

Luis Sáez Rueda  
El ocaso de Occidente

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder



## El ocaso de Occidente

TÍTULOS DE LA COLECCIÓN PENSAMIENTO HERDER

- Fina Birulés** Una herencia sin testamento: Hannah Arendt  
**Claude Lefort** El arte de escribir y lo político  
**Helena Béjar** Identidades inciertas: Zygmunt Bauman  
**Javier Echeverría** Ciencia del bien y el mal  
**Antonio Valdecantos** La moral como anomalía  
**Antonio Campillo** El concepto de lo político en la sociedad global  
**Simona Forti** El totalitarismo: trayectoria de una idea límite  
**Nancy Fraser** Escalas de justicia  
**Roberto Esposito** Comunidad, inmunidad y biopolítica  
**Fernando Broncano** La melancolía del ciborg  
**Carlos Pereda** Sobre la confianza  
**Richard Bernstein** Filosofía y democracia: John Dewey  
**Amelia Valcárcel** La memoria y el perdón  
**Judith Shklar** Los rostros de la injusticia  
**Victoria Camps** El gobierno de las emociones  
**Manuel Cruz (ed.)** Las personas del verbo (filosófico)  
**Jacques Rancière** El tiempo de la igualdad  
**Gianni Vattimo** Vocación y responsabilidad del filósofo  
**Martha C. Nussbaum** Las mujeres y el desarrollo humano  
**Byung-Chul Han** La sociedad del cansancio  
**F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.)** Vivir para pensar  
**Gianni Vattimo y Santiago Zabala** Comunismo hermenéutico  
**Fernando Broncano** Sujetos en la niebla  
**Gianni Vattimo** De la realidad  
**Byung-Chul Han** La sociedad de la transparencia  
**Alessandro Ferrara** El horizonte democrático  
**Byung-Chul Han** La agonía del Eros  
**Antonio Valdecantos** El saldo del espíritu  
**Byung-Chul Han** En el enjambre  
**Byung-Chul Han** Psicopolítica  
**Remo Bodei** Imaginar otras vidas  
**Wendy Brown** Estados amurallados, soberanía en declive  
**Slavoj Žižek** Islam y modernidad  
**Luis Sáez Rueda** El ocaso de Occidente

Luis Sáez Rueda

# El ocaso de Occidente

Herder

*Diseño de la cubierta:* Purpleprint Creative

© 2014, *Luis Sáez Rueda*

© 2015, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-3670-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

*Imprenta:* Reinbook

*Depósito legal:* B-

*Printed in Spain - Impreso en España*

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> .....	13
I. VIDAY GÉNESIS DE LA CULTURA .....	21
1. LA COMUNIDAD Y EL PUEBLO: CULTURA DISCORDE .....	23
1. Vida de la cultura: con-vivencialidad litigiosa .....	24
2. Centricidad y excentricidad: síntesis de la apercepción sub-representativa .....	29
3. Cultura discorde: tensión entre <i>centricidad</i> <i>comunitaria</i> y <i>excentricidad del pueblo</i> .....	39
4. Exterioridad en la <i>intimidad</i> (comunidad) vs. exterioridad en la <i>extimidad</i> (pueblo) .....	48
5. Gesta cultural: <i>diferendo</i> entre comunidad y pueblo ...	58
6. Excursus sobre el malestar en la cultura: distensión del <i>diferendo</i> cultural .....	70
2. TOPOLOGÍA GENÉTICA: NATURALEZA Y CULTURA .....	75
1. <i>Physis cultural</i> : el <i>ser-salvaje</i> de la cultura .....	76
2. Proceder de la génesis: <i>caósmosis</i> .....	84
3. Devenir genético: <i>transductividad</i> tensional de lo físico a lo cultural .....	104

4. Geomorfismo. El hombre, la alondra y la piedra .....	113
5. Excursus sobre el nuevo malestar en la cultura: domesticación de la <i>physis</i> cultural .....	129
3. CULTURA Y GÉNESIS SOCIOPOLÍTICA .....	133
1. La unidad entre <i>ontopolítica</i> y <i>sociopolítica</i> .....	134
2. Gran Política. <i>Diferendo</i> entre <i>societas socians</i> y <i>physis cultural</i> .....	137
3. Geogénesis. <i>Habitus</i> social y <i>rhythmus</i> cultural .....	146
4. De una ciudadanía <i>orgánica</i> y <i>propositiva</i> a una ciudadanía <i>caosmótica</i> y <i>problematizante</i> .....	162
5. Excursus sobre el nuevo malestar sociocultural: <i>desfase</i> entre <i>rhythmus</i> y <i>habitus</i> .....	173
II. CRISIS Y ENFERMEDAD DE OCCIDENTE ....	179
4. THANATOLOGÍA DE LA CRISIS .....	181
1. El ser de la crisis: agenesia cultural y civilizatoria .....	182
2. El inductor de la crisis: la necesidad, aniquilación del autoextrañamiento .....	191
3. El ser de la enfermedad: <i>patologías civilizatorias</i> como <i>génesis autófaga</i> .....	198
4. Vínculo entre enfermedad civilizatoria y poderes sociopolíticos .....	219
5. Elementos para una reinterpretación del <i>psiquismo cultural</i> .....	224
6. El síntoma de la enfermedad. Malestar: <i>administración del vacío</i> .....	242
5. FIGURAS DE LA CRISIS ENFERMIZA OCCIDENTAL .....	259
Obertura. Dialéctica del ocaso: <i>clausura/apertura</i> <i>fantasmática/saturación</i> .....	260

1. Colapso del <i>ethos</i> cultural: el dispositivo de la <i>deuda infinita</i> .....	268
2. Geopoderes fatídicos: la <i>sociedad con-currente</i> .....	287
3. Totalitarismo democrático y política de los desechos .....	328
6. LUCES DE AURORA .....	351
1. Centelleo pro-barroco .....	353
2. Destellos del espíritu trágico .....	379
3. Fulgores de valor. Breve esbozo para una ética de la lucidez .....	391
<i>Bibliografía</i> .....	401



*A mi hermano Amador,  
cuya silenciosa sabiduría siempre me enseña  
cómo resistir en los ocaso  
y cómo soñar con las auroras*



## 2. Topología genética: naturaleza y cultura

Comunidad y pueblo, en su unidad discordante, generan el devenir de la cultura en un cierto sentido: en el de su pro-pulsión, es decir, el de su inquieto movimiento expansivo. Expansivo, no en tanto cuantificablemente impetuoso, sino como cualitativamente creciente. Pues, como se ha dicho, la vida en cultura no se limita a salvaguardar la supervivencia de los hombres –error de Freud–: es una vida que aspira a más vida, anhelo de *sobreserse*, de elevarse a conformaciones cada vez más ricas, exuberantes, lúcidas. Como hacedora de sí misma, la cultura es así su propio devenir autógeno en el modo de su *expansión creativa*. Ahora bien, hay otro tipo de devenir cultural: el de su *intensión generativa*, que convive con la primera y se trenza con ella, pero que procede de otro modo: al modo de la generación de estratos en profundidad, desde lo más telúrico de la naturaleza hasta ella. En lo cultural vibra lo pre-cultural natural, incorporado en él en cuanto *vetas* dúctiles, elásticas, cimbreantes. Una cultura viva sostiene el poder de remover tales estratos de forma productiva y creativa. Y, en este sentido, se juega también en la topología genética de la cultura que ella sea vida anhelante de vida, lejos de la petrificación paralizante. Nos hundimos ahora en este otro vector.

## 1. *Physis cultural*: el *ser-salvaje* de la cultura

*Physis*. Tal fue el término con el que algunos presocráticos, también luego Aristóteles, dieron nombre a la naturaleza. *Physis* no es la naturaleza tal y como nos la representamos al modo más estrictamente científico: regida por leyes (reglas nomológicas), medible, cuantificable, previsible. Es el envés de esta naturaleza ya generada y fijada en unos patrones de conformación, un envés no susceptible de ser reducido a regla y medida, porque constituye la *fuera generativa*, creadora, de la primera. Durante la Edad Media se la llamó *natura naturans*, creadora de la *natura naturata*. Ambos son participios, uno activo y otro pasivo, del verbo *naturō*, un verbo latino que por cierto no existe en latín clásico. La expresión *natura naturans* fue utilizada por primera vez, aplicándola a Dios, por Averroes (*De caelo* 1, 1) y luego tuvo una larga trayectoria. Spinoza, por ejemplo, y como se sabe, la adoptó para referirse a lo más esencial del ser, a la naturaleza «que crea» y cuya otra cara, *natura naturata*, es esa representable a la que nos hemos referido. Ambas son anverso y reverso de la realidad: la primera, fontanal productivo; la segunda, producto sometido a las normas producidas. La revolución científica de los siglos xv-xvii, cuya victoriosa hazaña de olvido llega hasta nuestros días, creyendo que deshacía con ello restos del pensamiento mitológico –de ese pensamiento que, supuestamente ayuno de verdadero saber, poblaba a lo natural de espíritus fantasiosos–, se quedó con la segunda, depurada –tal fue la *fe* científicista– de esa supuesta *quimera* de la potencia *naturans*.

Para los hombres de nuestra época resulta difícil recuperar lo perdido en la comprensión de la naturaleza, de tan confiados que estamos en las proezas de la ciencia explicativa, detective sin par en el descubrimiento de leyes que vinculan causa y efecto. Siendo esta una de las grandes mitologías del presente, resultará más desquiciado aún creer en una *physis cultural*, es decir, en un lazo de la

cultura con la *natura naturans*. Y, sin embargo, una gran parte de la filosofía del siglo xx no ha dudado de ello. Por rendir homenaje a uno de los más grandes de ese pensamiento, podríamos recordar, brevemente, algunas reflexiones de M. Merleau-Ponty.

El ser humano es naturaleza: ser corporal, carnal, en su sustrato más profundo. Se trata de una corporalidad —aquí reside la cuestión— muy distinta a la que es pensada a la cartesiana: como una *máquina* habitada por un espíritu *inteligente* que la dirige. Es, más bien, corporalidad material y pensante a un mismo tiempo, porque en ella actúa la *natura naturans*, creadora —¡sin regla!— de reglas. Un compositor arriesga su tiempo en dar a luz una sonata compleja. Lo consigue. En ese momento *ex post factum* en el que se tiene a la vista la partitura en su totalidad es posible reconocer en ella una estructura reglada de un cabo a otro (incluso según la lógica matemática). Volvamos atrás. El arriesgado compositor ha comenzado ya. La melodía lleva viva un largo trecho. Ahora, en este instante preciso, desfallece un tanto. Ha de incorporar nuevos sonidos. Y tales sonidos han de seguir la regla desde la que se inició la partitura, por un lado, y ajustarse a lo que ella prescribe en lo sucesivo, por otro. Quiere recordar la regla diáfana. ¿Es así como procede? ¡Qué ingenuidad si la respuesta fuese afirmativa! La regla no está más que al final, cuando se han escrito los últimos compases y tenemos en las manos la partitura. Paradójico: el compositor sigue una regla que no está todavía y que no posee. Tras *dejarse ser* en su *tarea* por un tiempo se le iluminan los ojos. Corre al piano y, desde que se sienta ante las teclas, sus manos parecen una cola de cometa que se lanza hasta el fin con impulso prácticamente irrefrenable. ¿Cómo ha realizado esto? ¿Ha visto ya la regla? Sí y no. No, porque no podrá verla hasta la consumación de su tarea. Sí, porque una potencia imaginativa y creadora ha vislumbrado la totalidad de la composición en forma de *esbozo*. Un esbozo de la imaginación productiva no es algo reglable. Es la regla en su puro nacimiento, en la *brumosa figura*

que contiene en germen su *clara configuración*. Como un resultado apelativo que llama desde la distancia, tal esbozo *le arranca* las notas, los compases, de manera que no es un «fantasma en la máquina de su cuerpo» el que lo mueve: es el cuerpo mismo, inteligencia creadora, el que se mueve, esta vez en la desbandada de los dedos, mientras la conciencia más superficial permanece sorprendida presenciando el espectáculo que tiene ante sí.

El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenológicas en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes.<sup>1</sup>

**Merleau-Ponty** llamó a este ser, que es el hombre de carne y hueso atravesado por la potencia de la creación irreglable, ser-salvaje (*être brut*).<sup>2</sup> No porque el ser humano así llamado «civilizado» lleve en sí

1. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1965 (orig.: 1945), pág. 123.

2. No resistimos la tentación de decirlo en palabras del autor. «Antes de ser manifiesta y “objetiva”, la verdad habita el orden secreto de los sujetos encarnados. En la fuente, en la profundidad de la naturaleza cartesiana, hay otra naturaleza, dominio de la “presencia originaria” (*Urpresenz*) que, debido a que invoca la respuesta total de un único sujeto carnal, también está presente por principio en cualquier otro sujeto. Así, una filosofía que parecía, más que cualquier otra, destinada a comprender el ser natural como objeto y correlato puro de una conciencia, descubre de nuevo [...] una capa natural en la que el espíritu está como soterrado en el funcionamiento concordante de los cuerpos en medio del ser bruto.» (Merleau-Ponty, M., *Resúmenes de cursos, Colegio de Francia* (1952-1960), en Aranda Torres, C. y Bello Reguera, E. (eds.), *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Almería, Universidad de Almería, 2009 –orig.: 1953–,

al así llamado «primitivo», sino porque cada ser humano in-corpora la *natura naturans*, como una fuerza *germinadora* indomeñable, indomesticable, es decir, no susceptible de ser entendida como un *corpus* reglamentado: es una *physis* capaz de *crear reglas sin regla*.

El reto mayor contenido en esta idea de lo humano consiste en reconocer un *ser salvaje* en la cultura, más allá de la sumatoria de individuos, en el proceso que estamos examinando. El pensador francés lo vislumbró antes de su temprana muerte. Es la cultura entera, el mundo simbólico del hombre, la que hunde sus raíces en la naturaleza germinativa. Pues la comprensión del mundo que la cultura porta posee, por un lado, un aspecto determinado y, por otro, el generador salvaje de dicho aspecto, en el que la naturaleza obra su poder *naturans*.<sup>3</sup>

---

pág. 176). «Lo que se llama naturaleza no es, por cierto, un espíritu actuante en las cosas para resolver problemas por ‘las vías más simples’, pero tampoco es la simple proyección de un poder pensante o determinante, presente en nosotros. Es *lo que hace*, sencillamente y de una sola vez, *que haya* tal estructura coherente con el ser, que luego expresamos laboriosamente al hablar de un “continuum espacio-tiempo”, de un “espacio curvo”, o simplemente del “trayecto más determinado” de la línea anaclástica» (*ibid.*, pág. 184).

