otros); asimismo, hay toda una tradición de textos sagrados y apócrifos que se han concentrado en la figura de Isaac, interpretándolo como redentor y, en algunos casos (como en el de San Pablo), poniendo su figura en relación con Jesús¹². Otros intérpretes se han vuelto sobre la figura de Abraham, pero, al igual que en las interpretaciones anteriores, el objeto de estudio siempre recae sobre la significación del sacrificio. En esta línea, Cabrera cita los desarrollos de varios autores que, con distintos matices, sostienen la idea del sacrificio como refuerzo de la alianza con Dios. Así, en los casos de Hubert y Mauss, se interpreta el sacrificio como una manera de responder al “deseo de establecer un lazo entre lo sagrado y lo profano”¹³. Teniendo en cuenta este breve y necesariamente incompleto resumen, la originalidad de Kierkegaard en esta tradición salta a la vista. En efecto, si bien se han hecho intentos interpretativos diciendo que el personaje que más le interesa a nuestro autor es Isaac¹⁴, es evidente, siguiendo la letra del texto de *Temor y temblor*,

¹² Para un resumen crítico de todas estas corrientes interpretativas, cf. Cabrera, I., *El lado oscuro de Dios*, México: Paidós, 1998, pp. 29-57.

¹³ Cabrera, I., *o.c.*, p. 59.

¹⁴ Cf. Malantschuk, G., *Kierkegaard's Thought*, Princeton y Londres: Princeton University Press, 1974, pp. 238ss. No pretendemos discutir la interpretación de este autor. De hecho, su estudio es de lo más interesante que se ha publicado en torno al pensamiento kierkegaardiano. La diferencia radica en el punto de vista, ya que el objetivo de Malantschuk no es analizar la interpretación kierkegaardiana de la figura de Abraham (objetivo explícito de *Temor y temblor*), sino evaluar el peso de la misma a partir de las relaciones entre la vida y la obra del filósofo danés. En ese sentido, en el marco en el que este comentarista arriesga

que Kierkegaard se concentra casi exclusivamente en la figura de Abraham. El punto de mayor originalidad con respecto a la tradición es que el danés parece ser indiferente a la significación ritual del sacrificio. Su problema es la figura de Abraham pensado como caballero de la fe, con lo cual el profeta se transforma en un verdadero personaje conceptual en sentido deleuziano. En ese sentido, lo principal parece ser pensar hasta sus últimas consecuencias la *experiencia* del profeta, experiencia que, como señala Cabrera en el texto antes citado, también tiene que ver con una cierta capacidad de *ver* y *escuchar* aquello que no se puede ver ni escuchar en el sentido habitual de la palabra. Dios hace nacer en Abraham la *visión* profética porque Abraham es aquel que puede *escucharlo*, sin dejarse engañar por sus imitadores. Si Abraham no está loco, es porque él puede reconocer la voz de Dios¹⁵. Si bien este aspecto del personaje del profeta no es destacado por Kierkegaard, no deja de ser notable para pensar la relación de este mito con el concepto deleuziano de *devenir*, cuya realización está íntimamente ligada a la posibilidad de llegar a un ejercicio trascendente de las facultades y, en cierto modo, ver lo invisible, escuchar el silencio, pensar lo impensable, y así sucesivamente, con las demás facultades¹⁶. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Lo que sí destaca Kierkegaard en la experiencia del profeta es un elemento que hunde sus raíces profundamente en el proyecto de pensamiento del danés, al mismo tiempo que sirve como crítica de todas las interpretaciones en torno a la figura de Abraham. En efecto, lo que estas interpretaciones pasan por alto es el problema de la *angustia*, sin el cual no puede comprenderse la importancia de este mito. Con la orden de entregar a Isaac en sacrificio, al profeta se le plantea con toda su potencia la contradicción entre lo general y lo religioso, cuya única expresión se da a través de la singularidad radical del individuo. Desde el punto de vista de lo general, es decir, de la ética, Abraham es un asesino. Desde el punto de vista religioso, no podía más que obedecer la orden divina, y por haberlo hecho, es el padre de la fe. Es “en esta contradicción donde reside la *angustia* capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual,

su tesis sobre la figura de Isaac, lo que está en juego es el mensaje cifrado que Kierkegaard le estaría enviando a Regina (su gran amor desgraciado) a través de sus publicaciones. Por eso, en el mito de Abraham resulta importante la figura de Isaac, ya que Kierkegaard estaría sugiriendo que, pese a las apariencias, la sacrificada (en su decisión de no contraer matrimonio) no es Regina, sino él mismo. De ahí que él mismo se identifique con Isaac y no con Abraham.

¹⁵ Cf. Cabrera, I., *o.c.*, pp. 79ss.

¹⁶ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, cap. 3.

sin embargo, Abraham no es el hombre que es¹⁷. Más adelante, Kierkegaard volverá a insistir sobre este punto, criticando nuevamente los sermones que suelen darse en nombre de Abraham. Recuerda el danés que se suele pasar muy rápido de la orden de Dios a la llegada al monte donde finalmente Isaac será salvado por obra y gracia de Yahveh. Se olvida que Abraham necesitó tres días para llegar al lugar indicado, días plenos de angustia, temor y temblor.

Lo que se revela en el estado de angustia es la heterogeneidad constitutiva del hombre y, sobre todo, la paradoja de que este puede no coincidir consigo mismo. Ser sí mismo será siempre, en la obra kierkegaardiana, presentado como una *tarea*, algo que no se es inmediatamente, justamente porque el hombre, a diferencia de los animales o los ángeles, es una síntesis de elementos heterogéneos. En efecto, ya en *Temor y temblor* se dan en el ser humano un conjunto de relaciones paradójicas: entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno. *El concepto de la angustia* agrega que el hombre es una síntesis entre el cuerpo y el alma¹⁸, mientras que *La enfermedad mortal* desarrolla un nuevo aspecto, a saber, la relación entre libertad y necesidad¹⁹. Si la existencia del sí mismo se presenta como una tarea es porque resulta problemática, ya que los elementos que componen la síntesis necesariamente entran en una dialéctica ambigua, incluso contradictoria, como es el caso de Abraham y la relación entre lo temporal y lo eterno, representados, desde el punto de vista individual, por la ética y la fe, respectivamente. La angustia es ese poder extraño (heterónimo) que se manifiesta, justamente, *entre* el pedido de Dios y la acción de Abraham, confrontando a este último con la tarea de convertirse a sí mismo en el caballero de la fe. Este poder, cuya ambigüedad destaca Arne Grøn en su comentario sobre Kierkegaard²⁰, aparece definido en *El concepto de la angustia* como “una antipatía simpática y una simpatía antipática”²¹. Esto nos dice que en la angustia se revela al individuo la libertad como la más íntima posibilidad de transformarse en un *sí mismo*. La ambigüedad de esta posibilidad se manifiesta en que al mismo tiempo nos atrae y nos repele, de ahí que Kierkegaard la compare con el vértigo que sentimos al asomarnos a un abismo.

