

raras rarezas

Deleuze y la cuestión homosexual. Una vía no platónica de la verdad*

René Schérer

Somos heterosexuales estadísticamente o molarmente,** pero homosexuales personalmente, sin saberlo o sabiéndolo, y finalmente, transexuados elementalmente, molecularmente.

GILLES DELEUZE y FÉLIX GUATTARI, *El antiedipo*

Pero de las acciones desconcertantes de nuestros semejantes raras veces descubrimos los móviles.

MARCEL PROUST, *La prisionera*

En varias ocasiones la homosexualidad ha sido para Gilles Deleuze el objeto privilegiado de una investigación, un tema. Recorre y puntúa toda su obra; es como la escansión de ella.

Ante todo, *Proust y los signos*, de 1964, gravita en torno a las figuras de Charlus y de Albertine; después *El antiedipo*, escrito con Félix Guattari en 1972, donde la homosexualidad se toma como ejemplo del carácter irreductible del deseo en su interpretación por el psicoanálisis freudiano, con la importante precisión: "pero se trata de otra cosa que un ejemplo".¹ Están además las variaciones complementarias de *Mil mesetas*, cuyo pivote es el "devenir-mujer" (1980). Un poco por doquier, la cantinela de una homosexualidad declarada o sugerida guía las re-

* Este artículo fue tomado de *Chimères, Retour vers le future*, núm. 32, revista trimestral.

**N. T. En filosofía, molar es equivalente a global, total, unitario, considerado como un todo. "Los dos movimientos, molecular y molar" (E. Meyerson).

¹ G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, p. 80.

flexiones sobre Virginia Woolf, Walt Whitman, T. E. Lawrence (*Crítica y Clínica*, 1993), como el gran estudio dedicado a Francis Bacon. Está por último el bello prefacio dedicado a la homosexualidad militante de Guy Hocquenghem, en *L'Après-Mai des faunes*, en 1974.

La homosexualidad en todas sus formas ha ejercido en Gilles Deleuze una atracción innegable, que va acompañada de la seducción, de la fascinación incluso de una deriva minoritaria fuera de los caminos trillados y de los consensos triviales, de una ruptura con las representaciones de la opinión común. La homosexualidad abraza la marcha de su propio pensamiento. Y éste, a su vez, ha orientado a muchos homosexuales en su ser y su práctica, ha conducido del simple hecho, del estado de las cosas, a la idea.

Porque la elección ejemplar de la homosexualidad en tanto que motivación del pensamiento no es del orden de mi balance. Al mismo tiempo que Deleuze acoge la homosexualidad y se inspira en ella, la critica, recusa el concepto de la misma, el mal nombre adquirido que hace soñar con lo mismo allí donde no hay más que diferencia. La homosexualidad según Deleuze no es una categoría sexológica, sexológicamente analizable. Transporta a otra parte, mucho más allá y al margen de su identificación clínica. Y, si se puede decir que distribuye, no es ciertamente en el sentido en que la humanidad se dividiría entre homosexuales y heterosexuales, sino en el sentido en que hace saltar el "aparato binario", estallar las certezas de identificación, enturbia, dispersa. No es una solución, es un problema.

Lo que la homosexualidad plantea está en resonancia con la escritura y el pensamiento contemporáneos. Se trata del problema de devenir-otro, de la línea que se fuga lejos de los valores de identidad de la Ciudad, de los valores masculinos de la sexualidad. La homosexualidad descubre el plano en el que este problema se perfila; pero esto es a condición de entrar también ella en la problematización, porque no es solamente lo que ella se cree ni inmediatamente se dice.

Las dos vertientes de la afirmación y de la problematización son indisolubles. La vía indicada por la homosexualidad, la entrada de la homosexualidad en la filosofía, no puede comenzar más que por una duda sobre su propia existencia. Como Deleuze escribe en el prefacio a *L'Après-Mai des faunes*, a modo de comentario a Guy Hocquenghem: "Nadie puede decir: yo soy homosexual"² viendo en ello una respuesta

² G. Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, París, Grasset, 1974, prefacio, p. 7.

cuando se trata de una pregunta. La paradoja de la homosexualidad contemporánea es no obstante reivindicar el nombre de la misma, aunque se haga designar con ese nombre mucho más y algo completamente diferente. "Es al fondo de un nuevo estilo como la homosexualidad produce hoy enunciados que no llevan y no deben llevar a la homosexualidad misma."³

Se puede aplicar entonces a la homosexualidad según Deleuze esta proposición de Nietzsche en *La gaya ciencia*: "La vida no es un argumento."⁴ Los argumentos de toda demostración, cuerpos, líneas, superficies, causas, efectos, forma y contenido, movimiento y reposo no son más que artículos de fe, ellos mismos no demostrados. Solamente construyen "un mundo en el que podamos vivir". Pero Nietzsche agrega "entre las condiciones de la vida podría figurar el error". La homosexualidad tampoco es un argumento. Es una vía de la verdad, es en un sentido "verdad", pero el error, la mentira, la duda sobre su identidad le son coextensivos.

"Pero la posición marginal del homosexual —leemos también en Deleuze—, vuelve posible y necesario que haya algo que decir sobre lo que no es la homosexualidad".⁵ Con sólo esta condición, la homosexualidad inspira a la filosofía y le avisa con un signo.

La envoltura de los signos

¿En qué la homosexualidad la lleva a las relaciones intersexuales? Es que es más rica en signos. Los signos de la homosexualidad se oponen a los de la comunicación directa, a los subentendidos del consenso de la heterosexualidad estadística. Porque la homosexualidad no se dice fácilmente, ni siquiera hoy en día que se proclama haberla reconocido y aceptado como una simple variante en el comportamiento sexual. Decir "Yo soy homosexual" no es un testimonio. Este lenguaje no puede valer más que como provocación o contraseña.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, traducido por Alexandre Vialatte, París, Gallimard, 1950, núm. 121, p. 102.

⁵ G. Deleuze, prefacio a, *L'Après-Mai des faunes*, op. cit., p. 9.

El significante lingüístico no concuerda con la homosexualidad. Hay que reemplazarlo por el signo de indicio. El homosexual se reconoce en indicios que a la vez lo disimulan. El cuerpo, las miradas, los silencios, las inflexiones, las posturas son la envoltura parlante de su jeroglífico. Está rodeado de este tipo de signos, los difunde: "Charlus, prodigioso emisor de signos", "prodigioso intercambio de signos entre Charlus y Jupien".⁶ Y signos engañosos, por añadidura: "¡Ah! La juventud lo confunde todo... habrá que rehacer su educación, querido", dice el mismo Charlus al narrador que creía que podía inferir de la homosexualidad revelada de un patrón pecador, la de todos sus amigos.⁷ El homosexual "no habla, no disimula, avisa con un signo", a la manera del dios del oráculo de Delfos según Heráclito: "No cabe duda que llega a suceder que un genio singular, un alma directriz, presiden el curso de los astros: como Charlus".⁸ La homosexualidad, haz, red de signos, da que pensar. ¿Pero qué? No es, ciertamente, en primer lugar, la homosexualidad misma, en la medida en que tendría que ver con una interpretación, con una reducción a causas distintas y heterogéneas, buscándole un origen, una génesis orgánica o psíquica, fuera de su pura manifestación. Pues la homosexualidad no puede ser abordada más que por el revestimiento de los signos que produce, en la complejidad de esta envoltura.

La homosexualidad da que pensar en la medida en que desalienta la comunicación clara y nítida. Su riqueza en signos la dota de una profundidad que no consiste en nada más que en su reticencia a las convenciones de la comunicación corriente sobre las que está fundado el orden social. Una profundidad superficial, legible en las modulaciones de una superficie saturada, intensiva. Se condensa y se descifra en los signos-indicios que revolotean por encima de la mundanidad, a la manera del abejorro observado en el patio del hotel de Guermantes, de orquídea en orquídea.

La riqueza en signos del homosexual, que hace de él para el filósofo un objeto escogido, no tiene nada que ver tampoco con una superioridad de inteligencia. Esta riqueza se parecería más bien a la "mujer

⁶ G. Deleuze, *Proust et les signes*, París, PUF, 1964, pp. 12-13.

