

DEL «AFUERA DEL PENSAMIENTO» AL «PENSAMIENTO DEL AFUERA»: DELEUZE *ENTRE* BLANCHOT Y FOUCAULT

FROM THE «OUTSIDE OF THOUGHT» TO THE «THOUGHT OF THE
OUTSIDE»: DELEUZE *BETWEEN* BLANCHOT AND FOUCAULT

Julien Canavera¹
Universitat de València (España)

Recibido: 03-03-2015

Aceptado: 15-04-2015

Resumen: Este escrito comienza por analizar la función tan clave como paradójica que cumple el afuera en Deleuze: ser a la vez lo que no puede ser pensado (lo no-representable) y lo que tiene que ser pensado (la consistencia misma de lo no-representable en cuanto da que pensar), para luego señalar las inflexiones que se producen, vía Foucault, desde su conceptualización blanchotiana hasta su recepción deleuziana.

Palabras-clave: Deleuze, Blanchot, Foucault, pensamiento, afuera.

Abstract: This dissertation starts by analysing the function, as fundamental as it is paradoxical, that plays the outside in Deleuze: being at the same time that which cannot be thought (the non-representable) and that which has to be thought (the consistency itself of the non-representable as it induces reflexion). It then points out the inflexions produced, via Foucault, from its Blanchotian conceptualization to its Deleuzian reception.

Key-words: Deleuze, Blanchot, Foucault, thought, outside.

[1] (Julien.Canavera@uv.es) Licenciado y doctor en filosofía (con la tesis Gilles Deleuze: pensar problemáticamente) por la Universitat de València. Como becario «V Segles» realizó investigaciones pre-doctorales en las universidades de Boloña y de Paris Ouest Nanterre, así como en la ENS de Paris. Entre sus últimas publicaciones destacan “Lo que significa ‘hacer’ historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método” (Dáimon), “Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental” (Logos) y “Dé(cons)truire le sujet pour engendrer la pensée. Ce que philosopher veut dire selon G. Deleuze” (Éndoxa).

En la obra de Deleuze, la mayor parte de las referencias a Blanchot aparecen vinculadas a la noción de «afuera»; noción cuyas coordenadas originales se ven aquí sometidas a una redistribución novedosa que es indudablemente deudora —lo veremos— del pequeño estudio² que Foucault consagraba en el año 1966 al crítico literario, novelista y filósofo francés. En vez de proceder aquí a una lectura estrictamente cronológica que describiría paso a paso la «evolución» —Deleuze, quizás, prefiriese hablar de «involución» (*D*³, 35)⁴— de este concepto, desde su formulación explícita en Blanchot hasta su recepción deleuziana, pasando por la interpretación que de él nos brinda Foucault, hemos optado por determinar, en primer lugar, la función que, a grandes rasgos, el «afuera» está —progresivamente— destinado a cumplir en la filosofía de Deleuze, para luego resaltar con mayor claridad las inflexiones que jalonan su evolución (o, mejor dicho, su involución) de un autor a otro, hasta el giro deleuziano.

Si el propósito fundamental de la obra de Deleuze es «iniciar una *variación* en el ejercicio del pensamiento, introducir una diferencia en la práctica de la filosofía», y si de lo que se trata, para satisfacer semejante propósito, es «de pensar las fuerzas [no sólo interiores sino también exteriores] que determinan al pensamiento y, por tanto, de pensar en el límite del pensamiento, de hacer pensable también ese límite»⁵, no es de extrañar que la noción de «afuera», en cuanto tiene vocación de señalar los «márgenes» (como diría Derrida) del pensamiento, constituya asimismo el «lugar» privilegiado desde el cual renovar la cuestión por lo que significa pensar. Ahora bien, dado que no hay *clínica* que no presuponga a su vez una *crítica*, es preciso determinar ante todo cuáles son

