

Gilles Deleuze. Pensar el porvenir

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA*

Resumen: La temática de este artículo se centra en la importancia, tanto ontológica como política, de un concepto esencial en el pensamiento de Gilles Deleuze: el «Porvenir». El *porvenir* deleuzeano no consiste estrictamente en el futuro ya que si este último concepto apela a una temporalidad cronológica, el de porvenir hace intervenir el *devenir inmanente* y una coexistencia con el presente que es necesaria también en política y en arte en orden a plantear el concepto, también deleuzeano, de «un pueblo por venir».

Palabras clave: Deleuze, tiempo, futuro, porvenir, pueblo.

Abstract: The thematic of this article is the importance, so much ontological as politics, of an essential concept in the thought of Gilles Deleuze: «to come.» Deleuzean's «to come» doesn't consist strictly on the «future» because if this last concept appeals to a chronological temporality, that of «to come» makes appear the *immanent becoming* and a coexistence with the present that is necessary also in politics and arts in order to also outline the deleuzean's concept of «a people to come.»

Words key: Deleuze, time, future, «to come», «people to come».

Nuestro artículo versa acerca de un concepto aparentemente extraño que utiliza Gilles Deleuze sobre todo en sus últimos textos, a saber, el de «pueblo por-venir»¹. Se trata de un concepto casi ajeno a Deleuze pues parecería que su modo de pensar la temporalidad y la política no podría servirse de términos utilizados en otros sistemas políticos, filosóficos y estéticos muy diferentes a los que propone el filósofo francés.

En este artículo queremos hacer notar cómo este concepto sí puede formar parte de aquellos acuñados por Deleuze y cómo altera las nociones tanto de «pueblo» y «por-venir» por un lado, como las relaciones entre política y estética, normalmente separadas entre sí, por otro lado. Con ello se verá cómo el «porvenir» no es lo mismo que el «futuro» a través de esta noción de «pueblo» y las consecuencias alteradoras tanto para pensar el futuro como para nuestro presente que ello conlleva.

Comencemos pues con esta noción tan singular de «pueblo» que sirve de gran ayuda para comprender la noción de «porvenir» en una de sus caras más importantes. Si atendemos al concepto deleuzeano de «pueblo», éste, según Deleuze no puede nombrar un sujeto constituido o constituyente dado de antemano, por lo menos en nuestra actualidad, sino que

* Onlenher, UNED. amandanu@hotmail.com.

1 Cfr. G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*. Pais: Minuit, 1985, pags. 281-282. Trad. Cast. *La imagen-tiempo*. Por Irene Argoff, Barcelona: Paidós, 1996. (1ª ed. 1986), pags. 286-287; pags. 290-291. Trad. Cast., pags. 294-295; y [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p. 103. Trad. Cast., *¿Qué es la filosofía?* Por Thomas Kauf, Barcelona : Anagrama, 5ª ed. Septiembre 1999, (1ª ed. 1993), p. 109. Ibid. pags. 205-206. p. 220, etc.

siempre se trata de lo que Deleuze llama un *pueblo que falta*². En efecto, es difícil encontrar un pueblo en general, pero en nuestra epocalidad nos vemos con inmensas dificultades para hacerlo, nos dice Deleuze al respecto en un texto clarificante de *La Imagen-tiempo*:

En el cine clásico el pueblo está ahí, aun oprimido, engañado, sometido, aun ciego o inconsciente. [...] De ahí la idea de que, como arte de masas el cine puede ser el arte revolucionario, o democrático por excelencia haciendo de las masas un auténtico sujeto. Pero muchos factores iban a comprometer esta creencia [...]