⁷ M. Proust, *La Prisonnière. À la recherche du temps perdu*, t. V, p. 80.

⁸ G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit., p. 100.

mediocre" de la que habla Proust, que enriquece el universo del artista más de lo que lo hubiera hecho una mujer inteligente, porque, comenta Deleuze, ella está cerca de las materias y de las naturalezas elementales: "Con la mujer mediocre, volvemos a los orígenes de la humanidad, es decir, al momento en que los signos prevalectían sobre el contenido explícito y los jeroglíficos sobre las letras."⁹

Riqueza de lo elemental. Entrevemos ahí algo que regirá el descubrimiento de lo "molecular" en los análisis deleuzianos futuros. Pero ya en *Proust y los signos*, la multiplicidad de los signos a descifrar hace del homosexual un nudo de la complejidad social. Charlus y, antes que él, el Vautrin de Balzac, tocan lo más profundo, lo más oscuro de las fuerzas que conducen a los hombres. Se trata de reveladores, no sólo de una verdad individual, sino de la sociedad en su conjunto. Por otra parte, ¿no se ha confundido tradicionalmente la "verdad", y no se confunde a menudo, aún hoy, con el descubrimiento de uno u otro "lo es"? ¿Y la verdad de los grupos humanos no es, no la pareja heterosexual, sino una homosexualidad primordial? "Laios, el viejo homosexual del grupo", observará *El antiedipo*. Verdad indisociable de las apariencias falaces y crípticas.

Para el que busca la verdad, "los signos son [siempre] implícitos y los sentidos enrollados",¹⁰ y la homosexualidad es el centro, el hogar de ellos. Por eso es problemática o mejor aún, atañe al problema mismo de la filosofía: la relación del ser con la apariencia y con los signos, el enrollado y desarrollo de la idea.

Deleuze es el único de todos los filósofos contemporáneos —aparte de Michel Foucault, por otras razones, aunque concurrentes— que ha concedido a la homosexualidad ese lugar "filosófico". No el de un objeto sometido al estudio de un pensamiento extraño a él, sino de operador y, si se puede decir, de sujeto. Puesto que, aunque ante ella hay que someterse a una conceptualización, la homosexualidad entra en el pensamiento en tanto que "parte que percibe o cobra". El pensamiento la acoge en sus pliegues: el pliegue del sistema de signos que produce y con el que se envuelve. Por eso, la homosexualidad asume una función de verdad.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

Sólo Deleuze... no obstante, Sartre lo había entrevisto; pero inserto en el vaivén reductor del juego de la conciencia consigo misma en tanto que "mala fe": "Aunque reconociendo su inclinación homosexual, aunque confesando una a una cada falta singular que ha cometido, él se niega con todas sus fuerzas a considerarse un pederasta."¹¹ El homosexual actúa sobre el "ser" y desliza un "en sí" bajo el "para sí" de la "realidad humana" con su trascendencia, aprisionado, como Genet, en "los torniquetes del ser y de la apariencia".¹² La homosexualidad pasaba así ciertamente de lo empírico a lo trascendental; el pederasta adquiriría una función paradigmática, pero engañosa, a costa de su autenticidad. Y por otra parte, el psicoanálisis existencial de Sartre lo muestra, la simple transposición del inconsciente en conciencia permitiría volver a tomar en cuenta todos los presupuestos del inconsciente freudiano. Sea cual sea la belleza de sus aplicaciones en Genet y en Flaubert, la belleza sigue siendo dependiente de las culpabilizaciones edípicas.

En el extremo opuesto, la concepción deleuziana va a librar a la homosexualidad de la mala fe y de la culpa.

La homosexualidad está, más que la heterosexualidad, en el camino de lo verdadero. Lo cual no impide que, entre las condiciones de su verdad, no pueda, como dice Nietzsche, "figurar el error".

Perversión versus conversión

Un paréntesis, un rodeo. No cabe duda de que la homosexualidad se ha hecho poco frecuente entre los modernos; ¿pero entre los griegos? ¿No es contemporánea de la filosofía en su nacimiento? Deleuze, en el fondo de su ser, ¿no hace más que reanudar una tradición que llevaba, junto con Platón, la homosexualidad al plano de la filosofía?

Pregunta engañosa pero que permite subrayar las diferencias. La homosexualidad en Platón —¿se trata por otra parte de homosexualidad? Véase el estudio de K. J. Dover—¹³ es una pederastia pedagógica.

¹¹ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1976, p. 100.

¹² J. P. Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952, p. 409.

¹³ K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, París, La Pensée sauvage, 1982.

Como lo ha mostrado de manera decisiva Michel Foucault, la filosofía del *Banquete* toma a cargo la pederastia para convertirla hacia la verdad,¹⁴ asociando al amante y al amado en una búsqueda en ascenso de la idea. Refiriéndose a Foucault, Deleuze ve en el amor griego a los muchachos el “pliegue de subjetivización” que revuelve en el individuo las fuerzas exteriores de la ciudad para conducirlo a gobernarse a sí mismo.¹⁵

La homosexualidad que le atrae, que él lleva al plano de la filosofía, no es la homosexualidad griega. Es, denominada según Proust, “la homosexualidad judía”.¹⁶ Al contrario de la erótica platónica luminosa, de las significaciones espirituales explícitas, esta última es subterránea, oscura; pero atañe a las profundidades de la vida, está anclada en los cuerpos hasta librarlos a un pansexualismo cósmico.

Todo el análisis deleuziano de Proust gravita en torno a dos proposiciones: “la homosexualidad es la verdad del amor”¹⁷ y “Proust es platónico”.¹⁸ Sólo que este platonismo, atrapado en el juego de los signos, va a encontrarse derivado hacia las “esencias oscuras”, fuera de las rutas del *logos*, en el mundo del *pathos*. Es decir, en el extremo opuesto del mundo de “la expresión analítica y del pensamiento racional”.¹⁹

La homosexualidad sigue este movimiento. Ya no es la homosexualidad idealizadora de la pedagogía y de la conversión, sino la de la perversión, del desorden.

Para comprender mejor cómo puede aliarse a la filosofía, cotejemos esta oposición de las “tres imágenes de filósofos” expuestas en la *Lógica del sentido*.²⁰

La *primera imagen*, en ascensión, es platónica. Hace del filósofo un ser de las alturas; y también de las caídas concomitantes: filosofía idealizadora en tensión voluntarista clínicamente asociable a una psicosis maniaco-depresiva.

¹⁴ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p. 261.

¹⁵ G. Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986.

¹⁶ G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹ *Ibid.*, p. 131; todo el capítulo “Antiligos”.

²⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 152, serie 18.

La *segunda imagen*, a la vez presocrática y nietzschiana, es la del pensador de las fuerzas profundas. En lugar de abandonar la caverna, la explora, se arraiga en la tierra. Así, el libro sobre Proust hacía aparecer las profundidades enlatadas de las dos homosexualidades del hombre y de la mujer como las fuerzas secretas del movimiento social. Las atracciones que no son muestra de amores intersexuales reconocidos y de su espiritualización en ascenso jalan hacia abajo. Ahora bien, es precisamente ahí donde en Proust se alojan las esencias: "Porque las esencias viven en las zonas oscuras, no en las regiones templadas de lo claro y de lo distinto. Las esencias están enrolladas en lo que forma el pensamiento."²¹

El platonismo de Proust es, así pues, un platonismo invertido. Apela, no al intelecto, sino al encuentro involuntario, a la sensibilidad. Dibuja una "nueva imagen del pensamiento". No es platónico más que allí por donde el propio Platón se liga a las ideas presocráticas: por el movimiento del infinito, lo elemental, el delirio de la manía.

