



Universitas Philosophica

ISSN: 0120-5323

ISSN: 2346-2426

uniphilo@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Chirolla, Gustavo  
VIDA, EXPERIENCIA LÍMITE Y VERGÜENZA EN GILLES DELEUZE  
Universitas Philosophica, vol. 37, núm. 74, 2020, Enero-Junio, pp. 1-16  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá, Colombia

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-74.velv>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=409571291006>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# VIDA, EXPERIENCIA LÍMITE Y VERGÜENZA EN GILLES DELEUZE

GUSTAVO CHIROLLA\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph37-74.velv

## RESUMEN

En este texto intentamos mostrar cómo la imagen del pensamiento propuesta por Deleuze en *Diferencia y repetición* implica una noción de límite, que, lejos de indicar una constricción o de determinar un uso legítimo, indica el despliegue de una potencia del pensamiento que experimenta y capta el máximo de intensidad de una vida. En un segundo momento, a partir de esta experiencia límite del pensamiento, nos proponemos comprender *lo* político como lo impensado de la filosofía de *la* política. Para pensar lo impensado de la política en el presente, se hace necesario pasar por “la vergüenza de ser hombres”, de la que hablara Primo Levi, y que Deleuze extiende, más allá de los campos de exterminio nazis, a los modos de vida a los que nos conduce el capitalismo actual. Finalmente, la vergüenza como experiencia de lo inasumible en nosotros mismos, como es comprendida por Giorgio Agamben, nos sirve para dar cuenta, desde ciertas prácticas cotidianas ligadas al consumo de fármacos (neuroestimulantes) y al desarrollo biotecnológico, de los procesos de subjetivación y desubjetivación de las sociedades de control.

*Palabras clave:* Deleuze; Guattari; imagen pensamiento; vida; cantidades intensivas; sociedad de control

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: [chirolla@javeriana.edu.co](mailto:chirolla@javeriana.edu.co)

Para citar este artículo: Chirolla, G. (2019). Vida, experiencia límite y vergüenza en Gilles Deleuze. *Universitas Philosophica*, 37(74), 155-171. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph37-74.velv

Recibido: 30.10.19

Aceptado: 03.12.19

Disponible en línea: 20.02.20

## LIFE, LIMIT-EXPERIENCE AND SHAME IN GILLES DELEUZE

### ABSTRACT

This article intends to show how, in *Difference and Repetition*, Deleuze's image of thought implies a notion of limit that, far from restricting its meaning or pointing out to a correct use of the term, signals the unfolding of a potency of thought that experiences and grasps the maximum intensity of a life. Departing from this limit-experience of thought, we propose to think *the political* as the unthought of the philosophy of *politics*. In order to understand the unthought of politics in the present, it is necessary to go through "the shame of being human" as formulated by Primo Levi and extended by Deleuze, well beyond the Nazi extermination camps, to the ways of living we are driven to by contemporary capitalism. Finally, shame as an experience of the intolerable in ourselves, as understood by Giorgio Agamben, serves us to account for processes of subjectivation and de-subjectivation of the societies of control, attending to a number of quotidian practices related to the use of drugs (neurostimulants) and to the development of biotechnology.

*Keywords:* Deleuze; Guattari; thought-image; life; intensive quantities; control society

*El cuerpo ya no es un obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que este debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida.*

Gilles Deleuze (1986, p. 251)

### 1. Una imagen del pensamiento: lo impensado, una vida

EN *PROUST Y LOS SIGNOS* Y EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN* Deleuze recurre a Platón para formular una cuestión fundamental que recorrerá toda su filosofía: ¿cómo se produce el pensamiento?, ¿qué lleva al pensamiento a pensar? En el libro VII de la *República* (523b-525b) se establece una distinción entre aquellas cosas que simplemente motivan una aparente actividad del pensamiento y aquellas otras que “fuerzan a pensar”. En el primer caso, se trata del reconocimiento de un objeto; decimos: “esto es una manzana”, “esto es una casa”<sup>1</sup>; en el segundo, lo que lleva al pensamiento a pensar ya no conduce al reconocimiento, precisamente en tanto que no se refiere a objetos reconocibles, sino a experiencias que provocan una violencia en el pensamiento –este deja de ser una actividad tranquila y naturalmente espontánea; en su génesis misma deviene un ejercicio de extrañeza y conmoción– (Deleuze, 1972, p. 184; 2002a, p. 214). ¿Cómo pensar lo que ha de ser pensado y que aún no ha sido pensado? ¿Cómo pensar lo impensado? Deleuze apuesta así por una imagen del pensamiento opuesta a la que él denomina dogmática, que es propia del sentido común y a la que la filosofía no ha dejado de hacer todo tipo de concesiones. En este sentido, nosotros seguimos la idea de una imagen del pensamiento más cercana al *Proust y los signos* (Deleuze, 1972), y a otros textos, que a *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2002a), pues, en este último la apuesta de la que hablamos se entiende más bien como un pensamiento sin imagen, pues “imagen” obedecería exclusivamente a la noción de representación. En *Proust y los signos* se lee en cambio: “¿qué filósofo no aspiraría a construir una imagen del pensamiento que ya