[...] Resnais, los Straub, son innegablemente los más grandes cineastas políticos de Occidente en el cine moderno. Pero, curiosamente, no es por la presencia del pueblo, sino, al contrario, porque saben mostrar que el pueblo es lo que falta, lo que no está. [...] ¿El pueblo está en el viejo Comité central, del lado de los jóvenes terroristas o del militante fatigado? [...] ¿Hubo alguna vez un pueblo alemán en este país de revoluciones fracasadas y que se constituyó con Bismark y Hitler para después volver a separarse?³

Habiendo notado sucintamente la noción de *pueblo* como *pueblo que falta*, atendamos ahora a la noción de «por-venir» donde vemos que esa «falta» ya apunta a una suerte de futuro aunque cualifica esta temporalidad de otro modo. El concepto deleuzeano de «por-venir» no mienta ningún «futuro» –a no ser que esta palabra también sea alterada–. No se trata de algo que *todavía no es* pero que se consolida como *proyecto* para cambiar lo que parece que sí es: el presente, haciéndolo al modo de un «deber ser», esto es, imponiendo una trascendencia en otro tiempo que tendrá que venir. Imponiendo un *deber ser* abstracto que sirva únicamente para juzgar el presente, sin localizar sus virtualidades, sin dejar lugar a las posibilidades de mundos que ya siempre puede haber si se construyen inmanentemente con los materiales de los que disponemos, sin un «más allá».

Para ayudarnos a este acercamiento a un «por-venir», que no es un futuro ni un no ser, y a un «pueblo» que no está dado de antemano, vamos a tener como compañero de viaje a un gran filósofo que también hace hincapié en este mismo problema: Walter Benjamin. Entre ambos notaremos un «pueblo por-venir» que no repita idénticamente la estructura de los verdugos a los que pretende criticar. Como dice Benjamin en sus *Fragmentos sobre la historia*:

La naturaleza de esta tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que reza así: con el vencedor [...]. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los [vencidos] que hoy también yacen en el suelo. Como suele ser costumbre, el cortejo triunfal lleva consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie.⁴

2 Cfr. G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*, p. 283. Trad. Cast., p. 288; [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 104. Trad. Cast. p. 110.

3 G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*, p. 281. Trad. Cast., p. 286.

4 Walter BENJAMIN: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: ARCIS-LOM, 1995. Fr. VII, p. 52. y *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1988. pags. 181-182.

Para poder llevar a cabo esta empresa, la de pensar el porvenir unido a un *pueblo* que posee un estatuto extraño pues no está dado de antemano y no puede, por ello, evolucionar sino *ser clamado desde un porvenir presente*, para comprender enteramente este concepto deleuzeano debemos entonces revisar detenidamente varias dimensiones esenciales en orden a alterar las nociones tanto de «pueblo» como de «porvenir» e incluso de filosofía como veremos a continuación. En efecto, la primera dimensión que nos concierne es aquella que pone reticencias a que la *filosofía* pueda hablar tanto de un *porvenir* (pues la lechuza de Minerva siempre llega al anochecer como nos anuncia Hegel) y de un *pueblo*. Parecería, según algunos discursos, que la filosofía está ocupando el lugar de la política si pretende hablar en esos términos.

La perplejidad, e incluso molestia, que suele surgir cuando la filosofía o las artes se inmiscuyen en lo que se considera «territorio político» posee una base muy clara aunque muy olvidada e incorporada por muchos de nosotros. A partir de lo que llamamos Ilustración, como nos hace notar Benjamin, las distintas disciplinas comienzan a escindirse formando esferas separadas. Este es el momento entonces de la creación y construcción de la separación de los saberes tal y como la conocemos y de una aparición muy extraña: la de la *estética*. La política se escinde de la filosofía, de la moral, de la teología en una suerte de «Lógica de estado» como la llama Francisco José Martínez⁵; la ciencia aparece como la conocemos también: sin teología, sin filosofía, sin moral; la filosofía, mientras tanto, se queda con una tarea dudosa, la de una reflexión sobre todo lo demás; y la estética surge en un hueco muy extraño entre ciencia, teología y moral, hueco el cual queda ocupado por las obras de arte que se consideran geniales y auráticas⁶.