Delirio de la profundidad sin fondo que surca el cuerpo y su deseo. Se trata de, en *La lógica del deseo*,²² la filosofía colocada bajo el signo de la dispersión, de una esquizofrenia que propone el doble rostro de un Dioniso impassible y glorioso y del Dioniso desmembrado. En esta esquizofrenia filosófica se aloja el homosexual en cuyo cuerpo y alma se mezclan odio y amor, escarnio y gloria, el cuerpo fragmentado y el cuerpo glorioso, "sin órganos". El homosexual es el ser con la profundidad impenetrable. Pero toda ofrecida en su superficialidad aparente.

La filosofía de las profundidades está estrechamente vinculada a la de las apariencias, al rechazo de los ultra-mundos, ese mundo "verdadero" de la idea o del en sí. En el análisis deleuziano, es Nietzsche, el gran pensador de los presocráticos, retomándolos en un pensamiento del porvenir, el que ha sido el filósofo de las superficies, de la profundidad dada en las vibraciones y las diferencias de intensidad de las superficies: "Los griegos eran profundos a fuerza de ser superficiales",²³ célebre fórmula clave apropiada también para el homosexual, víctima frecuente de burla en virtud, precisamente, de su superficialidad. Y hay

²¹ *Ibid.*, p. 122.

²² G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 154.

²³ F. Nietzsche, *Contre Wagner*, núm. 2.

que agregar que esta superficie, según la manera en que es aprehendida, trastorna la visión del mundo y la orientación de los afectos: "¿Qué son nuestras habladurías sobre los griegos? ¿Qué comprendemos pues de su arte cuya alma es pasión por la belleza viril desnuda? Es sólo a partir de esto que experimentan la belleza femenina. Tenían por lo tanto de ella una perspectiva totalmente diferente a la nuestra."²⁴ Una atracción no platónica por el cuerpo, capturado en su apariencia expresiva. Pues sólo la superficialidad de la expresión da acceso a las fuerzas profundas. La superficialidad es las fuerzas profundas, en tanto que las fuerzas profundas devienen.

No obstante, no es en esta dirección de una homosexualidad, griega una vez más, aunque no platónica, que Deleuze introduce su descripción de la tercera imagen del filósofo con lo que ésta implica de nueva imagen del pensamiento o, relativamente a la imagen que domina, de "pensamiento sin imagen". Esta imagen está propuesta a partir de los "terceros griegos", los cínicos, los epicúreos, los estoicos, que piensan "moderno", es decir, en la superficie del plano consistente o de inmanencia del pensamiento. Ellos tienen también en común con la homosexualidad moderna dada en superficie, en la apariencia, no ser autóctonos, sino advenedizos, "metecos",* cosmopolitas desterritorializados, como lo es también la homosexualidad, fuera de los territorios de la normalidad, de la familia, de la patria, en la francmasonería universal que ella constituye. Los homosexuales de la "raza maldita" de Proust, seres de la sombra, cultivan la errancia y el nomadismo de los afectos. Y a semejanza de los "terceros griegos", los homosexuales pasan de la impenetrabilidad a la provocación. Traicionan y traducen su secreto mediante la necesidad irreprimible de la ostentación.

El contoneo de las grupas, los guiños que no engañan, las miradas inquietas y furibundas, las voces en las que pasa a menudo la entonación femenina de la tía, he aquí que la superficialidad homosexual se confunde con la del filósofo cínico. Es Diógenes con los arrebatos bruscos de Charlus, su mundana grosería. Deleuze escribe, "Vemos ahí desarrollarse un curioso sistema de provocaciones. Por una parte, el filósofo come

²⁴ F. Nietzsche, *Aurora*, París, Gallimard, 1970, núm. 170, p. 134.

* N. T. En la Grecia antigua, extranjero que se establecía en Atenas y no gozaba de todos los derechos de los ciudadanos atenienses.

con la última glotonería, se atiborra, se masturba en la plaza pública, lamentando que no se pueda hacer lo mismo para el hambre; no condena el incesto con la madre, hermana o hija; tolera también el canibalismo y la antropofagia, y también por supuesto, es sobrio y casto en grado sumo. Por otra parte, calla cuando se le hacen preguntas, o bien te da un bastonazo."²⁵ Una filosofía así transforma la dimensión vertical en horizontalidad y la sustancialidad de la idea en lo incorporeal del acontecimiento. Si es cierto, como lo ha sostenido Benjamin,²⁶ que la verticalidad es la dimensión en la que se erige el signo significante lingüístico e imperativo, la horizontalidad es la región de los signos pre o a-significantes; la región en que la comunidad no es la del consenso sino la de la alianza entre los cuerpos sensibles y la tierra, el terreno de lo elemental donde todo sucede y que no disimula nada. No hay profundidad insondable ni altura inaccesible, solamente combinaciones; no hay trascendencia, solamente una inmanencia pura, la de la vida múltiple a las intensidades y a las evaluaciones variables. El plano de inmanencia de la homosexualidad así como de la filosofía.

Tal como lo entiende Deleuze, el mundo de los estoicos, con su lógica del acontecimiento, donde el sentido aparece y se actúa en superficie,²⁷ está en íntima resonancia con una sexualidad sin otro fin que ella misma, sin preocupación de engendramiento biológico o espiritual, a manera de la relación intersexual o de la pederastia pedagógica de Platón.

Punto de encuentro y de juntura entre filosofía y homosexualidad, esta mutación del filósofo en explorador de las superficies, gracias a una torsión, a un desarreglo en la apreciación y el funcionamiento de los sentidos y los valores. "¿Cómo leemos en *La lógica del sentido* nombrar la nueva operación filosófica en tanto que se opone a la vez a la conversión platónica y a la subversión presocrática? Puede ser que mediante la palabra perversión que concuerda al menos con el sistema de provocación de este nuevo tipo de filosofía, si es cierto que la perversión implica un extraño arte de las superficies."²⁸ Y no se trata ni de

²⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 158.

²⁶ W. Benjamin, *Malerei und Grafik Schriften II*, 2, Frankfurt, Suhrkamp, p. 602.

²⁷ G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 158.

²⁸ *Ibid.*

analogía ni de metáfora. La perversión librada de toda referencia normativa, moralizante, y sin designar nada más que el vuelo libre de los afectos fuera de las pesadumbres freudianas (las profundidades) regía la *Presentación de Sacher-Masoch*.²⁹ La perversión mantiene con el pensamiento inventivo una relación privilegiada. En un cautivador paralelismo, en una correspondencia término a término, pensamiento y homosexualidad se responden. El pensamiento platónico está regido por la jerarquía del *logos*, y su pederastia igualmente, anagógica, en ascensión. El pensamiento cínico, estoico, epicúreo, nietzschiano, moderno en una palabra, al separarse de este *logos*, es perverso, y la homosexualidad es el paradigma de la perversión.

El pensamiento "moderno". Perverso lo era ya el de Kant cuando es comprendido en la perspectiva del juego estético que libera la imaginación del entendimiento y de la razón. Entre las "Cuatro fórmulas poéticas propias para resumir la filosofía kantiana" en 1986, Deleuze insertará la de Rimbaud: "llegar a lo desconocido por el desenfreno de todos los sentidos". Es que "el ejercicio desenfrenado de todas las facultades va a definir a la filosofía futura, como para Rimbaud el desenfreno de todos los sentidos debía definir la poesía del futuro".³⁰

No, la perversión no caracteriza a la filosofía por simple metáfora. Se ha de comprender en tanto que torsión de superficie o de plano, a la manera geométrica o geográfica, como una curvatura del plano de immanencia del pensamiento, que hace ser vecinas, hasta intercambiar sus propiedades y si se tercia hasta confundirse, filosofía y esta homosexualidad que tiene nombre "judío", cuyas propiedades y función son a-lógicas, jeroglíficas: "No hay logos, no hay más que jeroglíficos."³¹

Culpable-no culpable

El jeroglífico es el emblema de la homosexualidad moderna. A la andadura anagógica, opone la dispersión de los signos. A la tensión unificadora, la división desgarradora de su esquizofrenia. Se aparta del camino

²⁹ G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1067, p. 132: "Masoch est le maître du phantasme et du suspens".

³⁰ G. Deleuze, *Critique et Clinique*, 1993, p. 49.