¹⁷ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p. 33. Cursivas del autor.

¹⁸ Cf. Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid: Hyspamérica, 1984, p. 68.

¹⁹ Cf. Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008, p. 33.

²⁰ Cf. Grøn, A., *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Georgie: Mercer University Press, 2008, pp. 14ss. El autor incluso eleva la *ambigüedad* al rango de *concepto*, sin el cual es imposible comprender el análisis kierkegaardiano de la angustia.

²¹ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, p. 67. Cursivas del autor.

La angustia es, por otra parte, una categoría intermedia que Kierkegaard necesita para explicar, desde una lógica de la existencia, el pasaje entre lo posible y lo real²². Se trata del afecto que se esconde detrás del síntoma del *temblor* que da título al texto sobre Abraham, como supo ver Derrida de manera notable. Este síntoma corporal en el que se envuelve la angustia tiene, en efecto, relaciones complejas con el doble acontecimiento implicado en el mito bíblico. Esa posición intermedia que destacábamos líneas más arriba es justamente la del *temblor* que expresa la angustia, que tiene lugar entre la revelación de la posibilidad de la libertad en la orden divina y la realización del sacrificio (porque en Kierkegaard, solo el acto de fe libera). En relación al acontecimiento que provoca angustia y se anuncia en la contradicción entre lo ético y lo religioso, el temblor llega siempre tarde, cuando la angustia ya comenzó. Sin embargo, desde otro punto de vista, temblamos en cuanto constituimos al mismo tiempo una tensa relación con el futuro, en tanto la conmoción que provoca la angustia amenaza con continuar o volver. El temblor es entonces el síntoma que, al encarnar la angustia, marca la posibilidad de interiorización del acontecimiento; pero de un acontecimiento que “vincula un pasado irrecusable (ha tenido lugar un golpe, un trauma nos ha afectado ya) con un futuro inanticipable, anticipado pero inanticipable, *aprehendido* pero justamente, y por eso hay porvenir, *aprehendido como imprevisible, impredecible*”²³.

En esa caracterización derridiana del temblor se deja ver que lo que está en juego es la *experiencia del sacrificio*²⁴, pero todo depende de cuál de los dos términos se enfatice. El creador de la deconstrucción se ocupa largamente del tema del sacrificio en tanto relación con un Otro absoluto, sacrificio de lo irremplazable, relación con el secreto y el nombre propio, y otros temas típicamente derridianos. En este punto, su aproximación renueva de manera original la tradición interpretativa que prioriza la significación del sacrificio. Ahora bien, lo que queda relativamente en la sombra es el desarrollo del otro término de la fórmula, es decir, de la *experiencia*. Esta experiencia es necesariamente singular, y está implicada en el temblor pensado como *síntoma* que expresa un *afecto* (la angustia). Recordemos que en la lectura deleuziana de Spinoza, el afecto es justamente el nombre del acontecimiento en tanto “pasaje vivido”, es decir, transición de un estado a otro²⁵. Con el énfasis puesto en este aspecto de la

²² Cf. *Ibíd.*, p. 74.

²³ Derrida, J., *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 65. Cursivas del autor.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 70.

²⁵ Cf. Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001, pp. 62-65.

cuestión, volvemos sobre un movimiento habitual en la utilización que Deleuze realiza de Kierkegaard en su obra madura y tardía: la de reducir la importancia del movimiento hacia la trascendencia de la relación con Dios (aspecto que interesa más a Derrida y, quizás, también a Kierkegaard), volviendo sobre los efectos inmanentes de dicha relación²⁶. Simplificando mucho, se puede decir que mientras a Derrida le interesa más el Kierkegaard teólogo, Deleuze prefiere quedarse con el Kierkegaard psicólogo.

Tomando el punto de vista deleuziano, se puede, entonces, despejar el significado de la caracterización derridiana del temblor en el marco de una teoría del devenir. Ello implica volver sobre la ontología del tiempo desarrollada en *Diferencia y repetición*²⁷, en donde se trata de elaborar una teoría de la individuación que no parta de un sujeto trascendental constituyente, sino de una serie de síntesis pasivas sub-representativas que constituyen un campo trascendental impersonal y pre-individual del que emergerá el individuo como resultado. Cada una de estas síntesis implica una nueva capa de subjetividad (hay que entenderlas, de todos modos, como coexistentes). Al mismo tiempo, cada una de estas capas articula de distintas maneras los tres ejes temporales (pasado, presente y futuro).

La síntesis del presente funda el tiempo periódico, sucesivo y empírico, es decir, el tiempo como flecha dirigida hacia el futuro. Está constituido por los hábitos que nos constituyen. Esto no solo se aplica a los individuos humanos, sino a todo ser viviente, incluso a los medios que habitamos; de ahí que un comentarista pueda caracterizar este aspecto de la teoría de la individuación como un *cogito* deleuziano que se enunciaría como un “yo habito”²⁸. A su vez, esta teoría del hábito implica todo un inconsciente de la percepción y la sensación que llega incluso al nivel de lo orgánico (así, por ejemplo, nuestros órganos son hábitos). Siguiendo a Samuel Butler, Deleuze llama “hábito” a la capacidad de contraer procesos repetitivos y elementos pre-individuales (sean psíquicos,

²⁶ Deleuze no niega que la filosofía kierkegaardiana sea una filosofía de la trascendencia, pero aun así, lo importante para él es ver cómo lo que es investido por estos movimientos trascendentes sigue siendo la inmanencia. Esto es claro en *Temor y temblor*, donde Kierkegaard destaca en más de una oportunidad que la fe de Abraham no se dirige a una vida futura, sino que espera la felicidad en esta tierra, es decir que el salto de fe que nos liga a la trascendencia vuelve necesariamente sobre la inmanencia (cf. Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 75ss.).

