

# Interdisciplinariedad y filosofía en la actualidad. Bioarte, contaminación y purismo

## Interdisciplinarity and philosophy today. Bio-art, contamination and purism

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA

UNED, Madrid

RESUMEN. En este artículo se abordará una problemática doble e íntimamente relacionada. Por un lado, encontramos en la academia, y en muchos de los planes gubernamentales de investigación, una llamada a la interdisciplinariedad pero, paradójicamente, ésta queda sancionada negativamente múltiples veces como podemos notar, por ejemplo y en la actualidad, en la cuestión del bioarte. La filosofía padece esta sanción también pues en una de sus zonas ya es multidisciplinar y parece carecer de función propia a la vez que, en otra de sus facetas, se encierra en un papel de exceso de purismo. En ambos casos, y rastreando el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari (*¿Qué es la filosofía?*), notamos que la filosofía se sitúa, dentro del mapa de la academia y los saberes en general en un lugar declinante por las dos razones: en una de sus actividades porque es flexible y articulada y, en otra de ellas, debido a su “tono de distinción” el cual la lleva a pretenderse muchas veces como tribunal bajo el paradigma del sabio y no como un saber activo y productivo.

Al hilo de este diagnóstico esbozaremos la importancia de renombrar la categoría de “contaminación” con los pensamientos de Deleuze, Guattari y Michel Serres, llevándola a un te-

rreno de mixturas entre saberes como modo de combatir activamente los problemas aludidos o, al menos, para desentramar las aporías que cruzan la relación entre las disciplinas y de la academia en general con su entorno.

*Palabras clave:* Interdisciplinariedad; filosofía; bioarte.

ABSTRACT. In this article a double and closely related issues will be addressed. On one hand the academy and many government research projects call for interdisciplinarity, but paradoxically, it is negatively sanctioned as can be seen at present in bio-art’s activities. Philosophy also suffers this penalty because in one of its areas is multidisciplinary and seems to don’t have a proper function while, in another of its aspects, is enclosed in a role of excessive purism. In both cases, and with the thought of Gilles Deleuze and Felix Guattari (*What is Philosophy?*), We note that philosophy is located at the map of academic and general knowledge in a declining place for the two reasons: in one of its activities because it’s flexible and articulating, and in another of them, due to their “tone of distinction” under the paradigm of the sage that

make her a court and not an active and productive knowledge.

In line with this diagnosis will outline the importance of renaming the category of “contamination” with the thoughts of Deleuze, Guattari and Michel Serres, leading to an area of mixtures between knowledge as a way to ac-

tively combat the aforementioned problems or, at least, to unravel aporias crossing the relationship between disciplines and the academy in general with their environment.

*Key Words:* interdisciplinarity; Philosophy; bio-art.

### 1. El caso Gilles Deleuze

Gilles Deleuze y Félix Guattari en su último libro *¿Qué es la filosofía?* (1999), se encargan de revisar la imagen de la filosofía imperante y de cómo ha devenido, por su mismo autoreflejo, en una suerte de ensoñación de sí misma inoperante en muchos casos. Esta temática no es nueva si atendemos no sólo a la historia de la filosofía misma sino también a la producción de Gilles Deleuze pues ya desde sus primeros escritos como *Nietzsche y la filosofía* (1998), *Diferencia y Repetición* (2002) o *Lógica del sentido* (1989) está indagando sobre esta cuestión. Y no sólo se explora intra-filosóficamente sino que Deleuze nos aparece como un filósofo heterodoxo en el sentido de que su escritura y su intervención filosóficas van en una dirección de apertura y contaminación del campo de la filosofía, por ello se mueve también en terrenos como aquellos del cine, las biografías, la literatura, las ciencias positivas, la política, etc. Por esta actividad *aberrante* para el purismo filosófico (y para las otras Facultades) más de una vez ha sido criticado, por ejemplo, en la embestida del famoso y espectacular caso Sokal (Vid. Sokal & Bricmont 1999), en su reconocimiento a medias por su supuesto lenguaje críptico, incluso las arremetidas de “críticos severos” (Vid. De-

leuze 1999: 9-25) por ser un personaje público en cierta medida<sup>1</sup>.