[2] Cf. Foucault, M.: *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

[3] Citamos las obras de DELEUZE de acuerdo con las siguientes ediciones y siglas: *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 1996 = *ES*; *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971 = *NF*; *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995 = *PS*; *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968 = *SPE*; *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002 = *DR*; *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1970 = *LS*; *El Anti Edipo* (con F. Guattari). Barcelona: Paidós, 2004 = *AE*; *Diálogos* (con C. Parnet). Valencia: Pre-Textos, 1980 = *D*; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1987 = *IT-C2*; *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987 = *F*; *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995 = *C*; *¿Qué es la filosofía?* (con F. Guattari). Barcelona: Anagrama, 1997 = *QF*; *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996 = *CC*; *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos, 2005 = *ID*.

[4] Como bien mostró Nietzsche, «hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía» (*D*, 6). De este tiempo que no es «ni pasado ni futuro, ni siquiera presente» (*D*, 35), y que, en consecuencia, escapa al «mono-crono-logismo» propio del historicismo, se dirá que «involucionan», en el sentido en que «ya no está sujeto al antes y al después (Aristóteles después de Platón, Kant antes de Hegel), sino que remite a un “*tiempo estratigráfico*, en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones”» (Cf. Canavera, J.: «Lo que significa “hacer” historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método» en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 2012, N° 55, p. 25).

[5] Pardo, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990, p. 8.

las fuerzas que, dentro del pensamiento, tienden por anticipado a cancelar la posibilidad de «pensar de otra manera» (Foucault).

El rechazo en el no-ser —lo imperceptible y/o impensable— de todo aquello que no pasa por la red conceptual de la representación es sintomático de ese estado de «bloqueo» y «fatiga», cuando no de «dogmatismo» y «ceguera», al que aboca el imperativo de «orientarse en el pensamiento» cuando sucumbe a la presión de lo que se da a conocer, a partir de *Nietzsche y la filosofía*, como «fuerzas reactivas» de conciencia. De esas «fuerzas inferiores» —que corresponden a «tareas de conservación, adaptación y utilidad» (NF, 61), contrarias a todo tipo de experimentación—, el Deleuze «crítico» (especialmente el de *Diferencia y repetición*) nos brinda una expresión célebre: el sintagma «Imagen del pensamiento»⁶, cuya pretensión no es otra que señalar ese presupuesto implícito —común a «la filosofía» y al buen sentido— de un pensamiento pretendidamente «natural», por cuanto «poseería formalmente y quisiera materialmente lo verdadero» (DR, 204). Históricamente, resume Deleuze, «se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen» (D, 17); vale decir, una imagen cuyo efecto de «edipización» sobre el pensamiento ha sido —y es aún— de tal magnitud (como bien atestigua el análisis exhaustivo de sus «postulados»⁷), que Deleuze llega incluso a situar del lado de un «pensamiento sin imagen» la única posibilidad de *penser autrement*, «como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados» (DR, 205). Si, por de pronto, el «pensamiento sin imagen» aparece como el único desenlace satisfactorio, Deleuze no tarda, empero, en advertir la posibilidad de otro camino, esta vez enteramente positivo.

Lo que, en efecto, aflora progresivamente junto a tal imagen, en un «entre» o un «para-»⁸ que resume toda la filosofía deleuziana, «es un negativo de la imagen, un sin-imagen, que no cesa de bordearla a modo de límite

[6] Cf. DR, cap. III. Cuando Deleuze la escribe con una «i» mayúscula, es para enfatizar su unicidad: hay una única imagen «dogmática u ortodoxa, imagen moral» del pensamiento (p. 204), que se manifiesta bajo distintas figuras empíricas en la historia de la filosofía. «No hablamos de tal o cual imagen, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto» (p. 205).

[7] Conforme a lo expuesto en el capítulo III de *Diferencia y repetición*, son éstos: 1º. la buena voluntad de pensar; 2º. el sentido común; 3º. el reconocimiento; 4º. los cuatro fundamentos de la representación: lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto; 5º. la verdad, contraria al error; 6º. la proposición como designación y no como sentido; 7º. los problemas calcados de las soluciones; 8º. la subordinación del aprender a un saber preexistente.

