

Espíritu. Pero pierde su tensión hacia la vida espiritual en Dios, en la medida en que pierde su «indiferencia» irracional e inmediata hacia el Estado; y en el sentido en que ella no se supera, evoluciona de la humildad cristiana a la oposición, cerrada sobre sí misma. Así pues, la vida espiritual cristiana no es más que una *naturaleza burguesa*. Pero esta nueva naturaleza ha conservado algo de su contacto con el Espíritu; y si hablando de la burguesía nos diésemos cuenta de que la naturaleza en forma de vida privada se ha espiritualizado y se ha hecho buena naturaleza, comprenderíamos entonces por qué el Espíritu cristiano se ha naturalizado. 2) Pero ¿qué es lo que pasa con el Espíritu vacante, con esta plaza que ocupaba y de la que ha desertado? El Espíritu se transforma en aquello a lo que se era indiferente. Lo que consideraba como el mundo, aquello de lo que no se interesaba más que para remitirlo indirectamente a la posibilidad del pecado. Lo que incluso ha podido ejercer sobre él una acción de fuerza. El Espíritu se transforma en Estado. Dios se transforma en el sujeto impersonal; y en el Contrato Social, ensayo magistral para reducir el hombre interior al ciudadano, la voluntad general tiene todos los caracteres de la Divinidad.

No es una relación contingente la que liga el Cristianismo con la Burguesía.

*Traducción del francés por Ricardo Tejada*

Este artículo de G. Deleuze se publicó en 1946 en la revista *Espace*.

## La vida y el afuera (En torno a «De Cristo a la burguesía»)

RICARDO TEJADA

*Aunque yo coma el cuerpo y beba la sangre de Cristo, Cristo es Cristo y yo soy yo, el abismo es infranqueable. Aunque una mujer sea más querida para un hombre que su propia vida, él es él y ella es ella, y el abismo no puede desaparecer. [...] Si queremos encontrarnos en la esencia, tenemos que renunciar al yo ensamblado.*

*D.H. Lawrence*

Gilles Deleuze publica por primera vez, en 1946, en la efímera revista *Espace* un artículo titulado «De Cristo a la burguesía». Merece la pena detenerse en la fecha dado que condiciona, de algún modo, el alcance polémico del escrito. Nos encontramos en el umbral de una nueva época de la historia mundial, y en particular de la francesa. El fascismo acaba de ser derrotado militarmente. Los Estados Unidos y la Unión Soviética comienzan a medir sus fuerzas. En Francia, el referéndum del 21 de octubre de 1945 demuestra con claridad, al menos la voluntad de los franceses de constituir una cuarta república, pasando así la página de la tercera. Lo viejo fenece, lo nuevo está por llegar. Un poco como hoy en día...<sup>1</sup>

Durante este período, las dos fuerzas políticas más importantes en Francia son el Partido Comunista y el MRP (Movimiento Republicano Popular). Los comunistas, reforzada su influencia durante la Resistencia, se alzan en las elecciones del 46 como

*«El siglo XVIII ha creído, de buen grado, que el hombre no es nada, sino que tiene»*

*«La vida espiritual cristiana no es más que una naturaleza burguesa»*

primer partido francés, con cerca de cinco millones de votos. La sombra de Stalin y otros factores históricos templan sus deseos de toma del poder. Por su parte, el recién constituido MRP logra unos excelentes resultados electorales, separándose apenas de los primeros alrededor de medio millón de votos. El MRP es un «partido» de inspiración católica, de programa republicano e incluso de tendencia izquierdista. En esta ambigüedad constitutiva estriba su aportación novedosa a la historia política de Francia. Dos formas de organización se reparten el entramado social: el «centralismo democrático» de las células comunistas y los llamados «equipos» del MRP, de carácter interclasista y corporativo.

La idea de revolución adquiere en esta época diversas coloraciones semánticas según la inclinación de la balanza «cristianismo-comunismo». Es invocada con frecuencia por sectores que no pertenecen necesariamente a la ortodoxia del PCF. La revolución está por hacer para muchos, pero se desconoce en buena medida su sentido y alcance práctico. Se apela, por poner un ejemplo, a una «depuración coherente» de determinados personajes públicos, acusados de colaboración con el régimen de Vichy, esgrimiendo la necesidad de realizar una «auténtica revolución social»<sup>2</sup>.

Los intelectuales, naturalmente, no son ajenos en absoluto a esta serie de temblores políticos y morales que agitan las conciencias del país. El debate en torno a determinados casos emblemáticos de depuración como el del periodista R. Brasillach, el descubrimiento de Hegel y de la dialéctica, la tentación por la mística, el personalismo cristiano y la exaltación del hombre en la plaza vacante de Dios, por poner algunos de los fenómenos más significativos, no son sino los diferentes espolones de un mismo movimiento epocal<sup>3</sup>.

