

Dos Consideraciones deleuzianas a la articulación del concepto de psicopolítica de Byung-Chul Han¹

José Miguel Escobar Castañeda²

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo elaborar dos consideraciones a la articulación del concepto *psicopolítica* de Byung-Chul Han. Dicho término busca su fundamento en lo pensado sobre la relación entre alma/*psique* y empresa por Gilles Deleuze en el *Post-scriptum*. Pensamos que tal como el pensador surcoreano articula su psicopolítica, no se condice con lo elucidado por el filósofo francés. Es por ello que, primeramente, aclarar la afirmación de Deleuze en el *Post-scriptum* sobre la empresa como "alma" a través de las dos primeras series de paradojas de *Lógica del Sentido*. Consiguientemente, confrontar la concepción cartesiana de Han con la postkantiana de Deleuze a través de las *Tres síntesis del tiempo* de *Diferencia y Repetición*.

Palabras claves: Deleuze, Byung-Chul Han, psicopolítica, Lógica del sentido, Tres síntesis del tiempo

Two Deleuzian considerations to the articulation of Byung-Chul Han's concept of psychopolitics

Abstract

This essay aims to elaborate two considerations on the articulation of Byung-Chul Han's psychopolitical concept. This term seeks its foundation in what Gilles Deleuze thought about the relationship between soul/*psyche* and company in the *Post scriptum*. We think that just as the South Korean thinker articulates his psychopolitics, it does not agree with what was elucidated by the French philosopher. That is why, first, clarify Deleuze's statement in the *Post-scriptum* about the company as "soul" through the first two series of paradoxes of *Logic of Sense*. Consequently, confront the Cartesian conception of Han with the post-Kantian conception of Deleuze through the *Three syntheses of the time* of *Difference and Repetition*.

Key words: Deleuze, Byung-Chul Han, psychopolitics, Logic of Sense, three syntheses of time

Recibido: 22 de noviembre de 2021

Aceptado: 11 de julio de 2022

¹ El artículo se origina como trabajo independiente.

² Licenciatura en educación y pedagogía en filosofía. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Afiliado al Instituto de Filosofía de Universidad Diego Portales en su programa de Magister de Pensamiento Contemporáneo.

Introducción

El tema en general del libro *Psicopolítica* (2000) y de su autor, Byung-Chul Han, es dar cuenta del cambio de paradigma que ha significado el neoliberalismo para las teorías del poder. Es por ello que, el autor surcoreano, busca demostrar en el libro ya señalado, el paso de una sociedad disciplinaria a una de control.

Es indiscutible que las teorías biopolíticas de Foucault han sido trastocadas por el neoliberalismo y Byung-Chul Han está en lo correcto al señalarlo, sin embargo, a pesar de estar de acuerdo en la articulación general, al entrar al menudeo, nos encontramos con una problemática difícil de soslayar, a saber, su cita a Gilles Deleuze, específicamente, a su ensayo: *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (1990).

Es ahí donde el autor francés plantea el paso de las sociedades disciplinarias y el advenimiento de las sociedades de control. Empero, una de las cuestiones que puede causar controversia en este texto, a nuestro juzgar, no es la afirmación sobre el ocaso de las sociedades disciplinarias, sino más bien, la aseveración de la cual se alimenta el término *psicopolítica*, y este es, el paso de la fábrica como cuerpo a la empresa como “alma”. Es gracias a esta aseveración que Han sostiene su encono con Foucault y afirma lo siguiente: “*El régimen disciplinario, según Deleuze, se organiza como un «cuerpo». Es un régimen biopolítico. El régimen neoliberal, por el contrario, se comporta como «alma»*” (Han, 2014, pág. 20). Es el último término que Han traduce directamente como *psique*, y a nuestro juicio, sin considerar aquello que Deleuze comprendía por “alma”.

Ante lo citado, queremos presentar una cuestión bastante particular en torno a Deleuze, y es que la versión compilatoria en español de entrevistas y breves publicaciones en revistas del autor francés, llamada *Conversaciones* (2014), trae consigo dos entrevistas, una sobre *El anti Edipo* y la otra sobre *Mil Mesetas*, publicadas originalmente en 1972 y 1980 respectivamente. La peculiaridad de esta compilación, es que tenemos las entrevistas de los textos más importantes de Deleuze y Guattari, cuyo método para formular nuevos conceptos no se condice con la manera en que aparentemente se presenta el término “alma” por parte de Han.

Considerando además la entrevista sobre *Mil Mesetas*, Deleuze afirma que lo que debe hacer la filosofía no es conceptualizar *esencias*, sino más bien, *acontecimientos*. A nuestro juicio, el modo en que el autor surcoreano nos presenta su psicopolítica, se condice con la dialéctica clásica cuerpo/alma, donde esta última esencia al cuerpo.

De este modo, la afirmación sobre la conceptualización de “alma” que Han le atribuye a Deleuze, no posee un correlato con otros textos del francés, no se condice con el *esquizoanálisis* de *El Anti Edipo*, las *Tres síntesis del tiempo* de *Diferencia y Repetición*, la *identidad infinita* de *Lógica del Sentido* o, el *cuerpo sin órganos* de *Mil Mesetas*. Es por ello que, nos preguntamos: ¿será acaso que Gilles Deleuze plantea esta conceptualización clásicamente o, existirá una lectura distinta a la de Han? Entonces, cómo leer el *Post-scriptum*.

Ahora bien, habiendo hecho esta breve introducción, nos proponemos demostrar una problemática específica presente en la articulación del concepto *psicopolítica* de Han. Para ello es necesario, primeramente, aclarar la afirmación de Deleuze en el *Post-scriptum* sobre la empresa como “alma” a través de las dos primeras series de paradojas de *Lógica del Sentido*. Consiguientemente, confrontar la concepción clásica de Han con la postkantiana de Deleuze a través de las *Tres síntesis del tiempo* de *Diferencia y Repetición*.