Por otro lado, sus actividades en la academia y en el mundo de la política son interesantes por varias cuestiones de las cuales sólo podemos esbozar dos. La primera de ellas es la colaboración en el surgimiento de la Universidad de Vincennes la cual, como señala Pierre Bourdieu en su obra *Homo Academicus*:

“[...] cristalizó la nueva manera de vivir la vida intelectual e instituyó en la universidad misma, para gran escándalo de los defensores de la antigua universidad, una versión de la vida intelectual que, en otros tiempos, habría sido relegada a las revistas intelectuales o a los cafés de la bohemia.” (2008: 299)

En efecto, París 8 era una Universidad nueva con un sistema diferente de docencia y participación. Por ejemplo, estaba estructurada sin cursos, es decir se podía elegir y participar en cualquiera de las asignaturas cuando se deseara sin el pretendido orden académico lineal-temporal por el cual para cursar algo se tenía que haber cursado, previamente, otras asignaturas. Asimismo, el modo de operar de dicha Universidad ya incluía la interdisciplinariedad y también era el reducto donde podían encontrar trabajo aquellos expul-

sados de la “norma” académica (Vid. Moreno-Pestaña 2013) que imperaba en Francia y que sigue prevaleciendo en el mundo en esos momentos como da cuenta que la misma París 8-Vincennes se haya transformado en gran medida hasta homogeneizarse en bastantes aspectos con las demás universidades.

La segunda razón por la que consideramos a Deleuze un filósofo heterodoxo y productivo en su heterodoxia –por ello le escogemos para este recorrido crítico por la situación de la academia y la filosofía actuales– es la colaboración intensa en la escritura con otros: la escritura en grupo. Y, sobre todo es de interés que su mayor colaborador –si es que puede hablarse de alguien que escribe y un colaborador– fuera Félix Guattari quien era ajeno al mundo de la filosofía, de la academia y, a la vez alguien muy inmerso en cuestiones políticas y de militancia (Vid. Dosse 2009: 219 ss).

Se trata entonces, por varios motivos, de un caso interdisciplinar dentro de la filosofía y de la academia que ha dado muchos frutos para el pensamiento a pesar de no haber sido nunca del todo bien visto debido a, como hemos dicho, su clasificación como no-filosofía, como crípticismo, como postmodernidad líquida, etc. A pesar también de que, desde fuera de la academia, el sentido común circundante lo ha tachado también de lo mismo y de ser una mera moda.

Lo cierto es que ambas posiciones, o bien la misma, dibujan a Deleuze como un caso anómalo pues se sitúa en un “entre” extraño que no critica el sistema en el cual está inmerso sino que, más bien, pretende alterarlo desde dentro. En efecto, Deleuze

se sitúa en el ámbito de la academia y dentro de una norma de la filosofía con sus producciones monográficas sobre la historia de la filosofía que ya constituyen lugares desde los cuales nos es difícil pensar. Pero, por otro lado, su estar dentro es un estar fuera. El trabajar ampliamente sobre otros conceptos y siempre al filo o en medio de la interdisciplinariedad hacen de Deleuze no sólo teóricamente sino también en la práctica un buen ejemplo de lo que queremos mostrar en el siguiente artículo. Según sus mismas palabras en una entrevista con Robert Maggiori:

“Nunca me ha preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno al sujeto. Nunca he abandonado un cierto empirismo que actúa mediante una exposición directa de los conceptos. No he pasado por la estructura, ni por la lingüística o el psicoanálisis, ni por la ciencia, ni siquiera por la historia, porque creo que la filosofía tiene su propia materia prima [matériau brut], que le permite entrar en relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas. Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor, sino el más ingenuo [naïf], una suerte de *art brut*, si puede decirse así; no el más profundo, sino el más inocente (el más exento de culpabilidad por el hecho de “hacer filosofía”)” (Deleuze & Guattari 1999: 144)

Por ello, nos llevaremos de la mano de Deleuze-Guattari para introducir muchas de las nociones de este trabajo sabiendo de antemano que, a pesar de que nos mantenemos en el terreno de la filosofía, nos situamos en zonas (como lo es este escrito mismo) que pueden ser descalificadas

tanto desde un purismo escolar como desde un purismo mediático (o muy aplaudidas por la misma razón). En efecto, del mismo modo como la crítica a Deleuze no sólo procede de la academia, queremos hacer notar cómo si en la academia se da un modelo, o un canon, o una norma (Vid. Moreno-Pestaña 2013: 22 ss), también ésta se refleja –o la academia es reflejo– de un sentido común más basto que oscila entre el desprecio a determinada intelectualidad o un aprecio máximo acompañado con una petición de pureza que difícilmente se puede encontrar en las prácticas concretas de cualquier disciplina. Todo ello a pesar de que Deleuze se encuentre, como dice P. Bourdieu, en un lugar que puede ser considerado como de “heresiarca” (2008: 305); esto es, quienes, para conservar su lugar en el panteón académico y en una imagen de la filosofía tuvieron que criticarla:

“Debido a sus disposiciones autocríticas y a su impaciencia en lo relativo a los poderes, y muy especialmente a los poderes que se ejercen en nombre de la ciencia, esos maestros capaces de fundar su maestría en un cuestionamiento de la maestría estaban preparados para entrar en resonancia con los movimientos que agitaban a la vanguardia ética y política” (Bourdieu 2008: 305)

Sin duda, el lugar que ocupa Deleuze es ambivalente entre la mala/buena fama filosófica y la mala/buena fama de las modas unida a la visión de las vanguardias. Pero, nuestra cuestión es: ¿propone Deleuze otra imagen del pensar y otro modo de hacer filosofía y academia mucho más

entremezclado con otros saberes y por lo tanto más interesante que el mero estar a favor o en contra de un modelo? La respuesta es que, en su última formulación, es decir, en *¿Qué es la filosofía?*, la apuesta de Deleuze y Guattari sí dan cuenta de otro modo de producir(se) los saberes y, entre ellos, la filosofía de un modo a la vez autónomo y “contaminado” o en estrecha articulación con otros sin estar por encima o tan por encima como la filosofía se nos suele proponer. Con ello Deleuze y Guattari apelan a otro modo de funcionar tanto en la filosofía, como en la academia, alterando así el mapa de los saberes que poseemos en la actualidad. No se trata de una renuncia o enmienda total a la filosofía –como hemos notado en la entrevista a Deleuze, pues no es la muerte de la filosofía el interés– sino, más bien, un ajuste de cuentas con los poderes que, subrepticamente, acechan a las disciplinas y a sus modos de operar haciendo de ellas, muchas veces, discursos en el vacío que no cuentan con los materiales de los que se dispone por haberse desorientado en su encierro y en el mero juego de sus jerarquías y adecuaciones a una norma.

La propuesta de Deleuze y Guattari, ya en una contaminación entre la filosofía y otras disciplinas y dentro y fuera de la academia (y, en una academia muy particular por nueva y por periférica con es Vincennes) nos parece relacionada con un modo de operar presocrático o helenístico de los saberes. Michel Serres, otra anomalía en este mapa del pensar, lo denomina, las ciencias de Venus (Vid. 1994 *Passim*); ciencias abiertas al contagio y a una contaminación enriquecedoras y, como no, a veces peligrosas; más que a las

llamadas ciencias de Marte o ciencias puristas que pretenden *immunizarse* (Vid. Espósito 2005) del contacto con cualquier otra disciplina o método porque son ciencias en pugna y no en procesos conjuntos de co-incidencia.

## 2. Del ensueño de la filosofía

En efecto, el intento de alterar la filosofía (y librarla ligeramente al menos de los intra-poderes, abriéndola, sin embargo al presente) de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, viene, como hace el pensamiento de esta multiplicidad de escritura ya en acción en general, a arrastrar por la superficie de la tierra aquello que se había encumbrado de una manera tal que ya era inoperante. Así, si Deleuze y Guattari siguen estando en el terreno de la filosofía e intentan buscar un lugar autónomo en buena medida para ella a la vez que interdisciplinar, sin embargo hacen notar que ella, la filosofía, posee bastante responsabilidad en el lugar que ha acabado ocupando en el mapa de conocimientos de nuestra actualidad. Según los pensadores franceses la filosofía se sitúa en un lugar inoperante sobre todo por aislarse en las alturas, por buscar la trascendencia teórica, lo cual, a efectos prácticos, supone el pensarse más como un arma de poder que considerarse en su zona más potente o productiva, más viva.

En primer lugar, Deleuze y Guattari señalan un problema que atañe a la filosofía desde antiguo hasta nuestros días causa de su arrinconamiento en la mera academia. Podríamos denominar a este problema o ilusión, con I. Kant, como un “tono de distinción” adquirido no recién-

temente, lo cual en la actualidad es muy efectivo para mantener un cierto grado de reconocimiento a pesar de que éste se revele bastante inoperante en y con el funcionamiento de las cosas. De este modo, la filosofía en lugar de trabajar con los materiales que posee: el presente; y desde una actividad que le fuera propia, se encierra en tres imágenes de la filosofía. Estas tres ilusiones, como las califican Deleuze y Guattari, son la contemplación, la reflexión y la comunicación; y son actividades que muestran más una superioridad y un tono de distinción que una acción concreta. Así pues dicen Deleuze y Guattari de estas ilusiones que:

“[...] no son disciplinas, sino máquinas para construir Universales en todas las disciplinas. Los Universales de contemplación, y después de reflexión, son como las dos ilusiones que la filosofía ya ha recorrido en su sueño de dominación de las demás disciplinas (idealismo objetivo e idealismo subjetivo), del mismo modo como la filosofía tampoco sale mejor parada presentándose como una nueva Atenas y volcándose sobre los Universales de la comunicación que proporcionarían las reglas de una dominación imaginaria de los mercados y de los media (idealismo intersubjetivo)” (Deleuze & Guattari 1999: 12-13)