3. «Las cosas están ahí, no ya tan solo, como en la perspectiva del Renacimiento, según su apariencia proyectiva y según la exigencia del panorama, sino, por el contrario, insistentes, desbordando el aspecto de sus aristas, cada una reivindicando una presencia absoluta que es imposible con la de las otras, y que ellas tienen, por tanto, conjuntamente, en virtud de un sentido de configuración del cual el “sentido teórico” no nos ofrece ninguna idea. Los otros también están allí (estaban ya allí con la simultaneidad de las cosas, no primariamente como espíritus, ni siquiera como “psiquismos”, sino, tal y como los afrontamos, por ejemplo, en la cólera o en el amor, como rostros, gestos o palabras cualesquiera, sin pensamiento interpuesto, respondiendo a los nuestros) [...]. Este mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza: pues, si el sentido es modelado por doquier, es por doquier de sentido de lo que se trata. Esta renovación del mundo es también renovación del espíritu, redescubrimiento del espíritu salvaje, que no es domesticado por ninguna de las culturas y al cual se le demanda crear de nuevo la cultura» (Merleau-Ponty, M., *Signes*, París, Gallimard, 1960, trad. nuestra, pág. 228).

¿Tenía razón Merleau-Ponty? Creemos que sí. Hemos de abandonar la idea de que la cultura es una «segunda naturaleza». Naturaleza solo hay una y la cultura humana es una de sus expresiones. Lo cultural, como decíamos, es una *gesta*. Porta un sentido y, al unísono, es impelido por una multitud de cursos intensivos, es decir, por fuerzas. Y justo en este punto encontramos su gozne con la naturaleza. Nuestra experiencia de la naturaleza no puede sustraerse a la presuposición de las intensidades que la pueblan. La ciencia habla de fuerzas que rigen el mundo natural. El efecto de una fuerza puede ser tematizado en una fórmula matemática. Pero ¿alguien ha oído, tocado, visto, olfateado una fuerza? En lo visible de la naturaleza *objetiva* actúa invisiblemente un conjunto de intensidades, de potencias inobjetivables: *natura naturans*.

La *physis* en la cultura es lo que permite hablar de esta última como bifronte y comprender su doble faz: *naturata*, en cuanto conjunto de facticidades de textura tan material como la de cualquier otro ámbito de la naturaleza; *naturans*, en cuanto emergencia de acontecimientos, pero no solo de sentido, sino también de *fuerza intensiva, energieia in actu* que hace surgir el campo fáctico de lo contable. Sea, por ejemplo, la invasión de Irak, llevada a cabo por una coalición de países encabezada por Estados Unidos en 2003. Los reporteros de guerra relatan *hechos*: hileras de tanques dejando en el desierto su rastro maquínico, bombardeos que se aproximan al lugar donde reside el dictador, hombres de ambos bandos batiéndose en las calles de Bagdad, francotiradores apostados en recónditos nidales... Pero tales reporteros no pueden *decir* los acontecimientos, pues estos escapan a cualquier conjunto de enunciados: *se muestran* a través de la narración de los hechos. Para aprehenderlos es necesario atravesar la capa superficial de las exposiciones, los inventarios y las reseñas, alcanzando lo indecible, lo que solo es experimentable en el silencio que acompaña a las palabras. Acontecen muchas cosas invisibles, que transitan inmanentemente lo visible: el *emerger* continuo, unas veces concentrado,

otras diseminado, de la muerte, el *brotar* pululante del miedo, el *nacer* sin cese de la desventura de un pueblo y de la arrogancia de otro... Aunque la *realidad* parezca cifrarse en los hechos, estos son solo la cara representable de ese fenómeno en nuestra cultura: su dimensión *naturata*. El acontecimiento es el reverso imponderable de esta, su envés cualitativo y generativo: dimensión *naturans* en los sucesos, madeja de fuerzas con intensidades diferentes. Lo que acontece no es el resultado de los hechos. Ocurre a la inversa, pues toda esa ingente emergencia de *microacontecimientos* es lo que puede ofrecernos una idea sobre el acontecimiento *Invasión de Irak*. El *macroacontecimiento* en el que se anudan todos esos *microacontecimientos* es la verdadera fuerza productiva, creadora: llamémosla, por ejemplo, *venganza del supuesto «mundo libre» sobre uno de los núcleos del supuesto «eje del mal»*. Se dirá que la *venganza* no es algo de la naturaleza, sino solo de la cultura humana. Pero no es así. La *venganza* es la cualidad intensiva de una miríada de fuerzas hundidas en lo telúrico. Y esas fuerzas conforman una acción, un *agere*, que es lo que ocurre por obra de la *natura naturans* en todas sus expresiones. Que se considere específicamente humana es cuestión de grado en la topología genética, cuya profundización debe esperar aún unas páginas.

Se dirá, por lo demás, que el ejemplo anterior no ilumina precisamente la grandeza o la nobleza de la *naturans* cultural. Pero es que esta está más allá del bien y del mal. Corresponde al ser humano llamarla con todas sus fuerzas hacia otra forma de generación. Llamarla. ¿Cómo llamarla? ¿Qué significa esto? Significa crear las condiciones para que actúe desde sí de otro modo. Crear las condiciones: labrar el terreno en el que el acontecimiento *naturans* pueda tener cabida. La *physis* en la cultura convierte a esta última en indomeñable e indomesticable. Es la que le confiere su *ser-salvaje*. Ello no significa, en modo alguno, que constituya un poder ajeno al hombre, pues el hombre no sería sin la cultura. Significa que es *indisponible*, por cuanto su gesta es *naturata*, en

cuanto flujo de hechos descriptibles y encadenados, y *naturans*, en cuanto corriente invisible de *acontecimientos* que no pueden ser *construidos a voluntad*. No podemos enamorarnos voluntaria e intencionadamente. El acontecimiento del enamoramiento nos asalta sin pedirnos permiso, siempre y cuando pongamos las circunstancias en que lo merezcamos. Del mismo modo, la paz entre los hombres jamás podrá ser el producto de actos intencionados. Por muchos acuerdos y –como se suele decir ahora, en la jerga política– «voluntad de diálogo» que pongan los Estados en la búsqueda de la paz, esta no surgirá de ningún diálogo ni de ningún acuerdo, pues eso sería querer construir lo que no se puede construir. Es mejor partir del hecho de que entre los hombres hay litigio. La paz solo aparecerá, desde ella misma, cuando llegemos a crear las condiciones en que dicho litigio se transforme desde la lógica oposicional hacia una lógica–otra, tensional quizá. Y aparecerá la paz si esa transformación, que es solo, a su vez, la condición de su incalculable surgimiento, es lo suficientemente valiente como para que la merezcamos.

Si la cultura es generada desde esa fuerza naciente que es su *physis*, es irremediable admitir, en primer lugar, que es autogeneradora y, en segundo lugar, que semejante auto–génesis no parte de un fundamento estable, sino de una potencia indomesticable. La idea de que el mundo humano no necesita para ser, en su devenir, de ningún fundamento parmenideo, sólido y seguro parece algo sobrecogedor y hasta espeluznante: nos coloca ante la soledad del hombre y ante la presencia de la nada. Sí, porque su carácter autocreativo lo es desde la nada, bien entendida como *nihil productivo*. Pues la nada no es algo –no se diría entonces que es una nada–, sino una sustracción, una ausencia de suelo firme, primero y acogedoramente fiable. Ahora bien, tal ausencia de fondo domesticable en el que nos coloca el *ser-salvaje* de la cultura no posee el rostro de la nada de ese nihilismo burdo, zafio, según el cual *la vida no vale nada* o *es nada vacía, huera*. Se trata de otro

nihilismo, más humano, más próximo a nuestra experiencia: el del que afirma que el mundo humano *es y posee valor imponderable*, precisamente porque tal sustracción de suelo firme convierte la aventura del ser humano en algo maravilloso: la aventura de un ser que no sigue el dictamen de unas reglas preestablecidas, sino que es generador de sus propias reglas. Un ser, por tanto, libre, que no actúa bajo el comando de un mecanismo primordial y encuentra en sí sus propias potencias para seguir una dirección. Esta maravilla nos convierte, a los hombres, en dueños de nuestro propio destino, aunque solo a condición, paradójicamente, de no ser su principio ejecutivo. Y eso, eso es grandioso. Si no fuese así, ¿cómo podríamos experimentar la fuerza de un proyecto de vida, en el que nos jugamos el ser mismo? ¿Cómo podríamos dar la propia vida por una causa sin sentirnos deficitarios y dependientes? ¿Cómo podríamos hacernos cargo de nuestros desfallecimientos y errores como si de su superación dependiese la dignidad misma de la humanidad? Si del ser humano se puede decir que le cabe la esperanza de alcanzar nobleza de espíritu, coraje y valentía en la problematicidad que lo envuelve, gratitud hacia la vida..., si del ser humano podemos decir que le cabe la esperanza de estas y tantas cosas hermosas, es porque, en general, es posible aseverar que es un ser *capaz de sostenerse sobre la nada*, sobre la ausencia y el retiro de un camino ya trazado o previsible. Que la cultura sea una *gesta*, en la que se vinculan sentido y potencia, significa también que es el espacio de las gestas humanas y que, por mucho que estas acaben frecuentemente en catástrofe, son las de un ser que se cae y se levanta: vive heroicamente en una batalla. Solo por eso es creador de valores, metas o propósitos que muchas veces exceden sobradamente su capacidad. Es el ser que, por disponer del arrojo necesario como para sostenerse sobre la nada, se pone retos que están por encima de sí mismo y que lo impulsan, no ya solo a estar a la altura de sí, sino a elevar el listón de esa altura.

El *ser-salvaje* de la cultura es la musculatura que puede conducirla hacia riquezas espirituales cuya magnitud siempre será incalculable.

## 2. Proceder de la génesis: *caósmosis*

Al internarnos en la *topología genética* nos hundimos en una generación de la naturaleza en la que esta es comprendida como *natura naturans*, naciente, emergente potencia que gesta *natura naturata* en diversas formas. Tal proceso germinativo se extiende desde la más simple de sus figuras –lo natural puramente físico– hasta lo más complejo –la vida humana, el espíritu cultural. Por el momento nos mantendremos en este estrato más superficial de la cultura, con el fin de acceder por el camino más próximo posible, y, por eso, quizá más asequible, al modo en que la *natura naturans* procede. Pues lo que hasta ahora se ha dicho sobre la *physis* es excesivamente sencillo, prácticamente ingenuo, como para que adquiriera una inteligibilidad suficientemente convincente.

*Physis*, potencia intensiva responsable de la autocreación de todo lo que *es*. *Physis cultural*, ser-salvaje en la cultura, indomable, indomesticable, capaz de crear regla sin regla. Esto es aún tan conciso, escueto, lacónico, que casi no resiste la apariencia de lo místico. Es necesario ahuyentar esa posible impresión, explorar su textura de modo que se nos muestre como algo *tangible*. Al tiempo que hacemos esto se nos revela, curiosamente, una urdimbre de lo natural sorprendente: la *physis* no es un *alma* inmanente a lo real. Ciertamente, es lo espiritual matérico y telúrico. Pero, ¿cómo entender lo espiritual en lo material? La respuesta será: como proceso genético de *caósmosis*.

*Caósmosis* es, fundamentalmente, creación de orden desde el caos. El término y su significado enigmático empiezan, aunque titubeantemente, a ser incorporados en los ámbitos de la filosofía

y de la física. Estamos convencidos de que tal concepto implica una comprensión tan rupturista de las normas que rigen el vasto mundo que conocemos, en toda su extensión, que está destinado a revolucionar la visión de la realidad en nuestro siglo XXI. Hasta ahora esa visión ha estado dominada por, al menos, dos modelos. Los dos han representado avances de extraordinaria lucidez en nuestra concepción de lo real, por lo que no está de más rendirles cierto homenaje, al mismo tiempo que preparamos el camino para pensar la profunda transformación que se avecina.

El primero es el *explicativo-nomológico*, que Hempel supo aclarar con gran sutileza. Lo que es debe poseer una explicación de su funcionamiento. Todo funcionamiento posee su necesidad propia. Si fuese arbitrario, sería para nosotros puro caos absolutamente incomprensible. Expresado con Leibniz, *todo tiene su razón suficiente*. El modelo, entonces, consiste en presuponer que algo dado —y que hay que explicar— (*explanandum*) está vinculado con el modo de su explicación (*explanans*) por la cobertura que ofrece una ley general.<sup>4</sup> En las ciencias más exactas, esta cobertura se expresa en el vínculo entre causa y efecto que proporciona una ley estricta. En las ciencias humanas, la ley es probabilística. Nada, en apariencia, más intuitivo y razonable. En cuanto a la explicación del mundo físico encaja perfectamente con la convicción de A. Einstein: *Dios no juega a los dados*. En cuanto al mundo humano, ¿quién negaría que, en sociología y psicología, por ejemplo, se puedan realizar estudios estadísticos que arrojan una especie de *cuasi-ley* actuante bajo un conjunto de fenómenos en apariencia desordenados?

Este modelo ha triunfado en la ciencia natural desde la revolución científica hasta hoy. En cuanto a su proyección a las ciencias humanas, es parcialmente coherente con la topología genética

4. Hempel, C. G., *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979 (orig. 1965).

que exploramos. Puede ser aplicado a la dimensión *naturata* de la cultura. Ahora bien, no incide, de ningún modo, en la dimensión *naturans*, ni de lo físico ni de lo cultural, por lo que resulta ya poco convincente. Poco convincente, porque, si bien da cuenta, quizá, de las *regularidades* que aparecen en todo lo que sucede, descuida el complejo problema que supone la autoorganización en el plano de la génesis. Pues no se trata solo, en este campo problemático, de constatar una *autorregulación* –horizontal, si se nos admite la metáfora– que vendría proporcionada por el *sistema* de reglas fijas en su relación. Se trata –y este es el más profundo enigma– de una autoorganización *creadora* que va –verticalmente, siguiendo este recurso metafórico– desde estratos más hundidos en la naturaleza hacia reglas en superficie. Y en un movimiento, además, por el que surgen formas no previsibles desde el punto de vista de un sistema de reglas inexorables. En el plano *espiritual* de la cultura humana es más fácilmente admitirlo, por todo lo que se viene dilucidando hasta aquí. Es también verosímil en el sustrato de la vida puramente biológica. Si fijamos la atención en él, nos percatamos de que la regularidad de comportamientos *precisos y limitados en un cierto tiempo* es manifiesta. Pero, si contemplamos, con los ojos de Darwin, el proceso de la evolución a gran escala, encontramos, por debajo de las regularidades, un amplio espacio de generación plagada de indeterminación y de impredecibilidad.