1. Primera sección: leyendo el *Post-scriptum* a través de Lógica del sentido

A pesar de que estamos de acuerdo con lo general del texto de Han, no se puede obviar su cita al *Post-scriptum* de Deleuze, debido a que existe una gran diferencia en cómo piensa este último el “alma” como *sentido* de la empresa y, cómo lo hace Han al pensarlo como *fundamento* del neoliberalismo.

Deleuze cuando sugiere la relación entre “alma” y empresa, lo hace desde la perspectiva que éste trabajo en varios de sus textos (mencionados en la introducción), empero, nosotros tomamos como referencia a *Lógica del Sentido*. En éste, se elucida la visión estoica, de la cual el francés toma la distinción entre cuerpo y “alma” (etéreo). Es por ello que afirmamos que Deleuze no está sugiriendo una

relación entre mente y “alma”, más bien, se sitúa en la relación con el *devenir-loco*, el *devenir-ilimitado* o la *identidad infinita*. Esto lo podemos deducir gracias a los conceptos de *modulación* y *estados metaestables* (Conversaciones, 2014, pág. 280). Éstos son fundamentales a la hora dilucidar la noción de “alma” propuesta en el Post-scriptum, ya que son el complemento a través del cual Deleuze da a entender la distinción con la biopolítica de Foucault y la conexión que posee con textos anteriores, como *Lógica del sentido*. Además, es a través de éstos que demostraremos la relación de la empresa con los *acontecimientos/efectos*. Es por ello que, es sumamente necesario dialogar con este texto de Deleuze.

1.1. Sobre el acontecimiento en Lógica del sentido

Ahora bien, *Lógica del sentido* se encuentra íntimamente ligado con el concepto de *acontecimiento*, pero queremos esbozar solo lo pensado por Deleuze sin tener que abordar otras elucidaciones como la de Heidegger y Badiou. Otra consideración a tener en cuenta, es la razón por la cual nos enfocamos en este libro, a saber, nos ofrece la perspectiva de la relación entre paradoja y devenir, que se encuentra intrínsecamente relacionado con el concepto de *modulación* y de *estados metaestables* presentes en el Post-scriptum.

1.1.1. La identidad infinita de Alicia

En la “*Primera serie de paradojas: Del puro devenir*”, Deleuze en su dilucidación sobre los textos carrollianos, nos indica que éstos tratan sobre “*cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros*” (2019, pág. 27). Esta primera frase, aunada al título del capítulo, nos ayuda a deducir que tanto el concepto de *paradoja*, de *puro devenir* y de *acontecimiento*, se encuentran íntimamente relacionados. Una de las maneras con las que Deleuze busca dar cuenta de ello, es a través de la paradoja “*Alicia crece*”. Esta sugiere el devenir ilimitado de la identidad de Alicia, ya que ésta se vuelve mayor de lo que era, y a su vez, ésta también se vuelve más pequeña. La razón de la afirmación de Deleuze se da en la íntima relación entre *paradoja*, *puro devenir* y *acontecimiento*, lo que quiere decir lo siguiente: el *puro devenir* tira hacia el pasado y el futuro, esquivando siempre el

presente; y la paradoja tira en dos sentidos a la vez, esquivando siempre el *buen sentido*; el *acontecimiento* como *efecto de superficie*.

Consiguientemente, Deleuze se planta frente a Platón y distingue dos dimensiones: 1) la de las cosas limitadas y medidas, de las dualidades fijas establecidas en el presente; 2) el devenir sin medida, el *devenir-loco* que no se detiene jamás, aquello que “*no puede avanzar sin dejar de ser*” (2019, pág. 27). A la dualidad que el autor francés está haciendo referencia, no es en lo absoluto, la clásica pareja *Modelo* y *Copia*, sino más bien, apunta a la dualidad de la *Copia* y los *Simulacros*. Donde es el *puro devenir* la materia del *Simulacro*. Y, tal como el *puro devenir* esquiva el presente, el *Simulacro* esquiva la *Idea*, estableciendo una impugnación a la concepción *Modelo* y *Copia*.

Ahora bien, el parisino nos indica, y además ratifica un punto esbozado anteriormente, a saber: “*La paradoja de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y del pasado*” (2019, pág. 28). Entonces se corrobora la relación, pero es el lenguaje el que fija el sentido, es el que establece los límites, las paradas con las cuales podemos nombrar algo, sin embargo, esto no implica que el lenguaje sea estático, todo lo contrario, establece descansos que luego éste mismo trastoca.

La consecuencia de la *identidad infinita*, es que impugna la identidad personal, y en el caso de Carroll, objeta la identidad personal de Alicia, ya que el nombre propio asegura la permanencia del saber, y tal como en el *cogito ergo sum* de Descartes, lo último cae en el aseguramiento de la identidad en Dios. Entonces, “*la paradoja es lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas*” (2019, pág. 29).

