

Sin título. Deleuze 68. Materiales: Historia sobre repetición

Luis Franco Garrido¹

Resumen: En *Sin título. Deleuze 68* quisiéramos ofrecer el marco de la cuestión: ¿es posible *repetir* la revolución? Esta pregunta conlleva, como todo cuadro (post)moderno, una respuesta indirecta, necesariamente, mediada. Para ello contamos con los materiales “historia sobre repetición” con los que se pretende aquilatar el papel de la repetición *pura* como “motor inmóvil” de la historia. De ahí la preposición «sobre» en lugar de la recurrente conjunción «y» o de la archipresente preposición «de», ya que, en lugar de equiparar ambos términos o de asociarlos directamente, la preposición habría de disponer el espacio para dar respuesta a tan incómodo interrogante. Seguiremos esta cuestión planteada por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* como problema de fondo a partir de la lectura de Marx y, principalmente, a partir de la idea de que la historia, la historia universal, es siempre *la historia universal de lo contingente*.

Palabras clave: novedad, historia y repetición, contingencia y necesidad.

Abstract: In *Untitled. Deleuze 68* we would like to offer the framework of the question: Is it possible to *repeat* the revolution? This question entails, like every modern (post) picture, an indirect, necessarily, mediated response. For this we have the materials “history about repetition” with which it is intended to assess the role of *pure* repetition as “motionless motor” of history. Hence the preposition “about” instead of the recurrent conjunction “and” or the preposterous preposition “of”, since, instead of equating both terms or associating them directly, the preposition would have to provide the space to respond to such an awkward question. We will follow this question posed by Deleuze and Guattari in *The Anti-Oedipus* as a fundamental problem from the reading of Marx and, mainly, from the idea that history, universal history, is always the universal history of the contingent.

Keywords: novelty, history and repetition, contingency and necessity.

El Anti-Edipo es un libro olvidado, probablemente pasado de moda, y esto, a buen seguro, porque “ha pasado a la historia”. Sabemos que Deleuze dejó inacabado un texto sobre Marx, *La grandeza de Marx*, y que él mismo consideraba que la filosofía política, como en Marx, tan solo podía elaborarse «en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos». ² Semejante afirmación le permitía al autor francés reconocer en *Mil Mesetas*, el segundo volumen que continúa *Capitalismo y esquizofrenia*, su

¹ Doctor Filosofía Contemporánea Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid con la tesis Doctoral *Deleuze y la filosofía*. Autor de los libros *Líquido Spinoza. Las partículas de la imaginación* (EAE), *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento* (Antígona) y de los títulos sobre Platón y Marx de la Colección Breviario filosófico (CERSA). Ha colaborado en diversos volúmenes y revistas especializadas con artículos sobre Deleuze, Spinoza, Lacan o estética contemporánea, así como en diferentes congresos y seminarios.

² G. Deleuze: *Conversaciones*, p.268.

“fidelidad” y la de Guattari al marxismo. Por los amigos más allegados a la familia, los lectores de Deleuze hemos podido tener testimonio de las magníficas páginas de estas “grandezas de Marx” que reflejarían, según ha trascendido, y cosa que ya se intuía entre los lectores del filósofo francés, el reconocimiento por parte del propio Deleuze de la influencia y de la relevancia de Marx en su pensamiento. Para la mayoría de nosotros, y a pesar de lo inaccesible de tan preciado borrador, la idea de este proyecto, la presencia de este título hacia el final de la biografía o bibliografía de Deleuze, nos da una idea de la admiración del pensador francés por Marx y de su percepción de la obra de Marx como un ejemplo más de la tarea a desempeñar por la filosofía; esto es, “la construcción por conceptos” donde Marx pasa a formar parte de esa selecta lista de los que Deleuze consideraba los auténticos “creadores”: Spinoza, Kant, Leibniz, Hume o Nietzsche, entre otros. Cabe siempre preguntarse, casi a modo de ejercicio escolar, cómo hubiera sido este “enorme” título sobre Marx y qué repercusiones hubiera tenido hacia el final de la filosofía de Deleuze tras el giro, por decirlo así, “estético” de sus títulos; qué derroteros hubiera seguido su pensamiento o, simplemente, cuál hubiera sido entonces la recepción de su filosofía en el presente, en un siglo XXI que, según la sentencia de Foucault, habría de llevar la marca “*Deleuze*”. Y sin embargo, la ausencia de este último texto no es óbice para dejar de aquilatar la importancia de Marx en Deleuze o el valor del “Marx de Deleuze”.