[8] El afuera, esta *terra incognita* que «no está más allá de los cielos, sino entre nosotros, alrededor de nosotros, en nosotros», posee un «espesor» por el cual las cosas y los seres parecen estar desplazados; o, lo que es igual, en relación de «paratopia» consigo mismos. Cf. Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999, p. 92.

impensado»⁹. Reanudando asimismo con una inspiración previa a *Diferencia y repetición*¹⁰, Deleuze se percata poco a poco de que la crítica de la imagen dogmática no tiene por qué desembocar necesariamente en un «pensamiento sin imagen»; o, mejor dicho, que la afirmación de un pensamiento sin Imagen (con una «i» mayúscula) no tiene por qué ser contradictoria con la búsqueda de una «nueva imagen del pensamiento» capaz de impugnar el «culto a la interioridad» (*ID*, 325), en provecho de una exterioridad radical vuelta «objeto de afirmación pura» (*SPE*, 58). Así es como el Deleuze «clínico» (en particular el de *¿Qué es filosofía?*), para quien «pensar siempre procede del afuera» (*F*, 152), acaba determinando un uso plenamente positivo de la expresión «imagen del pensamiento» donde la palabra «imagen» designa, de ahora en adelante, el *plano* «problemático» y «pre-filosófico» (entiéndase: *extra-conceptual*) que el pensamiento filosófico «reclama» para afrontar, con una mano, el *caos* del ser y amparar, con la otra, su movimiento infinito (de creación conceptual) ante (el posible retorno de) la *trascendencia*. El plano, en pocas palabras, es una suerte de «balsa» (*QF*, 211) que el pensador se fabrica para «flotar sobre el océano infinito del devenir»¹¹ y operar, una vez situado «en alta mar» (*C*, 154), un reparto original de las palabras y las cosas —conforme a ese criterio, enunciado en *Lógica del sentido*, según el cual «el genio de una filosofía se mide, en primer lugar, por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos» (*LS*, 15). La filosofía, concluirá asimismo Deleuze, no es creación de concepto sin ser también instauración del plano, pues «el concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración» (*QF*, 45).

Contra la imagen ortodoxa de un pensamiento que se rige por la lógica de lo claro y distinto, y que se limita, según «un proceso de clausura o de interiorización»¹² propio de esa lógica del reconocimiento, a no operar más que en el campo homogéneo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas, Deleuze promueve, por el contrario, una (nueva) imagen del pensamiento cuya lógica —una «lógica extrema y sin racionalidad» (*CC*, 117)— implica esa «cualidad experimentadora [...] por no quedarse en los resultados dados, en las ideas hechas»¹³. Y es que no hay forma de instaurar o trazar un plano problemático, capaz de volver *pensable* y *consistente* aquello «distinto-oscuro» que las fuerzas de conciencia o representación aborrecen en el no-ser, que no «[recorra] a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables

[9] Villani, A.: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze» en *Noesis*, 2003, N° 5, p. 206.

[10] Cf. *NF*, cap. III, § 15 «Nueva imagen del pensamiento».

[11] Mengue, P.: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994, p. 16.

[12] Zourabichvili, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 2004, p. 49.

[13] Parmeggiani, M.: «Experimentalismo versus hermenéutica: G. Deleuze» en *EPISTEME NS*, 2003, Vol. 23, N° 2, p. 146.

[...] del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos» (QF, 46) —no sin razón escribe Deleuze: «pensar es problematizar, es experimentar» (F, 151). En pocas palabras, lo que pretende Deleuze no es otra cosa que llevar a cabo «lo que, literalmente, nunca han hecho los filósofos», a saber: «conectar el pensamiento con el exterior» (ID, 325), con las fuerzas «activas» (o «superiores») del inconsciente que se apoderan de él para someterlo a «movimientos terribles» —pues «contrariamente a lo que enuncia la restringida proposición de la conciencia, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente» (DR, 301).