1.1.2. El acontecimiento y los efectos de superficie

Lo señalado anteriormente es sumamente relevante, ya que es aquello que completa el sentido de la “*Segunda serie de paradojas: de los efectos de superficie*”. Aquí, Deleuze comienza señalando que los estoicos distinguen dos clases de cosas, a saber: 1) los *cuerpos* y los *estados de cosas*, que se encuentran determinados por las

mezclas entre los cuerpos, donde no hay causas ni efectos debido a que solo los cuerpos son causas, y lo son los unos en relación con los otros, y además, solo éstos existen en el espacio y el presente en el tiempo, y la unidad de las causas se llama *Destino*; 2) los cuerpos son causas de los *efectos*, pero estos no son cuerpos, más bien, son *incorporales* (etéreo), debido a que no son cualidades ni propiedades físicas, sino que son atributos lógicos o dialécticos, son *acontecimientos*. De estos no se puede decir que existen, sino más bien, que subsisten o insisten, poseen un mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. Estos no son agentes ni pacientes, no son activos ni pasivos, son el resultado de acciones y pasiones, son impasibles, no se dan en el presente vivo, ya que son infinitivos, son “*Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente*” (2019, pág. 30).

De lo anterior, se desprende que el tiempo debe ser captado en dos formas complementarias: por un lado, el presente vivo de agentes y pacientes que actúan y padecen; y por otro lado, como instancia enteramente divisible en pasado-futuro, en los efectos *incorporales* que resultan de los cuerpos. Esto implica que solo existe el presente en el tiempo, absorbiendo y reabsorbiendo el pasado y el futuro, donde solo el presente vivo existe, pero solo el pasado y el futuro persisten dividiendo hasta el infinito cada presente. Empero, no se debe confundir con tres dimensiones lineales del tiempo, sino que, son dos lecturas simultáneas de éste.

Deleuze hace una cita a Emile Bréhier sobre los estoicos, donde nos plantea la cuestión del cortar/ser-cortado. Aquí, nos dice Bréhier, que cuando el escalpelo corta la carne o cuando un cuerpo corta otro cuerpo, no se produce una nueva propiedad física en el cuerpo cortado, sino que, se genera un nuevo atributo. Este atributo no es una cualidad, ya que es algo que solo puede ser expresado a través de un verbo, “*lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser*” (2019, pág. 31). Esta manera de ser es pura y simplemente un resultado, un efecto que, tal como lo esbozamos anteriormente, no puede ser clasificado en el *estado de cosas*. Teniendo en consideración lo mencionado, dice:

(Los estoicos distinguen) radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporeales. (pág. 31)

Los estoicos diferencian entre el espesor de los cuerpos y la evanescente *incorporeidad* de los *acontecimientos*, los primeros son profundos, cuerpos que se interpenetran los unos a los otros, son básicamente, mezclas, que determinan *estados de cosas* cuantitativas y cualitativas, son las paradas del lenguaje. Contrariamente, los *acontecimientos* son superficiales se juegan en la *frontera* del Ser, ya que son el resultado de las mezclas de cuerpos, como el escalpelo que corta la carne. El efecto *cortar* es superficial, fronterizo, la profundidad del corte es una propiedad de la carne. Desmiembran la relación causal, ya que remiten las causas a las *causas* (destino), y los efectos a los *efectos*, empero esta última relación se da a manera de “*casicausas*”, al ser *incorporales*, un *efecto* establece una *casi* relación de *causa* con otro *efecto*.

Lo planteado sugiere una conmoción para la filosofía. Esto lo podemos apreciar con Aristóteles, quien sugiere que todas las categorías se dicen en función del Ser. En cambio, para los estoicos, los *estados de cosas*, cantidades y cualidades, no son menos seres que la sustancia, sino más bien, forman parte de ésta. Entonces, las categorías se oponen a un *extraser*, que constituye lo *incorporal* como entidad no existente, por ende, el término más elevado no es el *Ser*, sino más bien, *Alguna cosa* o *Aliquid*, puesto que subsume al ser y al no-ser, las existencias y las insistencias.

Además, Deleuze nos indica que los estoicos son aquellos que plantearon la primera y más radical inversión al platonismo, dice:

[S]i los cuerpos con sus estados de cosas, cualidades y cantidades asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, [entonces,] los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un “efecto”* (2019, pág. 33).

Situándonos en la inversión estoica del platonismo, Deleuze asevera que la consecuencia de ésta, es que Platón sitúa el debate de su dualidad en la profundidad de las cosas, es decir, “entre lo que se sometía a la acción de la Idea y lo que se hurtaba a esta acción (las copias y los simulacros)” (2019, pág. 33). De ahí nace el cuestionamiento de Sócrates, sobre si existe algo que se sustrae a la Idea. Y es gracias a la inversión estoica que aquello que se encontraba en las profundidades del ser sube a la superficie.

Así se nos presenta el *acontecimiento*, con los estoicos inaugurando *el efecto de superficie*.

Es ahora que la *Primera serie de paradojas* entra en directa relación con el *acontecimiento*, ya que el *devenir-ilimitado* se vuelve el *acontecimiento* mismo, congregando lo ideal, lo incorporal, lo activo y lo pasivo, el pasado y el futuro, lo excesivo y lo insuficiente, todos los trastrocamientos del lenguaje, en otras palabras, lo etéreo (alma).

No obstante, para que exista *el efecto de superficie*, para que los *acontecimientos* que se encontraban en las profundidades surjan, los estoicos, utilizaban la *paradoja* “como instrumento de análisis del lenguaje y como medio de síntesis para los acontecimientos” (2019, pág. 34). En otras palabras, la *paradoja* es la exposición de *acontecimientos* en la superficie, despliegue del lenguaje a lo largo de este límite. De ahí que Deleuze nos sugiera que no existen *las aventuras de Alicia*, sino que solo existe una sola aventura, que es la subida de ésta a la superficie, donde descubre que todo sucede en la frontera, en la frontera entre las cosas y las proposiciones. Y como punto culmine, la *paradoja* logra que no haya un detrás del telón tras el despliegue en la superficie, ya que esta es una banda de Moebius.