---

<sup>1</sup> El sentido común que opera en el reconocimiento implica, en principio, el presupuesto de una buena voluntad del pensador hacia lo verdadero y una recta naturaleza del pensamiento (Deleuze, 2002a, p. 202). Deleuze después distingue entre el sentido común como “norma de identidad, desde el punto de vista del Yo [*Moi*] puro y de la forma de objeto cualquiera que le corresponde” y el buen sentido como “la norma de repartición desde el punto de vista de los yo [*moi*] empíricos y de los objetos calificados como tal o cual (por eso se considera universalmente repartido)” (p. 207).

no dependiese de la buena voluntad del pensador y de su decisión premeditada?” (Deleuze, 1972, p. 183; énfasis añadido).

Ahora bien, lo que lleva a pensar más allá de la representación y del reconocimiento recibe en Deleuze (1972) el nombre de *signo* –“lo que fuerza a pensar es el signo” (p. 180)–, y, como tal pertenece ante todo a la sensibilidad. Un signo sensible provoca tal violencia en el pensamiento que hace que la natural armonía entre las facultades, con que opera el sentido común en el cotidiano reconocimiento de las cosas y objetos, sea sacudida. Se trata de un ejercicio extremo, allí donde a través del signo la sensibilidad alcanza su límite, “no por la oposición cualitativa en lo sensible, sino un elemento que es en sí mismo diferencia [...]. Ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí” (Deleuze, 2002a, p. 222). Siempre es por una intensidad que se produce el pensamiento y el privilegio de la sensibilidad reside en que

lo que fuerza a sentir y lo que solo puede ser sentido son una misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en otros casos. En efecto, lo intensivo, la diferencia en intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad (p. 223).

Hablar en términos de violencia para referirnos a la acción del signo como aquello que fuerza a pensar significa dos cosas: por un lado, que la acción del pensar no se produce, desde esta perspectiva, voluntariamente, sino a partir de un encuentro contingente con el signo y que necesariamente obliga a pensar: “la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar” (Deleuze, 2002a, p. 215). Por otro lado, la violencia significa que el signo provoca un desarreglo entre las facultades del pensamiento: “cada facultad se ha desquiciado” (p. 217). En otras palabras, aquello que fuerza a pensar y que es objeto de un encuentro es lo insensible desde el punto de vista del reconocimiento y que, sin embargo, no puede ser sino sentido, dado a la sensibilidad misma que es arrastrada a su límite. Este ejercicio límite es transmitido al resto de facultades, cada una es confrontada con su ser propio; por consiguiente, tal desarreglo hace imposible reconocimiento alguno.

Es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también

lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico) (Deleuze, 2002a, p. 220).

Podemos comprender ahora qué significa la noción de límite que recorre *Diferencia y repetición*: “el límite [...] ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia” (Deleuze, 2002a, 74).