²⁷ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, cap. 2. Para un estudio general de la teoría deleuziana del tiempo, cf. Laporte, Y., *Gilles Deleuze, L'épreuve du temps*, París: L'Harmattan, 2005.

²⁸ Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Madrid: Amorrortu, 2004, p. 96.

mecánicos, químicos, etcétera) en individuaciones de todo tipo. Sin embargo, una vez más, no es que estas individuaciones contraigan hábitos. Ellas mismas son contracciones (de ahí el carácter pasivo de la síntesis). Así, Deleuze puede preguntar retóricamente: “¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone?”²⁹. Asimismo, Samuel Butler amplía: “Así como esta miriada de organismos más pequeños son partes y procesos nuestros, también nosotros somos solamente partes y procesos de la vida en general”³⁰. Esto nos dice que no solo tenemos hábitos en tanto individuos, sino que estamos constituidos por una multiplicidad de elementos que a su vez son contracciones de otras multiplicidades de elementos (y lo mismo en dirección al cosmos). Desde el punto de vista del tiempo, Deleuze relaciona este concepto con la duración bergsoniana. Un hábito sería, desde este punto de vista, una cierta manera de durar, un ritmo singular de lo viviente. Todo organismo está constituido por múltiples duraciones (ritmos) que se solapan formando un presente necesariamente complejo. Desde otro punto de vista, habría que decir que lo mismo sucede, por ejemplo, con una institución: se trata también de una individuación impersonal constituida por múltiples duraciones heterogéneas, enlazadas en un único presente viviente que las contrae. Es por eso que ya al nivel de esta síntesis, Deleuze habla de un sistema del “yo disuelto”, pluralizado en multiplicidades de “yo larvarios”³¹. El presente viviente está, entonces, infinitamente estratificado.

Pero a los efectos de explicar la cita derridiana sobre el temblor, esta no es la síntesis que más nos interesa. Es la segunda síntesis pasiva, la del pasado, la que permite explicar ese pasado irrevocable, ese golpe ya acontecido que se manifiesta en la angustia que nos hace temblar. En efecto, si bien el tiempo se constituye como presente viviente en la primera síntesis, lo cierto es que dicho presente no deja de pasar, siendo constantemente rechazado hacia el pasado. Si no queremos concebir este “pasar” de manera abstracta, como si simplemente saltáramos de un presente a otro, ni como una caída de los presentes en el vacío, es necesario que la primera síntesis se realice sobre otra que le sirva de fundamento³². Así, si la primera síntesis era la contracción de casos en exten-

²⁹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 126.

³⁰ Butler, S., *Vida y hábito: la evolución más acá de la frontera entre lo humano y lo natural*, Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 107.

³¹ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 132.

³² En su estudio acerca de la filosofía deleuziana del tiempo, James Williams destaca pertinentemente la imposibilidad de que la Nada o el Vacío funcionen como principios expli-

sión, en la segunda se trata de pensar el tiempo como coexistencia de múltiples dimensiones intensivas. Lo que constituye el fundamento del pasar del presente es un pasado puro y multidimensional. De ahí se siguen tres paradojas que Deleuze toma de Bergson para explicar esta nueva capa temporal: la primera es que cada pasado es contemporáneo del presente que él ha sido, es decir, que cada presente se bifurca en dos chorros temporales: uno que lo constituye como presente, y uno que *simultáneamente* lo constituye como pasado (de ahí que este pasado en sí nunca haya sido presente, ya que no se constituye *después* del presente que él ha sido; Bergson lo llama “recuerdo del presente”³³); la segunda paradoja es que *todo* el pasado coexiste con el presente del que es pasado. Tal es así que Deleuze dirá, siguiendo a Bergson, que el presente es el grado más contraído de la totalidad del pasado que le sirve de fundamento³⁴; finalmente, la tercera es que el elemento puro del pasado en general *preexiste* al presente que pasa. Este elemento puro del pasado que nunca fue presente no puede ser representado. A él se refiere la síntesis pasiva trascendental de la memoria y constituye “un elemento sustancial del tiempo”³⁵, es decir, su fundamento. Es necesario, entonces, hacer una cuidadosa distinción entre esta segunda síntesis y el pasado en tanto dimensión de la primera. En efecto, ya la primera síntesis del presente constituía el pasado y el futuro como dimensiones de ese presente espeso y plural que comentábamos más arriba: en un primer aspecto, el pasado y el futuro sucesivos son dimensiones del presente, desde el punto de vista de la primera síntesis (es por eso que se puede decir que hay un presente del pasado y un presente del futuro); desde el punto de vista de la segunda síntesis, hablamos de un pasado puro, de naturaleza totalmente distinta a la del pasado (en cierto modo fechable) de la primera. Se trata de una capa más profunda que ya no es el tiempo del presente que pasa, sino el del *devenir* que

cativos en la ontología deleuziana. De ahí la necesidad de una segunda síntesis que sirva de fundamento a la primera. Esta deducción, sin embargo, no es lógica ni empírica, sino abiertamente especulativa, basada en el rechazo del Vacío (cf. Williams, J., *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo: Edinburgh University Press Ltd., 2011, pp. 54ss.).

254

³³ Cf. Bergson, H., “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento” en: *La energía espiritual*, Buenos Aires: Cactus, 2012, pp. 121-164. El fenómeno psíquico que inspira a Bergson es la experiencia del *déjà vu*, que sería algo así como una percepción de ese pasado puro.

³⁴ En este punto, Deleuze tiene en mente el famoso esquema bergsoniano del cono del tiempo, que vuelve a utilizar explícitamente en los estudios sobre cine al elaborar el concepto de imagen-cristal (cf. Bergson, H., *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires: Cactus, 2006, cap. 3, donde encontramos también la explicación de las tres paradojas que estamos desarrollando).

³⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 136.

nunca es presente. Es en ese sentido que se puede decir que el pasado no existe, pero *insiste* y vuelve en cada presente (por eso Deleuze puede decir que solo el presente existe, mientras que el elemento puro del pasado es una especie de extra-ser). Desde el punto de vista que nos interesa aquí, se trata del tiempo del acontecimiento, pero no el de los acontecimientos ruidosos. El verdadero acontecimiento es silencioso, y ya Nietzsche había denunciado la futilidad de los grandes acontecimientos si no se los relaciona con este elemento más profundo del tiempo³⁶. Ese acontecimiento siempre surge *entre* dos medios, entre dos presentes, y es lo que da cuenta del cambio (se lo puede tomar, entonces, como el tiempo de ese “pasaje vivido” del que hablaba el concepto de *afecto* en Spinoza). Podríamos pensar la angustia en el sentido kierkegaardiano como aquel afecto que permite al individuo relacionarse de manera ambigua con este tiempo paradójico del devenir que esquiva el presente, siempre pasado y aún por venir³⁷.

En efecto, tal como sucede con el pasado irrecusable del que hablaba Derrida, en esta segunda síntesis nos relacionamos con el acontecimiento en tanto ya ocurrido, constatamos el cambio, confirmamos que hubo un devenir y que la situación cambió³⁸. Por ejemplo, el fin de un amor solo puede ser constatado una vez que ya sucedió. ¿En qué momento dejamos de amar? Se trata de un puro pasaje vivido, un devenir que nunca es presente, “¿a qué hora sucedió?”, “¿qué día?”, son preguntas que no tienen sentido. Desde la búsqueda deleuziana, fuertemente inspirada en Nietzsche, para pensar una filosofía práctica esta simple constatación del devenir es insuficiente. De ahí que el francés experimente la necesidad de pensar una nueva capa temporal en la que el futuro ocupe el lugar central. A partir de esta tercera síntesis del tiempo (o más bien en la capacidad para llegar a ella), se juega la principal apuesta práctica del pensamiento deleuziano, en una instancia en la que el

³⁶ “Los acontecimientos más grandes no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas” (Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1981, p. 194).

³⁷ Cf. Deleuze, G., “Primera serie de paradojas. Del puro devenir”, en: *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Planeta de Agostini, 1994, pp. 25-27.

³⁸ Podríamos decir que, aun teniendo en cuenta las grandes diferencias entre Deleuze y Derrida, si hay una justificación para llamarlos “post-estructuralistas” habría que buscarla en esta empresa que busca explicar el *cambio*, yendo a contracorriente del énfasis puesto por el estructuralismo en las *constantes* que permiten deducir estructuras relativamente permanentes. Para el post-estructuralismo no se trataría tanto pensar la permanencia de las estructuras, sino de explicar lo que hace que una estructura cambie y dé lugar a otra. Beaulieu ha destacado claramente este elemento común a los dos autores mencionados y a Foucault, a partir de la noción de acontecimiento (cf. Beaulieu, A., *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*, Buenos Aires: Letra viva, 2012, pp. 19-41).

devenir ya no es simplemente constatado, sino *afirmado*. En el marco del pensamiento kierkegaardiano, la angustia funcionaría como un estado afectivo que hace patente al sujeto la posibilidad de realizar este salto. Como decíamos más arriba, aparece *entre* la orden de Dios y la acción de Abraham, siendo entonces un afecto que nos pone frente a frente con la tarea de devenir-sí mismo; es decir, cuando este estado ambiguo se instala, algo cambia en el individuo, aun cuando muchas veces el hombre no asuma esa tarea. Se trata del segundo aspecto de la relación establecida por el temblor tal como lo piensa Derrida: la aprehensión del futuro como algo impredecible. Este es el sentido de la interpretación deleuziana del eterno retorno nietzscheano. Se juega aquí una apuesta ética que, siguiendo los desarrollos del segundo tomo de los escritos sobre cine, vuelve hacia el final de la obra deleuziana cuando intenta determinar el problema contemporáneo en función de una filosofía de la inmanencia. Se trata del problema de la *creencia* en este mundo y en las virtualidades que encierra, en las posibilidades de establecer siempre nuevas conexiones que aumenten nuestra potencia. Es la *conversión empirista*, que coronaría la gran conversión filosófica que va del saber a la creencia, en la que Kierkegaard cumple un rol fundamental³⁹.

Desde un punto de vista ontológico, esta elección nos lleva al límite de lo vivible, por eso Deleuze postula que la afirmación del acontecimiento como síntesis temporal del porvenir es la afirmación de una secreta coherencia que excluye la coherencia del yo (es la coherencia del acontecimiento). Se trata del tercer tiempo dentro de la tercera síntesis, la fuga hacia el futuro, que destituye tanto el pasado como el presente, en la afirmación de un porvenir monstruoso⁴⁰. Así, si en la primera síntesis el pasado y el futuro eran dimensiones del presente, y en la segunda eran el presente y el futuro los que se transformaban en dimensiones del pasado, aquí es el futuro, en toda su apertura e indeterminación, el que constituye el presente y el pasado como sus dimensiones subordinadas. Los tres tiempos que mencionamos dentro de la tercera síntesis responden al esquema con que Hölderlin analiza las vicisitudes de Edipo y Hamlet⁴¹, que

³⁹ Cf. Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 76, y Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós, 1987, cap. 7, donde el salto kierkegaardiano en virtud de lo absurdo aparece mencionado explícitamente para caracterizar la creencia inmanente que busca Deleuze como apuesta práctica, y que ve encarnada en la obra de cineastas como Rohmer, Rossellini, Bresson y Dreyer.

⁴⁰ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 146-147.