La «nueva imagen del pensamiento» permite, pues, arrojar una luz cada vez más nítida sobre ese algo distinto-oscuro que interpela el pensamiento de una forma mucho más violenta que lo meramente dado en la experiencia. Cuando el Deleuze «crítico y clínico» habla del Afuera¹⁴, este término posee dos sentidos complementarios: 1º- lo no-representable, o el afuera de la representación (definición negativa); 2º- la *consistencia* misma de lo no-representable (definición positiva); es decir, la exterioridad de las relaciones, el campo informal de las relaciones, al que Deleuze llama *plano de inmanencia*, y que la representación «no puede presentar» (ES, 22). El afuera, en cuanto «no pensado en el pensamiento» (QF, 62), designa pues en Deleuze, no sólo el límite negativo del pensamiento, sino el «(no)-lugar» positivo desde el cual se puede impugnar la imagen dogmática y, a su través, el uso «inferior» (entiéndase: *voluntario*) de un pensamiento aún deudor del «modelo general del reconocimiento»¹⁵, en provecho de una nueva imagen que posibilite, a su vez, un ejercicio «superior» del pensamiento, sinónimo de *crear* (relaciones nuevas, inéditas, inadvertidas). Veamos cómo.

Si «lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia» (DR, 215), y si esa «violencia efractiva» es a su vez concomitante de un «“surgir múltiple, en abanico” de la realidad»¹⁶, que no sale «fortuita e inevitablemente» (como diría Proust) al «encuentro» del pensamiento sin liberar al mismo tiempo —tal «un saco lleno de esporas [que] las suelta como singularidades» (AE, 83)— unos «signos» que son *à la lettre* irreconocibles por cuanto coinciden con la «intrusión de lo heterogéneo en el pensamiento»¹⁷, entonces bien hace falta convenir que el afuera describe algo así como el movimiento involuntario y tempestuoso (del océano) de materia intensa que, lejos de conllevar un simple fallo en el acto de reconocer —esto es, un error—, pone en jaque el mecanismo de reconocimiento al colocar el pensamiento ante su propio «impoder» (o «estupidez») para pensar

[14] Si Deleuze, en ocasiones, la escribe con una «a» mayúscula, es para remarcar su irreductibilidad a la exterioridad simplemente actual y relativa de los datos sensoriales.

[15] Cf. Zourabichvili, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement* cit., p. 16 y ss.

[16] Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 28.

[17] Sauvagnargues, A.: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009, p. 80.

lo que le ha salido al encuentro. «Hay alguien», dice entonces Deleuze, «que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone todo el mundo reconoce» (*DR*, 203); es decir, un «singular lleno de mala voluntad» para quien la presunta universalidad de todo pensamiento se apoya en realidad sobre un elemento del sentido común transformado en exigencia universal y natural.

La *fulguración* del afuera, en cuanto señala ese momento en que «el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo» (*DR*, 61), no cesa de constituir, desde el punto de vista del pensamiento, una experiencia simultáneamente vertiginosa e inamistosa. Es el «vértigo filosófico» por antonomasia (*SPE*, 164), en la medida en que disuelve las coordenadas de la representación, así como «los hábitos del pensamiento, las nociones cotidianas del buen sentido, las ideas corrientes» (*ES*, 113), poniendo el pensamiento «en presencia de un universo radicalmente a-centrado, sin ejes, sin derecha ni izquierda, sin arriba ni abajo, un mundo de “universal variación”»¹⁸. Es también una experiencia inamistosa e incluso «misofofía», puesto que no *fuera* el pensamiento a pensar lo que «no sabe pensar aún» (Heidegger), no «erige la necesidad absoluta de [...] una pasión de pensar» (*DR*, 215), sin rehusarse al mismo tiempo al pensamiento, según una modalidad de «no-relación» (*F*, 90). Si Deleuze dice asimismo del signo (u objeto encontrado) que enuncia una relación esencialmente problemática del pensamiento con el afuera, es porque señala la *insistencia* o *persistencia* de ese algo impensado en lo pensado.