Así pues, Marx pasa por primera vez a ser uno de los interlocutores importantes en la escritura de Deleuze, precisamente, en aquel libro pasado de “moda”, sin lugar en el presente o simplemente abocado al pasado, al “pasar de la “historia”: *El Anti-Edipo*. Este primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* persigue, en uno de sus temas, el hilo rojo de la historia apuntado por Marx.³ En este sentido, los estudios del círculo presidido por Althusser y Balibar en torno a la “lectura de *El Capital*” constituyen el principal nudo de conexión de las interpretaciones marxistas con la escritura de la primera época de Deleuze. Ahora, la motivación o el interés de Deleuze por Marx, ajeno a la tarea de promover la renovación de las lecturas materialistas del marxismo, se focalizaba desde el comienzo en el problema de la *periodización* de la historia; interrogándose así, desde un plano interpretativo alejado del peso de la noción de lucha de clases, acerca de la posibilidad de pensar la repetición pura como el silencioso latido que puede escucharse en la larga cadena de razones de la historia (y se podría añadir: “de la historia de todas las sociedades hasta nuestros días”). De modo que así como la lucha de clases hacía avanzar entre el ruido perseverante de los martillos de la fábricas y de las monedas contantes y sonantes en los bolsillos burgueses la “larga cadena” de la historia en Marx, en Deleuze, la historia se quiebra, se rompe o se reescribe, a cada golpe de *una* repetición pura. Esta idea de una especie de repetición sin contenido permite a Deleuze descubrir bajo el tapiz del universo de causas y antecedentes del relato histórico, la historia “a secas”, la simple “historia” o aquello que se repite “necesariamente” en la historia sin atenerse a la lógica de la larga cadena universal; esto es, permite toparse con

³ Recuérdese que fundamentalmente son tratados por Marx en *El manifiesto comunista* y en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

aquello que irrumpe sin “justificación” en el río de la historia y que, carente de anotación alguna en el libreto de la misma, pone siempre entre interrogantes su carácter “universal”. Por eso que Marx, por así decirlo, eche una mano a Deleuze “para caer en la historia”; él, que hasta la aparición de *El Anti-Edipo* había estado ocupado en algo así como la elaboración del *discurso del método*, se topa ahora con la obligación (probablemente, y como coinciden sus comentadores, la eclosión de mayo del 68 fuera el detonante) de “pasar por la prueba de la historia”, de plantear cuáles son las condiciones “reales” de todo fenómeno histórico. En este sentido Deleuze retoma la flecha de la historia lanzada por Marx. De hecho, cuando se abre aquella especie de exégesis de la historia en el capítulo 3 de *El Anti-Edipo*, «salvajes, bárbaros y civilizados», la pregunta que inaugura esta lectura histórica es la de si es posible contar o “encontrar”, tras la descodificación absoluta del capitalismo, con la «suficiente inocencia para hacer historia universal»;⁴ y la respuesta, según se especifica al inicio de dicho capítulo, solo puede darse bajo la tutela de Marx, a partir de «las reglas formuladas por Marx»⁵ para la historia del capitalismo cuyo relato es también la “historia” de la historia en general o de la historia “a secas”. Dichas reglas o condiciones, especificadas al principio del mencionado capítulo, son: 1. que «es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo» en tanto que la «historia universal es la historia de las contingencias y no de la necesidad»; 2. que si el capitalismo es el marco de posibilidad de la propia historia universal, «solo es cierto en la medida que tiene que ver esencialmente con su propio límite, su propia destrucción» o con su capacidad para criticarse; de ahí, y a modo de síntesis, 3. por eso «la historia universal no es tan solo retrospectiva», sino que también «es contingente, singular, irónica y crítica.»⁶ De modo que esta especie de tres “estados” de la historia, «salvajes, bárbaros y civilizados», son de algún modo el intento, por parte de Deleuze y Guattari, de responder a la cuestión de si es posible “hacer historia universal”, entendiendo que este “hacer” es, precisamente, una cuestión política y no meramente historicista, y teniendo como punto de partida para esta tarea las reglas acerca de una historia que ha de versar sobre lo contingente necesario; una historia cuyo elemento constituyente es el límite y el punto de quiebra del capitalismo como origen de esa “inocente historia universal de lo contingente”.