Hablar de despliegue significa en este sentido un desarrollo que implica grados de intensidad de una potencia (cantidad intensiva). Pues bien, desde la sensación hasta la memoria, pasando por la imaginación y el lenguaje, cada facultad comunica a otra la violencia a partir de la cual “se despliega y despliega su potencia”. Entre las facultades que pudieran concebirse, porque cabe la posibilidad de repensar una “doctrina completa” de las facultades, se hablaría, por un lado, de la “vitalidad”, a la que correspondería “lo monstruoso” como límite excesivo; por otro, de la “sociabilidad”, cuyo límite sería la “anarquía” (Deleuze, 2002a, p. 221). La comunicación que se produce entre las facultades es concebida por Deleuze como un “acuerdo discordante”<sup>2</sup> (pp. 224-225). En este acuerdo discordante, del que daría cuenta un empirismo superior o un empirismo trascendental que el filósofo francés asume estar efectuando, la diferencia en intensidad es lo que permanece impensado y que, sin embargo, hace posible el pensamiento, ya no como representación y reconocimiento, como sentido común y buen sentido, sino como pensamiento *de* la diferencia, como pensamiento intensivo. La génesis del pensamiento se produce en ese movimiento que va desde el desquicio de cada facultad al acuerdo discordante entre las mismas. Esta “genitalidad” del pensamiento se opone tanto al innatismo como a la reminiscencia propios de la imagen dogmática, y constituye un rasgo esencial de la nueva imagen propuesta por Deleuze; génesis del pensamiento no podrá significar otra cosa que un acto de creación. “Pensar es crear, no hay otra creación, aunque crear es ante todo engendrar pensamiento en el pensamiento” (p. 227).

En un sentido muy cercano al de Deleuze, Foucault se refiere en una entrevista concedida a Duccio Trombadori (2010) a lo que llama *experiencia límite*. Con este término

---

<sup>2</sup>“Kant fue el primero en mostrar un acuerdo semejante por la discordancia; lo hizo en el caso de la imaginación y del pensamiento tal como se ejercen en lo sublime” (Deleuze, 2002a, p. 225).

quiere indicar, en torno a la noción de experiencia, su distancia respecto de la fenomenología. Al centrarse en la vivencia de lo cotidiano, en su significado y su sentido, la experiencia fenomenológica resulta demasiado candorosa. Por el contrario, pensadores como Nietzsche, Bataille o Blanchot, considera Foucault, van mucho más lejos: “intentan llegar por medio de la experiencia a ese punto de la vida que está lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, su punto límite, para captar el máximo de su intensidad y, al mismo tiempo, su imposibilidad” (Trombadori, 2010, p. 45).

En esta cita de Foucault habría que subrayar que, a través de la experiencia límite, que debemos pensar en su singularidad y contingencia, se intenta captar *un máximo de intensidad* de una vida precisamente allí, en el riesgo de fallecer.

Todo esto resultaría demasiado evidente si no concerniera al acto de pensar. Foucault (1999) entiende el *ethos* filosófico que caracterizaría al pensamiento crítico como “una actitud experimental”, un ejercicio del pensamiento que, precisamente, en cuanto crítico, no deja de interrogarse sobre sus propios límites. Sin embargo, en cuanto experimental, tal actitud no conduce a la forma de una constrictión necesaria, sino a la posibilidad misma de franquear los límites de lo posible como configuración histórica (pp. 347-348)<sup>3</sup>. En la entrevista con Trombadori (2010), la experiencia límite es puesta en relación con su propia escritura filosófica, de modo que se conciba el ejercicio del pensar como un proceso de desobjetivación, y la experiencia límite como “una empresa de-subjetivadora [...] que arranca al sujeto de sí mismo” (p. 45). Si la vida implica grados de intensidad, entonces, en el límite, donde habrá de alcanzar su mayor intensidad, tendrá también lugar la desobjetivación del pensamiento. Deleuze (1995) suele referirse a un hermoso texto de Melville para describir la experimentación foucaultiana: “desde que el mundo es mundo, los buceadores del pensamiento regresan a la superficie con los ojos inyectados de sangre”; y continúa: “el pensamiento es un ejercicio extremo y raro. Pensar es afrontar una línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida, la razón y la locura” (p. 167).

En un texto consagrado a Canguilhem, “La vida: la experiencia y la ciencia”, Foucault (2007) afirma que “la vida y la muerte nunca son en sí mismos problemas médicos. Incluso

---

<sup>3</sup> Franqueamiento de los límites que, en términos de Deleuze (1995), corresponde a una “experimentación [que] no es histórica, sino filosófica” (p. 171).

cuando el médico, en su trabajo, arriesga su propia vida o la de otros, se trata de una cuestión de moral o de política, no de una cuestión científica” (p. 54).