1.2. Conclusión primera sección: Alma, modulación y estados metaestables

El concepto de “alma” en el *Post-scriptum* no tiene sentido por sí solo, ni siquiera tiene sentido al ser confrontado con la concepción de fábrica/cuerpo de Foucault. La única manera en que “alma” tenga el sentido necesario y se corresponda

con lo esbozado por Deleuze en el ensayo, es a través de los conceptos de *modulación* y *estados metaestables*.

Tomando el sentido expuesto en esta primera parte, tanto *modulación* como *estados metaestables*, proponen un juego de devenires y paradojas propias de un neoliberalismo que trastoca el concepto de individualidad propio de las sociedades disciplinarias. De este modo, el autor francés nos propone el concepto de *dividualidad*. Dicha concepción, refleja la paradoja de “Alicia crece”, es decir, una Alicia de identidades infinitas. Lo que quiere decir que, siempre se está en *estados metaestables*, en donde se deviene en pasado y futuro a la vez, jamás se es presente, jamás se es individualidad. Forzado por una *modulación* que es como la paradoja que siempre tira en dos sentidos a la vez, esquivando siempre el *buen sentido*, esquivando siempre la individualidad. En definitiva, esquivando toda concepción de *psique*, toda concepción psicológica, toda concepción que plantee una distinción entre cuerpo y mente.

Entonces, alma/empresa es el *acontecimiento* mismo del neoliberalismo, juega como *efecto de superficie* que surge de las profundidades, siendo un extra-ser que se despliega en la superficie del Ser. El *acontecimiento* es expuesto por sus diversos devenires y paradojas. De la misma manera, la empresa es expuesta por sus diversos *estados metaestables* y *modulaciones*, ya que exponen un “*moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante*” (Conversaciones, 2014, pág. 279). En otras palabras, es a través de los *estados metaestables* y *modulaciones* que podemos distinguir a la fábrica/cuerpo de la empresa/alma.

2. Segunda sección: leyendo el *Post-scriptum* a través de Diferencia y repetición

Esta segunda sección busca abarcar una problemática relevante en el texto de Han, y que él mismo asocia a Deleuze, a saber, la dialéctica cuerpo/mente. El autor surcoreano dedica dos capítulos de su libro a dialogar con Foucault y a contraponer su psicopolítica con la biopolítica. El problema que vemos, radica en que sustenta

parte de su diálogo con Foucault en lo ya esbozado sobre Deleuze. De este modo Han en el capítulo *El topo y la serpiente*, que hace directa referencia a una elucidamiento deleuziano en el Post-scriptum, antecede a los capítulos *Biopolítica y El dilema de Foucault*. Los últimos dos capítulos señalados presuponen lo esbozado en *El topo y la serpiente*, y esto se puede advertir con claridad en la manera en que Han plantea la diferencia con una biopolítica que es inadecuada para el régimen neoliberal. En otras palabras, el capítulo *El topo y la serpiente*, hace de marco de referencia para esbozar la diferencia que la psicopolítica tiene con la biopolítica de Foucault. En este punto, el problema no radica en la posibilidad de la existencia de una psicopolítica que explote la *psique* tal como lo expone Han, sino que, adjudique a Deleuze una dialéctica que no se corresponda con las diversas concepciones que el francés ha trabajado en varios de sus textos.

2.1. Las tres síntesis del tiempo contra la dialéctica clásica cuerpo/mente

El problema que avizoramos, se acentúa al considerar gran parte del pensamiento deleuziano, puesto que la diferencia entre biopolítica y psicopolítica, se sugiere de manera negativa. Esto se puede notar en las repeticiones que efectúa Han a la hora de recalcar la inadecuación de la biopolítica con respecto al régimen neoliberal.

Ahora bien, dicha diferencia negativa contrasta con lo vislumbrado en el prefacio a *Diferencia y repetición*, en el que se señala, que una de las direcciones de investigación del libro es abordar la *diferencia sin negación*, a modo de un anti-hegelianismo.

Consideramos *las tres síntesis del tiempo* para abordar la dialéctica cuerpo/mente, por la razón, de que no es que Deleuze no tenga una cierta perspectiva o no tenga presente esa diferencia, sino más bien, porque éste la demuestra sin negación. Es decir, el cuerpo no niega a la mente y viceversa, más bien, tal como se esboza en las síntesis, son complementarias. En palabras simples, no se articula a la una sin la otra, son recíprocas. Entonces, se vuelve necesario esbozar las tres síntesis, para así dilucidar cómo considera Deleuze la cuestión de cuerpo y mente.

2.1.1. Primera Síntesis del Tiempo o del Hábito (*Habitus*)

Antes que todo, se vuelve sumamente necesario hacer ciertas aclaraciones generales sobre esta síntesis. La primera de ellas es que esta es para Deleuze la síntesis que funda el tiempo, pero no es el tiempo, más bien, lo habita desplegándose intratemporalmente y esbozándose paradójicamente, dice: “*constituir el tiempo, pero pasar en ese tiempo constituido*” (pág. 132). La siguiente aclaración va contra la noción clásica de línea de tiempo, debido a que tanto el pasado como el futuro son las partes asimétricas de un presente que posee duración. Y la tercera aclaración nos sugiere que “*el tiempo no sale del presente, pero el presente no deja de moverse, por saltos que empalman los unos sobre los otros*” (pág. 132).