Desde esta perspectiva, cuando en el mencionado capítulo de *El Anti-Edipo* se articula la diferencia entre *máquina territorial*, *máquina despótica* y *máquina capitalista* ha de tenerse presente que en cada uno de los casos se trata de explorar, una vez definida esta especie de principio de retroactividad para la historia, los diferentes tipos de regímenes de signos y su correspondientes producción, también como producción de sentido, con objeto de hallar los puntos de «encuentro» de esa historia de los cortes y rupturas que compondrían «la historia universal de la contingencia».⁷ Tentativa, esta, que tan solo puede funcionar a partir de las condiciones desde

⁴G. Deleuze y F. Guattari: *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995, p.145.

⁵ *Ídem*.

⁶ *AE*, p.145 y 146.

⁷ Cf.: G. Deleuze y F. Guattari: «Prólogo a la edición italiana de «Mil Mesetas»» en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 278.

las que se plantea el problema de la creación histórica de lo contingente; a saber, que la historia solo puede tener lugar *retrospectivamente* tras la disposición capitalista del intercambio ilimitado como regla de universalidad. Una disposición que al imponerse a partir de la descodificación absoluta de todos los regímenes de signos llevada a cabo por el modo de producción capitalista, gracias a la premisa del equivalente infinito que sustenta el intercambio ilimitado, permite leer ese universal, al margen ahora de la codificación o recodificación posterior que opera el mismo, en términos de «cuerpo sin órganos y producción deseante».⁸ Dicha determinación de lo universal bajo el prisma posterior a la imposición del sistema capitalista como «cuerpo sin órganos y producción deseante», intercambio indefinido e ilimitado, solo puede ser entendida teniendo presente la perspectiva más amplia en la que se introducían dichos conceptos en *El Anti-Edipo*. Allí, bajo el tamiz del lenguaje psicoanalítico, se establecía como campo de composición *incondicional* para cualquier tipo de movimiento de los códigos “el cuerpo sin órganos”. Este sería el lugar constitutivo, opuesto a cualquier organización previa o programática de los códigos, sobre el que se desplazan o pululan los distintos tipos de «producción deseante», y no solo la producción correspondiente al “modo de producción capitalista”, en un intercambio incesante sin codificación alguna, en una especie de circulación infinita sin necesidad de regla alguna del tipo *ley de equivalencia universal*. Así, para la lectura histórica que se llevaba a cabo en el capítulo 3 de la mencionada obra, y para la propia posibilidad de elaborar algo del tipo “una filosofía de la historia del deseo a secas”, era necesario establecer una especie de anterioridad ontológica del deseo respecto al objeto o al sujeto del mismo, y especialmente frente a la lectura psicoanalítica que situaba el deseo en el límite negativo de la carencia, para Deleuze y Guattari era imprescindible ubicar dicha anterioridad en un plano diferente a las realizaciones o efectuaciones concretas del deseo. Unas actualizaciones, que recogidas aquí o allá, atesoradas y producidas antes o después, con todas y cada una de sus particularidades van dando forma en cada caso al cuadro de códigos y de signos correspondientes a cada uno de los regímenes: *máquina territorial, despótica o capitalista*. La anterioridad del deseo respecto a cualquier conjunto de sus expresiones concretas o particulares vendría a constituir en esos “tres modelos”, en las «sociedades primitivas», en las «sociedades despóticas» y en las «sociedades capitalistas», el magma indefinido y *a priori* de su historia social y política, a partir del cual, y solo desde el cual, se deriva como *a posteriori* el modo de individuación o el tipo de subjetividad que habrá de corresponder en la “experiencia” al modo de producirse la discontinuidad como forma propia de lo contingente en la historia. Así, pues, es esta especie de “inconsciente”, de magma o neblina histórica lo que permite a su vez el salto de un pasaje a otro de la historia, de una interrupción a otra, pero, y sobre todo, lo que permite experimentar la historia como la eclosión, la fractura o la ruptura abierta entre una y otra organización de códigos. Donde más allá de la metáfora o de la imagen de la línea rota, de la cadena reventada en pedazos que se han de reunir, habríamos de ir a buscar la imagen de una hoja con un sinfín de perforaciones, un plano blanco de la hoja repleto de orificios, en donde su espacio

⁸ *AE*, p.145.