¿Y en ese estrato, más abisal, de lo físico, supuesto en los dos anteriores? Podría pensarse que la unidad entre materia y energía no implica interferencia alguna en el pensamiento de la normación o regulación por leyes inflexibles, si se supone la perfecta equivalencia entre ambas. Pero las grandes dificultades que está ofreciendo el modelo *explicativo-nomológico* en el ámbito de lo cuántico comienzan a levantar sospechas, entre los propios científicos, que conducen a la hipótesis de que el cuerpo físico de la naturaleza incluye una dimensión *indisponible*, renuente a la regla

y semejante a una estructuración capaz de dar lugar a lo nuevo imprevisible, es decir, diríamos nosotros, una conformación *creadora*. Por el principio de Heisenberg se sabe que es imposible medir simultáneamente de forma precisa la posición y el momento lineal de una partícula. Ahora bien, en la interpretación más clásicamente determinista, este estado de indecibilidad se debe exclusivamente a los cambios que produce en los procesos físicos la intervención humana externa que tiene lugar en el acto de observación. Sin embargo, el avance exploratorio arroja ya muchos síntomas capaces de sostener la presuposición de que la indeterminación pertenece a la naturaleza física misma, a su ser, independientemente de la observación humana. Un importante comienzo en esta línea fue inspirado por las conclusiones a las que llevaban la investigación de Max Born. Según estas, a un estado cuántico solo se le puede atribuir una regularidad estadística, porque la *relación* entre partículas incluye factores estocásticos, es decir, azarosos.<sup>5</sup> Las leyes de un sistema determinista no explican el funcionamiento de un *sistema estocástico*, que solo puede ser explicado en función de probabilidades. En la multiplicidad de teorías físicas que hoy compiten en la interpretación de lo cuántico ha aparecido una cantidad suficiente de ellas que aceptan la impredecibilidad y la indeterminación *real* del mundo físico. En todas ellas se presupone que un sistema pasa de tener un estado estable que evoluciona predeciblemente a tener un estado impredecible. Las teorías así llamadas *de colapso objetivo*, como la de Ghirardi, Rimini y Weber<sup>6</sup> —si hemos sido capaces de comprenderlo adecuadamente— apuestan por la idea de que la *función de onda* —una forma de representar el estado físico de un *sistema de partículas*— puede comenzar siendo

5. El término *estocástico* proviene del latín *stocasticus* y designa lo que es relativo o perteneciente al azar.

6. Cf., por ejemplo, Ghirardi, G. C.; Rimini, A.; Weber, T., «Unified dynamics for microscopic and macroscopic systems», *Physical Review* 34 (1986).

una superposición de estados diferentes y colapsar desde ahí a un estado determinado. La *teoría de las catástrofes*, impulsada por René Thom,<sup>7</sup> parte de la convicción de que un sistema dinámico estable contiene la propensión a manifestar una discontinuidad, bien porque pueden producirse cambios repentinos en su comportamiento, bien porque pequeñas divergencias pasen a crear grandes divergencias, bien por *histéresis* (el estado depende de su historia previa, pero, si los comportamientos se invierten, conducen entonces a que no se vuelva a la situación inicial). La *teoría de cuerdas*, por acabar aquí, parte de la idea de que una partícula (un electrón, por ejemplo) no es un «punto» en el espacio-tiempo, sino una redícula de cuerdas microscópicas, de carácter energético, que vibran y se relacionan entre sí.

La descripción puede resultar ambigua o inexacta —propia de quien no es versado en la disciplina física—, pero la información es suficiente como para vaticinar, siquiera en esbozo, el rumbo tendencial que late en estas nuevas formas de encuentro con el ser de lo físico-natural. Filosóficamente expresado, y en general, se trata de una nueva comprensión en virtud de la cual en la profundidad de las grandes regularidades observables laten campos de *relaciones intensivas* ausentes de regla determinante, como si dibujasen el rostro de una *natura naturans* indomesticable capaz de generar en superficie una conformación *naturata* ordenada. Se trata, al mismo tiempo, de una configuración física *autopoiética*, creadora de sí misma, tal y como Humberto Maturana y Francisco Varela proponen para los ámbitos de la biología e incluso de las ciencias humanas.<sup>8</sup> *Caósmosis*

7. Véase Thom, R., *Paraboles et catastrophes*, París, Flammarion, 1983. Sobre sus influjos en ámbitos tan diversos como la biología, la sociología o la economía, véase Woodcock, A. y Davis, M., *Teoría de las catástrofes*, Madrid, Cátedra, 1994 (orig.: 1978).

8. Maturana, H. y Varela, F., *El árbol del conocimiento*, Santiago, Universitaria, 1994 (orig.: 1984; muy didáctico), e *id.*, *De máquinas y seres vivos*, Santiago, Universitaria, 1995 (orig.: 1994).

es un proceso que incluye semejante proceder. Pero esperemos aún a una mayor definición de ese *modus operandi*.

El segundo modelo imperante en Occidente es el aristotélico. Nos ayudará a precisar el carácter *inmanente* de la *natura naturans* respecto a la *naturata*. Pues no se trata de indagar dos capas diferentes y separadas, sino una heterogeneidad discorde en la unidad de una sola realidad. En su teoría hilemórfica, Aristóteles ayudó a comprender la vivacidad de todo lo que posee movimiento y se desarrolla desde sí, invitando a aceptar que un proceso cualquiera implica, necesariamente, la intrincación entre una *materia* y una *forma*. Esta última, por decirlo con el menor gesto de sofisticación, es lo que salva a la materia de su muerte, de su inactivo estancamiento, y la convierte en vida que se hace, en devenir que aspira a una meta, a un fin. La *forma* in-forma, instruye, desde la entraña de la materia, un *modus operandi* de su actividad. Y, como toda actividad está dirigida a un fin, es *energeia* (*ἐνέργεια*: potencia) en acto, en el curso de su acción y tendiendo a lo que potencialmente contiene ya como empeño, apetito o afán: *entelequia* (*ἐντελέχεια*). *Entelequia*, es decir, trabajo activo hacia la consecución de un fin intrínseco a la misma cosa y ese fin, ese estado, al mismo tiempo, en que la entidad ha realizado todas sus potencialidades, y, por tanto, su perfección, es un término que ha acabado significando en español «cosa irreal». Uno se detiene aquí, consternado por la pérdida de riqueza que ha experimentado nuestro Occidente, presuntamente cúspide de la cultura. Pues ¿qué cosa más *real* que aquello que en una vida humana, por ejemplo, si se tiene por tal, la anima desde sí y hacia la anhelada consumación de lo que *puede* o *está en su poder-ser*? Decir «cosa irreal» respecto a esto es el signo de estos tiempos de penuria, en los que la inteligencia se ha enquistado en el más zafio materialismo.

Este segundo modelo podría auxiliar nuestra pesquisa advirtiéndonos de que el carácter *generativo* y productivo de la realidad *naturans* no es el de lo explicable. La *forma* posee un carácter

cualitativo que solo resulta accesible mediante la *comprensión de su sentido* y la *afección de su fuerza*. No es susceptible de una explicación nomológica, aunque provoque procesos representables y cuantificables en su cara más externa. Ahora bien, dicho esto, la teoría hilemórfica obstruye la entrada al campo de la caósmosis. Pues la *forma* es una esencia idéntica a sí misma, sin heterogeneidades en su textura y, por muy inmaterial que la pensemos, lleva en sí la impronta de una normatividad que subsume todo cambio en una *regla* inmodificable: una *regla de ser* ya *dada*, por lo que es tanto inicio potencial como fin consumado. Y la topología genética se pregunta *cómo* viene a ser lo *dado*. No se detiene en el *factum* de que algo es así o de otro modo, sino que aspira a sondear el modo en que *ha llegado a conformarse* de esa precisa forma. Si no interrogásemos en esta dirección, hasta encontrar un sustrato irreglable, tendríamos que conformarnos con la idea de que el mundo, lo existente, es algo muerto: un mecanismo. Si se piensa bien, tan diletante del mecanismo es el pensamiento nomológico-explicativo como este. La diferencia estaría en que, según este modelo, las *articulaciones* del aparato de relojería que sería este mundo en el que estamos, no son estrictamente físicas, sino *anímicas*. Si la *forma* contiene el fin de un proceso, ¿no está ya estableciendo un orden indefectible? Y en este punto no nos convence la inmediata réplica que presentimos, a saber, que dicha *forma* se mantiene en su actualización y alcanza su consumación solo si va acompañada de un ejercicio vigoroso que no depende ya de ella. Como si dijéramos que la esencia del ser humano consiste en poner en obra la *forma* de vida virtuosa y de felicidad que le es inherente, dependiendo del coraje o la valentía de cada cual el que esa esencia formal salga de su potencialidad y culmine la plenitud que le conviene. No, no es satisfactoria esta posible réplica, porque ello no resta un ápice a la circunstancia de que, después de todo, las esencias formales y articuladoras *ya están dadas*, prestas a prescribir un orden.

Si nuestro mundo no es una máquina (se la piense de una manera o de otra) y si está atravesado por una potencia creativa, no podemos entender el sustrato *naturans* como un *principio* que ya está destinado a un *telos*, a un fin determinado. Decir que el mundo no es simplemente una sofisticada máquina implica afirmar que es auto-creador de sus propias normas. Dar credibilidad a esta sentencia constituye el reto de pensar el orden por caósmosis. Nos aventuramos ahora en una interpretación de los procesos de caósmosis, limitada por el momento al ámbito de la cultura.<sup>9</sup>

Que la cultura se geste, en su ser-salvaje o en su dimensión *naturans*, por caósmosis implica, antes de nada, reconocer dos planos en su devenir. El primero es el que tiene lugar en superficie y es, *para nosotros*, representable en la forma de grandes unidades no exentas de posible medición o reglamentación. Digamos, por ejemplo, que la tensión entre comunidad y pueblo abre un nuevo espacio sociopolítico. En este se habrán ya conformado instituciones de gobierno, de educación, de milicia, etcétera, y organizaciones grupales de diferente índole. Cada una de ellas posee su lógica interna, su conjunto de normativas. No es necesario que nos las imaginemos en la forma de leyes, de reglas a la Hempel, nomológico-explicativas. Adoptarán esa estructura cuando desfallezca su gradiente vital y queden reducidas a un proceder ciego, como en el caso de un gobierno democrático en época de fiero neoliberalismo: la capacidad inventiva puede desvanecerse ahí hasta tal punto que los seres humanos que lo conforman obren dominados por cuasi-leyes del mercado. En

9. Nos inspiramos en los grandes aportes sobre la noción de caósmosis que ofrece G. Deleuze, conduciéndolos a nuestro campo de problemas. Véanse, sobre todo, Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (orig.: 1980); Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (orig.: 1968), espec. caps. 1 y 2; Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994 (orig.: 1969), espec. series primera, segunda, novena, vigesimo-primer y vigesimoquinta.

ese caso, podríamos constatar comportamientos de todo un sistema parlamentario que no difieren, en la praxis, respecto a las regularidades que encontramos en las manadas de herbívoros perseguidos por depredadores, en la sucesión de las estaciones climáticas e, incluso, en el movimiento de los planetas. Los que, en la crisis que acosa a Europa desde, al menos, 2008, observamos día a día los aparentes cambios políticos que se realizan a través de ordenanzas diversas, decretos-leyes, decisiones, sabemos que son predecibles y que obedecen a una escondida lógica de la que ni los mismos agentes son conscientes. Pero esto ocurre solo en el caso extremo, aunque hoy prácticamente generalizado, en el que una instancia cultural (en este contexto, sociopolítica) es apoderada por una *centricidad* ciega (desprovista de excentricidad) que ya no permite un *habitar*, sino un residir maquínico en el cuchitril de los impulsos económicos. Pero, si la cultura no ha cedido en su lucidez excéntrica, esa que se ofrece cuando se mantiene vivo el auto-extrañamiento, las normas de estas grandes unidades no son leyes, sino convicciones enmarañadas que conforman una *gramática*. Tal gramática articula –como la de los «juegos lingüísticos» a la *Wittgenstein*– procesos más o menos libres, pero dibuja un contorno en el que ciertas acciones son posibles y otras no. Lo esencial es que, en este plano de las grandes unidades culturales, siempre existe, bajo la multiplicidad de fenómenos variables, unas *reglas de juego*.

Le llamaremos a este plano de la cultura *orden genérico*, en contraste con el *orden genésico* que ahora exploraremos. El par de conceptos posee una clara analogía con el de *orden molar/orden molecular* que utilizan Deleuze y Guattari. Pero su elección obedece a razones justificables. El contraste *molar-molecular* coloca en primer plano la *dimensión* (lo conglomerado y macrológico respecto a lo diferenciado y minúsculo). La distinción entre *orden genérico* y *orden genésico* pone el acento en la *génesis* –ambos conservan el prefijo latino *gen*, que hace alusión a la generación, al

surgimiento, al nacimiento de algo— y nos parece que de la génesis depende todo lo relativo a la dimensión. En este sentido, el *orden genérico* de la cultura es su ámbito *naturata*. Para precisarlo diremos que es representable (pues podemos aprehenderlo mediante nuestro aparato cognitivo, que capta unidades sintéticas), global (pues constituye un todo, por muy abierto que se lo conciba) y, lo que es más relevante, reglado (aunque en la forma laxa de una gramática). En este *orden genérico* sigue siendo la cultura una *gesta*, por cuanto en él el litigio entre comunidad y pueblo obra procesos dinámicos.