Así pues, estas tres imágenes quedan caracterizadas por los pensadores franceses como un “sueño de dominación” más que como una actividad, estableciendo así su arma saber-poder bajo su cara más supeuestamente neutra y alejada de los poderes. Parecería que, separándose de los en-

tes y las circunstancias, en un idealismo, se separaría de las relaciones de poder imperantes en cada campo y entre los campos mismos; sin embargo, es por su idealismo por lo que se erigen como jueces acerca de lo que hay y no como una mera producción que pudiera funcionar o no dentro de sistemas complejos o que pudiera mínimamente alterarlos por estar entre esas mismas relaciones.

Podemos reconocernos en cualquiera de estas imágenes. La filosofía como contemplación vendría a considerarse, a grandes rasgos, como la actividad que contempla unos universales ya dados de antemano y creados en algún espacio celeste los cuales servirían, para aquellos que han visto, erigirse en jueces de la vida. Como señala Deleuze con Nietzsche:

“Sócrates es el primer genio de la decadencia: opone la idea a la vida, juzga la vida por la idea, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea. Lo que nos pide, es llegar a sentir que la vida, aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma experimentada en sí misma. Sócrates es el ‘hombre teórico’.” (Deleuze 1998: 24)

Esta posición ya fue criticada por I. Kant como “ontoteológica” pero, el mismo Kant en “De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” (2005) reubica la tarea de la filosofía de tal modo que tampoco sale con una imagen o norma muy productiva pues, por este trabajo de la filosofía que propone Kant, ella puede acceder a otra instancia dada de antemano y trascendente, a saber, el fin final

de la naturaleza humana: “Puesto que la filosofía puede determinar el fin final de la naturaleza humana y decidir por meros conceptos.” (Kant 2005: 14)

En este punto de inflexión kantiano Deleuze localiza otra de las ilusiones poderosas de la filosofía, la cual se refleja claramente en las prácticas académicas, y es que, a partir de ahí, la filosofía reflexiona acerca del fin final de la naturaleza humana y sus productos.

La filosofía de la reflexión tampoco parece interesarles a Deleuze y Guattari ya que, como ellos mismos señalan, ninguna disciplina necesita de la filosofía para reflexionar sobre sí (Cfr. Deleuze & Guattari 1999: 12) y añadiríamos, sobre la naturaleza humana. De este modo, la filosofía vuelve a fracasar en sus intentos de dominación pues queda relegada muchas veces, de nuevo, a meros juicios éticos acerca de determinadas prácticas científicas o a meras comparsas de esas técnicas. Como hace notar Bourdieu (2008: 54), en esta escisión de los saberes que acompaña el proceso en el cual Kant está hablando, y que también queda reflejado en textos como “El conflicto de las facultades” (2003), la filosofía queda ninguneada por las ciencias y, sin embargo se erige más como la jerarca de las artes, estableciéndose así el mapa actual de las disciplinas: escindidas todas ellas y perfectamente jerarquizadas donde la filosofía vuelve a mostrar, a pesar de los esfuerzos de los reconocidos filósofos, su cara más inútil por seguir en un punto trascendente y, por lo tanto, de poseer un poder paternal más que una actividad concreta.

Por último encontramos los universales o ideales de la comunicación “que pro-

porcionarían las reglas de una dominación imaginaria de los mercados y de los media” (Deleuze & Guattari 1999: 13). Como sabemos, en este ámbito tampoco la filosofía parece tener demasiado lugar ya que estableciendo normas ideales de la comunicación tales como “consenso”, “antagonismo”, “superación”, etc., tampoco se consigue llegar a la realidad porque no parten del estudio de lo que hay en un aquí y ahora y de su funcionamiento sino que, muchas veces, pretenden que el aquí y ahora se adapten, de nuevo en un modo de adecuación, a las mismas ideas cuando el movimiento que proponen Deleuze y Guattari es exactamente el inverso: estudiar e intervenir en lo que hay, no dirigirlo.