Entrando de lleno, Deleuze inicia haciendo una reflexión sobre la tesis de la *repetición* de Hume, y nos indica: “*La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla*” (pág. 119). El eje de gravitación de la repetición en la tesis no es el objeto que se repite, sino que quien contempla, ya que así se puede salir del estado de materia como *mens momentanea*. No obstante, es necesario superar la sucesión de instantes independientes uno de otro para poder así constituir la *Primera Síntesis del Tiempo*. Entonces, Deleuze se hace con un ejemplo de Hume: una repetición de *casos* “AB, AB, AB, A...”. En dicha secuencia cada *caso* AB es independiente del otro. De esta manera, cada *caso* no cambia nada en el objeto, más bien, es un cambio en el espíritu que contempla, dice: “*cuando A aparece, espero la aparición de B*” (pág. 119). Empero, ¿dónde se produce ese cambio? Es en la imaginación, ya que ésta se define como un “*poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece*” (pág. 199). Es decir, la imaginación contrae la secuencia de *casos* y hace esperar al siguiente AB.

Sin embargo, tal como nos sugiere Deleuze, no hay que confundir a esta síntesis con la memoria ni con una operación del entendimiento, debido a que la contracción no es una *reflexión*. Es por ello que, constituye una síntesis del tiempo, pero una sucesión de instantes no hace el tiempo. De ahí que Deleuze afirme que esta síntesis es el punto de su nacimiento, más no su fundamento. La función de esta síntesis es la siguiente: “*contrae los instantes sucesivos e independientes los unos de*

los otros" (pág. 120). Lo que nos da como resultado que se constituya como el presente viviente en el que se despliega tanto pasado como futuro. Es pasado en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción. Y es futuro porque la espera es anticipación en esta misma contracción (pág. 120). De esta manera, el presente viviente va del pasado al futuro, de lo particular a lo general, o sea, de los particulares que engloba la contracción, a lo general que desarrolla en el campo de su espera. Además se debe considerar que esta síntesis (también llamada *síntesis pasiva*) "*no está hecha por el espíritu, sino que se hace en el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y reflexión*" (pág. 120). Y es esta la que orienta la flecha del tiempo al ir del pasado al futuro.

Consiguientemente, el autor francés nos presenta las tres instancias que constituyen la repetición: en-sí, para-sí y para-nosotros. Estas quedan más claras con el ejemplo de Bergson sobre las cuatro campanadas cuando el reloj marca las cuatro: cada sacudida o campanada es independiente de la otra como *mens momentanea* (en-sí); luego las contraemos en una impresión cualitativa interna en el presente vivo, que es la *síntesis pasiva* como *duración* de la contemplación (para-sí); para posteriormente ser restituida a un espacio auxiliar en un tiempo derivado, donde pueden ser reproducidas, reflejadas y contadas como otras impresiones en las síntesis activas (para-nosotros) (pág. 121). La contemplación posee una *duración*, ya que el sujeto que nada hace es aquél que se encuentra fatigado y por ello ha dejado de contemplar, por ende, la *repetición* se acaba.

Ahora bien, se vuelve necesario ser más específico respecto a la *repetición*, para así sonsacar la *diferencia* que destituye la diferencia negativa y excluyente de la dialéctica cuerpo/mente. Es por ello que, Deleuze se sitúa en una reflexión sobre los ejemplos dados por Bergson (tic, tic, tic, tic...) y Hume (AB, AB, AB, A...), éste nos plantea que la primera repetición de *elementos* "tic, tic, tic, tic...", o "A, A, A, A..." no es igual a la de los *casos* "tic-tac, tic-tac, tic-tac, tic-tac...", o "AB, AB, AB, A..." ya que la una es cerrada y la segunda abierta. De lo que se deriva que en la secuencia de Hume "*la diferencia no aparece sólo en la contracción de elementos en general, sino que existe en cada caso en particular, entre dos elementos determinados y reunidos*

por una relación de oposición” (pág. 122). La función de oposición consiste en limitar la repetición binariamente, o sea, el *tac es un tic invertido*, las cuatro de la tarde es la inversión binaria de las cuatro de la madrugada, la hora es la inversión de la media hora, etc. Empero, tal como nos sugiere Deleuze es erróneo pensar que la repetición de *casos* es siempre abierta y la de *elementos* siempre cerrada, puesto que la repetición de los casos es abierta si pasa por el cierre de una oposición binaria entre *elementos*. Inversamente, la repetición de elementos solo es cerrada cuando remite a estructuras de *casos* en las cuales se desempeña ella misma (2002, pág. 122). En otras palabras, esta es la manera de articular una concatenación de ejercicios.

Consiguientemente, todo este esquema es necesario para poder desplegar lo que Hume llama el problema del *Hábito*. Es así que Deleuze haciendo referencia a la psicología como disciplina que estudia cómo se adquieren las costumbres, pregunta: “¿los hábitos se adquieren actuando... o, por el contrario, contemplando?” (2002, pág. 124). Tal como afirma la psicología no es posible que el yo pueda contemplarse a sí mismo, empero lo que busca dilucidar Deleuze es si el yo no es en sí mismo una contemplación, lo que nos da como derivada el elucidar si se puede formar a uno mismo de otra manera que no sea contemplando. Desde este punto es que el autor nos afirma que el “*Hábito sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia*” (pág. 124). Esto es algo fundamental, debido a que solo en el ser que contempla puede situarse la *diferencia*, es decir, ésta habita en la *repetición*. La razón de este habitar se da porque (en longitud o relación horizontal) nos hace pasar de un orden a otro, de la *mens momentanea* que se deshace en sí, a la repetición activamente representada en la síntesis pasiva, es decir, del pasado en particular al futuro en general. Otra razón es (en profundidad o relación vertical) nos hace pasar de un orden de repetición a otro y de una generalidad a otra, en las síntesis pasivas mismas (pág. 127), haciendo referencia aquí a la síntesis pasiva de la Memoria. En la última parte, Deleuze hace referencia a una analogía sobre cómo el Hábito es el suelo que funda y sobre el cual algo se establece, ocupa y posee, siendo ese algo el presente; y la Memoria es el cielo que fundamenta el tiempo y hace que el presente pase (lo último se comprenderá mejor con la segunda síntesis).