Ahora bien, semejante *paradoja* no desata una «pasión de pensar» sin provocar «cortes irracionales» (*IT-C2*, 242) que coinciden a su vez con la «suspensión» (en sentido casi fenomenológico) del sentido común como «ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido...» (*DR*, 206-207). Cuando el afuera se abre paso en el pensamiento, tanto el «Yo pienso», en cuanto principio subjetivo de colaboración de las facultades para «todo el mundo», como la forma de identidad del objeto, en tanto que «objetivación formal del cogito» con la que se relacionan armoniosamente las facultades, se quedan *ipso facto* «entre paréntesis». Y es que el afuera no agrieta bruscamente el sentido común sin irrumpir a su vez en el «intersticio» de las facultades pensantes (sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, etc.) y hacerlas *disyuntar*, poniendo asimismo en jaque la *concordia facultatum*.

De esa «disyunción» (o «disonancia») se sigue forzosamente una situación *à la lettre* problemática, por cuanto «no preexiste [aquí] una respuesta automática o habitual ni un programa o un proyecto previo, ni siquiera un

[18] Marrati, P.: *Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris: PUF, 2004, p. 264.

lenguaje aceptado ni una descripción o juicio»¹⁹ del que pueda echar mano el pensamiento, que se siente asimismo «idiota». Pensamiento y afuera, bien es cierto, se rechazan mutuamente, pero la insistencia del signo, merced al cual el afuera se abre paso en el pensamiento, es de tal magnitud que acaba obligando este último a pensar lo que aún no pensaba. Por ello —dice Deleuze— la «no-relación» entre pensamiento y afuera no puede dejar de señalar una relación, aunque sea en la forma de una «relación más profunda» (*F*, 91), es decir, de problematicidad, y ya no de simple conformidad (o correspondencia), entre el pensamiento y su «objeto»; relación que se desarrolla en el elemento (extra-proposicional) del *sentido*, y ya no en el ámbito (meramente proposicional) de la verdad-adecuación. Ahora bien, de ello se colige una consecuencia tan fundamental como deslumbrante, a saber que el «“no poder” natural» del pensamiento para comenzar (estupidez, no-sentido) se confunde final y paradójicamente «con su mayor potencia» (problematizar, producir el sentido): he aquí la «paradoja coherente» de Deleuze (*DR*, 226). Junto a tal disyunción, que equivale a la «puesta entre paréntesis» de la colaboración inter-facultativa, aflora, pues, otro ejercicio del pensamiento (determinado como *discordia facultatum*) donde el acto efectivo de pensar, o el «devenir-activo» de las facultades, señala paradójicamente lo que adviene —al menos, en sus inicios— de forma inconsciente (entiéndase: involuntaria) al pensamiento. La génesis del acto de pensar, en la medida en que «siempre parte» del afuera, es decir, «de los signos» (*PS*, 181), nada tiene que ver con una «decisión premeditada», un «esfuerzo voluntario» o una «síntesis activa» de conciencia; antes bien, se produce a espaldas del pensador, en ese «entredós» —propicio a la disyunción facultativa— que Deleuze denominará «síntesis pasivas» del inconsciente. «Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción [inclusiva] entre ver y hablar» (*F*, 116) —una disyunción que, siendo «constituyente, no es por ello activa» (*DR*, 120).