Estas imágenes de la filosofía poseen relación con unas supuestas virtudes que la filosofía ha establecido como las suyas propias y que son, más bien, su ruina: la primera de estas virtudes es que “el Filósofo” (en mayúsculas y masculino) sabe de todo por saber de lo más general. Se trata de un “sabio” porque sabe del “ser” y las esencias y, como ello es lo más general, todo puede ser derivado de ese lugar privilegiado y a la vez vacío pues al ser todo, es lo más cercano a la nada. La segunda apela al “Filósofo” como aquel que puede juzgar acerca de lo más excelso: el ser, el bien y el mal e incluso la esencia del hombre, pues es el sabio y el que puede acceder a un conocimiento privilegiado de la esencia de las cosas:

“Entonces, hay un principio de competencia del sabio, porque él nos dirá cuál es nuestra esencia, cuál es la mejor sociedad —es decir la sociedad más apta

para realizar nuestra esencia— y cuáles son nuestros deberes funcionales, nuestro *officia* —es decir, bajo qué condiciones podemos realizar la esencia.” (Deleuze 2003: 34)

Y la tercera virtud hace que el “Filósofo” se considere a sí mismo como el más útil pero a la vez, y necesariamente, el más denostado y mártir de los servidores de la ciudad: porque sabiendo tanto (siendo profeta como Casandra en la Orestíada de Esquilo), está condenado a que no se le haga caso, y a que se le humille por mucho que sea superior a sus interlocutores, científicos desalmados en nuestra actualidad: “El sabio clásico pretende determinar cuál es la esencia, y entonces deriva de allí todo tipo de tareas prácticas. De ahí la pretensión política del sabio.” (Deleuze 2003: 34)

De este modo, la filosofía, y su papel en la academia, se atrinchera en un círculo de lecturas y relecturas la cual no puede mirar hacia otro lado que a sí misma por estar separada de todo, como separado y en soledad queda cualquier lugar de mando sin nadie que le obedezca.

Estas críticas a las imágenes de la filosofía y sus virtudes, las cuales sólo ocultan poderes a base de sublimarlos en una trascendencia fuera de esos poderes mismos, guían todos los textos del filósofo francés, desde su lucha abierta contra la “imagen del pensamiento” en *Diferencia y repetición* y sus primeros escritos, hasta este texto a través del cual ajusta cuentas con la filosofía y su propia trayectoria, junto con Guattari: *¿Qué es la filosofía?* Deleuze, como sabemos, lucha contra una imagen de lo que significa pensar: la de

los sabios y su trascendencia; y lo hace trabajando estas imágenes desde dentro, localizando sus acciones e intentando alterar estas ilusiones a base de que ellas también sean su propio objeto de estudio, así como estableciendo relaciones con otros muchos campos.

También esto es lo que intenta, de otro modo, Bourdieu en *Homo Academicus* (2008) y en artículos como los compilados en *Intelectuales, política y poder* (1999) donde lo que pretende es, sin salir de las relaciones de poder del campo donde se sitúa, ya que eso es imposible, sí introducir criterios para orientarse en esos campos inmanentemente como modo de acercarse a un estudio del presente sopesado. Obviamente, ello lo realiza comenzando con el campo propio al modo como, en un sentido distinto pero cercano, hace Deleuze dentro del campo de la filosofía y la academia filosófica y de un modo quizá más *naïf* como dice el mismo Deleuze en lugar de apartarse decepcionado como parece ser entresacado del apéndice a *Homo Academicus* de Bourdieu (2008: 305-306)

### 3. De propiedades, patentes, autorías y originalidades. *El caso Eduardo Kac*

Una vez establecida la crítica que Deleuze y Guattari esbozan respecto de un modo de proceder de la filosofía el cual deja un inmenso lugar al poder en detrimento de cualquier otra actividad, caminaremos ahora por la parte propositiva y sus problemas en la actualidad.

En efecto, la otra cara de la crítica es decir, la propuesta, es bastante compleja y, para ello nos basaremos en *¿Qué es la fi-*

*losofía?*, con la ayuda de Michel Serres y sus conceptos de ciencias o saberes de Venus frente a las ya consabidas ciencias de Marte. Deleuze y Guattari cifran la actividad propia y autónoma de la filosofía como creación de conceptos (1999: 13). Mas, los conceptos no son ni representaciones ni juicios como tradicionalmente se han presentado (otras formas de dominación) sino que se definen del siguiente modo:

“Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes. Por este motivo, desde Platón a Bergson, se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección” (1999: 21)

Así pues, crear conceptos para Deleuze y Guattari es una labor de relación ante todo pues los conceptos son articulaciones o intersecciones, a la vez que la creación misma es relación por definición. Pero, ¿qué se relaciona en estas relaciones? O, más bien, qué surge de estas relaciones. En primer lugar no se trata tanto de la procedencia ni el sentido de los términos sino del modo de relación misma. Por ello, Serres puede acompañar esta exposición en el sentido de que, con Lucrecio y *De Rerum Naturae*, establece un modo de relaciones que puede llamarse modo de proceder de Venus o de Afrodita, a partir del helenismo, frente a los conocidos saberes o reparticiones o modos de relación de Marte:

“La más elevada y profunda de todas las ciencias antiguas, pero también la

más fiel a la naturaleza y a lo real y la más próxima a las prácticas humanas, se derrumbó ante el impulso marcial, ante la violencia, la guerra y la muerte. No se trataba ya de los nacimientos y de la naturaleza, sino de la peste y las hogueras. [...] Así pues, ¿cómo rescatar este saber del imperio de Marte?, ¿cómo reducir la deriva que se produce hacia el canto sexto? Este es el problema de Lucrecio y su desesperación. Salvar la naturaleza-Afrodita de las garras de la guerra, fundar un saber venusino. Conservar la obra de Arquímedes cambiando de contrato, de *foedus*.” (Serres 1994: 43)

Como en todas las disciplinas, localizamos que en la filosofía hay una zona potente de producción; un ámbito que hace, que actúa tanto teórica como prácticamente, a saber: la investigación y la aplicación. Por otro lado, encontramos la zona que ya ha sido criticada en Deleuze y Guattari, Bourdieu o Serres mismo; se trata del ámbito del poder el cual sólo fija y dogmatiza ya no los procesos sino los resultados de esos mismos procesos, las relaciones vivas (incluso las de poder), fosilizando e impidiendo seguir pensando en y con ellas.

Así, por ejemplo, y de un modo similar a la filosofía, en el campo de las ciencias encontramos a los investigadores o investigadoras y, por otra parte, a una zona que elimina toda la *aventura* investigadora para hacernos creer en el dogma de una ciencia estricta e infalible digna de extenderse a todos los ámbitos de la vida. Pero esta última zona olvida los descubrimientos y los procesos creativos de la

ciencia misma y queda integrada meramente en luchas de poder tanto dentro de su campo mismo como entre las distintas facultades.

Si bien es cierto que las ciencias positivas han lanzado un nuevo tipo de paradigma gracias a ámbitos que desde el siglo XVII estaban en desuso tales como los meteoros, los fluidos, etc. (Serres 1995:85 ss), cosa que en el ámbito filosófico este paradigma ha durado muy poco y ha sido muy local, lo han hecho desde un sistema de poderes interacadémico al uso. Es decir, su posicionamiento ante las luchas de poder entre las disciplinas es exactamente el mismo que el imperante pero introduciendo la característica universalizada de la fluidez y cierta interdisciplinariedad siempre que sea rentable a algún uso poco fluido, digamos. Así las dotaciones monetarias, públicas o privadas, han subvencionado apenas proyectos articulados a no ser para crear bombas atómicas, proyectos de seguridad nacional, comités de censura o patentes a partir de hardwares o investigadoras libres que ahora forman millonarios en Silicon Valley.

Pero no sólo eso, esta fuerza de poder no sólo ha afectado a las subvenciones en la ciencia, sino que ha ejercido su poder en la filosofía y en las artes que han dejado de tener un papel interesante de actividad y cambio en nuestras sociedades y, lo que es más peligroso, ha dividido las *potencias creadoras* del mundo en el que vivimos a través de nuevos instrumentos de dominación.

En efecto, si la filosofía pretendía su distinción a partir de la figura del sabio o el competente y, por ello, el sabio era quien debía gobernar a partir de sus universales,

una de las caídas de la filosofía, como mostraban los textos de Deleuze y Guattari, es que sus esquemas fijos se han derrumbado. Pero, frente a una alegría postmoderna de flujos, lo que ha venido a suplantar una ligera libertad ha sido aquello que Deleuze denomina “sociedades de control” (1999: 278) por las cuales se dejan fluir los elementos, se da cuenta de las relaciones pero se introduce en ellas el control. Cuando pensábamos, en los planes gubernamentales de investigación, que se había aparecido por fin una interdisciplinariedad, constatamos que sólo se avala si es de Marte, es decir, si es belicosa, si aporta beneficios o poder. De este modo define Deleuze la nueva situación de los saberes:

“[...] las sociedades disciplinarias son eso que ya no somos, lo que estamos dejando de ser.

[...] Lo que cuenta es que nos hallamos en el inicio de algo. [...] ¿Podrán adaptarse o dejarán paso a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control? ¿Pueden hallarse ya los esbozos de estas formas por venir, capaces de contrarrestar las delicias del marketing? Muchos jóvenes reclaman extrañamente ser “motivados”, demandan cursillos y formación permanente; son ellos quienes tienen que descubrir eso a lo que se les hace servir, como sus antepasados descubrieron no sin pena la finalidad de las disciplinas. Los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera” (1999: 285-286)

Un ejemplo paradigmático de este modo de proceder que se aparta de las

ciencias de Venus una vez que ellas podrían funcionar de un modo más legítimo y libre, convirtiéndolas en peligros venéreos a partir de instaurar un paradigma marcial sobre ellas, es el caso del bioarte en la actualidad.