⁴¹ Cf. Hölderlin, F., *Remarques sur Oedipe/Remarques sur Antigone*, Francia: Union Général d'Éditions, 1965.

no es necesario forzar demasiado para aplicar al mito de Abraham tal como lo piensa Kierkegaard. En la interpretación deleuziana de los desarrollos del poeta alemán, la totalidad del tiempo se haya simbolizada en una acción grandiosa que pone al tiempo en serie. En primer lugar, la acción es percibida como demasiado grande para el héroe y, además, se percibe en el pasado (en *Temor y temblor*: ¿cómo es posible que Dios haya pedido el sacrificio de Isaac? Es absurdo y es pedir demasiado). En el segundo momento, se constituye el presente como momento de la metamorfosis en que el héroe se hace capaz de la acción (este es el momento de la angustia de Abraham, que revela la posibilidad de la libertad). Por último, se llega a un tercer momento, en el que el porvenir aparece afirmado como acontecimiento que excluye al yo en la afirmación de lo que Klossowski llama el “círculo vicioso”⁴² (en el caso del profeta y su salto de fe, se trata del tema kierkegaardiano de la necesidad de que el yo se pierda para ganarse, afirmándose en la relación con el poder que le sirve de fundamento). Es que en este punto siempre hay un otro que reemplaza al yo (Abraham no volverá a ser el mismo, ni para él ni para los otros). Lo que aparece aquí es el tiempo en estado puro, como forma del cambio. De ahí que este tiempo solo pueda ser vivido en el límite de lo vivible. Pero la apuesta ética (o religiosa, en el caso de Kierkegaard) radica, justamente, en afirmarlo en toda su apertura, en lugar de constatarlo cuando ya es demasiado tarde.

No es otro el rol del salto de fe en el sistema kierkegaardiano, y Deleuze no deja pasar la oportunidad de citarlo en el desarrollo de la tercera síntesis temporal, donde Kierkegaard aparece, junto a Péguy, como uno de los pocos pensadores que hicieron de la repetición una categoría del porvenir⁴³. En el autor danés, la fe es lo que nos salva de la angustia, de ahí que esta sea importante para pensar a Abraham; asimismo, ya en *El concepto de la angustia* aparece ligada a un *temblor* que nos deja en el umbral de la desesperación (de ahí la pertinencia de la intervención derridiana, que comienza por esa reacción corporal para pensar el instante de la decisión). Cuando Kierkegaard está pensando una de las tantas formas en que puede presentarse la angustia (la angustia ante

⁴² Para un estudio de este tercer momento como consumación del eterno retorno, cf. Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires: Altamira, 2000. Este texto resulta fundamental para comprender el uso que Deleuze hace de la teoría del eterno retorno no solo en *Diferencia y repetición*, sino también en *Lógica del sentido* y *El antiedipo*, donde también se trata de pensar una tercera síntesis, esta vez del inconsciente maquínico. Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, pp. 176-187 (series vigésimo cuarta y vigésimo quinta) y Deleuze G. y F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral Editores, 1973, pp. 28-29.

⁴³ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 152.

el mal), descubre una compleja relación entre el pecado y el arrepentimiento, que deja al individuo a merced de la culpa en su más alta intensidad. Esto no es, con todo, lo peor. En efecto, la angustia aparece cuando, ante el fracaso del arrepentimiento y frente a las consecuencias existenciales del pecado (que continúan atormentando al individuo por más que se arrepienta), ella se adelanta en la consideración de un posible hundimiento futuro aún más calamitoso. Este fenómeno, que Kierkegaard llama la “locura del remordimiento”, es “como si uno mismo notase por todo su cuerpo las señales de la tormenta que se avecina... El individuo se estremece hasta los huesos... El pecado triunfa”⁴⁴. Unas líneas más abajo dirá que solo la fe puede salvarnos de esa situación, que no es más que un nuevo pecado. El movimiento de la fe es, justamente, el objeto de estudio de *Temor y temblor*, y allí hemos de volver en lo que sigue.

Los movimientos de la fe y el devenir-imperceptible

Ya mencionamos el interés que tiene para Deleuze el hecho de que Kierkegaard trabaje el relato sobre Abraham desde el punto de vista del movimiento de la fe, como si lo principal fuera poner en escena un drama. En ese sentido, el filósofo francés deja de lado la contradicción fundamental que surge entre lo ético y lo religioso (que ocupa aproximadamente la segunda mitad del texto kierkegaardiano) y se concentra en la transformación de Abraham en el caballero de la fe. Para el pseudónimo autor de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio, el de la fe es un movimiento complejo, que en realidad implica dos movimientos: el de la resignación infinita y el de la fe propiamente dicho.

En primera instancia, estos dos movimientos, ambos infinitos aunque diferentes en naturaleza, presuponen la pasión, y es este uno de los sentidos en que Kierkegaard diferencia su pensamiento del de Hegel. En efecto, uno de los puntos fundamentales de la diferencia radica en la naturaleza del movimiento, ya que se suele reconocer en la dialéctica hegeliana la virtud de haber introducido el movimiento en el pensamiento. Pero este movimiento, en la visión del danés, es solo reflexivo, y por lo tanto, una mera abstracción, ya que el movimiento del infinito solo puede ser producido por la pasión, y de ningún modo puede lograrlo la reflexión (como mucho, esta puede intentar aprehender el movimiento una vez realizado, pero no realizarlo por sí misma)⁴⁵. Ahora bien, ¿en qué consisten exactamente los dos movimientos que permiten a Kierkegaard

258

⁴⁴ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, p. 148.

⁴⁵ Cf. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p. 47 (nota a pie de página).