Para culminar, Deleuze nos otorga un ejemplo atinente a nuestro propósito, y que por lo demás, determina al Hábito como una síntesis del tiempo que va más allá de la psiquis, a saber, la relación entre *Habitus* y la constitución orgánica de los cuerpos. Deleuze sugiere que “[s]omos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes reconocerlos y de representarlos, sino antes de sentirlos” (2002, pág. 123). Donde todo organismo es una suma de contracciones, retenciones y esperas. En suma, la dialéctica clásica que confronta a cuerpo y mente, se diluye ya desde la primera síntesis del tiempo.

2.1.2. Segunda Síntesis del Tiempo o de la Memoria (*Mnemosine*)

Primero es necesario esbozar la relación de la segunda síntesis con la primera. Tal como se mencionó con anterioridad, la síntesis del *Hábito* es la fundación del tiempo, es el lugar que muestra cómo algo se establece, cómo el pasar o habitar en un suelo determinado, constituye todo presente posible en general, y se da una relación horizontal. Empero la segunda síntesis establece una relación vertical con la primera al entregar el fundamento que justifica o da el “*por qué*” del pasar de los presentes. De este modo, la síntesis de la *Memoria* descansa sobre la síntesis del *Hábito*, descansa sobre la fundación, sin embargo, no la constituye. Es por ello que la *Memoria* requiere fundarse en una síntesis suplementaria, ya que a la vez que se encuentra fundada sobre el *Hábito*, necesita también estar fundada sobre otra síntesis pasiva más profunda, a saber, el *pasado puro*.

Es por ello que la *Segunda Síntesis del Tiempo* se divide en una síntesis activa y una pasiva. La primera, constituye la reproducción del antiguo presente y la reflexión del actual presente. La segunda es la síntesis del *pasado puro* o *trascendental* (también pasado general o a priori), que no se encuentra constituido de contracciones de momentos, más bien, preexiste al presente que pasa. Lo que implica que no se encuentra él mismo representado en la síntesis activa de la memoria, pero es su supuesto necesario, y además, es donde el antiguo presente se enfoca.

Ahora bien, la síntesis activa de la memoria es da empíricamente, y esto se debe a su intrínseca relación con la *Primera Síntesis del Tiempo*. En la síntesis anterior, las impresiones se realizan en la imaginación semejante a una *tabula rasa*, lo que por lo demás impide la retención ya que la contemplación del espíritu posee una duración determinada. Por ende, no se pueden contraer elementos más allá de la duración que posee la contemplación. Entonces, para que el espíritu pueda apelar a diversos elementos contraídos es necesaria la existencia de un espacio suplementario como lo es el *pasado en general*, y nos dice: “*el pasado se encuentra arrinconado entre dos presentes: el que ha sido [antiguo] y aquel con respecto del cual es pasado [actual]*” (2002, pág. 133). La cita, primeramente, enmarca algo ya mencionado, la necesidad de que la *Segunda Síntesis del Tiempo* se pose sobre una síntesis suplementaria, y además, nos señala el locus empírico sobre el que la memoria trabaja (primera síntesis).

Ahora bien, estos presentes poseen cierta particularidad. A diferencia de la síntesis del *Hábito*³, la síntesis activa de la memoria va de lo general a lo particular, va desde el pasado como general a los presentes particulares, y Deleuze nos sugiere: “*desde el punto de vista de la reproducción de la memoria, es el pasado (como mediación de los presentes) lo que se vuelve general, y el presente (tanto el actual como el antiguo), particular*” (2002, pág. 133). Es el pasado en general el que media los presentes, tal como decía anteriormente, se encuentra arrinconado entre éstos, y es por ello que es menester que cada antiguo presente contraído se enfoque en el *pasado en general*, ya que es ahí donde se conservan, y a través de la mediación, pueda el antiguo presente estar representado en el actual.

Para culminar la síntesis activa de la memoria, Deleuze nos dice: “*De modo que puede darse el nombre de síntesis activa de la memoria al principio de la representación bajo este doble aspecto: reproducción del antiguo presente y reflexión del actual*” (2002, pág. 134). Tanto reproducción como reflexión, representan un principio de doble vía, o más bien dicho de multidimensionalidad, puesto que a la

³ El *presente vivo* contiene al pasado y al futuro, a uno como instantes contraídos y al otro como anticipación, yendo de lo particular a lo general.

vez que el antiguo presente se reproduce en el actual, el segundo se refleja como otro antiguo.

Consiguientemente, Deleuze nos plantea resolver la cuestión sobre el pasado en general o trascendental. De esta manera nos sugiere tres paradojas de cómo es que el pasado debe ser a priori y no constituirse después de haber sido presente. Lo dicho lo que va en concordancia con no ser una síntesis empírica. Entonces las tres paradojas son: de contemporaneidad, de coexistencia y de preexistencia.

La primera nos dice que tanto pasado como presente deben ser *contemporáneos* –de ahí el carácter de multidimensionalidad– debido a que “*un presente nunca pasaría si no fuera pasado al mismo tiempo que presente; nunca se constituiría un pasado si no se hubiese constituido previamente ‘al mismo tiempo’ que fue presente*” (2002, pág. 135). Así se da la contemporaneidad con el presente que ha sido.

Consiguientemente, se nos plantea que pasado y presente deben *coexistir*, lo que nos lleva a que cada pasado es contemporáneo del antiguo presente, entonces, todo el pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado (2002, pág. 135).