Considera aquí que la historia de las ciencias desarrollada en Francia –por Koyré, Bachelard, Cavaillès y Canguilhem– ocuparía un lugar central en la historia de la *actitud crítica* de Occidente, en la medida en que estos autores supieron poner en juego “la cuestión de la *Aufklärung* como esencial para la filosofía contemporánea” (Foucault, 2007, p. 46). Con la historia de las ciencias, retorna a Francia la cuestión de la Ilustración, sobre todo porque a través de ella se interroga a la razón occidental y sus límites, en la relación con los poderes a los cuales ha servido: “la razón como despotismo y como iluminismo” (p. 47). Frente a la experiencia fenomenológica de lo vivido (*vécu*) y su intencionalidad, Foucault muestra la apuesta de Canguilhem por la experiencia de lo viviente (*vivant*). Pierre Macherey, en *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas* (2011), ha insistido en ese carácter singular de la experiencia de lo viviente, con lo cual viene a apoyar la idea de la experiencia límite, de la vida misma como umbral crítico. “Experiencia de lo viviente” que en Canguilhem estaría asociada a ciertos valores negativos, en el sentido en que la potencia de una vida solo se dejaría aprehender “a través de sus errores o sus flaquezas, cuando tropieza con obstáculos que impiden o traban su manifestación” (p. 148). Estos valores negativos se explican prioritariamente por la dinámica de la vida y su potencia: la enfermedad, la monstruosidad y la muerte no son fallas de la vida sino sus riesgos y avatares constituyentes. De este modo, un ejercicio crítico del pensamiento sobre sí mismo y sobre su presente, tal como Foucault lo concibió, no podría desembarazarse de la imperiosidad de pensar lo impensable, la vida misma como experiencia límite.

En Deleuze (1994), y de un modo explícito, lo negativo de la vida remite a una concepción de esta en primer lugar como potencia afirmativa. En el ejercicio mismo de escritura filosófica “se trataría de liberar la vida allí donde está cautiva, o de intentarlo en un incierto combate” (p. 173). Los filósofos –Nietzsche, Spinoza, Deleuze mismo–, como los artistas –Proust, Lawrence–,

tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte.

Pero este algo también es la fuente o el soplo que los hace vivir a través de las enfermedades de la vivencia (Deleuze & Guattari, 1994, p. 174).

En *Conversaciones* (1995) encontramos un contexto muy similar. Allí, Deleuze afirma: “los organismos mueren, pero no la vida. No hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines”, y a continuación se declara vitalista: “todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento” (p. 228)<sup>4</sup>. La vitalidad habrá de confrontarse con aquello que la constriñe y la aprisiona, intentando franquear tales obstáculos. La noción de límite, como veíamos, se dice en un sentido positivo, como el despliegue de una potencia; por consiguiente, la experiencia límite es experiencia vital, despliegue de una potencia que grita *contra* la muerte –“*crier à la mort*”, dice Deleuze en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (2002b, p. 61). “Es desde este punto de vista que la muerte es juzgada y no a la inversa, como nos gusta hacerlo” (p. 68).

Quizás por ello, sea necesario repensar las categorías de la “vida” y, por consiguiente, las posibilidades de una vida con la cual resistir e intentar franquear los límites del presente mismo. Podríamos sostener, con Deleuze (1986), que repensar la vida ya no significa que “haremos comparecer la vida ante las categorías del pensamiento, arrojaremos el pensamiento en las categorías de la vida. Las categorías de la vida son, precisamente, las actitudes del cuerpo, sus posturas”, y, desde una perspectiva spinocista, añade: “pensar es aprender lo que puede un cuerpo [...], su capacidad, sus actitudes, sus posturas” (p. 251).

## 2. “La vergüenza de ser hombres”

EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN* (2002a), Deleuze señala la necesidad de una “ética de las cantidades intensivas” (p. 364). Tal aspiración no se hace esperar, pues un año después publica *Spinoza y el problema de la expresión* (1996), donde una ética así encuentra, por primera vez, un desarrollo adecuado. Por otro lado, también en *Diferencia y repetición*,

---

<sup>4</sup> Este vitalismo no podría comprenderse como un organicismo, esto es, teniendo por modelo el organismo. En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari (1985) muestran cómo las tesis vitalistas y mecanicistas se suponen mutuamente. Ellos consideran que con “las máquinas deseantes” –concepto que es fundamental en este libro– se supera la alternativa del mecanicismo y del vitalismo (pp. 293-305). Si se habla de un vitalismo en textos posteriores, se trataría, entonces, de un vitalismo anorgánico y maquínico.

sostiene que “la lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y por su poder de afirmar” (2002a, p. 314). La sociabilidad de la que hablábamos alcanza en la lucha práctica el despliegue de su potencia, y su límite extremo en la revolución<sup>5</sup>; “la revolución es la potencia social de la diferencia” (p. 314).