¿Cómo, pues, osaría la filosofía, en estas condiciones, a hablar y crear un «pueblo porvenir»? ¿por qué podríamos decir que ello es un asunto también estético? Si fuera por vía filosófica sólo podría ser una vana reflexión que nadie necesita (y menos la política) como bien nos apunta Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*⁷ Si fuera por la vía estética ello se vería dentro de la impotencia que se le concede a esta disciplina, dentro de su inoperancia en la realidad como una imaginación utópica y bella, como un sueño (de tal modo que los sueños también caerían en una suerte de nada). Se podría sacar mucha rentabilidad de una obra de arte que hablara o «ilustrara» ese utópico pueblo «porvenir» o que nos dijera que no lo hay y que mejor comprarse unas nike a base de la explotación de tres cuartas partes del planeta, ilustrando lo que hay sin que le permitan tener potencia para hacerlo cambiar porque eso sólo pertenece a la «política». Pero, si así fuera, si estuvieran tan separadas, escindidas entre sí las diversas disciplinas ¿se podría pensar? ¿O cada una se quedaría trabajando en su ámbito aislado, sin intervenir nunca en lo real?

Deleuze nos aporta un instrumento muy interesante al respecto: nos hace ver que la escisión entre las disciplinas es un abstracto, pero no por ello Deleuze lleva a cabo el movimiento contrario fundiéndolas y mezclándolas en una confusión. Pensar que fueran una sola Disciplina también sería un abstracto. En *¿Qué es la filosofía?*, junto con Félix Guattari, Deleuze

5 Cfr. Francisco José MARTÍNEZ: «Tolerancia y paganismo» en Gianni VATTIMO, Teresa OÑATE, Amanda NÚÑEZ y Francisco ARENAS (Eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*, Madrid, Dykinson, 2008. pags. 369-384.

6 Cfr. Walter BENJAMIN: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1972. pág. 32.

7 Cfr. G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 15. Trad. Cast., p. 16.

se encarga de estudiar qué puede ser la filosofía notando sus límites y sus potencias, y con ello, sus afueras. En este estudio riguroso muestran que cada disciplina tiene una suerte de función diferencial, pero que todas, en último término, poseen una zona en la que pueden comunicarse entre sí y, necesariamente por ello, lo hacen. Dice Deleuze lo siguiente en su artículo «¿Qué es el acto de creación?»:

Si cualquiera puede hablar con cualquiera, si un cineasta puede hablar a un hombre de ciencia, si un hombre de ciencia puede tener algo que decir a un filósofo e inversamente, es en la medida y en función de la actividad creativa de cada uno. [...] Si todas las disciplinas comunican entre ellas, es al nivel de lo que no se desprende jamás para sí mismo, sino que está como comprometido en toda disciplina creadora, a saber, la constitución de espacios-tiempos.⁸

En efecto, parece que son *los espacios y los tiempos* lo que está en juego en todas las disciplinas, aunque de modo diferencial. ¿O no siempre está tratando con ello las ciencias con sus espacios Riemannianos, tiempos de la teoría de la relatividad, ritmos de crecimiento y génesis de células, virus, etc.?; ¿y la política?, «pueblo» no tendrá que ver con algo así como con «historia» y sobre todo, «futuro» o incluso «porvenir»?; ¿no posee relación con algo como construir espacios y tiempos donde habitar, condiciones justas?; ¿y las artes?, ¿no son ellas unas de las mejores armas para crear espacios y tiempos? Se trata de una educación de la percepción (no una educación violenta como la de la televisión, pero una educación que nos violenta a pensar y crear, a percibir de otra manera para poder notar lo que bajo los hábitos y las estructuras que nos vienen dadas, ni se puede ver, ni se nombra)