³¹ G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit., p. 124.

de la verdad común, golpea con la maldición a aquel que afecta y lo hace transmisor de la falta inmemorial. En esto es judía. Podríamos, es cierto, detenernos en esas notaciones, y descubrir en esta culpabilidad original la marca de una profundidad, para una filosofía de las profundidades. Este sería un homosexual trágico, asegurando al homosexual la marca de una vocación, de tomar a cargo un destino. En todo homosexual, y ciertamente en Charlus, hay algo de eso trágico que, por lo demás, es muy nietzschiano.

Pero la homosexualidad trágica con su carácter de excepción está inmediatamente equilibrada, puesta en conflicto humorístico con su anverso: la omnipresencia de una francmasonería homosexual, que practica un corte transversal de la sociedad y de la historia. Humorístico porque a la rareza, ella opone: todo el mundo lo es. No hay más que Sodoma y Gomorra, la separación de los hombres entre ellos y de las mujeres entre ellas, en cada generación, repetitiva. Esta repetición no es devaluadora. Al contrario, dibuja el cuadro nuevo en el que la homosexualidad se deja pensar, se filosofiza.

La homosexualidad moderna, contrariamente a la platónica y contrariamente también a un pensamiento del destino, no se funda en una reminiscencia, sino que anuncia una repetición. La reminiscencia, la encontramos también, sin duda, en algunos modernos, como en Frédéric Rolfe, contemporáneo del joven Proust, en *Le Désir et la poursuite du tout*.³² Pero ni *En busca del tiempo perdido* ni Deleuze van en esta dirección. La repetición homosexual, que connota la versión de "raza", se efectúa en superficie, no en profundidad; vuelve posible el espacio de los encuentros sumamente improbables, y por lo tanto efectivos, como el de Charlus y Jupien, de Albertine y sus compañeras en el safismo. La repetición homosexual se desliza en esta proposición de *Diferencia y repetición*, que aunque no está escrita en su intención, le sienta de maravilla: "un espacio de encuentro con signos en los que la repetición se funda al mismo tiempo que se disfraza".³³ Desdeñando un centro donde un retorno a los orígenes adquiriría peso y sentido, la homosexualidad-signo se opone a la homosexualidad-logos para construir su universo poco a poco en un entrelazamiento de encuentros y de perspectivas.

³² F. Rolfe, *Le Désir et la Poursuite du tout* (1909), París, Gallimard, 1963.

³³ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, París, PUF, 1996, p. 35.

La circulación sustituye a la ascensión. Los signos circulan, se repiten en la diferencia pura, en ella misma, fuera de toda progresión, de toda dialéctica integradora, de toda finalidad. Ser homosexual es negarse al destino biológico orgánico de ser exclusivamente muchacha o muchacho. No obstante, la homosexualidad de la "raza maldita" es el ejemplo incluso de la pesadez del destino: la separación de los sexos según la maldición que se retoma en *La Colère de Samson* de Vigny: "Los dos sexos morirán cada uno por su lado." ¿Qué hace Deleuze? ¿Qué hace de Proust y con Proust? Aunque acepta la alta significación de la raza maldita, recusa su lógica exclusiva e identitaria, su fatalidad trágica y divina. A la manera de Lucrecio, de su atomismo de las superficies, le opone el revoloteo de los signos, de las partículas, la naturaleza de las cosas. La refiere al modelo natural del abejorro, al "lenguaje de las flores" y a la coexistencia en ellas de los dos sexos, signos de una repetición en la dispersión que reemplaza la única linealidad de una línea culpable.³⁴

Librar a la homosexualidad de la culpabilidad y la vergüenza. Esta idea es a la vez teórica y práctica. Habrá permitido el surgimiento de la lucha contemporánea de los homosexuales: *Le Désir homosexuel* de Guy Hocquenghem ha sido escrito impulsado por *El antiedipo*.³⁵ Deleuze ha acompañado estas luchas y las ha sostenido.

¿De qué está compuesta la vergüenza homosexual? De su carácter antinatural, de una incompletud en una sexualidad inmovilizada, inmadura, detenida, como la quiere el Edipo freudiano, en el estadio de la fijación en la madre. La vergüenza, cuando ésta ya no es la que es inherente al pecado, procede de una ausencia de verdad, de una imperfección en el orden estructural de lo sexual subordinado a la aparición de la persona, a sus identificaciones exclusivas como hombre o como mujer. Librar la homosexualidad de la vergüenza es, por tanto reinsertarla en la naturaleza, establecer de alguna manera la naturalidad de la perversión. De manera concomitante, es hacer florecer la identidad personal, descubrir y establecer una capa elemental de sentido que no debe nada a las derivaciones personalistas, otra verdad de lo sexual de la que la homosexualidad está más cercana que la intersexualidad.

³⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 81.

³⁵ G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, París, Les Éditions Universitaires, 1972.

Sexualidad de otra naturaleza, o más bien que se inserta en una naturaleza comprendida y analizada de otro modo: exigirá otras palabras, la elaboración de nuevos conceptos. Se desprende de un lenguaje marcado aún por un cierto estructuralismo en *Proust y los signos* para requerir en *El antiedipo*, con el rechazo de la estructuración freudiana, una teoría de los flujos y del funcionamiento maquínico del deseo. La homosexualidad ya no tiene necesidad de ser estructurada explicativamente, es máquina en contacto con el deseo polimorfo. De todas maneras, un movimiento continuo corre de un libro al otro, permitiendo aprehender desde el primero la impulsión dada a las luchas homosexuales por el segundo.

El secreto de Albertine

La separación de los sexos no es la verdad de la homosexualidad. La teoría proustiana, escribe Deleuze, implica tres niveles: en el primero, los amores intersexuales, en el segundo, la división de este conjunto en dos series homosexuales que buscan el "secreto" de la mujer amada y del amante. Es ahí "donde reinan la idea de la falta y de la culpabilidad".³⁶ Pero este nivel no es el último. No atañe aún más que a los grupos o las multitudes, aunque las dos series homosexuales sean "más finas que la burda apariencia de los amores heterosexuales". Lo que importa para Deleuze, como para Proust, es un tercer nivel, intraindividual, donde los dos sexos mantienen una coexistencia compartimentada: "a la vez presentes y separados en el mismo individuo, pero compartimentados y no comunicantes en el misterio de un hermafroditismo inicial". El amor no está regido por un retorno al origen, una reminiscencia espontánea como en el mito del Aristófanes platónico del *Banquete*. Se trata de una repetición en la diferencia de partes disociadas. En cada individuo, la división mantenida sostiene la multiplicidad y favorece con las partes correspondientes de otras combinaciones múltiples. Deleuze dice, "Es ahí donde el tema vegetal adquiere todo su sentido por oposición con un Logos-gran Viviente; el hermafroditismo no es propiedad de una totalidad animal hoy perdida, sino la alveolización de dos sexos sobre una misma planta".³⁷

³⁶ G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit., p. 162.

³⁷ *Ibid.*, p. 212.

Lenguaje desculpabilizador de las flores que funda la posibilidad de muchas otras conjunciones diferentes a la de dos individuos identificados por sus sexos complementarios. En el sentido de la teoría proustiana, la unidad sexual individual se fragmenta interiormente aunque se disperse exteriormente, porque el abejorro fecundador, exterior a la flor, no obstante forma parte de la sexualidad de ésta, según una tesis tomada de Darwin y de la que también se servirá Samuel Butler, tan importante para la formación de la teoría de las máquinas deseantes en *El antiedipo*.³⁸ Lo masculino y lo femenino se intercambian, permutan, entran en un vaivén perpetuo. No hay personas cara a cara, identificadas por su sexo inmutable, sino siempre “la agitación de partículas singulares”.

La homosexualidad también está mal denominada: “lo que se llama muy mal la homosexualidad”,³⁹ que no concierne nunca a “lo mismo”, y que no es tampoco finalmente, sino relativamente a la relación interpersonal e intersexual, verdad del amor. La verdad hay que buscarla en el último nivel de un “transexualismo local y no específico” donde se disuelve la homosexualidad global y específica que separa a hombres y mujeres en enemigos componiendo sus series divergentes y culpables.