Más de dos décadas después, en una entrevista concedida a Antonio Negri, Deleuze (1995) se refiere al acento trágico o melancólico que el italiano dice percibir en *Mil mesetas* (Deleuze & Guattari, 1988). En su respuesta el francés afirma haber sido impresionado por Primo Levi cuando habla de “la vergüenza de ser hombres”, vergüenza ante la existencia de los campos de exterminio nazis. “¡Vergüenza!, ¡vergüenza!”, parece, entonces, oírse por todas partes en la obra tardía de Deleuze, mostrando cómo se prolonga este sentimiento a las circunstancias más cotidianas a las que nos conduce el capitalismo actual.

No hay un solo Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esta fabricación de la miseria humana. Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar, y *a fortiori*, para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos (Deleuze, 1995, p. 270).

Junto a Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1994), Deleuze repite la referencia a Primo Levi y se hace más evidente el tono trágico: “no carecemos de comunicación, por el contrario, nos sobra, carecemos de creación, *carecemos de resistencia al presente*” (p. 110). “La vergüenza de ser hombres” se vuelve a este respecto un *leitmotiv*: vergüenza ante todas las circunstancias que acechan los modos de existencia y de pensamiento, vergüenza ante “la ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen” (p. 109).

Mayo del 68 ha quedado atrás<sup>6</sup>; entre *El Anti Edipo* de 1972 y *Mil mesetas* han pasado ocho años; la entrevista a Negri y la publicación de *¿Qué es la filosofía?* se realizan a comienzo de los noventa; no hay razones, entonces, para considerar extraño ese tono trágico: “es un período muy débil, un período de reacción” (Deleuze, 1995, p. 193). “Y no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata” (Deleuze, 1994, pp. 109-110).

---

<sup>5</sup> Deleuze (2002a) había dicho, recordémoslo, “anarquía” (p. 221).

<sup>6</sup> Para un examen de esta época, véase el artículo escrito por Deleuze y Guattari (2007), “Mayo del 68 nunca ocurrió”.

Este sentimiento de vergüenza surge como un poderoso motivo para pensar lo político, “para constituir una filosofía política” (Deleuze, 1995, pp. 270, 194, 109). Nos encontramos aquí ante una cuestión impostergable: si la lucha práctica, decíamos anteriormente, no pasa por lo negativo, sino por el despliegue de una potencia afirmativa y revolucionaria, sin embargo, al apelar ahora a la vergüenza –en estos tiempos ensombrecidos por la reacción, como motivo imprescindible para pensar lo político–, ¿no estaríamos, necesariamente abocados a pasar por lo negativo? Todo esto parece indicar una especie de dialéctica, ¿por qué no?, entre revolución y vergüenza.

Lo negativo no puede ser de ninguna manera excluido; lo importante reside en el lugar que este ocupa en una filosofía “vitalista”. Del mismo modo, entonces, que como hemos indicado que la enfermedad, la monstruosidad y la muerte no son más que los avatares que la vida misma experimenta en el despliegue de sus intensidades; así mismo, la lucha práctica debe entenderse como primera en el orden ontológico. En este sentido, Deleuze insistirá en que la resistencia, la línea de fuga y la máquina de guerra son anteriores al poder y a los aparatos de Estado. Lo negativo se presenta así como límite que no dejará de ser franqueado en el despliegue de la potencia de vida propia de las luchas prácticas. “La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable” (Deleuze, 1995, p. 268).