¿Pero, cuál es el antecedente y el núcleo de la percepción si no es la «aisthesis» griega, la «estética»?; no sólo la estética aislada cuyo único referente es el Arte (Una y con mayúscula), sino una estética más antigua y más nueva que es el modo como hasta Baumgarten se denomina al tratamiento de los espacios-tiempos. La noción clásica de «experiencia». Este tratamiento es prácticamente intrínseco a la ontología (como a las otras disciplinas, como hemos visto) y es que, como dice José Luis Pardo en *Las formas de la exterioridad: ¿Qué podemos pensar si no es lo que sentimos o lo que nos afecta?*, incluida la experiencia misma del pensar⁹. Si la ontología se encarga de *las condiciones de toda experiencia real* como dice Deleuze y no de la meramente *posible* como en Kant, no puede dejar a un lado lo que más le incumbe, los afueras más íntimos, *lo que nunca se pone de manifiesto por sí mismo* (como vimos en la anterior cita de Deleuze): «La constitución de espacios-tiempos».

Ello es acercarse a las *condiciones de la experiencia*, es decir, a lo pre-empírico o pre-experiencial o incluso pre-filosófico como lo denomina Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*¹⁰, a las condiciones que permiten que haya constitución de espacios y tiempos. Esto es, las condiciones de que ya estemos siempre en espacios y tiempos y que éstos puedan ser plurales y diferentes.

De esta manera, vemos que han caído algunas de nuestras primeras precomprensiones, a saber: 1) que la ontología o filosofía no es algo aislado, sino que, desde siempre, ya es

8 G. DELEUZE: «Qu'est-ce que l'acte de création?» en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003. p. 294. Trad. Cast.: «Tener una idea en cine» por Jorge Terré en Archipiélago 22, otoño 1995, pp. 52-59, p. 54.

9 Cfr. José Luis PARDO: *Las formas de la exterioridad, Pretextos*, Valencia, 1992, cap. «Introducción: el espacio del pensamiento».

10 G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, pags. 43-44. Trad. Cast., p. 45.

estética, «Ontología estética»; 2) y que tampoco está separada de la política, pues si la política tiene algo que ver con la historia y con modos de habitar y construir mundos, si tiene que ver con algo así como un «pueblo» y con un «porvenir», entonces, tiene que ver con el espacio y el tiempo y tiene una tarea común con la filosofía, o la filosofía con la política en forma de una «Ontología política». 3) Gracias a todo lo visto, obtenemos otra conclusión muy importante, y es que lo que más nos atañe –lo que más necesidad tiene para nosotros (y quizá más en lo que Benjamin llama «los tiempos que corren»)– es pensar el espacio y el tiempo a fin de que, atendiendo a su virtualidad, podamos actualizar o construir lo que Deleuze llama «nuevas posibilidades de vida»¹¹, otros mundos posibles: «Lo posible, sino me asfixio»¹² dice Deleuze en múltiples ocasiones. En realidad, como dice Benjamin, la tarea es que teología, política, filosofía, estética, etc. estén íntimamente conectadas en un *proyecto revolucionario, una alteración real de lo que hay*.

Pero, ¿por qué hay que pensar (y ahora de un modo más acuciante si cabe) el espacio y el tiempo?, ¿por qué la necesidad de crear nuevas posibilidades de vida? Nos dice Deleuze que por dos violencias que nos acechan: La primera de ellas consiste en la imposibilidad de pensar, de pensar un todo, lo cual ya posee relación con el espacio y el tiempo, nos dice Deleuze al respecto en *La imagen-tiempo*:

[...] si es verdad que el pensamiento depende de un choque que le hace nacer [...], él no puede pensar más que una sola cosa, el hecho de que no pensamos todavía, la impotencia para pensar el todo como para pensarse a sí mismo, pensamiento siempre petrificado, dislocado, desmoronado. Un ser del pensamiento siempre por venir [...].¹³