en blanco sería la historia, y las perforaciones, todos y cada uno de los cortes, de las interrupciones o de las irrupciones que la habitan. Sobre la superficie blanca, todos y cada uno de los sucesos pasados y por venir, todos ellos susceptibles siempre de ser contemplados posteriormente, retrospectivamente, como una procesión o una sucesión tendida a modo de una línea, pongamos por caso, cronológica (línea que también podría ser lógica, matemática, económica, geográfica o mágica). Y las perforaciones, los cortes u orificios, cualquiera que se produzca, repercutiría directamente sobre el total de la hoja, pues a diferencia de un suceso que podría sumarse a esa o a esa otra secuencia, lógica o cronológica, el corte, en cambio, viene a poner en entredicho toda y cada una de esas tentativas de dar cuenta de la *totalidad* de la página en blanco, de *toda* la página de la historia. Y es, precisamente, en la experiencia de estas rupturas, de estas interrupciones o cortes en el hilo de la historia, donde Deleuze, también Guattari, encuentra aquello que considera la repetición pura, aquello que corresponde también a la expresión por antonomasia de los fenómenos históricos: la revolución o los fenómenos de tipo revolucionario. Es, pues, bajo esta idea de algo que dentro de los mismos fenómenos históricos elude la larga secuencia de concatenaciones causales, universales, donde Deleuze localiza aquello que considera como revolucionario. Cuestión, que como se hace evidente en el siguiente texto circunstancial, se plantea siempre contra la lógica de la *necesidad* de la historia como secuencia universal, pero dentro de aquella perspectiva discontinua y “explosiva”, por decirlo así, de la historia como *contingencia*:

«En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de *acontecimiento* irreducible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades.»⁹

La historia escrita en cuanto historiografía se rige por esa necesidad que se da, aparentemente, entre las causas que constituyeron tales o cuales antecedentes y los efectos que desembocaron en unos u otros resultados documentados, en todos y cada uno de los fenómenos de *corta* o de *larga duración*. Y todas las guerras, toda la historia de la dominación y la explotación que llenan sus páginas, quedan así como unidas en la continuidad del supuesto designo de la historia que recoge y sintetiza, en un último y único fin, las diferentes explicaciones que en la página de la historia se han ido escribiendo. Esta visión dialéctica de la historia, por donde sobrevuela sin duda el fantasma de Hegel, está sustentada en una comprensión cronométrica

⁹ Unas líneas más adelante podemos leer: «Pero el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. [...] Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con la cultura, con el trabajo [...])» «*Mayo del 68 nunca ocurrió*», en *Les Nouvelles Littéraires*, 3-9 de mayo de 1984; hoy DRL, p.215.

del tiempo y en una ordenación teleológica de sus «ahoras» que es necesario sortear previamente para alcanzar la “historia universal de lo contingente”. La alternativa a esta temporalidad universalista y teleológica aparece ya en *Diferencia y Repetición*. Allí, Deleuze, al hilo de las tres síntesis del tiempo que han de dar cuenta de la naturaleza escurridiza del mismo, esbozaba la idea de una visión de la historia según un tiempo discontinuo y sin orientación a un fin. En dicha obra, donde la reflexión sobre el *tempo* de la historia no tiene aparentemente un papel destacado, la *repetición* es presentada como el motor constituyente del movimiento o del “relato” del pasar de las cosas que pasan en la página en blanco de la historia, pero a condición de que esta, la repetición, no sea reducida a la generalización redundante de un tipo o de un modelo; lo cual, situaría la repetición del lado del estereotipo o del patrón. Tal equívoco haría devolver la repetición, y con ella aquella “inocente” posibilidad de una *historia de lo contingente* al ámbito de lo universal y de la necesidad. De ahí que, y para lo que aquí nos concierne, que las acciones de los distintos sucesos de la historia no se midan por su identificación con otras acciones del pasado, sino por su capacidad para recuperar o repetir, más allá de toda *mimesis*, el carácter novedoso, «revolucionario», de aquello que brota como *diferente* del interior de la página, de la cadena de razones lógicas de la historia. Deleuze puede atribuir así, y bajo la influencia de *El dieciocho brumario* de Marx, el «devenir revolucionario» al tipo de repetición *pura* con el que se inscriben los cambios de una época en la línea de la historia. En este sentido recogemos aquí el pasaje de *Diferencia y repetición* donde aparece esta temprana influencia:

«El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero, por rica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por similitud o analogía. En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro. No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos, antes de ser capaces de la acción que comenzaron por repetir modulándola sobre un pasado propio y, por lo tanto, en condiciones tales que se identifican necesariamente con una figura del pasado histórico. *La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión.*»¹⁰

La última frase, en cursiva del propio Deleuze, resume con todo rigor el carácter propiamente antihegeliano que caracteriza a la repetición como condición de ese “hacer” *historia universal de lo contingente*. En efecto, y como todos los lectores recordaran, el texto citado es acompañado por Deleuze de una extensa nota donde se recupera aquella corrección que Marx hiciera a Hegel al comienzo de *El dieciocho*

¹⁰ G. Deleuze: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 147.

brumario, según la cual, «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» tienen lugar como «dos veces». Una repetición, viene a decir Marx, que sería fiel si no fuera por la salvedad de que se repiten «hechos» y «personajes» «una vez como tragedia y otra vez como farsa.»¹¹ En esta corrección a Hegel se apoya Deleuze para especificar, en la mencionada nota, que la repetición de los hechos históricos a modo de «tragedia» y de «comedia» no es la clave del movimiento que da razón del paso de la historia, no solo por el desfase entre ambas, «tragedia» y «farsa», sino, y sobre todo, porque la repetición es la «condición de la acción» antes de ser la figura, dialéctica, de «la reflexión». De modo que no puede darse nada en la historia, en el sentido de que entre sus líneas no podría ir sacándose con ese “hacer historia”, si no es a condición de que la repetición se libere del giro, de la “flexión”, que a través de la razón la obliga a ser constantemente sometida a la identidad y la analogía, confrontando una y otra época o período bajo el paradigma de la globalidad de sentido; el tan manido progreso. Este sacar a la repetición del ejercicio de la propia razón hacia el plano o la escena de la acción, supone en Deleuze la ruptura con toda interpretación dialéctica o hegeliana del devenir, y por proximidad, del devenir de la historia bajo la idea del progreso como unidad de sentido.¹² La repetición pasa entonces del lado de lo propiamente contingente, de *aquello que siempre puede ser de otro modo*, pero también de lo único capaz de aparecer siempre bajo el halo de la novedad: *la acción*.

Ahora, si el devenir de la historia pasa por la producción de lo espontáneo o novedoso se hace necesario, como hemos venido indicando, que la lectura del tiempo en la que se inscribe sea obligatoriamente discontinua. De modo que si bien pueden darse «los grandes hechos» como «tragedia» o como «farsa», las «veces» en que se concretan, el *cuándo* y el *dónde*, asoman por las páginas de la historia de manera tal que elude aquella especie de escritura que aguarda previsible y paciente en los capítulos del relato cronológico pasados o por venir. La persistencia de un tiempo discontinuo en el transcurso histórico, o mejor, la elaboración de un transcurso histórico a raíz de un tiempo discontinuo no quiere decir que el tiempo cronológico haya desaparecido o se haya erradicado completamente. Nada de eso parece posible. Más bien lo que implica esta irrupción del tiempo discontinuo en el orden cronométrico es la aparición del «límite «asintático» o «agramatical» del tiempo que permite suspender la cadena de sentido, que permite frustrar todas y cada una de las tentativas de totalidad arrojadas sobre la historia, al igual que la acción que en medio de un acto desbarata la trama abocándola a un desenlace inesperado. Dicho *corte* implica el extremo ontológico donde el tiempo no puede ser ya dispuesto, por decirlo así, en un lugar o en otro de la oración, en un punto o

¹¹ De las distintas ediciones contábamos al redactar este escrito con una edición de carácter divulgativo, pero consideramos que por la situación del texto citado, y su fama, será fácil de localizar para aquellos que estén interesados, aún así pedimos disculpas por no contar con la edición canónica. En definitiva: K. Marx: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, SARPE, Madrid, 1985, p.31.