Pues bien, el plano del *orden genésico* es el de la gesta cultural en su dimensión micrológica y *naturans*. No se lo puede entender como la *forma* aristotélica, porque, en primer lugar, no está ligado ni a un principio ni a un fin y, en segundo lugar, porque no es un hálito unitario, idéntico a sí mismo. Es un ámbito de multiplicidades intensivas, es decir, de fuerzas heterogéneas que se cruzan entre sí y que conforman una retícula o rizoma. Se hará esto más claro si recordamos que por *fuerza* hay que entender el acontecimiento consistente en afectar y ser afectado. Toda acción humana la contiene, pues es inevitable que influya en su entorno: puede transformarlo, doblarlo, activarlo y volverlo frente a él, impulsarlo, detener su curso o aminorarlo, ocultarlo o realzarlo... hasta una inacción, una abstención o un replegamiento sobre sí, son en el fondo fuerzas que modulan y afectan.<sup>10</sup> Tales fuerzas son microfísicas, en el sentido de que subyacen a entidades o procesos macrológicos, como los que nos representamos en el *orden genérico*. Así, bajo el global curso de una amistad, que posee sus meandros observables, laten intensidades de muy diferente signo: todos aque-

10. Si asumimos esto, nos colocamos inmediatamente del lado de M. Foucault. Y, con él, habría que señalar que una fuerza —y su *poder*— no es, en sí misma, violenta o destructiva. Es siempre productiva. Véase Foucault, M., *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998 (orig.: 1976), cap. 4, apartados 1 y 2.

llos afectos que vinculan en profundidad y de los cuales solo se sabe que circulan incesantemente en la trastienda. Partiendo de aquí es posible justificar que la *physis* generativa no constituye una potencia compactada en la unidad, sino, como se ha adelantado, una retícula o rizoma. Pertenece al ser de la fuerza el plural, y ello, porque existe en cada una una unidad inextricable entre acción y pasión, *actu* y *pathos*. En efecto, si la *intensio*, cualidad de una fuerza, es una capacidad de afectar, solo se la puede pensar en su *relación* con otras. Es la *relación* entre multiplicidades intensivas lo que constituye el ser mismo de la potencia. Además, hay que presuponer que las fuerzas entran en relación recíproca solo si hay, en cada una de ellas, un *poder de ser afectado*. Es ese poder el que las pone en relación, el que las brinda la una a la otra. De modo, incluso, que cabe afirmar que la actividad de la fuerza, en cuanto *influjo*, posee mayor gradiente intensivo cuanto mayor es la capacidad que se abre en ella de recibir una afección. Dicho *poder de ser afectado* no puede ser pensado como una posibilidad abstracta que vendría a ser realizada en el juego de fuerzas. Se pone en obra en cada instante, como un acontecimiento *in actu*, a medida que las fuerzas en relación juegan su juego, siendo conducidas a un movimiento en el que cada una se ve afectada y actúa por y hacia la otra. Se hace más claro así que la capacidad de afección no es pura pasividad, sino una afectividad positiva y productiva.

Profundizando un poco más: ¿cómo llega a adquirir movimiento una recíproca afección de fuerzas? La capacidad de afección pone a estas en relación y en virtud de su propia *diferencia*. A esta organización de la multiplicidad la denomina Deleuze *síntesis disyuntiva*.<sup>11</sup> En el encuentro entre fuerzas, la recíproca afección y

11. Textos importantes son, en este punto: Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, págs. 202-214; también Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, *op. cit.*; Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, espec. caps. 1 y 2; Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, espec. series primera, segunda, novena, vigesimoprimer y vigesimoquinta.

acción determina un «movimiento forzado», como si imaginásemos junto a una ola el movimiento de un nadador. Cada gesto del nadador y cada impulso de la ola se afectan recíprocamente, al tiempo que producen un cambio, una diferencia, en el encuentro, que se desplaza. Hay que añadir, en este preciso momento, que estamos pensando el modo procesual de la relación entre dos fuerzas y que ello es una abstracción. En realidad, lo que late bajo cualquier instancia macrológica es una profusa multitud de intensidades. Hemos de imaginar, entonces, la conformación intensivo-relacional como un entramado de síntesis disyuntivas que hacen síntesis disyuntivas con otras síntesis disyuntivas y con otras muchas más. El resultado es un complejo haz de relaciones, móvil y plástico, en continuo devenir autotransformador, pro-teico: rizoma.

Alcanzado este punto es cuando se nos ofrece el momento propicio para interrogar por el ser generativo de lo *naturans*, es decir, por el modo en que un rizoma hace germinar, en superficie, una reglamentación cultural: una gramática. Quizá sea lo más difícil de asimilar tras siglos de tradición, pues se trata de concebir un tipo de regla o norma emergente que se sustrae al prototipo legaliforme de las leyes *dadas* y constantes en su proceder, pero resulta fascinante cuando se comprende —al menos para el que escribe. Un rizoma de fuerzas en relación no es un *kosmos*, en sentido griego, un orden centrado, homogéneo y absoluto. Todo lo contrario: carece de centro estable, está conformado por heterogeneidades y es contingente y abierto, pues se autoaltera por el devenir continuo del juego recíproco de las relaciones. Ahora bien, tampoco es un *caos*. Va dando lugar, en su desplazamiento permanente, a órdenes no arbitrarios. El rizoma que subtiende, por ejemplo, una conversación animada contiene una miríada de intensidades relacionales que deviene constantemente de forma versátil y transfiguradora, al hilo de las vueltas y revueltas de la conversación. Pero no se dirá que dicha conversación es arbitraria,

que carece de orden. Se trata de un orden desde la indeterminación y la impredecibilidad, pero de un orden comprensible. Ni *caos* ni *kosmos*, es un híbrido entre ambos: *caosmos*. Pero, si un *caosmos* vincula heterogeneidades en un orden, ¿qué tipo de regla lo articula? Nosotros diríamos que una regla *in status nascenti*. En efecto, el rizoma no es determinado de antemano por una ley o un principio aprióricos y externos a la profusión de relaciones. Tampoco es organizado desde un *telos* preestablecido. Su tipo de orden es generado *en el encuentro mismo* de las fuerzas, en su relación diferencial. Pero, como esta constituye un devenir versátil, autotransformador e impredecible, hay que admitir que la norma ordenadora nace y se desvanece a cada paso, haciendo nacer, en cada desfallecimiento, otra. No se trata, sin embargo, de un *conjunto de normas legales* que se suceden unas a otras. Es una sola, emergente en el conjunto de las relaciones y proteica. Y es *una*, no porque constituya una identidad consigo misma pero variable en sus apariciones. Es *una* solo como *ubicua*, actuante en cada una de sus modalidades nacientes. Dicho de otro modo: es *una* escenificada en el conjunto de diferencias en que se ofrece. La relación entre ella, en cuanto única, y sus diferentes apariciones es de carácter *manifestativo*, tal y como la naturaleza en Spinoza, sin preceder a sus modos y atributos, existe solo en la inmanencia de estos. Llamaba Merleau-Ponty a la palabra *viva* «palabra naciente», porque es capaz de mantener erguido un sentido que se transforma en el curso del hablar y que revitaliza la significación que porta, haciendo que esta sea escuchada como si fuese la primera vez. Ello, en contraste con lo que llamaba «palabra hablada», la palabra muerta que solo transmite significados momificados por su uso repetitivo. Ese ser naciente de la palabra no parte de un significado bruto hacia un techo de expresividad o refinamiento, sino que sostiene su vibrante iluminación *in actu*, en estado actual de presentarse, es decir, de venir a la palabra y

nacer insistentemente en ella.<sup>12</sup> De modo análogo, la norma o regla del rizoma de fuerzas es *naciente*: no es una configuración plana, una figura lineal y sólida, una hechura consumada; es un movimiento erguido, alzado, existente en la medida en que nace en el magma de un devenir.

Se hace posible ahora comprender la unidad entre *orden genérico* y *orden genésico*. Hasta ahora han sido separados abstractamente, por la simple razón de que había que dosificar la complejidad del fenómeno que analizamos. Es preciso, para contemplar el proceso genético por caósmosis en su integridad, rescindir ese dualismo. En realidad, ambos órdenes constituyen uno solo, con dos caras. El ámbito rizomático no es más que el reverso en profundidad del ámbito genérico. El tipo de orden que le corresponde es el de la *endoconsistencia relacional*: el complejo haz de relaciones entre fuerzas sigue cursos no homogéneos entre sí. Una fuerza que no puede hacer *síntesis disyuntiva* con otra encuentra una imposibilidad, pero esa circunstancia no la mantendrá aislada. Esto es imposible. Por su capacidad de afectar y ser afectada, enlazará disyuntamente con otra y en tal lazo se transformará, de forma que, tras una larga senda de vínculos alteradores, se encuentre con aquella primera, también violentada y transfigurada a través de sus propios encuentros. Visto en su conjunto, el rizoma contiene una multitud de cursos heterogéneos que han encontrado coherencia entre sí. Las dimensiones relacionales no consistentes con el movimiento entero del rizoma decaen, desaparecen, mueren, o bien son expelidas hacia otros rizomas distintos. La endoconsistencia es el sostenerse autocreador de una multiplicidad relacional. El tipo de orden propio del ámbito genérico es, como se dijo, *gramatical*. Pero hay que insistir en que no puede ser confundida con esa lógica gramatical que se atribuye a la dimensión estructural de una lengua. Se corresponde, más bien, con el tipo de gramática

12. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., primera parte, cap. 6.

que rige un juego de lenguaje en sentido wittgensteiniano y, más extensamente, con el que sostiene vivo cualquier juego, como el de los niños, en el que ciertas *pautas* son supuestas pero jamás super-puestas como determinantes. Ellas solo determinan qué tipo de jugadas no son posibles en el juego, pero no las jugadas posibles, que son casi infinitamente variables. Para evadir la confusión, llamémosle a este orden *gramática de juego*. Pues bien, la *endoconsistencia* rizomática porta en sus intersticios *regla naciente*. Esta es la que genera, en superficie, el orden *genérico*: su *status nascendi* mantiene viva la gramática de juego. Valga la analogía musical del jazz. En superficie escuchamos un *orden genérico*. En caso contrario no estaríamos ante una composición, sino ante un puro caos de notas. Pero sabemos que dicho orden está alentado por una especie de *gramática de juego*. Ciertas pautas han sido acordadas entre los distintos instrumentistas y cada uno las respeta a su modo permitiendo así la improvisación. Al mismo tiempo, un rizoma de afectos intensivos endoconsistentes anima desde la profundidad, por la emergencia sin cese de una proteica *norma naciente*, el devenir de la pauta y el aparecer de las improvisaciones. Tal es el proceso de caósmosis en la cultura, como si fuese una composición musical cuyo dinamismo cortical está siendo generado por otro telúrico.

La relación entre *orden genérico* y *orden genésico* existe en una *unidad disorde*. Dos órdenes heterogéneos, haz y envés en un mismo movimiento. Simultáneamente es una unidad entre *ec-sistencia* e *in-sistencia*: el segundo proceso, responsable de la génesis caosmótica, no precede temporalmente al primero. Es inmanente a él. La precedencia posee el carácter de lo que hace ser-fuera, en la exterioridad, un devenir, y ello desde la profundidad inmanente. Es una precedencia de la que no se puede decir que *ec-siste* (en superficie), sino que *in-siste* (en la cara oculta).

Pero aquí no acaba la comprensión de un proceso de caósmosis. Si nos detenemos un poco más en la textura del *orden*

*genésico*, detectaremos en ella la idiosincrasia de lo *problemático*. El encuentro entre fuerzas, que las liga y separa a un tiempo, constituye, desde el comienzo, un *problema*, una irresuelta situación de interafección y *litigio*. Pongamos el ejemplo de dos amigos que se encuentran fortuitamente. No se han visto desde hace tiempo y pasean juntos reencontrándose. Hay mucho que contar. El relato de uno porta una fuerza intensiva que hace nacer en el otro una acción o una nueva narración. En la marcha por las calles se afectan recíprocamente y van transformándose emotivamente. Cada uno es alterado por el otro en su afectividad. Pues bien, cada estado de interafección es como un impulso en forma de pregunta inconsciente. Ha creado una *diferencia afectiva* disyuntamente ligada entre ambos. No son ellos los que conscientemente se interrogan. Al nivel intensivo de los afectos, tal diferencia ha generado la necesidad de una continuación interafectiva. Pero la continuación no preexiste, sino que más bien interpela: «¿Y?», «¿Cómo se prolonga la relación afectiva?». A cada paso, esa interrogación impele a un nuevo intercambio. Pues bien, el encuentro de las fuerzas en un rizoma es indeterminado y de resultado imprevisible. El único motor que las enlaza es el impulso, naciente en el *entre intersticial*, de la problematicidad que ha sido puesta en juego en el mismo encuentro. Normalmente un problema es para nosotros una cuestión que hay que resolver y que pide una solución. El problema se disuelve en la solución. No es así como *trabaja* la problematicidad rizomática. La situación problemática entre intensidades es una relación litigiosa que no aspira a solución alguna. La relación misma, en la que las fuerzas vinculadas operan continuas diferencias entre ellas, es el problema. Semejante problema constituye la interpelación y el impulso a continuar la relación diferencial. El ámbito telúrico de lo real es problemático. Decir esto añade magnitud al profundo cambio en nuestra visión del mundo que se avecina a través del paradigma de la génesis por caósmosis. Pues significa pasar de una caracterización *categoremá-*

*tica*, hasta ahora dominante, hacia otra *problemática*. Lo usual ha sido comprender la realidad como un conjunto de cosas, fenómenos, posiciones, procesos, etcétera, imaginables como respuestas a posibles preguntas. En tal caso lo real subsiste como algo que es preciso *descubrir*. Una óptica problematizante parte justamente de lo contrario: de que lo real es conjunto complejo de problemas en movimiento. No es el hombre el que se cuestiona, es la realidad misma la que constituye un cuestionamiento continuo. Las soluciones, desde esta comprensión de lo real, no representan la desaparición del problema, al que siguiesen en una linealidad de *contigüidad*. Los problemas enmarañados que constituyen lo real persisten, modificándose y metamorfoseándose. Con mayor precisión: in-sisten en el ámbito emergente de la *physis*, en la *natura naturans*, que ya, como adelantamos, no podemos entender como una potencia vertical. Hay que entenderla como un *campo problemático* siempre sub-sistente o in-sistente. Las soluciones no se disponen en *contigüidad*, agotando tal problematicidad, sino que son constelaciones, conformaciones en el plano de la *natura naturans*. Fue Simondon, quizá con mayor claridad, y cuyo pensamiento atizará más adelante el fuego de esta investigación, quien formuló esta clave nueva, de la que dijo que implicaría recomenzar y reinterpretar todo nuestro saber a una nueva luz. Un determinado tipo de animal, por ejemplo, es la solución en superficie (*natura naturata*) de lo que en la *natura naturans* es un conjunto de problemas planteados en las relaciones inherentes a lo biológico. Siguiendo nuestra pesquisa del ser de la cultura, podemos decir que una conformación cualquiera y precisa en la dimensión *genérica* (una institución, por ejemplo) es una solución en el sentido siguiente: es una con-formación representable que ha *arrancado* al dinamismo problemático en su conjunto (el cual se desplaza en la dimensión *genésica* del conjunto cultural) un sector problemático *intensivo* in-corporándolo, materializándolo, conservándolo —como su invisible constituyente— en tal corpo-

reización visible, en la que lo intensivo queda injertado en una *extensio* determinada. Dejamos para más adelante la cuestión de cómo se articulan, adoptando la forma de dos caras heterogéneas en una misma moneda, el conjunto *genésico-problemático*, por un lado, y el conjunto *genérico-resolutivo*, por otro, en cuanto *rhythmus* cultural y *habitus* sociopolítico respectivamente.<sup>13</sup>

Es necesario señalar que, aunque estamos hablando desde la *ontología de la fuerza*, la *intensio* (cualidad de la fuerza o la potencia) está vinculada inexorablemente, como se señaló con anterioridad, al *sentido* (cualidad de lo comprensible en una *ontología del sentido*). Tanto el orden *genésico* como el *genérico*, en el estrato autogenerador de la cultura humana, portan esta unidad fuerza-sentido a la que hemos llamado *gesta*. En adelante nos referiremos a menudo simplemente a *potencias* o *fuerzas*, para hacer más comprensible nuestras indagaciones evitando la acumulación de conceptos. Solo utilizaremos el término *gesta* en contextos en los que su introducción no conlleve una complejidad conceptual inoperante.