Y la segunda de ellas por la *intolerabilidad* del mundo en el que vivimos y de las asfixiantes costumbres convertidas en ley. En nuestro caso, por la tierra destrozada, a punto de estallar gracias al progreso (temporal-futuro) que sigue la máxima cristiana de que el mundo es una suerte de conglomerado de recursos para la salvación del Hombre; por el capital que genera sus espacios vacíos y muertos: el no-where (no lugar) en la mera circulación de las mercancías a una velocidad frenética de consumo y arrase de la tierra y restaurando (en su doble moral característica) todas las territorialidades residuales a modo de supermercado y de microfascismos: la familia, la patria, etc. También nos avisa Deleuze de este otro polo de violencia en *La Imagen-tiempo*:

Pues no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento capta lo intolerable de éste; al contrario, es porque este mundo es intolerable por lo

11 G. DELEUZE: *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5^e éd., 2005. (1^{ère} Éd. 1962). p. 115. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Por Carmen Artal. Barcelona : Anagrama, 5^a ed. 1998 (1^a ed. 1971). p. 120. Para profundizar en esta problemática que aquí sólo podemos esbozar, Vid. François ZOURABICHVILI: «Deleuze et el possible (de l'involontarisme en politique)» en A.A.V.V. Eric ALLIEZ: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998. pags. 335-357.

12 G. DELEUZE: *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. (1^{ère} Éd. 1990). pags. 143-148. Trad. Cast. *Conversaciones*. Por José Luis Pardo. Valencia : Pre-textos, 1999. p. 170.

13 G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*, pags. 218-219. Trad. Cast., pags. 224-225.

que él ya no puede pensar un mundo sin pensarse a sí mismo. Lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana.¹⁴

Así pues, tratar los espacios y los tiempos, hablar del *futuro* y de la diferencia entre *futuro* y *porvenir* tiene una tarea política. Una tarea que necesita repensar estos espacios y estos tiempos, crear nuevos para no caer en las estructuras anquilosadas en las que ya siempre estamos y que nos hacen pensar que el futuro de una revolución siempre es el fracaso como nos dice Deleuze:

Se nos dice que las revoluciones acaban mal, o que su porvenir engendra monstruos: es una idea muy vieja, no hay que esperar a Stalin, ya es cierto a propósito de Napoleón o de Cromwell. Cuando se dice que las revoluciones tienen un mal provenir, no se ha dicho aún nada acerca del devenir revolucionario de la gente.¹⁵

Si pensamos la revolución en términos meramente históricos, nos encontramos con frases como la siguiente del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels:

En la sociedad burguesa es, pues, el pasado el que impera sobre el presente. En la comunista, imperará el presente sobre el pasado.¹⁶

Es decir, se estaría pensando la revolución como un momento posterior en la línea del tiempo (futuro) que haga que, cuando sea presente, luche con el pasado. Nos hace ver Benjamin, con Deleuze, que si pensamos así la revolución, bajo una temporalidad lineal y progresiva, no hemos alterado nada de la estructura temporal hegemónica que hay *de hecho*, esa estructura temporal de la que nos previene Benjamin en su conocido fragmento sobre el «Ángelus novus»

[...] Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹⁷

No por nada también dice Marx, que posee varias caras –una de ellas es seguida tanto por Benjamin como por Deleuze–: «La burguesía no puede existir sino revolucionando

14 G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*, p. 221. Trad. Cast., p. 227.

15 G. DELEUZE: *Pourparlers*, p. 209. Trad. Cast., p. 242.

16 MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *El Manifiesto comunista*. Madrid, Endymion, 1987, p. 58.

17 W. BENJAMIN: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: ARCIS-LOM, 1995. Fr. IX, y *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1988. Fr. IX.

incesantemente los instrumentos de la producción»¹⁸, por lo tanto, ¿qué sería que el presente imperara sobre el pasado sino, en cierto modo, la repetición de esto que muestra Marx y que reconocemos perfectamente en la forma del capital de consumo y novedosidad (diferente de novedad) en la que habitamos que esquilma la tierra y lo que hay en ella?