La inocencia, con la verdad, está del lado de lo elemental, con las partículas (“objetos parciales” en *Proust y los signos*) que entran en combinaciones múltiples de masculino y de femenino. Esta combinatoria, presentada en primer lugar de manera estructural, se convertirá en un dinamismo de flujos, en movimiento molecular que anima las máquinas de deseo, a partir de *El antiedipo*. Pero es la misma implicación plena y total, por la homosexualidad masculina y femenina del otro sexo, la misma presencia elemental y constitutiva de lo otro en el meollo de lo mismo.

Una de las consecuencias esenciales de este transexualismo, tanto si se le considera en la estructura como en los flujos, concierne al personaje de Albertine, central para la comprensión deleuziana de Proust. Albertine, tesis constantemente reafirmada, no es una transposición literaria, es una joven, es amada mujer, perseguida por la inquietud celo-

³⁸ G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit., 338.

³⁹ *Ibid.*, p. 164.

sa que mantienen sus amores femeninos. "Los amores intersexuales", escribe Deleuze en la conclusión a *Proust y los signos*, contemporánea en 1973 de *El antiedipo*, "y especialmente el del narrador por Albertine, no son una apariencia bajo la que Proust ocultaría su homosexualidad. Esos amores forman por el contrario el conjunto de partida de donde se van a extraer, en segundo lugar, las dos series homosexuales representadas por Albertine y Charlus." ¿Es necesario no obstante suponer en la vida sexual "real" de Proust, como parece invitar a hacerlo Deleuze, "algunas relaciones amorosas con las mujeres"⁴⁰ y poner en duda su confianza a Gide de "no haber conocido nunca el amor más que con los hombres"?⁴¹ Preferimos atenernos a esta otra observación deleuziana de que "la obra y la teoría tienen que ver con la vida secreta por un vínculo más profundo que el de todas las biografías".⁴² Albertine, es cierto, no es una transposición, es la "joven" de Proust, y sería desconocerla o traicionarla cambiarla por una figura de muchacho. Pero sería también totalmente falso ver en ella la creación de una atracción heterosexual, traducirla, como lo hace un comentarista reciente, manifiestamente inspirado por Deleuze sin citarlo, por estas proposiciones tan triviales: "La heterosexualidad en el alma de Proust", o "Proust era heterosexual en el alma".⁴³ Porque Albertine es la producción del transexualismo proustiano; ella es llevada por su flujo. La heterosexualidad "global" no le ajusta más de lo que a Proust le ajusta la homosexualidad global. Ella surge en el punto de indistinción en el que las dos series del hombre y de la mujer se reúnen y se confunden. "Ella se extrae lentamente —escribe Deleuze—, de la nebulosa de las jóvenes" que regresan a su "indivisión primera".⁴⁴ Albertine es el rostro que se disuelve en la proximidad del beso, que "pasa por una serie de planos sucesivos a los que corresponden otras tantas Albertine, el grano de belleza saltando de uno a otro; por último, el emborronamiento final en el que el rostro de Albertine se desencaja y se deshace".⁴⁵ Albertine se

⁴⁰ *Ibid.*, p. 212.

⁴¹ M. Proust, *Sodome et Gomorre*, vol. I y II, texto establecido y anotado por Francois Leriche, París, Le livre de Poche, 1993, p. xix.

⁴² G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p.212.

⁴³ S. Zagdamski, *Le sexe de Proust*, París, Gallimard, 1994, p. 14.

⁴⁴ G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁵ *Ibid.*

funde en el plano cercano del que se encuentra la definición en *L'Image-mouvement* de 1983, que "no actúa por la individualidad de un papel o de un carácter, ni siquiera por la personalidad del actor"⁴⁶ y extrae su potencia de expresión de la singularidad de las partes y de su diferenciación, haciendo "del rostro un puro material del afecto, su elemento", transformándolo en otra cosa, hasta el borramiento. O también, es Albertine dormida en su apariencia mineral, su desvanecimiento atmosférico, cósmico: "Como si yo hubiese manoseado una piedra que encierra lo salado de océanos inmemoriales o el rayo de una estrella, yo sentía que tocaba solamente la envoltura cerrada de un ser que, por el interior, accedía al infinito."⁴⁷

El secreto de Albertine no es el secreto vergonzoso de la condena o de la "novela familiar", el de la relación edípica, aunque una culpabilidad y una explicación de este tipo no estén ausentes en Proust bajo la forma de la homosexualidad neurótica. La homosexualidad y, relativamente a la norma social, una "locura", pero una locura constituyente, productiva, que permite acoger a lo masculino y lo femenino y su común dispersión en el plano cercano.⁴⁸ Albertine ocupa en Deleuze y en Proust un lugar central, ejerce una función de pivote porque es gracias a ella que la homosexualidad escapa a su exclusión, a su autolimitación. Si bajo su forma limitativa, la homosexualidad no es la expresión completa de la verdad, indica la vía.

En el prefacio a *L'Après-Mai des faunes* se descubre la expresión práctica de este destino: "Lejos de cerrarse sobre 'lo mismo', la homosexualidad se va a abrir a todas las relaciones nuevas posibles, micrológicas o micropsíquicas, esencialmente reversibles, transversales, con tantos sexos como haya agenciamientos... Ya no se trata de ser ni hombre ni mujer, sino de inventar los sexos, así como un homosexual hombre puede encontrar en una mujer los placeres que daría un hombre y a la inversa."⁴⁹ En este texto de 1974, se observará con interés la referencia a la teoría proustiana: "Proust oponía a la homosexualidad de lo

⁴⁶ G. Deleuze, *L'Image mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 147.

⁴⁷ M. Proust, *La Prisonniere*, citada por Claude Reichler, "La creation du corps sublime", *Le corps et ses fictions*, París, Minuit, 1983, p. 123.

⁴⁸ G. Deleuze, "Conclusion: Présence et Fonction de la Folie", *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁹ G. Deleuze, prefacio a *LeAprès-Mai des faunes*, *op. cit.*, p. 15.

mismo esa homosexualidad en primer lugar múltiple y más localizada que incluye todo tipo de comunicaciones transversales, comprendida la de las flores y las bicicletas". No es con seguridad sobre una bisexualidad, lugar común de una liberación sexual, que se abre la homosexualidad, sino sobre —leitmotiv de *El antiedipo*— "n sexos" y el "sexo no humano". El secreto de Albertine no es otro más que "hacer saltar aquello de lo que Freud y todo el psicoanálisis permanecerán siempre prisioneros: la representación antropomórfica del sexo".⁵⁰

En la línea de los devenires

Resumamos. La teoría deleuziana y guattariana de la sexualidad rompen de manera decisiva con toda interpretación personalógica para introducirse en el análisis de los flujos del deseo y de su composición molecular. La sexualidad, declara Deleuze en *Diálogos*, "no es una energía ni una infraestructura, no puede ser pensada más que como un flujo entre otros, entrando en conjunción con otros flujos, emitiendo partículas que entran bajo una u otra relación de velocidad o de lentitud en la vecindad de otras partículas".⁵¹ Esta concepción rompe con "la triste idea del amor que hace de él una relación entre dos personas". Más allá o más acá, está lo concreto de las singularidades, de los elementos, la materialidad de los átomos que no son inmóviles, sino que devienen.

La persona fija, petrificada, encierra la escritura y el pensamiento que se le asocian en su convención. La inventiva, inseparable de una escritura nueva, es hacer estallar lo concreto de la más grande consistencia de las singularidades, de los componentes elementales de la verdadera vida. "Se me ha ocurrido la idea de que lo que quisiera hacer ahora es saturar cada átomo", escribía Virginia Woolf.⁵² Porque no hay más que átomos, partículas, o "partícules" sin sujeto, que componen el flujo de las palabras tanto como el de los afectos. La pregunta: ¿Por qué Proust ha creado a Albertine? no tiene respuesta más que al nivel de las

⁵⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 350.

⁵¹ G. Deleuze y Cl. Parnet, *Dialogues*, París, Champs/Flammarion, 1996, p. 121.