Nos interesa la cuestión del bioarte pues es un modo de “contrato” (*foedus*) incipiente, aunque antiguo, entre las relaciones productivas de diferentes prácticas y saberes. En sus creaciones podemos notar este intento venéreo de potencialidad creativa que puede ser beneficiosa para muchos ámbitos aunque también tiene sus inmensos peligros, como todo si lo observamos desde el *mismo operador* donde nada es una panacea que venga a salvarnos, sino que todas las posiciones tienen sus virtudes y peligros a la vez (1994: 48). Pero, se trata de una apuesta por otros modos de relacionarse las disciplinas y las academias, otros mapas de los saberes y otras posiciones dentro de cada uno de los saberes concernidos (potencialmente todos los que conocemos). Otros modos que, a nuestro entender, se acercan a las posiciones tanto de Deleuze-Guattari como de Serres.

El ejemplo de esta práctica artística – y no sólo artística ya que se basa de antemano en una interdisciplinariedad– nos sirve porque, a la vez, nos hace constatar las barreras marciales que se le han impuesto desde todos los ámbitos y los peligros de casar a Venus con Marte. Vamos a centrarnos brevemente en el caso de Alba (GFP Bunny) de Eduardo Kac para analizar los componentes en juego.

El proyecto GFP Bunny (2000) comprende la generación de una coneja, Alba, alterada genéticamente con un marcador

usado comúnmente en los laboratorios llamado GFP o proteína verde fluorescente. Pero, no sólo eso sino, en palabras del mismo Kac, también es, y es sobre todo, “el diálogo público generado por el proyecto y la integración social de la coneja” (2014: 13).

Esta obra transgénica supone un reto a las academias y la repartición de los saberes en general por varios motivos. En primer lugar se trata de una pieza supuestamente artística pero, a su vez, sólo utiliza un marcador de laboratorio por lo tanto la distinción cerrada y de aislamiento que sostienen las disciplinas y los campos entre sí, con sus poderes, ya queda en entredicho. Tanto es así que, nada más nacer Alba comenzaron los problemas de ubicación: por un lado, el laboratorio consideraba como de su propiedad al animal porque ellos fueron los que lo generaron; por otro lado, el artista reivindicaba su propiedad y patente, patente porque suya era la idea y propiedad no sólo como deriva de esa patente sino haciendo notar también que se trataba de un animal, una coneja que él deseaba tener como mascota. Por ello, el proyecto, desde sus inicios deja en evidencia los campos de: los laboratorios y sus propiedades sobre las vidas también, las propiedades de los artistas y el campo cotidiano de una mascota.

No sólo eso, a ello se añadía que el marcador únicamente se hace visible con luz ultravioleta y que, debido a la alteración genética, iluminar a Alba con esa luz le quitaba tiempo de vida por lo que Kac decidió iluminarla poco tiempo y tomar las fotos necesarias. En esta situación aparecen factores también interesantes y difícilmente reconciliables. Por un lado, los equipos de bioética, sobre todo del ámbito

de la filosofía, se echaron encima de la pieza y su creador porque era bioéticamente reprochable quitar tiempo de vida a un animal que previamente había sido modificado transgénicamente. Pero, esta pieza lo que visibilizaba no era tanto la vida de un animal sino una práctica que se da con mayor frecuencia de lo que pensamos dentro de los laboratorios y que, a su vez, señala los tratos con animales en los campos de la biología y la medicina y hace notar todo el entramado transgénico con el cual convivimos cotidianamente (como Monsanto, por ejemplo) y que no llama la atención porque queda entre los muros de las ciencias positivas y las empresas como ya denunció Bruno Latour en sus estudios como *La esperanza de Pandora* (2001). Aun así, la decisión de Kac volvió a ser afectiva, como hemos dicho, eliminando a una mascota-obra de arte vida el peligro de caer en las redes de un laboratorio que lo usaría como mero animal marcado para inocular enfermedades y de las galerías de arte y museos que expondrían al animal a la luz ultravioleta para mostrar la obra.

Como hemos visto, el proyecto consistía en el “diálogo público” dentro del cual podemos constatar la repartición de beneficios completamente excluyente y en contra de la vida. Ello se genera una y otra vez desde distintos campos, cada uno reivindicando su patente o propiedad. El proyecto también consistía en “la integración social de la coneja” llevada a cabo por lo que sí fue la obra de arte en cuestión y no el mero producto que era lo que todos los campos deseaban como propiedad. En efecto, Kac comenzó una lucha encarnizada y mediática, con distintas perfor-

mances, instalaciones, etc., además de las fotografías, para tener la tutela de Alba pero no como propiedad artística (pues es efímera como la vida misma) ni como patente de la idea, la cual ya tenía, sino como integración social, es decir, como mascota en el campo de lo que suele considerarse lo privado y que incluye el amor a un animal frente a los animales públicos que nos sirven de comida o experimentación cotidianamente<sup>2</sup>.