¹² Este no es el lugar, por la extensión que merece para solventar las diferencias entre Deleuze y Hegel. Pero si cabe destacar, de modo somero, que en Deleuze, las distintas críticas dirigidas contra Hegel parten siempre de un denominador común, a saber, que el movimiento que establecía Hegel según la razón especulativa para atender a las diferencias que se dan en la realidad es, entre otras muchas cosas, lo más abstracto y lo más lejano que puede encontrarse de las cosas mismas.

en otro del movimiento que vincula el sujeto y el predicado. El corte de lo nuevo abre entonces un campo desconocido para la trama de la historia, pues acontece la posibilidad misma, la novedad, como la acción a desarrollar por antonomasia; una acción que además viene cargada con la *plusvalía* de sentido de la posibilidad de ser repetida infinita, eternamente, sobre la hoja de la historia. Al igual que la «*anticipación*» y la «*recepción*» propias del tiempo cronológico no sirven para acercarnos a la comprensión de ese tiempo liberado del dominio de la continuidad sucesiva de los presentes, «el sentido *retrospectivo*» y «el sentido *proyectivo*» que conforman la «alegoría» de la «conciencia histórica»,¹³ su unidad de sentido, pierden todo valor interpretativo cuando se atiende al carácter espontáneo y novedoso que palpita en la repetición. De ahí que en la forma cronométrica del tiempo la anticipación y la recepción del porvenir y del pretérito giren siempre en torno al presente como elementos que permiten mensurar el movimiento o el sentido de la historia. Desde esta perspectiva, Deleuze está obligado a decantarse hacia una imagen del tiempo discontinua que permita la posibilidad de la novedad en los pasos y avatares de la historia, pues en la imagen de la línea del tiempo continuo no puede darse aquella «historia universal de lo contingente», de sus fracturas y sus cortes, por esos que los pasos de las aventuras y desventuras de «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» puedan ser siempre leídos, *retrospectivamente*, en el texto de la historia como «tragedia» o como «farsa». En el primer caso, como tragedia, porque se impone la primacía de la fugacidad del tiempo, el presente dictamina su brevedad y su impertérrita producción de cambio como ley. De manera que los hechos son doblemente vividos como «trágicos», bien en el presente porque en él se sufre la transformación o «metamorfosis»,¹⁴ bien porque una vez pasado, el nuevo presente se vive con respecto al anterior bajo la huella de lo irrecuperable. En el segundo caso, como farsa, debido a que surge desde el pasado la necesidad de ratificar la condición de un presente, su lugar en el relato o en la historia. Atendiendo a la nota al pie que nos ocupa de *Diferencia y repetición*, vemos que esta operación de asimilar el presente en una historia es similar, según el ejemplo del propio Deleuze, a «la averiguación edípica». El «personaje histórico» necesita entonces como la confirmación del pasado entero que le lleva o le llevó a ocupar su lugar. En este sentido el aspecto cómico de la historia se desprende de la magnitud de la empresa: «La repetición cómica opera por defecto, en la modalidad del pasado propio.»¹⁵

En ambos casos la historia queda como enredada en la trama del presente y el pasado, volviéndose así imposible cualquier producción o creación de novedad al cerrarse el campo de posibilidad de la acción. Tirando de este hilo, que nace en la madeja de la historia de la dominación, podemos pensar que esta colabora estrechamente con la visión del tiempo como tiempo cronológico, pues no solo las fechas de la historiografía facilitan su lectura, sino que también la historia como «tragedia» y como «comedia» va extendiendo «las veces» del tiempo —«una vez como tragedia y otra vez como farsa»—, únicamente según el presente y el pasado; en un

¹³ Cf.: R. Sánchez Ferlosio: *God & Gun. Apuntes de polemología*, Ediciones Destino, Barcelona, 2008, p. 11.

¹⁴ Cf. G. Deleuze: *DR*, p.149.

¹⁵ *Ídem*.

juego de espejos que imposibilita que «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» tengan lugar en el libreto de las obras futuras; es más, que exista un futuro lejos de la prolongación del presente y la cadena causal y reflexiva que busca en el pasado. De ahí que la historia, en tanto que historia universal de la dominación, sea siempre *evocadora* y nunca *premonitoria*. En el sentido de que no puede esperar jamás una aparición espontánea o novedosa en su línea monótona.