⁵² *Ibid.*, pp. 145-146.

partículas en las que las exclusiones personales y sexuales se funden en el trabajo de una escritura inmanente a la vida. “Es un proceso —leemos en otra parte, en *Crítica y clínica*—, es decir, un pasaje de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido. La escritura es inseparable del devenir: escribiendo se deviene mujer, se deviene animal o vegetal, se deviene molecular hasta devenir imperceptible.”⁵³

Albertine no es una transposición de la homosexualidad de Proust en heterosexualidad, es su devenir mujer, su “homosexualidad” incluso en tanto que la escritura deviene la forma más alta, la más intensa de su vida. Una tesis central de *Mil mesetas*⁵⁴ hace del devenir mujer la llave de todas las otras modalidades del devenir, porque es el devenir el que engrana el movimiento detenido por las identidades masivas de lo masculino y lo femenino, que libera las partículas, las devuelve a su errancia, a su “nomadismo” originario, el que —y en ello se define especialmente el devenir— permite su entrada en una zona de indiferenciación y de proximidad mutua. Esta vuelta a poner en marcha es la de las pasiones según Fourier, a menudo evocado en referencia,⁵⁵ inmovilizadas por los grupos falsos de la pareja y del cuidado de la casa. Devenir mujer, pero para adoptar la heterosexualidad. Devenir mujer molecular, muchacha molecular, y en este sentido, “universal”.⁵⁶ Expresiones sumamente inventivas, inauditas, propias para iluminar y liberar, colocándolas en una perspectiva dinámica, las combinaciones estructurales de los elementos masculinos y femeninos compartimentados, tal como los presenta el libro sobre Proust. La homosexualidad extrae su verdad del devenir mujer molecular y no de una imitación de la mujer o de nuevo de “la presencia de un alma femenina en un cuerpo de hombre”, expresión muy en boga en tiempos de Proust.⁵⁷

Si bien no se puede dejar de lado la imitación efectiva en los travestis, escribe Deleuze, el devenir no concierne a la mujer “molar”, que también ella tiene que devenir mujer. Devenir mujer no es “ni imi-

⁵³ *Critique et Clinique*, op. cit., p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 330-339 y todo el pasaje: devenir mujer, devenir niño, devenir animal, devenir molecular.

⁵⁵ En particular, *El antiedipo*, op. cit., pp. 348-349.

⁵⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 339.

⁵⁷ Esta expresión pertenece a Karl Heinrich Ulrichs, en *La nature sexuelle de l'uraniste mâle* (1868). Citada por Guy Hocquenghem, *Race d'Ep!*, éditions libres/Hallier, 1979, p. 50.

tar ni tomar la forma femenina, sino emitir partículas, es producir la mujer molecular".⁵⁸ "No se escribe en tanto que mujer", leemos en las mismas páginas, a propósito de Virginia Woolf, "sino que la escritura produce un devenir mujer como un átomo de feminidad capaz de recorrer y de impregnar el campo social y de contaminar a los hombres y tomarlos en su devenir." Entonces es cuando el devenir desborda toda identificación sexual y, aunque no tenga nada que ver aparente y directamente con la homosexualidad, descubre una región, dibuja un contorno que pertenece al concepto de esta última o a su constelación: "Los que pasan por los más viriles, los más falócratas, Lawrence, Miller, no dejarán de captar y de emitir a su vez esas partículas que entran en la proximidad o en la zona de indiscernibilidad de las mujeres. Devienen mujer escribiendo."⁵⁹

La teoría de los devenires hace que desaparezcan las fijaciones dirimientes que en *El antiedipo* son inherentes a la interpretación del deseo homosexual según el complejo freudiano. A las disyunciones exclusivas, culpabilizantes, se oponen las inclusiones extra-edípicas; a la homosexualidad neurótica, una esquizofrenia disolvente de la persona y de sus estructuraciones patógenas. Visto bajo esta luz, *En busca del tiempo perdido* se puede presentar, en una extraordinaria digresión de crítica "clínica" y poética, como el esquizoanálisis de las tierras perversas y la exploración de esas "regiones nuevas donde las conexiones son siempre parciales y no personales, las conjunciones nómadas, las disyunciones incluidas, en las que la homosexualidad y la heterosexualidad ya no se pueden distinguir: mundo de comunicaciones transversales donde el sexo no humano finalmente conquistado se confunde con las flores, tierra nueva en la que el deseo funciona según sus elementos y sus flujos moleculares".⁶⁰ Es un mundo del "viaje intensivo", "inmóvil", pero que le es lícito igualmente al homosexual reconocer como el de sus propios vagabundeos por el mundo, el de su "draga" nómada, como lo hace G. Hocquenghem: "El paseo del homosexual, atento a todo lo que puede llegar a posarse en las ramas de su deseo no ocurre sin recordar lo que *El antiedipo* llama el paseo de la esquizofrenia."⁶¹

⁵⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 338.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *El antiedipo*, pp. cit., p. 380.

⁶¹ G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, op. cit., p. 60.

Granum salis

Los devenires, escribe Deleuze, están “en nosotros”. ¿Se trataría entonces de una ilusión, de una metáfora? No, sino totalmente al contrario, de un real enriquecido por el concepto que lo circunscribe, abrazando a la vez los átomos corporales, las singularidades afectivas, los elementos de la escritura, partículas todas dadas y agitándose en la superficie, manifestando una materialidad común. El mundo de Deleuze es lucreciano y, como éste, abraza en una continuidad los átomos materiales y los vocablos. El devenir ocupa la zona de indiscernibilidad entre real e imaginario y los abarca en la aproximación y la elaboración de una misma verdad.

Pero no sin humor. Sobre todo no se vea en esta fórmula una cláusula restrictiva. El humor forma parte integrante de la verdad a transmitir, le ofrece a ésta el alivio de su hospitalidad. Del humor, dice Deleuze⁶² que es efecto de superficie, arte de los acontecimientos puros, que deshace las artimañas de la representación, del individuo, de la subjetividad, en beneficio de las multiplicidades. Repugna ante todo a la superioridad irónica del sujeto que juzga e interroga. Está del lado de las minorías: un “devenir minoritario”. La mujer molecular, la muchacha universal, “n” sexos, el sexo no humano —tomado de Marx— están indudablemente espolvoreados de la sal de un humor adecuado para liberar la sexualidad de las pesadumbres sociales u orgánicas. Todas estas expresiones confieren a la escritura, al concepto mismo, una suprema facilidad y la frescura de un “devenir niño”.

Deleuze escribe que el humor es judío, la ironía griega o romántica. ¿Pero no hay humor en Platón en la escena de apertura del *Charmide*, cuando los que se empujan en la banca para estar al lado del bello adolescente hacen caer al suelo al muchacho del extremo? ¿O en los andróginos en forma de huevo que imagina Aristófanes en *El banquete*?⁶³ Es cierto que el humor está en general reservado a las descripciones, mientras que Deleuze lo hace inmiscuirse en el concepto mismo: la mujer molecular. De todos modos, tal vez sea al romántico Jean-Paul —los románticos no siempre son irónicos— que le pertenece haber dado la me-

⁶² G. Deleuze y Cl. Parnet, *Dialogues*, op. cit., p. 83.

⁶³ Platon, *Charmide*, 155 c; *Le Banquet*, 189 e.

jor definición de humor, que encaja también con el de Deleuze: asegurar la primacía de la idea sobre las reglas mezquinas del entendimiento, colmar a éste de su “luz aturdidora”.⁶⁴ El humor solaza de lo sublime aunque se parece a él en la medida en que toca al infinito; pero no en altura, abriendo el horizonte en superficie. Gracias a él, la idea aniquila toda pretensión, ignora “la sorna contra los individuos; es humor de la vida”. Por esta razón, puede trabajar interiormente el concepto. El de los devenires aporta su nota de humor a la pesada categoría de la sexualidad interpretada sexológicamente, psicoanalíticamente. Disipa de ella lo serio y el fastidio. Porque ¿qué hay de más fastidioso que el homosexual edipizado o el que se toma por tal, instalándose en esa especie de especificación psicológica y social? ¿Qué de más humorístico que el pederasta, que Charlus en su devenir mujer? El devenir mujer, muchacha universal, verdad explosiva de la homosexualidad, su humor.