Bien, resta aún intentar responder a una cuestión que se augura ineludible. La cuestión por el relativismo. ¿Cómo podríamos confiar en un carácter normativo de la caósmosis cultural? ¿Deberíamos aceptar que todas las expresiones culturales son igualmente valiosas, justas? La respuesta es negativa. Imaginemos una institución política cualquiera en el plano del *orden genérico*, por ejemplo, un ministerio español de asuntos exteriores. En cuanto genérico, organiza un plan de guerra contra Irak. En 2003, como dijimos, una coalición de Estados invadió este país. En esa coalición, auspiciada por el poder omnímodo de Estados Unidos, el presidente del gobierno de la nación, José María Aznar, hizo participar a España. Pues bien, en lo *genérico* lo que sucedió era

13. *Infra*, parte primera, cap. 3, § 3.

representable, global y reglado (mediante una *gramática de juego*). Todos asistimos a ello. ¿Y en el *orden genésico*, *qué ocurría*? El que escribe estas páginas lo imagina del siguiente modo. Hay, bajo el manto de la *heroica* gesta, un entramado de fuerzas, invisibles, irrepresentables e incontables, gestando desde el silencio el concubinato con el resto de los países aliados en esta empresa bélica. Está el *deseo* del presidente y de su partido —esparcido en microdeseos que recorren una malla de interdependencias nacionales— de presentarle a la comunidad y al pueblo españoles la imagen de un gobierno de derechas que ya no cierra sus puertas al mundo, como hizo el dictador, Francisco Franco Bahamonde, sino de una derecha que se abre a él, a sus problemas, a sus quehaceres. Está el *afán* —*distribuido dispersamente* en hilos microscópicos del Parlamento— por afianzar su liderazgo en la Hispania del siglo XXI. Está la *ambición* —*trenzada* en una miríada de *encuentros minúsculos* con otros jefes de Estado— de ocupar en la nueva Europa unida un lugar respetado, casi temible, y, además, con poder prevalente sobre el petróleo iraquí. Está el *apetito* —recorriendo *sin ser visto* los filamentos *embrollados* en la historia que empapa el presente— de cantar victoriosamente y de nuevo a esa España Imperial, sobre cuyo suelo una vez no se ponía el sol jamás... El ejemplo ha adquirido un tono perverso, pero no por ello hay que atribuirle al *orden genésico* en su totalidad un carácter peyorativo. El *orden genésico* está supuesto en todas las grandes unidades de la cultura, pero en este caso, las fuerzas que se entrelazan rizomáticamente están dominadas por un movimiento que *niega la vida creciente*, en sentido nietzscheano, es decir, como vida que se afirma en su aspiración a una mayor riqueza y en completa fidelidad al cuidado de esa vida. El *orden genésico* se ha dejado caer en la vileza de un movimiento en el que prevalece el impulso de una *carencia reactiva* y que se refleja en superficie (*orden genérico*) en la forma de una vida *débil e innoble* dirigida por el resentimiento. Observado desde este plano genérico, todo

proceso resentido *niega la vida* y extingue sus frutos. Ello ocurre cuando el *agere*, el operar en el mundo, se convierte en *acción como reacción*. Este fenómeno abraza –interpretando a Nietzsche– los siguientes tres momentos en su desarrollo: 1) Formación de una experiencia de impotencia y vacío, porque, en la confrontación con la problematicidad vital, a un individuo o una colectividad le ha faltado la fuerza necesaria como para incrustarse en ella y *forcejear* con coraje y valentía –en el ejemplo, la ausencia de una genuina comprensión del mundo islámico y de los recursos necesarios, que solo surgirían de tal comprensión *participativa*, para transformar la oposición frontal en un litigio sin derramamiento de sangre, en un litigio productivo y enriquecedor al que tiene que preceder el *encuentro entre culturas*. El temor, la impasibilidad o cualquier otro de los achaques que puede sufrir la vida ha colapsado lo que esta *puede* y en esa retracción de in-potencia ha dejado la huella de una penuria carencial: de una oquedad. 2) De la vana impotencia, a la que no se quiere mirar de frente, surge la vanidad de una huida hacia adelante cuyo fin es olvidar el origen temeroso y cobarde de la acción. Esta se convierte entonces en reacción contra un otro, es decir, en una acción que no empieza por su propio vigor, sino afirmándose por la vía indirecta de negar lo otro de sí, convertido en algo *maligno* respecto a lo cual es preciso defenderse –en el ejemplo, el *eje del mal* que supuestamente amenaza la existencia misma de Occidente. 3) Venganza. Pues no es suficiente con la defensa. *Lo malicioso* es imaginado paranoicamente como un espíritu que ha entrado ya en casa, que congela invisiblemente la cálida morada y que la amenaza desde guaridas secretas o incógnitas –en el ejemplo, el *complejo paranoide* contra la cultura árabe, a la que ni España ni Europa en su totalidad han dado la oportunidad de un encuentro recíprocamente afectante.

Pero imaginemos una situación distinta, la de la afirmación de la vida y de su anhelo a más vida. En este caso, y siguiendo el

ejemplo, España habría partido, no de una impotencia, sino de lo que *puede* y está en su poder. Habría recordado sus lazos con el mundo árabe y habría solicitado al Occidente irascible una tregua, una pausa. Habría, quizá, alimentado su conocimiento de aquella cultura *otra*, en un encuentro franco y capaz de afrontar la interafección. Seguramente habría deducido muchas cosas que la empujan a la violencia. Pero si hubiese habido realmente interafección, habría cambiado su antes externa perspectiva y habría hurgado en el *campo problemático global*, en el plano de lo *genésico*. En su rizoma habríanse incorporado complejos intensivos capaces de captar y deshilar esos otros de Occidente en virtud de los cuales este se experimenta lanzado al dominio completo sobre la Tierra. Eso es afirmar la vida y su posible expansión en riqueza. Pues tal vez de todo ello habría nacido una nueva distribución de fuerzas en Europa capaz de detener la ambición estadounidense. Esa acción imaginable no comienza como reacción. Comienza desde sí, desde sus potencias proveedoras de cuidado hacia la vida.

La génesis por *caósmosis* no solo implica el surgimiento de un orden desde el caos, sino también el surgimiento de la posibilidad de elegir entre nutrir a la cultura con tesoros o desnutrirla hasta el expolio. Por lo demás, el lector encontrará, en el último capítulo de esta investigación, un esfuerzo por perfilar principios éticos que ayudarán a poner coto al relativismo.

### 3. Devenir genético: *transductividad* tensional de lo físico a lo cultural

La cultura no es un simple devenir lineal en el tiempo cronológico: es el fruto de una génesis que se abisma en su profundidad inmanente. Complejas retículas de fuerzas conforman campos problemáticos en su fondo invisible (*orden genésico*), del que emergen procesos en superficie (*orden genérico*). El modo en que procede

la génesis es el de la caósmosis. Hasta aquí ha llegado la pesquisa sobre el ser cultural. Ahora bien, es necesario profundizar en la comprensión de la *physis* que ahí se pone en juego. La *physis cultural* bosquejada ha mostrado solo su estrato más cutáneo. La tierra naciente de la cultura sedimenta sobre el estrato de lo vital, en su sentido más amplio, y de lo físico, en lo más profundo. Cuando Deleuze afirmó que *hay devenires no humanos en el hombre* estaba presuponiendo lúcidamente lo que indagamos ahora. Y al hacerlo reconocemos haber sido inspirados por el pensamiento de G. Simondon,<sup>14</sup> que aquí interpretamos según nuestras claves y conducimos a nuestro contexto de preguntas.

Un *orden genérico* es mantenido por el ser emergente del *orden genésico*. Diremos que este último es *pregenérico*. El pensamiento occidental se ha acostumbrado en exceso a partir de lo *dado genérico* y a explicarlo, comprenderlo o dar razón de él desde otra instancia en la que este *factum*, este *ser-dado-genérico*, aparece como producto, parte, paso o tránsito de otro *orden genérico*, bien sea precedente, bien lo atraviese inmanentemente. En cualquier caso, se trata de un *modus operandi* del pensamiento que perpetúa lo genérico sin sumergirse en lo *pregenérico*. Así, por ejemplo, se estudia el ser de los individuos singulares analizando cómo se relacionan en una colectividad, pero no partiendo de lo preindividual e, incluso, de lo pre-singular. Se estudia una conformación social escrutando sus estructuras internas, sin reparar en la instancia pre-social que la anima genésicamente. Y, si se hace lo que aquí llamamos topología genética, se llega a lo sumo a entender la génesis de forma histórica, señalando, por ejemplo, cómo una época o un momento sociopolítico es condicionado, en el tiempo cronológico o en el espacio representable. Tal topología genética se mantiene fiel al orden genérico. El pensamiento occidental se ha habituado exce-

14. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, *op. cit.*

sivamente a este modo de proceder: *es un pensamiento genérico*. No es, por ello, banal, sino solo parcial. Le falta el pensamiento *pregenérico*, cuyos hallazgos pueden transformar la visión del mundo que ofrece. Pues lo que es previo a lo genérico no deja a este intacto, sino que lo modela.

El orden pregenérico siempre es generador del genérico y contiene una textura problemática (es un conjunto de problemas en movimiento, tal y como se ha subrayado) y tensional. El que añadamos ahora su carácter tensional es de vital importancia. Si se admite que un campo problemático y rizomático de fuerzas *deviene*, se transforma, es necesario presuponer que en él existen lo que más arriba hemos llamado *diferencias de potencial*. Sin suponer en la malla intensiva la tensión que se establece en esta forma de *diferencia* o de *heterogeneidad* que es el *diferendo*, no cabe imaginar un dinamismo. Un movimiento espacio-temporal necesita, para ser, no meramente de un *diferir* de un estado a otro. El *diferir* es algo ya dado: algo genérico, por muy sutilmente que se lo piense (por ejemplo, *a la derridiana*). Ahí se palpa un pensamiento todavía incompleto. ¿Qué hace que lo que difiere *difiere* respecto a sí y geste un devenir? Ha de ser una instancia previa que posee un desequilibrio, una inestabilidad intensiva, forjada por el empuje de tensiones.

Así podríamos imaginar lo primeramente emergido en virtud de la *physis*: el estrato de lo físico. En el espacio físico de lo cuántico debe haber, por su cara energética, diferencias de potencial intensivo, unas diferencias de potencial que, en un determinado gradiente, en una determinada tensión, no han llegado aún a hacer implosionar la relación que mantienen. Es un espacio intensivo en profundidad, *Spatium*. En esa relativa *discordia concors*, el campo problemático en su rostro energético, se expresa, por el lado de lo material, en partículas en movimiento. A una conformación así la llamaba Simondon *estado metaestable*. Meta-estable, porque constituye un dominio cargado de tensiones inestables de una

intensidad tal que, todavía no ha llegado, por así decirlo, a desestructurarse, generando, en su envés, esa faz que llamamos nosotros *genérica*. Una partícula es representable y posee, en su devenir, una reglamentación, quizá probabilística. Si nos detenemos en este punto por un pequeño trecho, cabe reparar en que la relación entre una corporeidad cualquiera en el plano genérico aparece, según los patrones del aparato cognitivo humano, como una *unidad compacta*. En su profundidad genésica, sin embargo, no lo es: en esa profundidad es un rizoma de movimientos intensivos. Un cuerpo humano, por ejemplo: representable en su dimensión material. Irrepresentablemente, un embrollado mundo sub-sistente, trabado de relaciones entre fuerzas: las de los latidos del corazón en síntesis disyuntiva con el ritmo pulmonar y con el resto de los órganos, en un caosmos endoconsistente. Más en profundidad: fuerzas diferenciales que conforman cada órgano y que se relacionan entre sí como grandes rizomas en los que ya solo hay flujos intensivos. Lo físico-material es la encarnación de lo físico-energético. El primero es *cognoscible* por medio de las facultades que describió Kant en su *Crítica de la razón pura*. El segundo escapa a la representación de tal dotación epistemológica del ser humano. Pero es pensable. Y no arbitrariamente, pues se justifica por la lógica de la presuposición. El ejercicio del pensamiento es extraer del mundo un saber más amplio que el ejercicio del conocimiento.

Cualquier estado metaestable puede estallar, cuando las diferencias de potencial que in-corpora agudizan el estado tensional hasta dar lugar a una inestabilidad ya no refrenable en su endoconsistencia. Surge entonces algo nuevo. El complejo energético se dispersa hasta que reencuentra uno o varios modos de tensión autoconsistente. Es el momento en que emergen, por el vigor de la *natura naturans*, otras formas de *natura naturata*: otros corpúsculos, o bien una alteración en la dinamicidad de una partícula, en la forma de su devenir, de su movimiento. En cualquier caso, el precedente estado de equilibrio ha experimentado una deflagración, por la

cual se expande el conjunto de problemas en movimiento que lo integran, trascendiendo los límites anteriores. En el rizoma, ahora a la deriva –erráticamente– y en expansión creciente, la problematicidad intensiva se enriquece. Surgen nuevos estados problemáticos. Y el insólito corpúsculo (o la transformación cinética del corpúsculo) es una *solución en superficie*, una solución que no disuelve la problematicidad, sino que la retiene en una inédita forma metaestable. Quizá, en el plano material la nueva corporalidad aparece ante nosotros con el mismo aspecto, pero ella ya no es la misma individualidad. En su fondo preindividual –pregenérico en nuestros términos– ha sido impelida a individuarse en una condición diferente, metaestable por un tiempo, lo que se nos hace patente en el hecho de que su comportamiento se ha transfigurado.