Ahora, el tiempo y la historia en Deleuze, como hemos venido viendo hasta aquí, son, en cambio, discontinuos y contingentes respectivamente. La historia es recuperada como historia universal de lo contingente y el tiempo como el tiempo fuera del movimiento o el tiempo «agramatical». Pero para alcanzar esta nueva naturaleza por la que el tiempo escribe la historia, y la historia se inscribe en el cuerpo del tiempo, era necesario, como acabamos de hacer notar, que la repetición tomara un primer plano como condición de la historia, y que además —exigencias del guión de esta nueva historia—, tuviera lugar no solo como «tragedia», «comedia», sino que también fuera experimentada como «drama». Y he aquí donde Deleuze reconcilia los tres aspectos de la repetición, a la par que los tres aspectos del tiempo: pasado, presente, futuro. Para el filósofo francés no puede darse «reproducción» de la historia si la repetición «dramática» no incluyera las anteriores: «tragedia» y «farsa». El «drama» los recupera: en el «antes», propio de la «comedia» por aquella desmesura de la acción a cumplir; en la «cesuras», característica de la «tragedia» por la transformación de las acciones y la «metamorfosis» de sus personajes; y en la resolución futura, propia del drama, siempre ubicada en el incierto momento del «después». Lo característico así de la tercera repetición que incluye Deleuze en la historia es la incertidumbre del tiempo, el vacío que se abre en la escena tras la «cesura». Ese espacio abierto en el tiempo del presente y del pasado es el futuro pero liberado ahora del juego especular que lo sujetaba al tiempo cronológico. Se trata, afirma Deleuze en *Diferencia y repetición*, del «eterno retorno» o de la afirmación irrevocable del futuro como el aspecto del tiempo que permite lo nuevo y que marca el modo de producción espontáneo de la historia: la afirmación, la afirmación del devenir.

Y todo el vértigo que produce el eterno retorno a través de la presencia incorruptible del futuro, aquel miedo al *nihil* del vacío en el espacio del tiempo futuro, queda completamente ahuyentado al tomar para la lectura del tiempo discontinuo de la historia los dos aspectos selectivos de este futuro que abre el eterno retorno: ontológico y ético.¹⁶ El «drama» o la triple repetición se da en el futuro indeterminado de la acción presentada y desarrollada en el «antes» de la «farsa», la cual hay que desenmascarar en la «cesura» de la «tragedia», allí donde cae esa máscara que cubre a los personajes o cuando se produce la «metamorfosis». Este futuro que establece el «desenlace» tiene el cariz ético de indicar, de apuntar como en el gesto deíctico, el lugar y el momento de las acciones y personajes que continúan en la historia. Pero además se suma a este lado ético de la moneda del futuro —únicamente válido por el valor de cambio, debido a su condición de ser objeto o fin vacío de valor material—, su anverso ontológico por el cual el futuro se ofrece

¹⁶ Véase G. Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, pp. 70 y 98.

como un aspecto del tiempo cronológico, pues viene siempre «después» en tanto y cuanto previamente es «puro porvenir»; es decir, aquel lugar del tiempo donde no pueden ser consideradas las acciones, diremos el despliegue del ser al tratarse del aspecto ontológico del eterno retorno, mediante la sujeción o la subordinación del mismo a un sujeto o a los principios que rigen la causalidad. En el eterno retorno se reafirma entonces la repetición de la historia como repetición de lo diferente, pues en él, o sobre él, no regresan nunca jamás las acciones según el *agente* o la *condición* bajo la que se desarrollaron. Las acciones, o el ser, pasan o devienen liberadas de toda referencia a las esencias cerradas de la metafísica tradicional o a las formas inalcanzables de la filosofía trascendental. En el futuro, en el «drama», las acciones se desencadenan como vacías de contenidos, o motivos, aparentemente para sobrevolar y superar el relato continuo de aquellos personajes que las sufren sobre las tablas: es la historia de lo *incondicionado*, *el devenir acción de los personajes, su eterna posibilidad*.

La historia de lo contingente encuentra así tanto un hilo *sobre* el que escribirse, como también el suelo o el escenario ontológico, que la repetición brinda, *sobre* el que desplegarse. De esta manera se reafirma el aspecto espontáneo e indeterminado de su historia, que no indefinido, por el cual el texto de la historia universal deja paso a la escritura de lo contingente. Y de igual modo la repetición encuentra en la revolución, en el devenir revolucionario, la figura de su expresión, pero solo a condición de que a su vez la revolución tenga por base “el retorno” o el regreso de la novedad en la apertura *incondicionada* de la acción, en la posibilidad de devenir sin trabas, de devenir “a secas” o de devenir, simplemente, historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
— (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
— (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
— (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
— (2007). *Dos regímenes de locura. Textos y entrevistas (1975-19995)*. Valencia: Pre-Textos.
— (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
— (1995). *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
— (2002). *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
— (2007). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
Pardo, J.L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.