El talante crítico del meritorio escrito de Deleuze —no hay que olvidar que en 1946 contaba a la sazón veintiún años— se explica fundamentalmente por esta situación histórica conflictiva que le tocó vivir, de la que sólo hemos esbozado algunos rasgos orientativos. Todavía en nuestros días, aunque haya desaparecido en gran medida la incidencia de la balanza antes mencionada, conserva gran parte de su ímpetu polémico, debido a que el «imperio» de la burguesía se manifiesta de forma ostentosa y se dibuja incluso en un horizonte histórico sin después. Podemos decir que la mutua reverberación de dos fechas sustancialmente diferentes, 1946 y 1993, ha reafirmado, de alguna forma, el interés intrínseco del propio artículo.

Deleuze es en aquella fecha estudiante de filosofía en la Sorbona. En la época de la Liberación —dirá Deleuze mucho más tarde— «continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía». Era una escolástica peor que la de la Edad Media. Ni la fenomenología, ni el existencialismo, ya desde esos años, le son atractivos. «Por suerte existía Sartre —continúa él. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco [...] Nunca ha dejado de ser eso: ni un modelo, ni un método, ni un ejemplo, un poco de aire puro.» Si la perspectiva deleuziana es ya, en cierta medida, original desde el 46 se debe al alejamiento premeditado de esas «escuelas de intimidación» que presentan grandes insuficiencias a la hora de dar cuenta del problema del sujeto, y también, claro está, al aliento sartriano que lo recorre<sup>4</sup>.

«De Cristo a la burguesía» se inserta, de entrada, en un planteamiento cercano al idealismo alemán: la disociación entre la Naturaleza y el Espíritu, y su agudización moderna en forma de dualidad irreductible: «vida privada-Estado». Para el joven Hegel, como lo señaló en su momento Hyppolite, esta última escisión no se encuentra en el mundo antiguo. El cristianismo sustituye la religión de la ciudad, propia de Grecia y de Roma, por una religión privada, y por ello es en buena parte responsable de la derivación burguesa consistente en la transcendencia de un Estado-máquina con respecto a una sociedad atomista formada por personas privadas, preocupadas solamente por su propiedad y su bienestar.

La singularidad del cristianismo con relación a las recientes religiones del libro proviene, en efecto, del carácter mediador de Cristo. Su fracaso, según Hegel, se explica por la falta de radicalidad de dicha mediación. Contra la ley judaica, y su coerción formal, Cristo establece entre los hombres el vínculo subjetivo del amor. El adelante que esto representa, frente a la contradicción insalvable entre la universalidad abstracta de la ley y la particularidad de los casos a los que se tiene que aplicar, consiste en que dicho vínculo se diferencia modificándose, al ser una manifestación de la

## NOTAS

1. Es preciso recordar que en enero de 1946 De Gaulle abandonará la presidencia del gobierno, puesto que no volverá a ocupar hasta 1959. Sobre la cuarta república puede consultarse: J.J. Becker, *Histoire politique de la France depuis 1945*, Armand Colin, 1988.

2. Información detallada de los partidos políticos durante la IV República puede encontrarse en: P. Williams, *La vie politique sous la IV République*, Armand Colin, 1971. Sobre las depuraciones, consúltese: P. Assouline, *1944-1945. L'épuration des intellectuels*, Complexe, 1990.

3. La escasez de libros sobre el clima cultural y filosófico de la postguerra francesa es manifiesta, especialmente en el ámbito de habla español. Nos remitimos aquí a uno de los pocos libros sobre esta cuestión y que es accesible al lector hispanohablante: V. Descombes, *Lo mismo y lo otro (Cuarenta y cinco años de filosofía francesa: 1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988. Tengamos presente, a propósito de Hegel en Francia, que Kojève impartió sus célebres cursos sobre el pensador alemán, en París, del año 1933 a 1939, y que no fueron publicados hasta 1947 con el título *Introduction à la lecture de Hegel*. Por su parte Hyppolite imparte sus cursos sobre la Fenomenología hasta 1947, fecha en la que publica su clásico *Génesis y estructura...*, y en la que es enviado a la Facultad de Letras de Estrasburgo. Se echa en falta en el libro de Descombes, entre otras cosas, la presencia de Hyppolite, figura tanto o más importante que la de Kojève en lo que se refiere a la nueva visión francesa de Hegel.