pensar la fe? Lo que se juega allí es la relación entre lo finito y lo infinito en el camino que lleva a un devenir-individuo. Por el primer movimiento, el de la resignación infinita, se renuncia a la finitud, realizando el movimiento del infinito donde el individuo se descubre en su carácter absoluto. Kierkegaard pone el ejemplo (de reminiscencias autobiográficas) del caballero que renuncia al amor de su doncella al verificar una imposibilidad del orden de lo finito (es decir, de la realidad mundana). El caballero es consciente de la imposibilidad finita, pero se reconcilia con ella encarándola desde el punto de vista del espíritu, renunciando a la joven. En ese punto realiza el movimiento infinito de la resignación y se reconcilia con la vida sin renunciar a su amor ni a sí mismo, ya que, “incluso amando, uno debe bastarse a sí mismo”⁴⁶. Así, el amor que siente supera el plano de lo finito, y se transforma en amor eterno, trayendo paradójicamente paz y reposo al caballero, ya que en virtud del movimiento, la princesa está perdida para él desde el punto de vista finito. De esta manera, la presencia de la joven deja de tener ese carácter típicamente turbador que conserva antes de la renuncia (lo mismo sucede con el recuerdo de la amada, cuando todavía se la anhela en el plano de la finitud), mas, siempre y cuando el movimiento se realice de forma normal, repite una y otra vez el autor. En este contexto, “normal” significa que sea realizado en virtud de la pasión (con lo cual, vuelve a aparecer una resonancia con la pasividad con la que Deleuze caracteriza las síntesis temporales que vimos en el apartado anterior). Este movimiento de la resignación infinita es condición del segundo movimiento, el de la fe, cuyo prodigio consiste en que, una vez realizados los movimientos de lo infinito, vuelve a cumplir los de la finitud. En efecto, en el caso anterior, el caballero de la fe no se queda en la resignación; por el contrario, da un paso más, el más sorprendente: no se resigna a la pérdida, sino que cree que a pesar de todo, la doncella le será dada, no en una vida futura, sino en esta, en lo finito. Cree en ello en virtud de lo absurdo, ya que no deja de reconocer la imposibilidad finita de que su amor se realice en esta vida. En este sentido es necesario destacar que, a pesar de las apariencias, para Kierkegaard, por la fe no se renuncia a nada. En efecto, “Abraham no renunció a Isaac por la fe; al contrario, lo obtuvo por ella”⁴⁷, y ahí radica gran parte de la paradoja.

259

Desde un punto de vista deleuziano, no importa tanto el hecho de que esta fe pueda ser tomada como una mera ilusión o, peor aun, un movimiento hacia la trascendencia. Lo que importa es el modo de existencia que esta elec-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

ción implica. El caballero de la fe es, en palabras de Kierkegaard, el único feliz, ya que en su constante movimiento infinito, se reconcilia a cada instante con lo finito sin que ello sea siquiera perceptible. No se queda en el mero reposo de la resignación, esa paz que solo se logra en el dolor infinito. Al contrario, al caballero le es dada la felicidad absoluta en virtud del absurdo, cosa más notable si se tiene presente la descripción empírica de los movimientos que el pseudónimo realiza a lo largo del texto. Al comparar los dos caballeros, el de la resignación y el de la fe, dice que es fácil reconocer al primero, en virtud de su paso elástico y audaz. En cambio, cuando uno mira al caballero de la fe, se diría que se trata de un burgués cualquiera, que no tiene ningún rasgo particular que permita adivinar el tesoro que esconde. Este es precisamente uno de los aspectos que más interesan a Deleuze y Guattari cuando utilizan esta figura kierkegaardiana para pensar lo que llaman la “fórmula cósmica”⁴⁸ del devenir: el devenir-imperceptible.

De la misma manera que en el texto kierkegaardiano se trata de comprender los movimientos del alma, de lo que se trata en casi la totalidad de la obra deleuziana es de comprender los movimientos intensivos del devenir desde múltiples puntos de vista. Su teoría más sistemática se encuentra en *Mil mesetas*, a partir de una teoría micropolítica del individuo y una tipología de devenires. Según la cartografía que desarrollan los autores en las mesetas ocho y nueve, estamos atravesados por múltiples líneas, que se dividen en tres tipos⁴⁹: líneas molares de segmentaridad dura, líneas moleculares de desterritorialización relativa, y líneas de fuga de desterritorialización absoluta. Las líneas molares son básicamente las que cortan nuestra existencia en grandes conjuntos binarios (hombre-mujer, sociedad-estado, oriente-occidente, niño-adulto, público-privado, etcétera). Esos grandes cortes están atravesados siempre por microfisuras por donde siempre algo se escapa y deviene otra cosa. Es la línea del devenir en la que se producen movimientos intensivos que suelen ser captados demasiado rápido o demasiado tarde (de repente, nos damos cuenta de que la situación ha cambiado, de que ya no soportamos

⁴⁸ Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 280.

⁴⁹ Aun con matices importantes, esta cartografía, con sus tres planos, se puede considerar una reformulación, en clave cartográfica y política, de la teoría de la temporalidad desarrollada en *Diferencia y repetición*. La teoría de las líneas, tal como aparece en *Mil mesetas*, ha sido recientemente estudiada con cierto detalle por Jay Conway, en el marco de una reconstrucción global del pensamiento deleuziano, teniendo en cuenta sobre todo su teoría del pensamiento (o, como dice el autor, su “metafilosofía”) y sus alcances ético-políticos (cf. Conway, J., *Gilles Deleuze: Affirmation in Philosophy*, Gran Bretaña: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 94ss.)

algo que antes amábamos, o viceversa, etcétera). Son las líneas moleculares el devenir propiamente dicho (las líneas molares corresponden a una cronología histórica, al presente que pasa; en cambio, el devenir, como ya vimos, nunca es presente). Este segundo tipo de línea ya no opera por segmentos duros, sino por umbrales de potencia; se franquea un umbral que no coincide necesariamente con un corte segmentario. Son dos ritmos diferentes, que remiten a dos planos cuya naturaleza es inconmensurable, aunque ambos están entrelazados en todo proceso de individuación. Por último, en tercer lugar, tenemos las líneas de fuga, que nos arrastran no solo a través de nuestros segmentos, sino también de nuestros umbrales. Es lo que Fitzgerald llama una verdadera *ruptura*, definitiva porque “anula el pasado”⁵⁰. Ya no se atraviesa un umbral relativo en el que el individuo se instala en una nueva situación, sino un umbral absoluto. En este punto, el individuo se confunde con el mundo porque ha hecho del mundo un devenir, ha devenido imperceptible, como la pantera rosa (otro de los ejemplos deleuzianos), que pinta el mundo de su color. Cuando en *Mil mesetas* se habla de este extraño devenir, se invoca a Fitzgerald, quien relata la manera en que, al final de esta “verdadera ruptura, se llega... verdaderamente a ser como todo el mundo”⁵¹. Es una operación sustractiva, una nueva sobriedad, que paradójicamente se alcanza solo después de haber atravesado un umbral absoluto (en este sentido, habría que relacionar esa ruptura con la afirmación del devenir en la tercera síntesis temporal, la del porvenir, en la que, como vimos, se pierde el yo empírico en la afirmación del tiempo en estado puro como matriz del cambio), exactamente como hace el caballero de la fe kierkegaardiano, invocado explícitamente cada vez que Deleuze intenta explicar el devenir-imperceptible⁵².