La paradoja de la *preexistencia* es la que le da al *pasado en general* su carácter de trascendental, puesto que es el fundamento que permite el *paso*, es ese pasado que no se encuentra representado en el presente y que nunca fue presente. En definitiva, es el fundamento de la síntesis activa de la memoria.

2.1.3. Tercera Síntesis del Tiempo o del Yo (je) Fisurado

Con esta síntesis se completa la serie sobre las tres síntesis del tiempo expuestas por Deleuze en *Diferencia y Repetición*. En las anteriores síntesis hemos entregado un breve atisbo o ciertas consideraciones iniciales sobre éstas, y en especial en la segunda, expusimos cómo se relacionaba con la primera, empero ahora, para poder demostrar dicha relación es necesario seguir el orden lógico que Deleuze nos da en el texto.

El pensador galo comienza su meditación con la diferencia que existe entre el *cogito* cartesiano y kantiano. Plantea que el primero opera bajo dos operadores lógicos, es decir, binariamente, puesto que la sentencia "*cogito ergo sum*", posee solo dos valores como lo son el "*pienso*" y el "*yo soy*". Lo que implica que el primer valor es la determinación bajo la cual se determina el segundo valor. Tras esto, se nos plantea la indeterminación del segundo valor, lo que implica que la determinación "*pienso*" determina al indeterminado "*yo soy*", por ende, el pienso determina la existencia como un ser pensante.

Por lo afirmado es que nace la crítica kantiana, éste nos sugiere "*que es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado*" (2002, pág. 141). El problema que Kant vislumbra en la sentencia cartesiana es que nada nos dice el cómo ese indeterminado es determinable por el "*pienso*". Es por ello que, Kant agrega un tercer valor lógico a la ecuación, a saber, "*lo determinable o, mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación)*" (pág. 141). Con esto se hace de la lógica una instancia trascendental.

Desde este punto Deleuze plantea la aparición de la *Diferencia* no como empírica que distingue a dos elementos, sino más bien, una *Diferencia Trascendental* entre la determinación y lo que ella determina. Una *Diferencia* interna que relaciona a priori el ser y el pensamiento el uno con el otro. Entonces, el tercer valor que agrega Kant es la forma del tiempo. Básicamente, la existencia indeterminada solo puede ser determinada en el tiempo como la existencia de un fenómeno. Lo que configura al sujeto como un sujeto fenomenal pasivo o receptivo que aparece en el tiempo donde la espontaneidad del Yo (*je*) pienso no puede ser tomado como un atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino más bien, como la afección de un Yo (*moi*) pasivo que siente que su pensamiento no le es propio. En resumidas cuentas, la *Diferencia* no es más que la fisura en la unidad del *cogito* cartesiano, que plantea que la inteligencia bajo la cual el ser que dice *yo pienso* se ejerce no por este sino sobre éste, sintiendo así sus efectos en el tiempo. En este sentido, se puede afirmar que tanto sentir como pensar son dos elementos que no coinciden. De esta manera, tal como plantea Rimbaud: "*Yo es otro*".

La diferencia generada por Kant con respecto al *cogito* cartesiano se da debido a que Descartes reduce el *cogito* al instante, confiando el tiempo a Dios. Por ende, aquello que asegura o garantiza la identidad del Yo (*je*) como ser plenamente entero, es Dios. Sin embargo, Kant introduce o interioriza una desemejanza esencial, que por lo demás, vislumbra la muerte especulativa de Dios, ya que no será éste el garante del tiempo, y sin garante, el tiempo se sale de sus goznes. Lo dicho, rompe las ataduras de la cardinalidad clásica del tiempo, y solo bajo esta forma es que el Yo (*moi*) pasivo aparece, solo bajo un tiempo vacío que fisura el Yo (*je*).

Ahora bien, con la diferencia entre el *cogito* cartesiano y kantiano planteada, Deleuze puede esbozar su propia diferencia con Kant, ya que este último toma la fisura que interiorizo en el *cogito*, y la colma con una nueva identidad, a saber, la *identidad sintética activa*. En ésta, el Yo (*moi*) pasivo solo se define como receptividad, lo que implica por un lado, que el Yo (*je*) fisurado es el único que posee capacidad de síntesis, y por otro lado, que el Yo (*moi*) pasivo “*se concibe en ella como simple receptividad sin síntesis*” (pág. 143) que es “*lo que Kant llama la receptividad de intuición*” (pág. 142).

Deleuze en las dos síntesis anteriores le otorga una capacidad al Yo (*moi*) pasivo que Kant no le da. Un Yo “*disuelto*” con “*pequeños yoes (petits moi) que contemplan y contraen la materia de la que provienen*” (Pachilla, 2019, pág. 103). Esa es la reconceptualización que Deleuze hace al *cogito* kantiano.

Como último punto sobre la tercera síntesis, la implicancia que se vislumbra con el tiempo salido de sus goznes, es que éste nos ofrece un solo orden. Se pasa de un estado cardinal a uno ordinal, la figura vacía del tiempo asegura el orden de las series. Lo que conlleva a que, en la *Tercera Síntesis del Tiempo*, el pasado y el presente no sean más que las dimensiones del porvenir, uno como condición y el otro como agente, uno como condición que opera por defecto y el otro un actor, autor, agente destinado a borrarse. En suma, la última síntesis afirma el carácter incondicional del producto con respecto a su autor, asegurando la meta final del tiempo.