Es preciso también mencionar a G. Bataille quien en 1943 publica *L'expérience intérieure*, y en 1945 *Sur Nietzsche, volonté de chance*. No hace falta decir que en su obra, la filosofía de Hegel y la de Nietzsche, así como la antropología de Mauss se alían en forma compleja e inextricable contra toda filosofía de la reflexión y toda experiencia teológica. Escuchemos lo que afirma Bataille en su «Manual del anticristia-

vida. Sin embargo, el amor nunca llega a ser una verdadera religión efectiva, porque no realiza la unión entre lo objetivo y lo subjetivo. El reino de Dios se queda en el corazón de Jesús de la misma forma que el pan bendecido, promesa de amor objetivo, se digiere tranquilamente en los estómagos de *cada* creyente. El muro de la individualidad se resiste a ser franqueado. La identidad simple, que no reconoce las diferencias de cada particular, debe ser reemplazada por la identidad de la identidad y la diferencia. De este modo, la Religión culmina en forma de religión *del Estado*<sup>5</sup>.

En Hegel, el amor es la patología de las almas bellas: una fase necesaria para la posterior regeneración del cuerpo político cuya culminación es el Estado orgánico, la «bella totalidad». No es ajeno a este proceso el hecho de que la vida llegue a ser, en el Hegel maduro, simple vida del concepto. En cambio, en Deleuze la vida no puede ser justificada bajo ningún concepto, y entiéndase esto en su estricta literalidad. «El sujeto de derecho —dirá más tarde hablando de Foucault— en la medida en que se crea, es la vida, como portadora de singularidades [...] y no el hombre como forma de eternidad.»<sup>6</sup> Lo que hay es propiamente la vida, y no el ser. La vida se expresa en y por el tiempo, y éste a su vez, es el «desenvolvimiento» y la «diferenciación» de la vida. La vida toma conciencia de su inconsciencia gracias al tiempo, y en particular, a sus poderes subrepresentativos.

La paradoja fundamental que afecta a la vida es que todos participamos de ella, precisamente porque no tenemos una común medida con los demás vivientes. La vida se define por una federación de multiplicidades, y no por una unidad fundada en el culto de la fuerza. El amor vivido, que es al fin y al cabo el deseo, no puede de ningún modo buscar un más allá de la vida mientras lo diverso, que es aquello de lo que partimos siempre (capa de arlequín, *patchwork* o archipiélago), no se deje someter a la contradicción. El pensamiento de Hegel nos conduce desde ahí a la negatividad a través de la diferencia exterior como falta. Si en Deleuze el campo de juego del deseo es la estricta immanencia, en Hegel y en Lacan, al contrario, es la falta de algo y la trascendencia. La esquizofrenia es el amor que se sabe vida sin perder por ello la inocencia radical de la immanencia. Ella es lo que hace del alma individual un flujo y no un yo. La vida natural y la vida espiritual, la naturaleza y el hombre celebran sus bodas en la esquizofrenia como maquinación general del Cosmos. El Estado no interviene aquí, ni es una necesaria conclusión, a no ser como modo de captación y de inhibición de la «máquina de guerra» que supone el amor<sup>7</sup>.

Según Deleuze, Cristo cometió un doble error. En primer lugar, había en su modo de amar algo «horrible», «un ardor de dar sin tomar nada», que hizo posible la transformación de la religión del amor que era el cristianismo en una religión de Poder. Bien se esté dispuesto a dar, como a tomar —es el caso de Juan de Patmos— el amor se somete a una lógica del intercambio en la que el yo juega el papel de primera mercancía negociable. El yo como imagen o reflejo y no como verdadera relación fluida. En segundo lugar, Cristo pretende exonerarse del alma colectiva dejándole una parte al César. Este es su «error político», digno de todo un aristócrata. El pecado de cada uno y su progresiva interiorización a través de la culpa impide la ascensión plena de los lazos intramundanos. Debido a lo primero, el cristiano experimentará una mesurada apertencia a este mundo; debido a lo segundo, se replegará sobre sí mismo para no implicarse en un mundo ajeno y extraño. Amar y predicar, consintiendo; opinar y criticar, sometiéndose. Es en un sujeto marcado por la interioridad donde reside el sutil lazo teológico-político del cristianismo y de la Ilustración<sup>8</sup>.