Sólo puede ser pensado el progreso a partir de un espacio y de un tiempo vacíos, como en la ciencia galileana-newtoniana que da lugar, como dice José Luís Pardo¹⁹, a la misma posibilidad de un cógito o un sujeto de la historia que avanza cada vez especializándose más, escindiendo las esferas de los saberes y haciendo de ellas elementos cada vez menos potentes frente al Mercado global que lo inunda todo. Parece, pues, necesario frenar el tren del progreso que avanza a costa de todo. Para ello es necesario pensar y crear nuevos espacios-tiempos. Y es que el tiempo progresivo cronológico-histórico y su equivalente espacio-vacío no son lo único que hay. Ello queda reflejado en la ciencia, como vimos, así como en múltiples ámbitos como son también el cine o la fotografía, los cuales nos ofrecen tiempos medidos por afecciones y no por Cronos, detenciones del tiempo, movimientos frenéticos que interrumpen la historia. Pero, no siendo el único, el espacio-tiempo cronológico histórico tampoco es el primordial, excluyendo a sus otros en una barbarie sin igual.

Hay, pues, que retomar las condiciones para poder pensar, tanto que haya espacios y tiempos plurales, como que todos puedan operar sin extralimitarse y aniquilar o excluir a los otros.

En el caso de la temporalidad, podemos notar que para que haya tiempos, incluso para que haya pasado, presente y futuro, tiene que haber Tiempo como forma. Un Tiempo que no sea un Uno, sino que sea multiplicidad. En *El Bergsonismo*, Deleuze nos muestra dos modos de multiplicidades: las actuales, numéricas, discontinuas; y las virtuales, continuas y cualitativas²⁰. Entre estas multiplicidades encontramos aquellas que forman una pluralidad, y por ello encontramos tiempos y espacios «actuales» (que se han efectuado, actualizado, creado en la empiría); y aquellas, por otro lado, que forman una multiplicidad por ella misma siendo un uno. Se trata aquí, pues de una virtualidad de tiempo, de una forma que ya siempre es multiplicidad de la que pueden actualizarse plurales formas de temporalidad. Dice Deleuze en *El Bergsonismo*:

Nuestra hipótesis es la siguiente: una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que comporta en «intensión». Si cambiáis de dimensiones, si añadís o retiráis alguna, cambiáis de multiplicidad.²¹

18 MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *El Manifiesto comunista*, p. 62.

19 Cfr. J. L. PARDO: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, págs. 35-36.

20 G. DELEUZE: *Le Bergsonisme*. Paris: Puf, 3^e éd. 2004. (1^{ère} Éd. 1966). p. 80. Trad. Cast. El bergsonismo. Por Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Cátedra, 2^a ed. 1996. p. 83

21 G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris: Minuit, 1980. p. 299. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Por José Vazquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 3^a ed. 1997. 1^a. Ed. 1988. p. 250.

La *virtualidad* es un modo de ser: se distingue de lo *posible* porque nunca está determinado de antemano sino que es la condición de la anticipación misma (como sabemos gracias a la *Crítica de la razón pura* de Kant²²). Se trata de un continuo que se define, según Deleuze, como una temporalidad que siempre escapa al presente y su dominio extenso-cronológico. Es decir, es el tiempo del acontecimiento. Un continuo que se divide sin multiplicarse y que cambia de naturaleza cada vez que acontece. Es, en definitiva, un tiempo pasado-futuro a la vez, que sobrevuela y genera los tiempos actuales y, con ellos, modos de vida diferentes al que se marca y reconoce del nacimiento a la muerte, del no ser al no ser.

Si seguimos esta temporalidad que no es el «tiempo que pasa» sino, más bien, el «tiempo que hace», como nos hace ver Michel Serres en su *Atlas*²³, podamos acceder a poder atender otros tiempos y espacios como es el del devenir, el por-venir, y los lugares diferenciales contrarios a los espacios vacíos en su cruce trascendental.