Los cambios aleatorios, los procesos estocásticos, las *catástrofes* vigorosas en las que surge una *singularidad...*, son producidos por un reajuste creador de carácter energético-intensivo. El mundo de lo físico-cuántico es todo un entramado de intensidades en relación problemática y tensional en cuyo devenir autogenésico y creador, emergen singularidades no predecibles desde el estado antecedente. Tal vez –tómese esto el lector avezado en física con la amable moderación que merece un profano en su disciplina– la anhelada *Física Unificada* no necesite encontrar las mismas leyes en el ámbito de lo macrofísico y en el de lo microfísico. Tal vez la relación entre ambas posea el carácter de lo in-sistente. En la profundidad *genésica* e *intensiva*, una in-sistente caósmosis de impredecible generación creadora, en la que la regla se mantiene *en estado naciente*, proteicamente autotransformadora: *física naturans*. En la superficie *genérica*, regularidades que todavía son capaces de persistir como solución de la problematicidad subsistente, hasta que ya queden obsoletas por el devenir de esta y sean forzadas a formas genéricas por ahora desconocidas e imprevisibles.

Sea como sea, el estrato de lo físico es, a su vez, genésico respecto al estrato de lo vital. Esto no quiere decir que lo vital sea el efecto de una causa que es lo físico. Lo vital se injerta en lo físico y es la resolución de un problema en curso, una resolución que no tiene la forma de lo físico sino de lo viviente. Lo físico sigue su propio devenir. Pero lo vital inicia un nuevo curso. Como el fondo generador es un complejo problemático de índole física, en lo vital queda introyectada la problematicidad física, incorporada en la resolución viviente. Lo vital procede entonces por surgimiento de nuevas formas, que son, una vez más, resoluciones de un problema en curso. Y es que lo que ha aparecido es otra individuación, esta vez la de la vida, pero no primeramente en un individuo singular, sino de forma genérica. Aparece lo viviente mismo como generador e inventor de resoluciones y como una virtualidad real, es decir, como un inmenso caosmos, conjunto de intensidades vitales. La resolución que implica respecto al sector problematizante de lo físico (incorporado y transfigurado en él), reduce la tensión inestable de este y establece una situación en la que no se desborda, siendo como salvada del caos. Ahora bien, ese amplísimo rizoma que es la vida necesita corporeizar su cualidad intensiva. Por eso, cobra forma en una instancia viva particular o en un reducido acervo inicial de formas de vida. El devenir biológico ha comenzado. Y ello ocurre porque se establece una relación entre *individuo* y *medio*. El medio es problemático y, en el afrontamiento de esa problematicidad, surgen diferencias de potencial (que se establecen entre las respectivas dimensiones rizomáticas). Mientras estas tensiones puedan ser contenidas en una o diversas soluciones (una o varias especies de animal, por ejemplo, en un determinado medio), la vida cobrará un aspecto dinámico en su metaestabilidad. En este contexto no hay que dejar escapar que cada forma de vida en su carácter *genérico* (una especie) está, desde el principio, individuándose en individuos singulares, que constituyen, cada uno, una solución al campo problemático

entero de su género. Cuando una metaestabilidad ya no puede contener las tensiones entre individuo y medio, acontece una transformación. Los grandes campos problemáticos rebasan la solución vital que los mantenía en relativa estabilidad. Aparecen nuevas problemáticas que fuerzan a otras soluciones originales, a apariciones, desde sí, de conformaciones vitales no existentes hasta entonces: especies biológicas novedosas. El último estrato es el de la cultura humana. El proceso es similar. Un determinado sector del rizoma vital en devenir constituye un conjunto de problemas en movimiento y la solución, en este caso, es la de una forma de vida que es la humana. Lo no humano sigue su curso autotransformador, pero ha nacido una especie peculiar, capaz de autoorganizarse en forma cultural.

Fundamental en esta topología genética es su proceder *transductivo*, como lo llamaba Simondon. El devenir transductivo no se ajusta al desarrollo lineal en el que se mantiene una forma fija, siempre idéntica a sí misma. Es una trans-formación, en la que la dimensión genética pregenérica, en cuanto autocreativa, discurre maleable y plásticamente, abriendo el espacio de un estrato heterogéneo respecto al anterior. La transducción, por tanto, no consiste en la desaparición de una forma de ser a través de su renacimiento en otra. Es el trasvase de un modo de ser ya en curso a otro curso heterogéneo, cuyo devenir ya no es impulsado por el mismo tipo de potencialidad y cuyo orden intensivo coexiste con el anterior siguiendo una senda propia. En el paso transductivo un sedimento inyecta un sector de su rumbo problemático, una parte de su morfología, en otra capa, donde se transfigura. Los estratos así generados coexisten —lo físico, lo viviente, lo viviente cultural—, cada uno prosiguiendo su especificidad irreductible. Pero, al mismo tiempo, cada estrato naciente ha conservado el tipo de problematicidad que caracteriza al anterior, ofreciéndole un tipo de solución que no es posible ya en aquella. No se trata, pues, de afirmar que un ser humano contiene una parte física (pura

materia, átomos, por ejemplo), otra parte biológica (células, fibras musculares, etcétera) y otra parte *espiritual* (inteligencia, razón). El hombre no está formado por partes, sino por estratos. Y lo que se quiere decir es que en el estrato que llamamos «espiritual» hay ya incorporada la fuerza pujante de lo que llamamos «físico» y de lo que denominamos «biológico». Lo que anima al *espíritu* no es un principio separado de los predecesores estados de la realidad, sino esos mismos estados en una configuración reticular diferente. El hombre está atravesado por dinamismos físicos y biológicos y lo único *nuevo* que posee es el modo *genérico* en que estos devienen. Los tres estratos, por otro lado, están animados por una misma *natura naturans*, forman en su unidad un mismo rizoma que abarca a los tres y cuya caósmosis es actuante en todas partes. Los conjuntos problemáticos físicos in-sisten en el hombre, pidiendo continuamente una solución en superficie. Los conjuntos problemáticos de carácter biológico in-sisten en el hombre: están continuamente ofreciendo soluciones en superficie a los físicos y planteándole exigencias de solución a los anímicos humanos. Los tres devienen conjuntamente y al mismo tiempo, pero no por un enlace que los coloca en el mismo plano. Hay entre ellos un *desfase* dinámico y en *relación disyuntiva*, un desfase que crea *diferencias de potencial* capaces de empujar a creaciones nuevas en la totalidad abierta de una misma retícula. Cada resolución surge de una *crisis*, en la que el conjunto desborda la situación metaestable y conduce a una estabilidad relativa diferente. No hay, pues, que imaginarlos enlazados linealmente, ni horizontal ni verticalmente, si se nos permite la metáfora. Horizontalmente no, porque no es una *evolución serial*, no es el desenvolvimiento determinado de lo que ha sido en su origen, ni un viaje hacia un término último. En este sentido, la relación no es la de contradicción, como en el mundo de Hegel, en el que una *figura* genera su opuesto y conduce a una síntesis ulterior: *Aufhebung*, superación. En la línea vertical, tampoco es una sucesión. No hay que imaginarlos

como una suma o cúmulo de capas, de abajo hacia arriba en la que cada una es manifestación de la anterior. En este sentido, no se trata exactamente de una relación de *expresividad*, como en el mundo de Spinoza, en el que un mismo fondo se expresa de diversos modos. Los estratos son, en definitiva, dinamismos en una misma inmanencia plástica, espacio-temporal, con pliegues y repliegues, como en una túnica dúctil, y la atraviesan en movimientos heterogéneos y plegados entre sí.

Transductividad es esa relación en la que prima el *trans* sobre el *inter*. Si hay una inter-afección es en la medida en que un estrato es trans-portado al otro sin difuminarse en él. Ni en la línea horizontal ni en la vertical se trata del paso de una *forma siempre idéntica a sí misma*. El inmanentismo hegeliano y el spinoziano han ofrecido una visión de la realidad fascinante, que ha cambiado el estatismo de muchas formas de pensamiento. Pero han partido de la idea (de origen aristotélico) de que lo que deviene es una *forma*, cuyo ser permanece como una identidad que atraviesa sus pasos o manifestaciones diferentes. Es preciso rebasar hoy ese pensamiento, aún identitario, o transformarlo a una nueva luz. Es necesario pensar otra forma de inmanencia. Lo que deviene no es una *forma* sino una tensión proteica con diferencias de potencial. Este es el tipo de relación que presupone la transductividad. En caso contrario, habríamos de aceptar la previsibilidad de lo existente, pues una *forma* única, por mucha variedad de *formas* que genere desde sí, las contiene ya en su potencialidad y, si aparecen, es por su necesidad inherente. El devenir transductivo se ajusta más a la imagen de un mundo, en el que, *muerto dios*, se le hace inexorable al hombre —como anunciaba Nietzsche— aceptar con valentía el devenir en su radicalidad. El devenir implica la impredecibilidad y el juego de dados. Toda estabilidad mantiene un *equilibrio dinámico*. Tal equilibrio debe sostener la tensión interna, con imprevisibilidad, para ser viva y finita.

Sin tensión abierta en un mundo impredecible no hay devenir. «Solo un individuo cuyas transformaciones fueran previsibles podría ser considerado como inmortal», nos dice, en consonancia con esto, Simondon. A menor tensión, más aproximación a la desaparición o a la muerte. En una tensión decreciente,

el individuo pierde poco a poco su plasticidad, su capacidad de volver metaestables las situaciones, y de hacer de ellas problemas con múltiples soluciones. Se podría decir que el individuo viviente se estructura cada vez más en sí mismo, y tiende de ese modo a repetir sus conductas anteriores, cuando se aleja del nacimiento.<sup>15</sup>

#### 4. Geomorfismo. El hombre, la alondra y la piedra

«Una piedra (al igual que un avión) no puede nunca elevarse jubilosa hacia el Sol y moverse como la alondra, y, sin embargo, tampoco la alondra ve lo abierto». Estas palabras las escribe Heidegger,<sup>16</sup> y afectan de lleno a un problema que es, en este momento de nuestro análisis, prácticamente ineludible: el de la especificidad de lo humano —y de lo cultural, por tanto— dentro del contexto general de ese estrato genésico que es la vida.<sup>17</sup> La

15. Simondon, G., *La individuación...*, *op. cit.*, pág. 352.

16. Heidegger, M., *Parménides*, Gesamtausgabe, XLIV, Frankfurt, Klostermann, 1993, págs. 237-238. Lo expresa Heidegger contra Rilke, que piensa todo lo contrario. En la octava elegía, dice que el animal ve lo abierto «con todos sus ojos». El hombre tiene, en cambio, los ojos como «vuelos hacia atrás», como si fuesen «trampas» y está en una situación de privación respecto al animal: está siempre «frente a» (*gegenüber*) y no accede al «puro espacio» del afuera, en lo abierto completamente, en un «en ninguna parte sin nada».

17. El problema lo aborda Agamben muy lúcidamente, aunque con una resolución distinta a la nuestra. Véase Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005 (orig.: 2004).

cuestión es fundamental en nuestro contexto de investigación, porque se juega en ello la textura entera de la topología genésica que incorpora el ser humano. La afirmación establece una jerarquía entre los estratos de la *physis* que niega todo lo que hemos dicho hasta ahora. ¿Qué quiere decir Heidegger, que lo físico es cerrado, lo biológico es abierto pero ciegamente, sin autoexperiencia de sí, y que el hombre posee el privilegio de estar en lo abierto sabiéndolo, teniendo noticia de ello? La autoconciencia es uno de los problemas que aquí se barajan. ¿Es suficiente esta explicación? Centrémonos primeramente en la relación animal-hombre.

El problema habría que remitirlo, en primer lugar, a *Sein und Zeit*,<sup>18</sup> donde sostiene que la ontología de la vida presupone la ontología de la existencia y que a la primera solo se llega por vía de una «privación» respecto a la segunda. Un curso de 1929-1930 profundiza en ello.<sup>19</sup> Utiliza allí categorías de Uexküll. A lo que este llama «portador de significado» lo denomina Heidegger «desinhibidor» (*das Enthemmende*). El animal tiene una *Fähigkeit zu*, una capacidad-para, que se desinhibe cuando se encuentra con el desinhibidor (un estímulo) en su medio (*Umwelt*). Dado que está encerrado en el círculo de sus desinhibidores, no llega a *actuar* (*Handeln*), que es lo que hace el ser-humano, sino solo a *comportarse* (*sich benehmen*). El animal, así, no es completamente un ser sin ningún tipo de mundo, como la piedra; posee un medio (*Umwelt*), pero este no llega a ser un mundo iluminado como el humano (*Welt*), porque vive en él sin saberlo, sin tener clara experiencia de ello. El animal se encontraría en un estado de «aturdimiento» (*Benommenheit*), como tomado por lo abierto, en

18. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1982 (orig.: 1927), §§ 10 y 12.

19. *Id.*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Curso del semestre 1929-30), Gesamtausgabe (Frankfurt, Klostermann), XXIX-XXX, 1983.

una sustracción esencial de toda percepción de algo en tanto que tal algo y, en consecuencia, se encuentra *atrapado, absorbido* en su apertura. A lo sumo, la alondra, en su oscuridad, experimenta un estado de *agitación* –por la circunstancia de estar siempre tomada por la multitud de desinhibidores que la rodean–, en virtud del cual se halla, por así decirlo, suspendida entre ella misma y el medio ambiente, sin poder experimentar *en cuanto ente* ni lo uno ni lo otro. La alondra es *pobre de mundo*.

¿Qué decir al respecto? Nos surgen, al menos, dos objeciones. La primera de ellas afecta a la dimensión rizomática y caosmótica que se ha intentado mostrar en cuanto perteneciente a la génesis. La segunda, al complicado problema de si y cómo tiene lugar la *autoafcción* o *autoexperiencia* en la *physis* o *natura naturans*.