Inseparable de una crisis de confianza en la racionalidad y el poder de dominio lógico que la tradición filosófica atribuye al pensamiento (como reconocer o representar), el concepto de afuera no sólo permite arrojar luz sobre la «interioridad de la reflexión filosófica» y la «positividad del saber»²⁰. También designa ese «no-lugar» donde la «bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable» se hiende (*F*, 116). El afuera implica, en efecto, una fisura o grieta «irreductible», que impide toda concordancia facultativa, resolución fundamental o clausura *a priori* en una interioridad: bajo la presión del afuera, las facultades pensantes «se desquician» y «acaban saliendo de sus goznes» (*CC*, 45). Ésa es su paradoja constitutiva: el afuera «es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado» (*F*, 116). En este sentido —lo decía-

[19] Rajchman, J.: *Deleuze. Un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 80.

[20] Cf. Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., p. 17.

mos— el afuera va emparentado a un «impoder del pensamiento»²¹, por cuanto imposibilita de entrada toda reconciliación del pensamiento consigo mismo. Pero lo decisivo de ese impoder, que traduce mal que bien la «imposibilidad de pensar» blanchotiana²², no radica exclusiva y negativamente en su pertenencia al pensamiento a modo de hiato que impide «volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra»²³.

Lo decisivo reside, más profundamente, en su carácter coercitivo, positivo y creador: es «lo que fuerza a pensar», lo que permite «engendrar “pensamiento” en el pensamiento» (*DR*, 227). Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: ése es el desplazamiento clave —operado por Deleuze— a raíz del cual ese «acontecimiento» peligroso, que amenazaba en Blanchot la posibilidad misma de pensar, se transforma en un acto de pensamiento formulable, enunciable —cualquiera sea, por lo demás, la «fuerza de dispersión»²⁴ que lo acompañe. Circunscrito en el interior de un «intersticio» (*F*, 116), de un «intervalo» (*IT-C2*, 241), el afuera (o impensado) no designa solamente lo que viene a insertarse *entre* los «estratos» del pensamiento, sino el «entredós» mismo, «constitutivo de todo estrato»²⁵. Posee un emplazamiento propio, aunque esté situado entre los emplazamientos, en una zona-límite donde lo pensable y lo impensable se vuelven «indiscernibles» (*QF*, 25). Por ello, la noción de afuera aparece irremisiblemente ligada a la proximidad de un «adentro», pues lo no-pensado, según una fórmula recurrente de Deleuze, no está fuera del pensamiento, *sino que es su afuera «no exterior»*. Lo que se da, pues, es un «contacto inmediato del adentro y del afuera» (*IT-C2*, 291), de modo que el afuera, «infinitamente más lejano que cualquier mundo exterior» (*IT-C2*, 252), coexiste con un adentro, a su vez, «más profundo que cualquier mundo interior» (*F*, 18; *C*, 159-160; *QF*, 62). «Afuera no exterior» y «adentro no interior» se presentan, por tanto, como las dos caras reversibles de un mismo *pliege* que atraviesa el pensamiento: la fisura original, que procedía del afuera, se reintroduce ahora en el adentro del pensamiento. Lo que, en Blanchot, señalaba esencialmente una «fuerza de exclusión y de arrancamiento», se convierte, mediante el extraño uso que hace Deleuze del afuera, en una potencia de inclusión de la exterioridad, por la cual lo no-pensado se abre paso en el pensamiento y lo trabaja desde dentro como su límite interno. «Pensar es buscar ese *afuera* en el propio *adentro*, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento», es «llegar a lo no estratificado» (*F*, 19, 116).

[21] *Ibíd.*, pp. 57-58.

[22] Blanchot, M.: *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959, p. 55.

[23] Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., p. 18.

[24] Cf. Blanchot, M.: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 63.

[25] Cf. Ropars-Wuilleumier, M.-C. : «La “pensée du dehors” dans *L'image-temps* (Deleuze et Blanchot)» en *Cinémas: revue d'études cinématographiques*, 2006, Vol. 16, N° 2-3, p. 16.