Si bien puede resultar sorprendente que el devenir de la fe llegue al mismo resultado que, por ejemplo, el devenir del alcohol en Fitzgerald, lo cierto es que las páginas de Kierkegaard, aun con sus diferencias de tono y contenido, tienen algunos puntos de contacto con las del autor de *El gran Gatsby*. El caballero de la fe, ya lo dijimos, realiza un movimiento imperceptible, realmente es como

⁵⁰ Fitzgerald, F.S., *El crack-up*, Buenos Aires: Crackup, 2011, p. 115.

⁵¹ Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 281. Fitzgerald decía: “Me sentía como esos hombres de ojos de pescado que quince años atrás solía ver en el tren suburbano de Great Neck; hombres a quienes les daba lo mismo que al día siguiente el mundo se hundiera en el caso de que se salvaran sus casas” (Fitzgerald, F.S., *o.c.*, p. 115).

⁵² Además de *Mil mesetas*, el otro texto en el que el autor se explica acerca de este concepto y su relación con la micropolítica es *Diálogos* (cf. Deleuze, G. y C. Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 1980, pp. 141ss.). Allí también el ejemplo privilegiado es el caballero de la fe.

todo el mundo. En las variaciones que Kierkegaard realiza, este personaje puede ser un recaudador, un burgués endomingado, un tendero, un marido feliz, “lo examino desde la cabeza hasta los pies buscando el intersticio a través del cual salga a la luz la infinitud. ¡Nada! Es de un solo bloque. ¿Y su conducta? Es firme, íntegramente dedicada a lo finito... pertenece completamente a este mundo”⁵³, justamente porque, en palabras de Deleuze, ha hecho del mundo un devenir. Ha eliminado, en virtud del movimiento infinito de la fe, toda rugosidad, toda oposición. Devenir todo el mundo implica también, a partir de esa sustracción, de esa sobriedad, la creación de un mundo, “reducirse a una o varias líneas abstractas que van a continuarse y conjugarse con otras, para producir inmediatamente, *un mundo*”⁵⁴. De la misma manera, también de forma inmediata es como el caballero de la fe extiende sus líneas y se conecta amablemente con todo lo que lo rodea, “se alegra con todo, se interesa por todo... se deleita con un aplomo tal que, parece, [que] nada hay más cierto que este mundo finito. Y sin embargo toda esa representación del mundo que él produce es una nueva creación en virtud del absurdo. Constantemente efectúa el movimiento del infinito pero con una precisión y una seguridad tales que obtiene sin cesar lo finito sin que se sospeche la existencia de otra cosa”⁵⁵. Es, como dicen Deleuze y Guattari, el caballero del devenir⁵⁶. El movimiento de la fe aparece, entonces, como un programa superador del estadio de la angustia en el que el individuo se puede hundir (del mismo modo que en el alcohol se podía hundir cualquiera en el texto de Fitzgerald, si no llegaba a realizar la verdadera ruptura). Por el salto de fe, el individuo deviene-sí mismo, completa la tarea.

Conclusiones

La figura del caballero de la fe en Kierkegaard se transforma en un verdadero personaje conceptual que permite pensar el devenir-imperceptible. En efecto, ya en el mismo Kierkegaard podemos decir que, con este personaje, la exposición del danés supera la mera explicación de un mito bíblico (solo podría considerarse un mito en el sentido restringido en que Kierkegaard habla de “exposición

⁵³ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, p. 43.

⁵⁴ Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 281.

⁵⁵ Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, pp. 43-45.

⁵⁶ En una nota al pie se dice incluso que, justamente por tratar problema del movimiento tanto en su forma como en su contenido, *Temor y temblor* es el libro más importante de Kierkegaard (cf. Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 312, nota número 52).

mítica” en su primera obra, tal como citamos al comienzo de este trabajo). Es realmente un personaje de pensamiento, que permite percibir movimientos que, si bien no pueden ser percibidos en el sentido empírico, son lo que solo puede ser percibido en el sentido del empirismo trascendental deleuziano. Por eso resulta necesaria, como decíamos al comienzo, la creación de nuevos recursos estilísticos para una filosofía que intente dar cuenta de estos problemas. Es que, si bien el movimiento es por naturaleza lo imperceptible, aquello que siempre escapa el umbral de la percepción natural, es al mismo tiempo lo que solo puede ser percibido, sentido, cuando la mirada se independiza de una lógica del reconocimiento y arriba a su ejercicio trascendente⁵⁷. Este uso trascendente de las facultades es, según Deleuze, la condición necesaria para arribar a una nueva imagen del pensamiento⁵⁸. Mientras que la filosofía trascendental clásica (Kant, y la fenomenología detrás de él) pensaba un sujeto trascendental calcado sobre el campo empírico (personas y objetos como unidades últimas), la filosofía trascendental deleuziana propone un campo trascendental impersonal al que solo se puede llegar desde la fisura del sujeto clásico (de ahí que, en el contexto que nos ocupa, el momento de la angustia sea necesario). Este nuevo enfoque supone el uso trascendente de cada facultad, a diferencia del pensamiento anterior, que suponía el uso conjunto de las facultades calcado sobre el uso empírico (punto de vista que no es otro que el del “reconocimiento”: reconocer un objeto es captarlo de manera concordante con todas las facultades, tal como muestra Deleuze en su interpretación de Kant, donde la imaginación permite esquematizar los datos de la sensibilidad, para que luego el entendimiento pueda subsumir el objeto bajo sus categorías)⁵⁹. Este uso conjunto o concordante es el presupuesto del sentido común en tanto colabora con la constitución de un sujeto personal y sus objetos de conocimiento en el campo empírico. Allí, cada facultad es tomada a partir de su colaboración con las demás en la determinación de sus objetos. Cuando Deleuze propone su filosofía como un “empirismo trascendental” está pensando en una doctrina de las facultades que tome a cada una de ellas en tanto es llevada hasta su propio límite en un uso discordante con respecto a todas las demás. Esto supone una crítica profunda del sentido común y un abandono del plano de la representación y el reconocimiento como elementos del pensamiento. Se trata de que, por ejemplo, la sensibilidad encuentre su límite, allí donde se encuentra con lo que solo puede ser sentido

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 282-283.