En cuanto a la primera objeción, hay que señalar que Heidegger no entra, de ningún modo, en la pregunta por lo *pregenérico* de lo viviente y de lo físico. Se mantiene en el plano de análisis en el que estos aparecen *genéricamente*, como grandes conglomerados, y no repara en la profundidad intensiva y micrológica que los articulan. La alondra, según lo que venimos diciendo, no es simplemente un organismo *dado*, aunque sea en lo abierto del ser. Es un ser *generado* desde un dinamismo rizomático de fuerzas, creativo, que in-siste en ella. Pero, como se ha dicho, todo rizoma tiende a su expansión, de tal modo que se sostiene en una tensión relativamente, sí, en una conformación de superficie determinada, pero está, al unísono, ex-citado desde sí hacia una exterioridad más vasta y compleja. Diríase, en nuestra terminología, que su *centricidad* está atravesada por el impulso *excéntrico* a salir de sí. En ese sentido, la alondra no es simplemente un estado enclaustrado en el círculo *céntrico* de ciertas capacidades, al que le advienen desde un afuera *desinhibidores* en forma de estímulos. Su exterior no preexiste en la forma de un resorte que pone en movimiento sus *potencialidades*. Ella es ya movimiento de intensidades, dinamismo, potencia *in actu*. Y con lo que se encuentra en su afuera

es con el medio físico-biológico con el que se relaciona, el cual, a su vez, no es un conjunto de puros estímulos, sino un rizoma en expansión. Entre ambos rizomas existe una interafección recíproca, en síntesis disyuntiva. Dinamismos que se afectan y se transforman recíprocamente. Al ser de la alondra, pues, no se llega por la vía de una *privación* respecto al ser del hombre, como cree Heidegger. Hay una diferencia entre ambos, pero distinguible solo presuponiendo una misma productividad y una misma riqueza en el orden de la *natura naturans*. Antes de proseguir, abramos un paréntesis, porque en esta tesis surge el problema de las ciencias de la vida y, en particular el del darwinismo, que no queda cancelado, pero sí corregido por lo que acabamos de señalar.<sup>20</sup>

Una consideración de los sistemas rizomáticos debería provocar una transformación en la *Teoría Sintética Moderna* en lo que concierne al darwinismo, cuyos clásicos principios se reducen a dos: en primer lugar, aquel según el cual las mutaciones son graduales y al azar; en segundo lugar, el que dictamina que el único motor de la evolución es el de la selección natural o la supervivencia del «más apto». Asistimos hoy a un creciente darwinismo, que se expande incluso a las ciencias sociales. **Ocurre, como tantas otras veces y en tantos otros sectores del conocimiento, que los principios de un inteligente investigador, en este caso Darwin, se toman como exclusivos y excluyentes, en virtud de un cierto espíritu sectario o integrista.**<sup>21</sup> Desde el punto de vista

20. Debo las reflexiones siguientes, en lo tocante a las ciencias de la vida y al darwinismo, al magnífico artículo de mi querido amigo Natalio Morote Serrano, quien ha venido, desde hace tiempo, discutiendo conmigo sobre esta cuestión y al que le agradezco la parte que le corresponde en la transformación de la perspectiva que yo mantenía. Véase Morote Serrano, N., «La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida?», *Daimon* 46 (2009), págs. 127-143.

21. Nos recuerda Natalio Morote en «La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida?» (*op. cit.*), que Dawkins, guardián de la revelación, nos lo deja bien claro al comienzo de su archiconocido libro *El gen egoísta*: «Los organismos vivientes han existido sobre la Tierra, sin nunca saber por qué, durante más de

que venimos desarrollando, el azar en los cambios genéticos y la selección natural deberían presuponer, más allá de Darwin, estados estructurales en profundidad, estados metaestables que mantienen tensiones en relativo equilibrio o endoconsistencia. Es lo que Bertalanffy, en una dirección similar, echa de menos, pues

hay que señalar que la selección, la competencia y la «super-  
vivencia del más apto» *presuponen* la existencia de sistemas que  
se automantengan; así, no pueden ser *resultado* de la selección.  
[...] Creo, por tanto, que la «teoría sintética de la evolución»  
generalmente aceptada hoy representa, cuando mucho, una  
verdad parcial, no una teoría completa.<sup>22</sup>

Y, si fuese así, habría que renunciar al principio del gradualismo  
lineal. Dos tipos de investigación, al menos, refuerzan esta hi-  
pótesis. En primer lugar, la que supone el *trasvase –transduc-  
ción*, diríamos nosotros, en la terminología de Simondon– *de  
dinámicas intensivas desde una especie a otra*. Hace un tiempo,  
A. Scott consideraba la posibilidad de que los virus fuesen  
capaces de transportar genes trans-dimensionalmente en las  
especies, ocasionando algo así como una «evolución infecciosa»

---

tres mil millones de años, antes de que la verdad, al fin, fuese comprendida por uno de ellos. Por un hombre llamado Charles Darwin» (Dawkins, R., *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1993 –orig.: 1976–, pág. 10). *Dudar de que la teoría darwinista es exacta y ha resuelto de una vez por todas el problema de la vida equivale prácticamente a negar el hecho de la evolución: «Eso de la complejidad es una tontería», sentencia Ruse* (citado en Sandín, M., «Una nueva biología para una nueva sociedad», en Sandín, M., *Pensando la evolución, pensando la vida*, Murcia, Crimentales, 2006, pág. 77.

22. Bertalanffy, L. v., *Teoría general de los sistemas*, México, FCE, 1989 (orig.: 1969), págs. 158–159. Cit. en Morote Serrano, «La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida?», *op. cit.*

no gradual.<sup>23</sup> Hoy en día, el bioantropólogo Máximo Sandín se basa precisamente en la capacidad vírica para la «transferencia horizontal de genes», proponiendo como mecanismo fundamental de la evolución la integración de virus en genomas ya existentes.<sup>24</sup> El paradigma «de la abundancia», en segundo lugar, constituye un espectro de estudios que rompen con el presupuesto malthusiano-darwinista, según el cual es la *escasez* la que promueve la «lucha por la vida», vislumbrando lo opuesto, a saber, que el exceso de riqueza energética –por una donación sin contrapartida, por ejemplo, de la radiación solar en el globo terrestre– genera formas vitales.

Aunque la *tendencia* vital fundamental sea la dilapidación de energía sin reservas (la *entropía*), ocurre que, bajo ciertas condiciones, parte de esa dilapidación puede revertir en trabajo, en la autoconservación y/o el crecimiento del sistema, pero no necesariamente de modo continuo, sino, en una escalada de complejidad, provocando la emergencia de formas de vida más onerosas.<sup>25</sup>

En esta dirección habría que incluir la teoría de los *sistemas disipativos*, desarrollada por Ilya Prigogine, que presta atención a

23. Scott, A., *Piratas de la célula*, Barcelona, Labor, 1990, págs. 207-209. También se apuntaba la hipótesis, entonces igualmente especulativa, de David Zimmern de que los intrones (ADN no codificador de proteínas –esto es, para los neodarwinistas, ADN «basura»–) podrían actuar como *mensajeros intercelulares* comunicando a las células entre sí para que su trabajo fuese coordinado, «operación de “injerto”, de “corta y pega”, de “cita”, [que] se avenía bastante bien con la “lógica parasitaria” de Derrida». «Una carta perdida, un mensaje que no llega a su destino, se postulaba así como posible origen de los virus» (Morote Serrano, «La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida?», *op. cit.*, págs. 127-143).

24. Sandín, M., *Pensando la evolución, pensando la vida*, *op. cit.*

25. Morote Serrano, N., «La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida?», *op. cit.*, pág. 143.

procesos en los que la disipación de energía (y de materia correspondiente) no evoluciona hacia el desorden, pues, lejos de ello, adquieren, más allá del equilibrio, la capacidad para convertirse en fuente de un nuevo orden.

Siguiendo a Bataille, las siguientes palabras de A. Campillo dibujan a la perfección la apuesta fundamental del segundo de los cursos de investigación mencionados: «Desde este punto de vista global, el problema no es la escasez sino la sobreabundancia: el problema no es cómo adquirir la energía necesaria sino cómo derrochar la energía excedente».<sup>26</sup> Pero también el primero de los paradigmas podría interpretarse en consonancia con este juicio, ya que la «transferencia horizontal» es, bien mirada, el producto de un exceso. En cualquier caso, apoyan ambas la visión de un mundo que genera por la vía de su riqueza. Y es aquí donde retomamos nuestras reflexiones sobre el ser de lo viviente en confrontación con Heidegger.

La alondra no es un ser carencial. Es por mor de su riqueza interna: está inserta en un rizoma de intensidades en profundidad, que vincula a su vez, disyuntivamente, los dos rizomas, el que ella supone y el del medio ambiente. Pero a esto hay que añadir que un complejo rizomático de fuerzas –como se ha anunciado– tiende a desbordarse continuamente, por exceso, por sobreabundancia, creando una nueva tierra viviente, inexistente hasta entonces. Esto implica que la dimensión intensiva de la complejidad rizomática lleva en su seno la potencia *excéntrica* que impulsa a salir de su equilibrio relativo, ese equilibrio que mantiene, por un lapso en el curso del mundo, la *centricidad* de una estancia determinada, la de la alondra en su medio, tal y como la vemos hoy. Todo sucede, pues, como si en el devenir del rizoma intensivo existiese una tensión entre el *impulso ex-céntrico* a ex-ceder toda frontera dada

26. Campillo, A., «Bataille contra la economía», en *Contra la economía*, Granada, Comares, 2001, pág. 62.

y el *contraimpulso céntrico* a retener la sobreabundancia del anterior en una estructuración que limita su propensión al puro *caos*. La génesis caosmótica es tensional, como la de un corazón imbuido de *locura* cuya imperiosa diástole lo llevaría a la autodestrucción si no fuese porque la sístole lo atrae hace la *cordura*. La alondra palpita hoy en su cordura inconsciente y no en una *pobreza de mundo*. En ella no hay carencia, sino una riqueza contenida, expansiva pero remansada. Pues en un mañana imprevisible su diástole ya no se someterá a la sístole que amansa su salvaje ex-pedición hacia una alondra inédita, una alondra-otra en el devenir irrefrenable de los vivientes. Como un arco tendido, ella es tanto la tensión contenida como la flecha que será lanzada al viento. Y en esa medida la excentricidad vibrátil de la flecha también la *conmociona*, vertiendo luz sobre la contención tensional en la que se encuentra. Por eso no está solo *aturdida*, sino, a un tiempo, en la lucidez escondida por la que desea salir de sí y adivina esa aventura. Es, a nuestro juicio y por paradójico que parezca, un *aturdimiento lúcido*, un aturdimiento que se sabe a sí mismo desde la excentricidad que lo atraviesa. Y esto es quizá lo más enigmático de la vida: que el no saber se sepa a sí mismo, que la oscuridad esté iluminada en su interior, que el silencio incorpore una sonoridad.

¿Y qué tiene el hombre sobre la alondra? ¿Puede ufanarse de estar lúcidamente en lo abierto, sin aturdimiento alguno? Ciertamente, la vida del hombre es una vida que se extraña respecto a sí y que por eso se sabe lúcidamente. Es no solo *bíos*, vida, sino existencia, es decir, una vida en la que puede decir «la vida es». Por eso hemos propuesto comprender, en otro lugar, la expresión «vida» desde la de «bioexistencia» para asir el mundo humano.<sup>27</sup> Ahora bien —y en este trance abordamos la segunda cuestión

27. Sáez Rueda, L., «Bioexistencia. Ontopolítica del vacío en Occidente enfermo», en Mayrink Neiva, J. S. (ed.), *Direito Constitucional e Biopolítica*, Brasília, Publicações da Escola da Advocacia General da União, 2012, págs. 7-24.

anunciada, la de la autoafección en la *physis*—, ¿hasta dónde llega la lucidez humana en su apertura? Por poder volver sobre su vida extrañadamente, en un movimiento de autoexperiencia, de autoaprehensión, el ser humano es bio-existente. Pero ese «auto» más parece un comienzo que nunca llega a su culminación que un acto compacto y pleno. Me experimento con claridad aquí y ahora. Pero yo no soy este momentáneo *habitar*. Estoy, más allá de ese céntrico destello, expuesto a la excentricidad del devenir, que me hace diferir continuamente, salir de mí, ex-propiarme. Soy ya en el ad-venir, viniendo a él sin cese y sin certidumbre alguna. Por eso, cuando creo que me he alcanzado ya estoy *fuera de alcance*. Mi autoexperiencia siempre está comenzando, pero jamás llegará a ser pletórica. Que la vida es sueño no puede tomarse como una metáfora. Toda vigilia, en cualquier ser finito, es un sueño iluminado, lo que significa que la diferencia entre vigilia y sueño carece de sentido, es una oposición deconstruible infinitamente. Me encuentro incurso en una lucidez que nunca alcanzará su esplendor. Pero no porque exista algo así como *lucidez en su esplendor*, hacia lo cual, como si siguiese la estela de una instancia ideal regulativa, me puedo aproximar asintóticamente, restándole oscuridad a mi *desafortunada* ceguera. Lo que ocurre es que la circunstancia de que *no estoy conmigo jamás me constituye positivamente*. No tiene el sentido de una carencia. La plena luz me convertiría en un ciego. Así que también vuelo con un aturdimiento inscrito en mis ojos. La alondra, entonces, no es externa al ser humano. El ser humano incorpora a la alondra en su dinamismo. Aquí ya percibimos una relación distinta a la de una continuidad serial y jerárquica de seres separables. Se trata de una relación de trans-ducción y ampliación en complejidad. Al mismo tiempo se nos revela que no solo el hombre es apertura existencial. La alondra, porque sabe de su oscuridad, es también bioexistencia. En otras palabras, la existencia no deja atrás a la vida animal. La existencia —esta apertura autoextrañante y lúcida— está

inyectada en toda vida, en formas diversas. Los vivientes, incluido el hombre, no se suceden linealmente como eslabones en una cadena. Más bien ocurre que están intrincados entre sí, todos en el campo de la bioexistencia y no solo nosotros.