De todas formas, detengámonos por un momento en la vergüenza, de la que Giorgio Agamben (2000) ha hecho un análisis ejemplar, precisamente en aquella que los campos de exterminio nazis suscitan. En la vergüenza, como la que provoca nuestra desnudez, algo íntimo sale a la luz, pero esto que se exterioriza es inasumible por nosotros mismos. “Avergonzarse significa: ser entregado a lo inasumible. Pero lo así inasumible no es algo externo, sino que procede de nuestra misma intimidad; es decir, de lo que hay de nosotros de más íntimo” (p. 110). El yo avergonzado está expuesto en lo más íntimo, pero esta situación lo expropia de sí mismo al exponer su ser íntimo, al mismo tiempo que no puede dejar de estar presente ante su propia ruina. “En la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y desubjetivación, es la vergüenza” (Agamben, 2000, p. 110). Sirviéndose por analogía de la estructura de la autoafección en Kant, según la cual el sujeto es activo y pasivo en relación con el tiempo interno, Agamben

sostiene que este doble movimiento de subjetivación y desubjetivación propio de la vergüenza implica igualmente una autoafección. En este movimiento simultáneo de actividad y pasividad se constituye el sujeto. “Por esto la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación, por esto es, en lo íntimo, vergüenza” (p. 117).

La vergüenza, que es distinta del sentimiento de culpa, nos entrega a un yo abyecto, inasumible, que rechazamos plenamente, pero del que somos al mismo tiempo testigos. Somos, pues, testigos de las circunstancias ignominiosas de vida que se nos ofrecen y que no dejamos de asumir. Sin embargo, es un sentimiento ambivalente, porque ya a través de lo inasumible se produce una distancia, que finalmente demanda un compromiso con nosotros mismos y con nuestro tiempo. En tanto autoafección, la vergüenza misma nos lleva a conjurar la vergüenza. Este doble proceso de subjetivación y desubjetivación señala un límite, una constricción y una apertura, o más bien, un pliegue y un despliegue. Es en este sentido que la autoafección vergonzosa se convierte en el *pathos* que nos fuerza a pensar, a pensar lo impensado políticamente, *lo* político como lo impensado de *la* política. La experiencia de la vergüenza se solapa con la experiencia límite, la experiencia de la vida mediante la cual captamos su máxima intensidad y, a la vez, su imposibilidad. Entre lo inasumible y la diferencia intensiva, una vida eventual adviene al pensamiento, una vida que grita a la muerte, que resiste a la servidumbre y a la ignominia.

### 3. El sujeto insomne en la sociedad de control

**HEMOS IDO DEMASIADO DE PRISA.** Veamos cómo, en las circunstancias del presente más reciente, somos entregados a lo inasumible. El grito de “¡vergüenza!, ¡vergüenza!” persiste ante las mutaciones más abyectas que en nuestros modos de existencia produce hoy el capitalismo. Nos interrogamos, entonces, por las subjetividades que expresan lo inasumible en las actuales sociedades de control.

En la descripción que Deleuze suele hacer de las sociedades de control, la máquina informática aparece asociada al nuevo desarrollo del capitalismo, no porque sea su causa determinante sino porque manifiesta la formación social de la que hace parte. El *filum* tecnológico está engranado en una máquina social, en un *filum* maquínico<sup>7</sup> que comporta la

---

<sup>7</sup> “El principio de toda tecnología es mostrar cómo un elemento técnico continúa siendo abstracto, totalmente indeterminado, mientras que no se le relacione con un agenciamiento que él supone. La máquina es primera

coexistencia y heterogeneidad de cuerpos, donde se conjugan distintas líneas históricas, cada una con los ritmos y velocidades propias de su desarrollo (Deleuze & Guattari, 1988, pp. 408-409). En las sociedades de control, el cuerpo-cerebro se extiende en sus prótesis, como venía haciéndolo antes, solo que ahora no se trata palancas, poleas, o máquinas de vapor, sino de una pantalla o tablero de información “por el que se deslizan las imágenes como datos” (Deleuze, 1995, p. 125). Por un momento, y como de pasada, Deleuze menciona la producción farmacéutica y las modificaciones genéticas (pp. 278-279). Ahora bien, aunque las biotecnologías no habrían alcanzado el desarrollo que hoy conocemos sin las técnicas digitales, su *filum* tecnológico evolucionó independiente de este, hasta su encuentro en la bioinformática. Quienes prolongan los análisis de Deleuze y Guattari a las últimas mutaciones del capitalismo, desde la noción de gubernamentalidad algorítmica (Rouvroy & Berns, 2013) hasta la de semiocapitalismo (Berardi, 2017), centran sus estudios en el papel que la evolución digital juega en la constitución de la subjetividad. Por nuestra parte, quisiéramos mostrar cómo la investigación biomédica y la producción farmacéutica contribuyen a la constitución de tal subjetividad. Para esto nos serviremos de un ejemplo biotecnológico.