Por ello, vemos que es esencial, y ontológicamente queda legitimado –no sólo legitimado, sino que nos fuerza a ello– pensar y crear nuevos espacios tiempos, alterar el *futuro* mediante el *por-venir*.

Quizá, como siempre muestra Deleuze, lo más revolucionario no sea hacer el movimiento lineal y de oposición de una revolución, sino «devenir revolucionario»

Si nos hemos interesado tanto por los nómadas es porque son un devenir y no forman parte de la historia; son excluidos de ella pero se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas inesperadas en las líneas de fuga del campo social.²⁴

Devenir revolucionario, es decir, crear, investigar los afueras que nos afectan (y que son estos espacios y tiempos también), faltar de donde se espera que estemos, resistir y resistir creando. No criticar meramente lo que hay respecto de un futuro utópico y trascendente que nos sirva de patrón a un juicio sobre lo que hay, sino actuar «aquí y ahora» (now-here)²⁵, con los materiales de que disponemos para sacar de ellos un poco de tiempo puro, una *inactualidad*, un *porvenir* que no sea posterior, sino más bien un paisaje que nos acompaña, algo que siempre está a nuestro lado. Una virtualidad que nos obliga a pensar y crear nuevas posibilidades de vida y nos permite alterar, aquí y ahora, lo que hay. Dice Deleuze de este tiempo puro que no sólo nos permite alterar los tiempos que corren sino que nos obliga a ello:

No es lo histórico ni tampoco lo eterno, [...] es lo Internal. [...] Intempestivo o inactual: la nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella. Por debajo de [...] los Estados, lanza un pueblo, una tierra, como la flecha y el disco de un mundo nuevo que no acaba, que siempre está haciéndose: [...] Actuar contra el pasado, y

22 Cfr. I. KANT: *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, B. 202. de los «Axiomas de la intuición» y B. 207 y B. 208. de las «Anticipaciones de la percepción».

23 Michel SERRES: *Atlas*, Madrid, Cátedra, 1995. p. 86 y ss.

24 G. DELEUZE: *Pourparlers*. p. 209. Trad. Cast., p. 242.

25 Cfr. G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, pags. 95-96. Trad. Cast., p. 101.

de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un provenir –pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, [...] no un instante, sino un devenir.²⁶

Para resistir a lo intolerable, hay que fabular siempre –y no dejar de hacerlo– un «*pueblo por-venir*», un pueblo creativo, no vencedor, no hecho para vencer, sino una minoría que se invente e intervenga directamente en las mayorías hegemónicas. Un pueblo que falte siempre a su lugar, que nunca quede fijado, que no se le pueda fijar y encerrar, cercenando su creatividad; un pueblo donde no haya división entre lo público y lo privado, que no descuide lo pequeño, los deseos ni aquello que parece «escindido» de la política. No hay una zona que cambiar y otra que quede idéntica, si así lo hacemos no habremos cambiado nada. Un *pueblo porvenir*, que rompa la línea temporal y tampoco se establezca mirando a un pasado anterior de *linajes*; un pueblo que sea, más bien, el de aquellos que no tienen pueblo (que no son masa, que no tienen un origen fijo, ni costumbres fijadas). Un pueblo, en definitiva «porvenir» y no «con un porvenir» como carencia y no-ser futuro, sino un pueblo que siempre está por-venir y ya siempre ha pasado, un pueblo que acompaña todas nuestras creaciones. Dicen Deleuze y Guattari, finalizando su obra *¿Qué es la filosofía?*:

En esta inmersión, diríase que emerge del caos la sombra del «pueblo por venir», tal y como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia: pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos. Pensamiento no pensante que yace en los tres, como el concepto no conceptual de Klee o el silencio interior de Kandinsky. Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre.²⁷

26 G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 107. Trad. Cast., p. 113.

27 G. DELEUZE: [Con F. Guattari]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 206. Trad. Cast., p. 220.