¿Y por qué no decir, en este punto, que lo físico-natural también tiene su propia autoafección, que la piedra no está completamente sumida en lo cerrado? La piedra también es un rizoma de fuerzas intensivas que se afectan recíprocamente. ¿No hay en ese juego de interafecciones, en su devenir constante, ya un oscuro saber de sí? Las fuerzas son intensidades que tienen capacidad de afectar y de ser afectadas. El conjunto problemático que conforman, pensado en toda su amplitud, es auto-afectante, auto-experiencial. Y en su excéntrico devenir-otro late un *auto* enigmático. Por supuesto, decir esto no debe dar patente de corso a opiniones tan peregrinas como esas que emana el nuevo misticismo naturalista, hoy en franca expansión: que todo lo que hay *piensa*, que todo lo que hay *vive*, que hay *energías* que nos conectan con el árbol y con el mineral..., toda esta cháchara necia que surge precisamente de la falta de pensamiento en una época de penuria. Es muy arriesgado afirmar tales cosas sin pararse a perfilar lo que queremos decir, pues, en caso contrario, se acaba en un místico discurso sin sentido. Es necesario realizar distinciones más precisas dentro del mismo campo de juego, para liberarnos de la ambigüedad a la que nos hemos referido, hoy creciente en la *doxa* zafia del mundo del espectáculo, presta siempre a restaurar el mito, en el peor de sus sentidos, y propensa a dos extremos igualmente falsos: el antropocentrismo y el zoocentrismo. ¿Piensa la alondra? ¿Tiene cultura? Todo depende del significado preciso que demos los términos *pensar* y *cultura*. Para ello se hace necesario salir de la tácita lógica binaria que oscila entre un sentido muy estricto y otro excesivamente amplio de tales vocablos. En un sentido máximamente estricto, pensar y poseer cultura es cosa del ser humano y no del animal, el vegetal o la piedra. Por otro lado, si

a esas expresiones le concedemos una extensión máximamente amplia de significado como para abarcar a todo y permitir pseudopensamientos como los que se han mencionado, si le damos una extensión tan amplia, decimos, entonces los conceptos se hacen vacíos, porque pueden adscribirse a cualquier cosa y se convierten en irrefutables a priori. Teniendo esto en cuenta, habría que hurtarse a tales extremos. Podemos empezar diciendo que Hegel se equivocaba cuando le sustrajo a lo natural y a lo viviente anterior a la espiritualidad humana todo poder de un *para sí*, abandonándolo a lo que solo es *en sí*. Quizá no podamos conocer nunca la raíz común de lo físico, lo animal y lo cultural humano desde las categorías de nuestro aparato cognitivo, pero nuestro pensamiento nos hace presuponer una auto-relación, un *para sí*, en el espectro entero de la *physis* y en todas las encarnaciones de la *natura naturans*. De lo físico a lo espiritual humano, pasando por lo viviente *a secas*, la realidad entera se autoafecta, pues en caso contrario no podría ser *germinativa* y *autocreadora*. Más aún: si no se extrañase respecto a sí misma (de algún modo incluso en la piedra o el animal), sería imposible explicar el devenir. Pues el devenir, cualquier devenir, es un *venir-a* por el que la centricidad de los seres —que podría quedar retenida en una repetición invariable por toda la eternidad— se ex-cede a sí misma en la ex-centricidad dinámica que los conduce más allá de sí. Ser excéntrico implica no permanecer ajustado férreamente a sí, no estar fundido en sí, sostener en vilo una auto-distancia. El *pathos de la distancia* está inyectado en cualquier forma de ser que deviene. Si aceptamos como algo con sentido el que un ser devenga y, al mismo tiempo, nos resistimos a introducir en esa escena un artificial *deus ex machina*, hemos de presuponer una distancia de sí respecto a sí en él, una distancia que hace revertir la potencia de todo lo que es sobre sí mismo, de manera que surja de ello una auto-transformación y no una mera alteración desde un exterior trascendente. Tal ex-centricidad incorporada en todo lo que deviene convierte a lo

que podría ser solo pura inmediatez en un espacio des-medido, des-membrado, des-doblado y, en ese sentido, auto-relacional en la profundidad de las intensidades recíprocamente afectantes.

Utilizando de nuevo la metáfora de lo horizontal y lo vertical –que debe ser tomada solo como una *escalera que hay que tirar después de haber subido*, pues solo hay inmanencia autotrascendente– se podría decir lo siguiente basado en todo lo anterior. Partiendo de la dimensión genésica de la *physis*, el hombre coexiste (en un plano horizontal del devenir) con la alondra y la piedra. Coexiste en el mismo movimiento generador e intensivo que congrega a las fuerzas de lo micro-espacial en el proceso rizomático de la naturaleza. Los tres devienen sin una causa primera y sin un fin preestablecido, enlazados en el más amplio de los espacios, en el espacio pre-objetivo, pre-genérico –*spatium*– de la tierra, erráticamente pero con un *orden naciente* a cada paso. La caósmosis telúrica los une y los separa a un tiempo en relaciones recíprocas. En la cara genérica del mundo parecen extraños puestos uno-frente-al-otro. Pero en la cara genésica del mundo están conviviendo sin cese, en tensiones productivas y diferencias de potencial cambiables y reversibles. Marchan conjuntamente y en disyunción creativa en el ser problemático, en los intrincados problemas que conforman lo existente, ofreciendo soluciones imprevisibles en superficie. Un ágora invisible convoca al hombre, al animal y a la piedra y los expone a la pregunta sin cese que es la tierra entera. Si ahora observamos el devenir en el plano vertical por el que se relacionan los estratos del ser, habría que afirmar que no solo está la alondra en el ser humano, sino también la piedra. En el hombre discurren devenires de lo viviente y de lo físico, entrelazadamente lanzados en la flecha sin diana de la tierra.

En ambas perspectivas se trata de una *convivencia en un litigio productivo*. Un litigio productivo es algo muy distinto a una *lucha a vida o muerte*. Quisiéramos detenernos en esta cuestión, con el fin de alcanzar, por una vía indirecta, alguna conclusión, aunque

fuese provisional, en la relación hombre-animal. A pesar de los lúcidos razonamientos de Konrad Zacharias Lorenz, según los cuales el hombre podría convivir en paz, siendo *nosotros*, los del presente, el eslabón perdido entre el animal y el verdadero hombre, ese punto de vista parte ya del principio de que el ser humano y el animal comparten un mismo instinto: el instinto de agresión y de que este es fundamental en la supervivencia.<sup>28</sup> Un animal tiene que tener un territorio y, por tanto, lo defiende. La necesidad de defensa genera, según él, modos ciertamente sofisticados de agresividad. Aparecen *rituales*: los movimientos acompasados, los cantos y todos esos procesos que los animales realizan cuando están, como se dice habitualmente, «marcando territorio», serían primariamente formas de gestionar la agresividad. Ahora bien, si la presuposición que hemos hecho de un espacio micrológico y rizomático de fuerzas, previo a la pura lucha por la supervivencia, merece crédito, habría que incluir algo más en este tipo de apreciaciones de la zoobiología. ¿Qué es en la hondonada del rizoma un ritual? Entre las fuerzas hay, como venimos señalando, relaciones disyuntivas. Entre ámbitos heterogéneos de fuerza, en los que germinan diferencias de potencial, existe un juego inter-afectivo que produce movimiento. En el trayecto proteico de ese devenir de la *natura naturans* se generan estados diferentes. Imaginemos que el proceso se encuentra en una determinada estabilidad relativa. Los estados diferentes, pues, comparten en ella un espacio rizomático entero en el que existe un..., ¿cómo decirlo?, un mismo *estilo*. ¿Cómo llega este a ser generado? Hay que presuponer, para comprender esto, que entre las diferencias de potencial, que son diferencias entre heterogeneidades, se establece una especie de *cadencia* que atraviesa todos los espacios reticulares de ese campo de fuerzas en relativa estabilidad. Se establece una especie de acompasamiento sístole-diástole, de compás o de ritmo. El ritmo –empleemos este

28. Lorenz, K., *Sobre la agresión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998 (orig.: 1966).

término, por ejemplo— genera, desde la profundidad *genésica* del rizoma, un espacio en superficie (en la dimensión *genérica*). Dado que el ritmo pre-genérico constituye un *litigio productivo*, la espacialidad a la que da lugar está primeramente forjada por él. Y un litigio productivo, insistamos, es un juego inter-afectante, no una lucha entre opuestos que tienden a extinguirse recíprocamente. En consecuencia, el *ritmo* de la *natura naturans* hace germinar, por decirlo en términos de Deleuze, un *territorio* cuyo principio no es la defensa o la agresividad o la adaptación. Se trata ahí, lisa y llanamente, de la creación de un espacio de vida. Pues bien, la generación de tal espacio *en cuanto tal* es previo a toda *funcionalidad posesiva* respecto a él. Digamos, por ejemplo, que un ave que parece bailar, es, antes de nada, un campo problemático de fuerzas en las que nace, como solución en superficie, un territorio. Una vez germinado dicho espacio, el ritual se muestra útil en la conformación de un modo de defensa. El ritmo germinador de espacio es anterior a cualquier funcionalidad que dicho espacio pueda adquirir. Lo funcional de un espacio es ulterior a su génesis en cuanto tal. Lo mismo ocurre en el hombre, si retomamos aquí el punto de mira merleau-pontyniano. Lo primero en la génesis de la vida humana es la creación de un espacio, de una *nervadura* espacial, incluso en el plano simbólico (un *paisaje mental*) en el que, añadamos, *vibra un ritmo*.

La *natura naturans* no es una *forma* o *esencia* unidimensional e idéntica a sí misma. Es una red de tensiones móviles. Cuando su constante devenir —en autotranscendencia inmanente— se remansa en un equilibrio autoconsistente (hasta que este explote en sus tensiones internas) mantiene de modo sostenido ritmos telúricos capaces de dar a luz, en superficie, a *paisajes espacio-temporales* diversos. Y el ser de estos reside primariamente (en el orden genésico) en nada más que *ser*. Sobre este suelo quedan enlazados el animal y el hombre. Se puede decir, metafóricamente, que

ambos comparten la música de la *physis*. Según esto, y dicho con las bellas palabras de Deleuze,

se puede decir que el pájaro músico pasa de la tristeza a la alegría, o bien que saluda la salida del sol, o bien que se pone en peligro para cantar, o bien que canta mejor que otro, etcétera. Ninguna de estas fórmulas implica el más mínimo peligro de antropomorfismo, o la más mínima interpretación. Más bien sería un geomorfismo.<sup>29</sup>

El pensamiento occidental es reacio a salir de su visión antropocéntrica, según la cual el ser humano ocupa un lugar privilegiado en la naturaleza. Partir de una comprensión autogeneradora y autocreativa de la naturaleza nos obliga al *geomorfismo*. ¿En qué reside, entonces, la diferencia entre el animal y el hombre? En nada que implique jerarquía dentro de un plan preestablecido. La *oscuridad lúcida* de la alondra es una forma del ritmo musical de la naturaleza, cuyo misterio –al menos para el que escribe estas páginas– nunca podremos desvelar. La *lucidez inalcanzable* del hombre es otra forma de ese ritmo musical de la naturaleza. Dónde hay más luz y dónde más oscuridad es cosa que parece indeterminable. Lo único que podemos decir, retomando la cuestión del *pensar*, es que, entre los extremos de la piedra y el hombre, todo en la naturaleza es inteligencia en un *preciso* sentido: encuentro con la realidad problematizante. La naturaleza, dijimos, es un conjunto de problemas en movimiento. Si convenimos en que la solución a un campo problemático es *inteligencia*, cabe afirmar –¡solo en este sentido!– que todos los seres *ejercen* una forma de pensamiento que consiste en ofrecerse a sí mismos como soluciones en superficie a devenires problemáticos en profundidad *intensiva*. Nos encontramos, pues, en este sentido preciso del tér-

29. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas*, *op. cit.*, págs. 324-325.

mino, en un universo pensante, desde lo mineral a lo más curtido de las obras culturales del hombre. La *natura naturans* piensa.

Ahora bien, las diferencias, dentro de este mismo *pensar* son de considerable magnitud. Entre lo físico y lo humano, enorme. Entre el animal en general y el animal-hombre, más pequeña. Lo importante, a nuestro juicio, reside en pensar estas diferencias, no como las que existen en un orden *unilineal* y *serial*, como si la naturaleza estuviese com-puesta por *partes* dis-puestas en un orden mono-evolutivo. Hay una gradación, sí, entre los seres, pero habría que pensarla de otro modo: como una *gradación por complejidad problematizante* en un devenir poli-evolutivo. Las diferencias tienen lugar en un espacio telúrico heterogéneo o diferencial. El animal, en su medio, se las arregla, como nosotros, para ofrecer soluciones creativas a la problematicidad real e intensiva de lo que tiene lugar en el juego de las fuerzas pre-representativas y pre-genéricas. La especificidad humana consiste en la mayor sofisticación de sus *soluciones*. Las soluciones humanas a la problematicidad con la que se encuentra en profundidad son realmente mucho más complejas, más sofisticadas, que las de la alondra. Pero *más sofisticado* no significa *superior* en una escala de valor unidimensional. Es el hombre el que ha hecho de la expresión *más sofisticado* un equivalente de la expresión «más alto, más elevado, superior». Y esto implica un antropocentrismo tan inaceptable como el zoocentrismo —si volvemos a la relación hombre-animal. Inaceptables ambos porque dependen de la *valoración* humana y no de un dinamismo real de la *natura naturans*.

La piedra está hundida en el sueño de la *physis*, como el agua en el agua. La alondra se eleva hacia el Sol y presiente lúcidamente la oscuridad de su sueño mientras vuela. El hombre también vuela en lo abierto, con una lucidez irrealizable, preñada de oscuridad: persigue incansablemente un despertar que, justamente, lo cegaría.

En sus devenires heterogéneos, se encuentran recíprocamente, haciendo más problemático y bello el viaje a ninguna parte que es el devenir naciente, maravilloso porque no vale por un fin útil aspirado, sino por ese fin en sí mismo que es la exuberancia del viaje en la imponderable potencia de la naturaleza.

##### 5. Excursus sobre el nuevo malestar en la cultura: domesticación de la *physis* cultural

Un nuevo *malestar en la cultura* se expande en Occidente como una mancha de aceite. Será explorado con mayor precisión, tal y como hemos adelantado ya, en la segunda sección de este trabajo, pero la ocasión que proporciona este esbozo de la *topología genética* de lo cultural pide ahora, al menos, una breve mirada *a vuelo de pájaro*.

El proyecto moderno de una *Mathesis Universalis* ha alcanzado en nuestros días una pujanza extraordinaria. Ese proyecto ordena *reglamentar, dar forma legaliforme, ordenar axiomáticamente* lo que no puede jamás ser sometido a semejante domesticación: la potencia autocreadora de la *natura naturans*, en la que tiene su fuente la cultura. El augurio weberiano, en su momento aparentemente exagerado, se cumple: *la racionalización del mundo de la vida*, acompañada por el *desencantamiento del mundo*, es nuestro huésped implacable. Racionalización: todo debe ser *operacionalizado*, explicado como un campo de reglas objetivables. Desencantamiento: la potencia genésica de la *physis*, irreglamentable, se ve obligada a optar entre retraerse en la mazmorra de la subjetividad o ser condenada a la biopolítica disciplinaria. Miremos donde miremos, todo lo que está destinado a nacer, a germinar, desde sí, es allanado por la prescripción de una norma externa. He ahí el ámbito de la educación, forzado a romper con la tensión viviente que hace aparecer el deseo de saber, la pregunta, la problematización. Obligado a ajustarse a un orden y medida elaborado por la gran