En su libro *24/7. El capitalismo tardío y el fin del sueño*, Jonathan Crary (2015) relata la historia de cómo el gorrión de corona blanca, un ave migratoria que en otoño viaja de Alaska hasta México y que regresa de nuevo al norte en primavera, se convirtió en objeto de estudio para la investigación neurocientífica auspiciada por el Departamento de Defensa de Estados Unidos. Durante su recorrido este pájaro tiene la excepcional capacidad de permanecer despierto hasta por una semana, volando de noche y alimentándose durante el día. Las investigaciones sobre el cerebro del gorrión de corona blanca habrían de hacer posible un conocimiento aplicable a seres humanos. Se buscaba que “la gente permaneciera sin dormir y, *a la vez*, que funcionara de manera productiva y eficiente. El propósito inicial era simplemente la creación de un soldado insomne” (Crary, 2015, pp. 29-30).

Se conoce el uso que las anfetaminas y que el metilfenidato (Ritalina) han tenido a este respecto a lo largo de las guerras del siglo pasado y también sus consecuencias. Sin

---

con relación al elemento técnico: no la máquina técnica, que de por sí es un conjunto de elementos, sino la máquina social o colectiva, el agenciamiento maquínico que va a determinar lo que es elemento técnico en tal o cual momento, cuáles son su uso, su extensión, su comprensión..., etc.” (Deleuze & Guattaria, 1988, p. 400).

embargo, las investigaciones recientes habrían de conducir a la invención de un nuevo neurofármaco: el modafinilo. Este estimula el estado de alerta y vigilia cerebral; aun cuando no se conoce con precisión su mecanismo de acción, se sabe que actúa sobre los receptores gabaérgicos, glutamatérgicos y dopaminérgicos en la corteza cerebral, el hipotálamo y el cerebelo. Si bien el fármaco se usa en el tratamiento de la narcolepsia, se comprende mejor su uso, obedeciendo así a su propósito inicial, como medicina del mejoramiento (*enhancement*). La mayoría de los pilotos de caza que participaron en la Operación Tormenta del Desierto manifestaron que habían consumido neuroestimulantes, y el 61 por ciento consideró, además, que el uso de estos fármacos era esencial en las misiones.

La pregunta spinocista, ¿qué puede un cuerpo?, debe ser respondida en situaciones concretas. Mediante la noción de *agenciamiento maquínico de cuerpos*, Deleuze y Guattari dan cuenta de estas situaciones. Un agenciamiento es una multiplicidad simbiótica de elementos heterogéneos, que se afectan y componen mutuamente (Deleuze & Parnet, 1980, p. 79). El modo de su conexión o composición entre los elementos es lo que nos permite decir que “hacen máquina”, que hay un co-funcionamiento entre distintas naturalezas. Se habla de agenciamiento maquínico de cuerpos, pues el poder de afectar y ser afectado de cada uno depende de la relación con los otros.

¿Cuál es el agenciamiento concreto en que interviene la estimulación cerebral con modafinilo en las sociedades de control? Se puede decir, en efecto, que más que mejorar nuestras capacidades cognitivas, como podría pensarse desde la ilusión transhumanista, la biomolécula actúa directamente sobre el estado de alerta y vigilia cerebral, incrementando su duración (en humanos hasta por tres días) e interrumpiendo el ciclo sueño-vigilia. Se busca prolongar este sistema de alerta y atención, intentando eliminar al máximo la somnolencia, de modo que se logre mantener la funcionalidad de las capacidades cognitivas. Sin embargo, responder a la pregunta por qué puede un cuerpo en este agenciamiento maquínico concreto no podría hacerse, simplemente, indicando los efectos del fármaco como neuroestimulante. Para Jonathan Crary (2015, p. 31), el soldado insomne resulta ser el precursor del trabajador y del consumidor insomne. Todos conocemos las circunstancias actuales de precariedad laboral, el trabajo por proyectos con fechas límites y en un medio altamente competitivo. La biotecnología del “mejoramiento” se conjuga así con las exigencias de rendimiento del neoliberalismo. El empresario de sí mismo propio del neoliberalismo tendrá ahora que tener

en cuenta el ofrecimiento de la industria farmacéutica en la gestión del capital humano, no solo en lo que respecta a su salud, sino al incremento eventual de las capacidades de su cuerpo-cerebro: “biocapital humano” que, más bien, debería llamarse irónicamente “biocapital transhumano”.