Pero ¿por qué en este caso la homosexualidad? Es la pregunta que hacía G. Hocquenghem al final del *Deseo homosexual*, refiriéndose explícitamente a Deleuze y a Guattari, a su crítica a “esta categoría particular, subdivisión artificial del deseo en tanto que está capturada en una relación de disyunción exclusiva con la heterosexualidad que las refiere a ambas a una capa edípica castradora común, encargada de asegurar su diferenciación”.⁶⁵

El prefacio de Deleuze a *L'Après-Mai des faunes* retoma esta interrogación y justifica la respuesta: la homosexualidad no es sin duda más que una palabra, de formación reciente, instrumento del poder médico y estatal. “Nominalismo de la homosexualidad”⁶⁶ del que el homosexual hace su “máquina de guerra” —expresión de *Mil mesetas*— asumiento “su posición como específica, sus enunciados como irreductibles”. Se hará “como si”, “por desafío, por casi deber”. “Una máscara más, una traición más”, agrega Deleuze. También hubiera podido decir: un rasgo más de humor que —y es una palabra de Jean-Paul— juega la *gravedad* de la vida contra la seriedad.

⁶⁴ Jean-Paul, *Cours préparatoire d'esthétique*, traducido por Anne-Marie Lang, Jean Luc Nancy, Lausanne, *L'Âge d'homme*, 1979, 7 programa, núm. 31, “Le concept d'humor”, p. 134.

⁶⁵ G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, op. cit., p. 107.

⁶⁶ G. Deleuze, prefacio a, *L'Après-Mai des faunes*, op. cit., p. 13.

Estamos muy cerca de las máscaras y el travestismo de Genet, de sus afirmaciones provocadoras, de sus simulaciones de "espóntaneo simulador",⁶⁷ de su famoso reto: "yo soy un negro".⁶⁸

Poderes de lo falso

Muy cerca de la mentira y de lo falso. Pues la verdad de la homosexualidad está sin cesar, en los más sinceros que la han pensado, asociada al error. La homosexualidad vivida, experimentada en nosotros, no se trata nunca de la homosexualidad o de la pederastia en el sentido psiquiátrico. Así es como el joven Proust en sus cartas a Daniel Halévy, su discípulo, "opera una cuidadosa distinción entre la `pederastia', diversión condenable de los hastiados, y la pasión que pueden experimentar uno por otros muchachos que por nada del mundo harían pederastia".⁶⁹

Así es como Hocquenghem opone a la triste reducción freudiana "el carácter heteróclito" del deseo, su "dispersión maquina" en el sentido deleuzo-guattariano, destacando que no hay nunca "homosexualidad" como un estado de cosas, sino homosexualización de un vivido no codificado.⁷⁰ En todo homosexual resuenan las turbaciones del Törless de Musil: "¡No soy yo!", "No es culpa mía si este sentimiento difiere de todo lo que ustedes me han propuesto."⁷¹ Pero el problema que plantea la homosexualidad moderna, tomada a cargo por ella, por así decirlo, no es solamente el de la irreductibilidad de lo vivido a los instrumentos de conocimiento que, de hecho, lo recubren y lo transforman.⁷² La palabra la creó el médico húngaro K. M. Benkert en 1860, con un deseo de cientificidad y en réplica a las leyes prusianas que condenaban los "actos contra natura". Un vocablo, como toda medicalización, con efectos perversos. La verdad está sometida a la forma del

⁶⁷ J. Genet, *Un captif amoureux*, París, Gallimard, 1986, p. 206.

⁶⁸ J. Genet, *L'Ennemi déclaré*, París, Gallimard, 1991, p. 149 (entrevista con Hubert Fichte).

⁶⁹ F. Leriche, prefacio de *Sodome et Gomorre*, op. cit., p. 98.

⁷⁰ G. Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, op. cit., p. 98.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 67 y 93.

⁷² Guy Hocquenghem, *Race d'Ep!*, op. cit., p. 20.

tiempo, de ese tiempo de la historia que ha hecho nacer la homosexualidad, con la que el homosexual tiene que arreglárselas y vivir. El ser no está detrás del velo. El velo forma parte de la verdad y del ser, como la mentira y el error, según Nietzsche, forman parte de la vida.

Esta relación no es la dialéctica de una integración progresiva en una categoría envolvente (“¡la infame dialéctica!”, escribe Deleuze en el prefacio a *L’Après-Mai des faunes*). Es una relación de simultaneidad, de niveles. Esos niveles no son los de una negatividad conservadora o “diferidora” (*Aufhebung* hegeliana), sino de un escalonamiento de figuras o posibilidades diversas en la simultaneidad de una categoría estallada. “Es permaneciendo homosexual *for ever*”, leemos en su texto fundamental y asombroso, “siguiendo siéndolo, siéndolo más y más o mejor y mejor, que se puede decir ‘Pero después de todo, nadie lo es.’ Lo cual vale mil veces más que la sentencia plana e insulsa según la cual todo el mundo lo es, todo el mundo lo sería, pederasta inconsciente latente.” Nadie lo es, esto significa que el homosexual en su verdad no se define más que por su capacidad de estar siempre en otra parte que donde se le busca y se quisiera inmovilizarlo. La homosexualidad no es la idea común o general de todos los hombres o de todas las mujeres, sino la línea de fuga que le permite ocupar varios lugares, jugar varios papeles, simultáneamente, o mejor, escapar a todo papel. Y la misma página propone esta imagen topológica: “Imaginemos una espiral muy móvil: Hocquenghem está en ella al mismo tiempo en varios niveles, a la vez en varias curvas, ahora con una moto, ahora en un ‘viaje’, ahora sodomizado o sodomizante, ahora travesti. En un nivel, puede decir sí, yo soy homosexual, en otro nivel: no, no es esto, en otro nivel, es otra cosa.”⁷³ El homosexual no está asustado por las “personalidades múltiples”, o mejor dicho, como ya no se trata precisamente de nadie, por la coexistencia en él de varios mundos posibles.

La espiral en diferentes niveles evoca, pero en sentido invertido, el palacio piramidal de los mundos posibles imaginado por Leibniz al final de la *Teodicea*. A medida que uno se eleva hacia el mundo real, la pirámide se encoge, porque lo real elimina los mundos que no son posibles más que en idea, o “incompatibles” juntos. Al contrario, sostiene

⁷³ G. Deleuze, prefacio a, *LeAprès-Mai des faunes*, op. cit., p. 8.

Deleuze en una convincente variación conceptual sobre Leibniz, ¿por qué los imposibles no concurrirían a la producción de un real enriquecido?⁷⁴ La lógica de la “puesta en crisis” de la verdad por el tiempo y de la oposición entre verdades necesarias y verdades contingentes, descubierta por Leibniz, sería admitir los imposibles en una nueva aprehensión de lo real, esta vez estética.

La literatura contemporánea, el cine, plantean su coexistencia, rechazando la idea de un mundo único y substituyéndolo por la multiplicidad de puntos de vista. La bifurcación de las líneas que van de “presentes imposibles” a “pasados no necesariamente verdaderos”. Con la idea paradójica de “verdad contingente”, el concepto de verdad se enriquece con “potencias de lo falso” puesto que, de una cierta manera, es en la falsedad que trabaja un imaginario que se adueña de los imposibles para afirmarlos simultáneamente. “La narración”, escribe Deleuze, “cesa de ser verídica. Es decir, de pretender lo verdadero, para hacerse esencialmente falsificadora. Esto no es para nada ‘cada quien su verdad’, una variabilidad que concierne al contenido. Es una potencia de lo falso que reemplaza y destrona la forma de lo verdadero, porque plantea la simultaneidad de presentes imposibles o la coexistencia de pasados no necesariamente verdaderos”.⁷⁵

Se reconocerá en ello la andadura de *En busca del tiempo perdido* que, está dicho en *Proust y los signos*, “es en realidad una búsqueda de la verdad... en la medida en que la verdad tiene una relación esencial con el tiempo”.⁷⁶ Esta relación es justamente la de los futuros contingentes, del perspectivismo leibniziano, de la coalescencia de naturaleza cristalina, de poco a poco y no orgánica, de mundos imposibles y no obstante concurrentes.