2.2. Conclusión de sección: *Habitus, Mnemosine* y Yo disuelto

¿Cómo sostener la dialéctica cuerpo/mente en Deleuze? Básicamente, las tres síntesis del tiempo diluyen cualquier esfuerzo de plantear en el filósofo francés cualquier dialéctica clásica cuerpo/mente. Dichas síntesis no son en absoluto una problemática que se pueda remitir exclusivamente a la *psique*, más bien, la *psique* se corresponde con las síntesis del tiempo. Tanto lo psíquico como lo orgánico se corresponden con las tres síntesis. De este modo, hay tanto Hábito en una célula como en las actividades en las que nos desenvolvemos a diario. La Memoria celular responde de manera similar a como lo hace cualquier ser humano ante un trauma. En suma, se disuelve cualquier diferencia negativa entre cuerpo y mente. Empero, no se debe considerar que estas se encuentran en un estado de armonía cuasi “*alma bella*” (2002, pág. 17), más bien, es sonsacar la *diferencia* y la *repetición* en aquello que se distancia.

Entonces, cuando Han nos propone que las estrategias y tecnologías de la biopolítica no pueden penetrar profundamente en las capas de la *psique* (como el deseo), no considera en lo absoluto la perspectiva deleuziano del *Yo disuelto*. Y esto, a pesar de citar un ensayo de la etapa final de Deleuze, donde éste ya ha expuesto en sus textos fundamentales una perspectiva que va más allá de la dialéctica. De esta manera, el deseo para Deleuze no se remite a una cuestión puramente psíquica, ya que es necesario apelar a los múltiples yoes que están relacionados con dicho deseo, de ahí su afirmación: “*Somos siempre Acteón por lo que contemplamos, aunque seamos Narciso por el placer que obtenemos de ello*” (pág. 127). Es decir, la necesidad de más de un Yo.

Deleuze, continuando con la problemática del deseo, sugiere la relación de éstas con la vida biopsíquica como campo de individuación. Aquí piensa la cuestión del principio de placer en Freud, éste observa cómo el placer pasa de “*ser un proceso local para convertirse en un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica en el Ello*” (2002, pág. 154). Lo que objeta Deleuze a Freud, es que por más que sea evidente de que el placer cause placer, no implica que éste adquiriera un valor sistemático. Continúa diciendo que *Más allá del principio de placer*, no trata

sobre las excepciones al sistema, más bien, trata “*de las determinaciones bajo las cuales el placer se convierte efectivamente en principio*” (pág. 154). Esto implica que la excitación debe ser ligada o maniatada, para que así esta pueda ser resuelta sistemáticamente. Lo dicho implica que no vuelve posible el placer mismo, sino que, “*el valor de principio tomado por el placer, es el vínculo de la diferencia, pasando de un estado de resolución disperso a un estatuto de integración que constituye la segunda capa del Ello*” (pág. 155).

Es así que Deleuze nos sugiere que este vínculo de reproducción es un *Habitus*. Lo que implica que la excitación como diferencia ligada debe ser contraída para poder asegurar su repetición. Esto con lleva a que, en la segunda capa del Ello, y con cada vinculo ligado, se forme un Yo (moi). Entonces, el “*Ello se puebla de yo locales, que constituyen el tiempo propio del Ello, el tiempo del presente viviente*” (2002, pág. 155). Es decir, no hay un Yo único y entero al que apelar.

En este sentido, son los *Yo disueltos* o los *pequeños yoes* los explotados por el neoliberalismo. Tanto *modulación* como *estados metaestables* son posibles solo desde la perspectiva de *pequeños yoes (petits moi)* que son modulados incesantemente, y que se encuentran siempre en un estado de equilibrio, aguardando el paso al siguiente estado. Entonces, se nos presenta un a correspondencia entre *dividualidad* y *Yo disuelto*. En otras palabras, las identidades ilimitadas de Alicia.

3. Conclusión final

Aunque *Diferencia y repetición* (1968) es un año anterior a *Lógica del sentido* (1969), el prólogo a la edición castellana escrita por Miguel Morey en 1987, nos señala que ambos pertenecen a la etapa crítica de Deleuze, y que en ambos textos lo que se busca impugnar es “[l]a imagen de un pensamiento asentado sobre el sentido común, el pensamiento ‘clásico’ de la filosofía de la representación” (2019, pág. 18). Además, nos indica que ambos textos abordan las mismas problemáticas del pensar desde diferentes perspectivas, siempre poniendo en jaque al sentido común.

De esta manera es sumamente complejo abordar cualquier texto de Deleuze desde una visión que reafirme un pensamiento que se sostenga en el sentido común de la filosofía, a saber, la dialéctica cuerpo/mente. Es por ello que el capítulo que Han le dedica al ensayo de Deleuze es sumamente problemático con todos los textos del filósofo francés.

Sostener que la psicopolítica es la forma de gobierno del neoliberalismo no es el problema. Confrontarla con la biopolítica tampoco lo es. El problema comienza en el momento en que Han le dedica un capítulo de su libro a un ensayo de Deleuze, que por lo demás, lo descontextualiza del resto de su obra.

Para finalizar, hay palabras claves en el *Post-scriptum* que nos pueden servir de guía para dar contexto a aquello que el francés comprende por “alma”, a saber: modulación, estados metaestables y dividualidad. Estos tres conceptos generan un gran problema a la hora de sugerir la traducción directa de “alma” a *psique*, puesto que llevan la cuestión de la identidad al infinito. Además, Deleuze desarraiga cualquier concepción psíquica de lo que entiende por “alma” al afirmar que es etérea (otra clave de lectura). Entonces, sigue siendo a nuestro juzgar compleja, por no decir errada, la inclusión del capítulo *El topo y la serpiente* en el Libro *Psicopolítica* de Byung-Chul Han.

Bibliografía

- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2014). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2019). *Lógica del sentido*. Barcelona, España: Paidós.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Kindle ed.). Barcelona: Herder.
- Pachilla, P. (2019). Yo es otro. Tiempo y escisión en el cogito trágico de Deleuze. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, 95-115.