Reconozcámoslo: ese uso de Blanchot es poco blanchotiano. Ante todo porque el afuera, según aparece formulado en *L'espace littéraire*²⁶ o en *L'entretien infini*, jamás se presenta como un «pensamiento»; antes bien, remite a una «atracción» (también llamada «pasión»), que al exteriorizar las categorías que sirven de referencias al pensamiento conceptual («persona», «palabra», «tiempo», «ser», etc.), impide la interioridad de un adentro y desliga la propia exterioridad de todo anclaje «espacial». No se trata de una falta de relación —aunque sea disyuntiva— entre afuera y adentro; la cuestión es que el afuera blanchotiano carece lisa y llanamente de lugar para ser (pensable). Razón por la cual —dice Foucault— «no tiene positividad»: su movimiento de exteriorización no sólo «desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad»²⁷, sino que aboca «al vacío, a la ausencia, a la pura negatividad»²⁸. Esas aclaraciones no significan, empero, que Deleuze haya leído poco (o mal) a Blanchot; en realidad, lo lee a través de Foucault, cuyo mérito radica precisamente en haber evidenciado la *productividad* de ese concepto de afuera, «hacia el cual, fuera del cual» se ve y se habla; es decir, se piensa. En pocas palabras, diríase que Deleuze, en una lectura cuidadosa de Foucault, muestra que ese afuera —hacia el cual se dirige el pensamiento disyuntivo— «no tiene forma», por cuanto se confunde con un «juego de fuerzas» (*F*, 116), cuyo movimiento de expansión múltiple arruina desde el interior los estratos constituidos, liberando así un puro «devenir» que suspende el horizonte de coherencia y presencia relativa (requerido por la representación), a la vez que obliga el pensamiento «sub-representativo» (vale decir: «desubjetivado») a pensar lo que se sustrae a toda forma de presencia e interioridad; esto es, ese algo virtual que, sin ser mental ni irreal, no deja por ello de coexistir problemática e insistentemente en —y con— lo ya ahí, lo pre-existente o lo actualmente dado. La «co-presencia»²⁹ de lo virtual en lo actual: he aquí la marca (o acción viviente) del afuera, en tanto que se ejerce sobre el pensamiento como la parte no efectuada, pero sí (regionalmente) actualizable, de lo real.

De todo ello se coligen, finalmente, dos consecuencias de suma importancia para la conceptualización deleuziana del afuera, en su vaivén *entre* Blanchot y Foucault. Se advierte, en primer lugar, que tanto en Deleuze como en Blanchot, el (pensamiento del) afuera neutraliza el «presentismo», es decir, la concepción (imperante de San Agustín a Husserl, pasando por Hegel) del tiempo entendido como «presente englobante»: a la pasión blanchotiana del

[26] Cf. Blanchot, M.: *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

[27] Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., pp. 40-41.

[28] Schérer, R.: «Homo tantum. Lo impersonal: una política» en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali: Sé Cauto, 2002, p. 18.

[29] Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 89.

afuera, concebida como «dispersión del presente que no pasa»³⁰, responde la fulguración «despresentificante» del devenir deleuziano, que pone en jaque la historia y su evolución (Deleuze con Blanchot). Luego se divisa que el «devenir-» en cuanto tal, lejos de implicar una mera «imposibilidad de pensar» por reconducción hasta la pura ausencia, convierte la *déprise de soi* (o «imposibilidad de decir Yo»), de la que hablaba Foucault, en el «murmullo anónimo» de un «SE PIENSA» (*F*, 83); pues sólo deviniendo otro es como se puede pensar lo no-pensado (Deleuze contra Blanchot). En resumidas cuentas, diríase que este doble desplazamiento consiste, por un lado, en ligar la imposibilidad de la presencia (propia del afuera blanchotiano) a la temporalidad estratigráfica o involutiva del devenir (concebido como suspensión del mono-crono-logismo), y por el otro, en colmar el vacío (ocasionado por la destitución del sujeto, el «Yo pienso») por un «“SE” impersonal»; «cogito para un yo disuelto» (*DR*, 18), que piensa en nosotros lo que nosotros no pensamos todavía.

[30] Blanchot, M.: *L'entretien infini* cit., p. 64.