El nihilismo que representan ambos acontecimientos históricos sólo podrá ser vencido —así podría entenderse el camino tomado posteriormente por Deleuze— por un pensamiento que tome en serio su relación con el Afuera, es decir, con la miríada de signos y de fuerzas que lo pueblan. De esta manera, la vida será afirmada por dicho pensamiento. Si su filosofía es empirista, en un sentido particular, es porque afirma el nudo problemático y conjuntivo que une el sujeto con el Afuera. Esta dualidad procesual (A-B), que desde otro plano, quizás más elevado, es en última instancia un monismo intrínseco, y que toma la forma del par «sujeto-dado» (en Hume), de «Espíritu-Naturaleza» (en Schelling) y de «duración-espacio» (en Bergson) no se transforma en una tercera instancia sintética por medio de una contradicción y reflejo mutuos, sino que al contrario, toma la forma de un acuerdo asimétrico de dos procesos parejos: la transformación de B en A, y el devenir B de A que mantiene el sus-

trato nomádico y relacional de B. Lo que une la Naturaleza y el Espíritu es el “y” conjuntivo, y no el “es” copulativo. El sujeto es un simple efecto del Afuera, una interiorización de él. El Pliegue, noción fundamental del último Deleuze, constituye el grado cero de la subjetivación: el yo (“moi”) pasivo. A medida que el sujeto se despliega y se repliega en el tiempo se vuelve más activo y libre. La subjetivación es para Deleuze un proceso temporal cuyo fundamento genético es el Afuera<sup>9</sup>. La paradoja del Evangelio, «la exterioridad de una interioridad», es reinvertida por Deleuze en la paradoja del Pliegue. El esfuerzo titánico de su pensamiento por fundamentar nuevos modos de constitución del sujeto se cifra en esta reinversión audaz.

#### Continuación de NOTAS

no»: «La pesanteur chrétienne ou socialiste tient à la subordination de la vie à des normes qui lui sont dictées, dans des moments de doute et de défaillance, par des principes qui ne valent que pour les formes abstraites de la pensée». En *L'Arc*, dedicado a Bataille, p. 87.

4. En *Diálogos*, G. Deleuze y C. Parnet, Pre-textos, Valencia, 1980, pp. 16-17.

5. Sobre el joven Hegel y su pensamiento político, consúltese: J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Eds. du Seuil, 1983. Durante los años treinta, Hyppolite fue publicando una serie de artículos sobre estas cuestiones. Las obras de juventud de Hegel han sido publicadas en español en FCE.

6. En *Foucault*, G. Deleuze, Paidós, Barcelona, 1987, p. 120.

7. Sobre la “vida”, cuestión central en la obra de Deleuze, nos remitimos aquí a un artículo suyo publicado el mismo año titulado: «Mathèse, science et philosophie», en especial, pp. XI-XV. En este artículo la noción de «equipo» es tratada con un matiz diferente. Se contraponen aquí el «equipo» y la «complejidad». Mientras que en el primero se realiza un mundo común a través de una universalidad infragmentable y cuyos miembros son sustituibles, en el segundo el mundo común se define por la ausencia de común medida con los otros. Ya no hay, por lo tanto, la división aquí presente entre el “equipo” burgués y el verdadero equipo revolucionario. También se puede señalar *El bergonismo*, pp. 98-100; *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 14; y *Diferencia y Repetición*, pp. 346-351. Sobre la esquizofrenia acúdase al *Anti-Edipe*, pp. 10-14; y sobre el amor y Cristo: *Mille plateaux*, pp. 155, 164, 229 y 340-1.

8. Sobre la tesis defendida por Deleuze de la necesaria ligazón entre el cristianismo y la burguesía, consúltese bajo perspectivas bastante diferentes, pero que a buen seguro influyeron en él, sobre todo el primero: B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard y W. Sombart, *El burgués*, Alianza. Sobre la fundamentación teológica y cristológica de la duplicación de las personas en el rey, consúltese el tercer capítulo de *Los dos cuerpos del rey*, E. Kantorowicz, Alianza. Marcel Gauchet, en su libro capital *Le désenchantement du monde*, Gallimard, califica a Cristo de mestás invertido, en tanto que es la réplica perfecta del mediador imperial, pero desde lo bajo, como un hijo de carpintero, y no desde lo alto, como un monarca del mundo. La originalidad del cristianismo, es la de haber sido la «religión de la salida de la religión», en expresión feliz de Gauchet. Sobre la escisión de un reino de la moral y un reino de la política, durante la Ilustración, como presupuesto previo para el surgimiento de la crítica, y la génesis cristiana de este último término, consúltese la obra clásica de Koselleck: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, pp. 101, 185 y, sobre todo, 193-205. Por último, nos resta señalar el bello e intenso prefacio de G. Deleuze al escrito póstumo de D.H. Lawrence *Apo-calyptse*, Ballard France Adel, 1978.

9. Sobre estas cuestiones, consúltese *Foucault*, pp. 113-118, así como todo el último capítulo del libro y el anexo que viene a continuación; también *El pliegue*, pp. 14-18; *Empirismo y subjetividad*, pp. 17, 23 y 125; y *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 134.