Los poderes de lo falso, rasgo de todo el arte moderno, de “la indiscernibilidad de lo real y lo imaginario”,⁷⁷ no afectan solamente la narración y la imagen. Entran en el personaje, el actor y el autor. Hay que comprender, con Deleuze, que afectan la identidad, incluida

⁷⁴ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*. 3ª., parte, pp. 414-416 y G. Deleuze, *L'Image-temps*, París, Minuit, 1985, cap. 6, p. 171, nota 5.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁷ G. Deleuze, *L'Image-temps*, *op. cit.*, p. 171.

aquella que estaría vinculada a una homosexualidad específica, para dispersarla en los diversos niveles de la espiral en enunciados simultáneos y paradójicos. Por ejemplo, en *La imagen tiempo*, el pasaje en doble dirección de la realidad a la ficción en Jean Rouch:

La forma de identidad Yo = Yo (o su forma degenerada, ellos = ellos) deja de valer para los personajes y para el cineasta, en lo real tanto como en la ficción. Lo que deja adivinar antes bien, con grados profundos, es el "Yo es otro" de Rimbaud. Godard lo decía a propósito de Rouch: no solamente para los personajes mismos, sino para el cineasta que, blanco como Rimbaud, declara también que *Je est un autre*, es decir *Yo un negro*.⁷⁸

Podremos ver entonces en la potencia de lo falso un "plegamiento" característico de la subjetivación contemporánea y singularmente en torno a la homosexualidad, a condición de que se comprenda a ésta según su dispersión molecular con los imposibles que ella incluye. En este sentido es necesario escuchar sin duda las reflexiones profundas de Deleuze sobre el "secreto" de T. E. Lawrence, cuando él habla de una "disposición subjetiva" de la que la homosexualidad no bastaría para dar cuenta: "una disposición subjetiva infinitamente secreta que no se confunde con el carácter nacional o personal y que le conduce lejos de su país bajo las ruinas de su yo devastado", deshaciéndolo de las "cadenas del ser". "Ni siquiera un psicoanalista vacilaría en decir, continuando este comentario, que esta disposición subjetiva es la homosexualidad o más precisamente el amor oculto del que Lawrence hace el nervio de su acción en el espléndido poema de la dedicatoria, aunque la homosexualidad esté sin duda comprendida en la disposición."⁷⁹ Permítaseme completar: pero esta manera de ser comprendida, ¿no es la homosexualidad misma, estallada, molecular, no edípica? La homosexualidad no es un argumento, no explica, implica.

El pliegue de subjetivación que se forma a partir de ella en la modernidad y apela a las potencias de lo falso es la réplica del pliegue de subjetivación griego según el orden eterno de los dioses y de la ciudad, tal como Deleuze lo expone en su *Foucault*.⁸⁰ Pliegue de relación consigo que curva hacia dentro las fuerzas del afuera para que el indi-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁹ G. Deleuze, *Critique et Clinique*, op. cit., p. 147.

⁸⁰ G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 112.

viduo las convierta para su uso a fin de gobernarse, de devenir amo de sí mismo.

A la inversa, el pliegue de subjetivación moderna rechaza la ciudad y su orden sexual. Traiciona los valores masculinos, separa a la homosexualidad de toda pedagogía. Si sigue curvando el afuera, es en tanto que afuera puro, el otro en él mismo, el extranjero. Este último, en tanto que tal, es la fuente a la vez de atracciones sexuales y de imágenes fabulosas acompañantes de ensueños, de creaciones.

Disposición subjetiva de Guy Hocquenghem en esas líneas iniciales de *La Beauté du métis*:

Puede ser incluso que no sea "homosexual", como se dice villanamente, más que como una manera de estar en el extranjero, quiero decir una manera de pertenecerle y de estar en él. Tal vez haya querido el extranjero antes que el amante y haya encontrado al menos allí una lengua que desborda un poco la francesidad.⁸¹

Deleuze asocia, con toda razón, Genet con Lawrence. Una nota remite a las páginas de *Un captif amoureux*, donde Genet mantiene conjuntas su homosexualidad y su "mitomanía", su pasión de dejar tras él una imagen de sí heroica y ejemplar: "Los parecidos de Genet con Lawrence son numerosos, y es una vez más una disposición subjetiva lo que Genet reclama cuando se encuentra en el desierto entre los palestinos para otra revuelta."⁸²

Y no más que en el caso de Lawrence, ser del secreto, no conviene buscar un "verdadero" Genet bajo sus máscaras. Porque Genet no está debajo ni detrás, sino con, en los pliegues de los que hace surgir sus múltiples figuras, como "una cocotte de papel", en "espontáneo simulador".⁸³ Si la primera teoría, ni platónica ni griega, de la homosexualidad es la de Proust, la segunda se dibuja a través de toda la obra de Genet que es de aquella como la imagen invertida. Un doblaje, un doblez porque es cierto el parentesco entre —independientemente de la obra por la que ha expresado la más profunda admiración— el universo de Genet y el, mundano, de *En busca del tiempo...*, del que Genet forma el revés social. Mundo de granujas, de pederastas, de criminales, también poblado de signos y más aún.

⁸¹ G. Hocquenghem, *La Beauté du métis*, París, Ramsay, 1979, p. 10.

⁸² G. Deleuze, *Critique et Clinique*, op. cit., p. 147, nota 2.

⁸³ J. Genet, *Un captif amoureux*, op. cit., pp. 204-206.

Entre estos dos mundos se manejan varios pasajes, la homosexualidad, entre otros, esa fuerza que corta transversalmente la sociedad y hace reunirse a los aristócratas con los bajos fondos. De esta comunicación subyacente, Proust ya ha dado cuenta como de una francmasonería secreta, aunque preservando irregularidades inhabitables que revuelven las cartas. Pero Genet es el Proust de un universo que ya no se deja seducir por las apariencias del "mundo", aun cuando sea para lacerarlo con su humor. La reprobación de la raza maldita contra la que Proust ha esperado garantizarse a sí mismo convirtiéndola, en su narración, en centro motor de la sociedad contemporánea, Genet la interioriza; se sumerge en su abismo, alcanza el punto extremo en el que la traición deviene santidad. Para Genet, la homosexualidad asumida y provocadora entra en el pliegue singular de subjetivación a partir del rechazo radical del orden social.

Es llegados a este punto cuando, en términos deleuzo-guattarianos, podemos decir que la homosexualidad funciona maquínicamente: máquina de deseo, creación de devenires, máquina de guerra y de revuelta. La homosexualidad opera una torsión de las fuerzas del exterior y hace abrazar interiormente las causas de las panteras negras, de los palestinos, de los transexuales mejor llamados transexualas en razón de su devenir mujer, cuya causa se confunde con las otras en un heroísmo común.⁸⁴ Gracias a Genet, la homosexualidad, en sus poderes donde se mezclan y se confunden la verdad y la mentira, en "un sentido extramoral", como decía Nietzsche, pasa del contenido finito de una elección sexual a la forma infinita de los devenir otro. Devenires siempre minoritarios, los que permiten escapar a la representación mayoritaria del "hombre". Esos devenires inmanentes a la escritura ilustran ejemplarmente la fórmula deleuziana: "La vergüenza de ser hombre, ¿hay una razón mejor para escribir?"⁸⁵

Es a Deleuze a quien debemos poder trazar la línea de la homosexualidad que va de Proust a Genet, línea de los imposibles simultáneos "que se bifurca y que no deja de bifurcarse".⁸⁶

Traducción: Isabel Vericat

⁸⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁵ G. Deleuze, *Critique et Clinique*, op. cit., p. 11.

⁸⁶ G. Deleuze, *L'Image-temps*, op. cit., p. 171.