⁵⁸ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 214ss.

⁵⁹ Cf. Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1997, pp. 27ss.

y que incluso es pensado como lo insensible. En lo que intentamos pensar en este trabajo, aquello que solo puede ser sentido es el devenir, que resulta lo imperceptible desde el punto de vista del sentido común, ya que allí solo puede ser percibido lo que también puede ser imaginado y entendido. Por eso, Deleuze dirá que en la nueva imagen del pensamiento se trata de experiencias en las que la sensibilidad se ve confrontada con lo insensible, la memoria con el olvido, la imaginación con lo inimaginable, el pensamiento con lo impensado, el lenguaje con el silencio, y así sucesivamente. No se trata de un mero gusto por las paradojas, sino de arribar a lo que escapa a cada facultad según el uso empírico, concordante de las facultades.

El concepto de devenir-imperceptible lleva esta doctrina de las facultades a un pensamiento sobre la existencia del cual la figura kierkegaardiana del caballero de la fe constituye un ejemplo privilegiado. Más arriba pudimos ver, siguiendo la interpretación de Cabrera del mito de Abraham, el modo en que la comunicación de este con Dios implicaba en cierto modo una visión y una escucha propiamente trascendentales: se trataba allí de la capacidad de Abraham de escuchar esa voz que solo se expresa como susurro, como el silbido de un viento tenue⁶⁰; y lo fundamental, en este caso, es la manera en que, a pesar de las apariencias, la fe también puede funcionar como un plan de inmanencia (ya vimos que es en ese sentido que el caballero de la fe supera al hombre de la resignación infinita: aquel recupera lo finito). En este sentido, se puede verificar un cambio de énfasis en la exposición deleuziana de este tema kierkegaardiano entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*; pero este cambio de énfasis no implica contradicción alguna. En *Diferencia y repetición*, obra en la que Deleuze se posiciona por primera vez, de manera explícita, frente a toda la historia de la filosofía, el movimiento de la fe aparece como un plan que cumple con casi todos los requisitos de una verdadera filosofía de la repetición, pero no llega a realizarla en sentido pleno. Es que, con la fe como categoría principal, pareciera que aun produciendo una gran ruptura con la filosofía anterior, finalmente Kierkegaard vuelve a realizar un movimiento similar al del kantismo, en el sentido en que, aun después de haber roto la forma del yo y del viejo Dios racionalista, en la fe, ambos términos serían resucitados⁶¹.

⁶⁰ Cf. Libro Primero de los Reyes 19, 9a:11-13a.

⁶¹ Recordemos que una de las principales características de la nueva imagen del pensamiento, a saber, su doctrina de las facultades, se construye con la explícita intención de superar a Kant. Deleuze ya había preparado este camino en su interpretación del filósofo de Königsberg, construida enteramente en torno a la doctrina de las facultades en las tres críticas (cf. Deleuze, G., *Filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra, 1997). En efecto, la doctrina

De ahí que en aquel texto fuera necesario superar el estadio de la fe y entender la repetición bajo una matriz nietzscheana, que afirma alegremente la muerte del hombre y Dios, abriendo la posibilidad de nuevos modos de ser. En ese sentido, Deleuze propone eludir la perspectiva según la cual debería comprenderse la repetición en el eterno retorno a partir de la fe que la anima (es decir, entender a Nietzsche a partir de Kierkegaard). Allí se propone la operación contraria, es decir, “juzgar al creyente por el ateo violento que lo habita”⁶², lo que implica comprender a Kierkegaard desde Nietzsche. Es exactamente lo que hacen Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*. Aquí el programa de la fe es entendido a partir del uso trascendente de las facultades, según el cual un personaje conceptual solo puede mostrar los movimientos intensivos, las desterritorializaciones relativa y absoluta. El caballero de la fe aparece como hombre del devenir, junto a otros personajes igualmente importantes, como el drogadicto, el alcohólico, el niño o el animal, pensados desde el punto de vista del devenir molecular y no como categorías empíricas o sociológicas (recordemos que el personaje conceptual no se puede reducir al tipo psicosocial). En todos ellos se trata de lo mismo: modificar las condiciones habituales de la percepción, llegar al ejercicio trascendente de las facultades; es decir, solo mirar los movimientos.

De este modo, el despliegue de lo implicado en las fugaces menciones deleuzianas a la figura del caballero de la fe kierkegaardiano permite comprender con mayor distinción el movimiento necesariamente oscuro del devenir-imperceptible. Al mismo tiempo, esta apropiación heterodoxa que Deleuze realiza del pensador danés permite echar luz sobre un aspecto fundamental del análisis existencial de la fe, que es uno de los aspectos más originales del análisis kierkegaardiano del mito de Abraham: el de un pensamiento acerca de la experiencia y la transformación subjetiva que implica una elección por la fe. En la jerga deleuziana, se trata de un estudio acerca del modo en que el programa trascendente de la fe también puede implicar una transformación en el plano de la inmanencia. Es por eso que pensamos la relación entre estos filósofos como un sistema de resonancias cruzadas, que va más allá de la

del uso trascendente de las facultades, desarrollada en su máxima expresión en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, tiene su claro antecedente en el libro sobre Proust, publicado inmediatamente después del estudio sobre Kant. Allí Deleuze vuelve sobre el concepto de “imagen del pensamiento” que había elaborado ya en *Nietzsche y la filosofía*, agregando justamente el tema de las facultades, que permite superar la metafísica de la subjetividad (cf. Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama, 1974, pp. 177-185; y Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971, pp. 146-156).

⁶² Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 154.

influencia que el pensamiento deleuziano ha recibido de manera explícita por parte de Kierkegaard. En este sistema de resonancias, pudimos ver el modo en que opera en ambos pensadores la creación de personajes conceptuales en función de una teoría de la individuación en la que lo fundamental es pensar la tarea de construir un nuevo modo de existencia. La construcción de un nuevo estilo filosófico va de la mano, en ambos casos, con un nuevo modo de pensar la relación del individuo consigo mismo y con el mundo.