Por otro lado, el slogan “24/7” opera más que como un símbolo del capitalismo que nunca duerme, como una consigna, una voz de mando o proclama que ordena, conduce, constriñe, que efectivamente “signa” los cuerpos y sus acciones. Con el término *consigna* (*mot d’ordre*) Deleuze y Guattari introducen en *Mil mesetas* (1988) su concepción del lenguaje. “El lenguaje no es informativo ni comunicativo, no es comunicación de información, sino algo muy distinto, transmisión de consignas” (p. 84). Las consignas remiten a las consignas en una perpetua redundancia y, para tales efectos, poco importa el sujeto de enunciación; por ello circulan en un espacio anónimo y colectivo. Con el término *consigna*, Deleuze y Guattari no se refieren solo a los imperativos, sino a la fuerza ilocucionaria, de la que hablara John Austin (1982), y que concierne a todos los enunciados como actos de habla. En este sentido, acuñan la noción: *agenciamiento colectivo de enunciación*. Un agenciamiento, entonces, comporta dos dimensiones, el agenciamiento maquínico de cuerpos y el agenciameinto colectivo de enunciación. Podríamos, entonces, afirmar que “24/7”, como consigna del capitalismo, se correlaciona con la forma como el modafinilo hace máquina con nuestro cuerpo-cerebro.

Bajo la expresión *presuposición recíproca*, Deleuze y Guattari (1988) comprenden tanto la independencia funcional de las dos formas del agenciamiento como el paso incesante de la una a la otra (p. 91). Nosotros diríamos que entre ambos se da un proceso de subjetivación. El agenciamiento en pleno, bajo la articulación de sus formas, produce el sujeto insomne de las sociedades de control. Es evidente, en este sentido, la sujeción de las potencias del cuerpo a la máquina capitalista, sujeción que implica la captura del poder de afectar y de ser afectados de los cuerpos y, por lo tanto, de sus variaciones intensivas. Recordemos que Spinoza le dedicó todo un libro de la *Ética* a la esclavitud humana en orden a los afectos. El ejercicio del poder procede en las sociedades actuales, como ya Deleuze (1995) lo mostraba, a través del *control* de las modulaciones afectivas. Dicho de otra manera,

el control se ejerce a través de conducir, controlar y gobernar los procesos de subjetivación y de desubjetivación: esclavitud maquínica<sup>8</sup>.

Pues bien, si la vergüenza, como decíamos, nos fuerza a pensar lo impensado de la política, tendríamos ahora que mostrar cómo lo inasumible de la esclavitud maquínica propia de las sociedades de control nos lleva a pensar lo impensado que aquí se juega en provecho de una lucha práctica, en provecho de una vida intensiva que escape del control. Tal propósito desborda los límites de este trabajo. Nos resta solo indicar el camino que Deleuze (1995) vislumbra, pues, repitémoslo, “no hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines” (p. 228):

Toda creación tiene un valor político y un contenido político. El problema es lo mal que todo esto se aviene con los circuitos de información y de comunicación, que son circuitos preestablecidos y degenerados de antemano. Todas las formas de creación [...] tienen en esos circuitos su enemigo común. Sigue siendo una cuestión cerebral: el cerebro es la cara oculta de todos los circuitos: pueden triunfar los reflejos condicionados más rudimentarios tanto como los movimientos más creativos, los que tienen conexiones menos “probables”. [...] Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. [...] La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo (pp. 100-101, 276).

## Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Austin, John (1982). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Crary, J. (2015). *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1972). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.

---

<sup>8</sup>La esclavitud maquínica a la que se refieren Deleuze y Guattari (1988) corresponde al ejercicio moderno del poder e implica procesos de modulación y microagenciamientos del deseo, de la percepción y del lenguaje (pp. 462-463).

- Deleuze, G. (1986). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002b). *Francis Bacon. La lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). Mayo del 68 nunca ocurrió. En: G. Deleuze. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (pp. 213-215). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. III). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *La vida: la experiencia y la ciencia*. En: G. Giorgi & F. Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 41-58). Buenos Aires: Paidós.
- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Platón (1988). *Diálogos IV: República*. (Trad. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Rouvroy, A., & Berns, T. (2013). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. *Réseaux*, 177, 163-196.
- Trombadori, D. (2010). *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.