Consideramos que la importancia de este proyecto es mucha porque ella misma es un marcador. Si a los animales en laboratorio se los marca genéticamente para experimentar, todo el entramado de Alba es un gran marcador de una situación que nos afecta cotidianamente en distintos campos y, sobre todo, en la academia. Pues, como establecimos al comienzo de este trabajo, no basta con que los proyectos públicos o privados soliciten una interdisciplinariedad que, muchas veces, no es más que una moda en el discurso la cual traduce una cierta postmodernidad en los objetivos acordes al capitalismo circundante (Vid. Jameson 1991), sino que parece institucional y estructuralmente imposible una interdisciplinariedad que no sea de antemano necesaria para la guerra y el capital mismo. Si queda fuera de esos marcos o no es rentable, aunque sea importante su investigación, si es verdaderamente venérea, la estructura de las academias, las patentes, las propiedades, los campos escindidos y escondidos en prácticas (esas sí) reprobables como Monsanto y los transgénicos alimentarios con sus consecuentes restos contaminantes, las originalidades al modo de genio que todos estos campos consumen a modo de *papers*

continuos sin poder repetir ni desarrollar apenas la misma idea que necesita tiempo para madurar, el nivel de competitividad belicosa dentro de cada ámbito y entre ellos, etc., hacen imposible su puesta en acción.

#### 4. De pureza y contaminación

Como queda marcado en el caso Kac o, mejor dicho, Alba –en el cual, por cierto, la filosofía se ha movido desde la indiferencia, el desconocimiento o, a lo sumo, comités de bioética, salvo en algunas excepciones, hasta el momento en el que parece rentable– tanto el mercado (único ámbito público al que se destina los productos interiores e inútiles del arte) como el dogma de las ciencias tienen que lidiar, finalmente, con los procesos reales de las artes, las ciencias, las filosofías, las sociologías, etc. Estos procesos, a pesar de las muchas trabas a las que se ven sometidos, se introducen en un devenir que debilita el poder hegemónico de sus Facultades, con límites endogámicos y oscurantistas, y las hace fluir por lugares diversos sin perder ni su exactitud ni su rigor, cambiando las nociones mismas de exactitud y de rigor. Así constatamos cotidianamente que las ciencias tienen que usar palabras poéticas y discursos que a veces son los de los universales disciplinarios, las artes necesitan de la física, la química o la geometría, ambas necesitan de conceptos filosóficos o se mezclan con ellos, por ejemplo, en las nociones de movimiento sin trayectoria como el del pensar o en el arte conceptual. A su vez la filosofía se contamina de las artes y sus afectos y de las ciencias y sus funciones

para pensar (Deleuze & Guattari 1999: 201). Todas, como diría W. Benjamin, en un proyecto teológico-político conjunto (Vid. Benjamin 1995) que no es otra cosa que liberar a la investigación de las garras dominantes del dogma, el mercado o la divulgación banal al menos en la medida que sea posible, ya que pensar que las relaciones de poder no existen o que pueda existir algún ámbito que las excluya enteramente es tan peligroso como mantenerlas en una omnipotencia y omnipresencia tales que sólo se trate de encontrar un lugar ventajoso entre ellas.

Parece, entonces, que las disciplinas, en su zona fluida y activa y no representativa o dominadora, en el otro contrato (foedus) o en su modo venéreo, pueden convivir y relacionarse, contaminarse con otras o, lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari establecen como *devenir* o *línea de fuga* entre los estratos y las líneas de poder las cuáles nunca pueden ser anuladas pero no pueden inundar todo el espectro de acciones. Se trata de un viraje, incluso vaivén, del poder a la potencia creativa la cual posibilita que las disciplinas puedan contaminarse mutuamente, como si se tratara de una enfermedad viral que pone todo en trance y que, sin mezclar, es capaz de hacer saltar trozos de algunas disciplinas hacia otras enriqueciendo a todas. Escriben Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*:

“El devenir siempre es de otro orden que la filiación. Es de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el vasto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin

ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y a la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender. Hay un bloque de devenir que capta al gato y al babuino, y en el que un virus C realiza la alianza. [...] Si el neoevolucionismo ha afirmado su originalidad, en parte es en relación con esos fenómenos en los que la evolución no va de uno menos diferenciado a uno más diferenciado, y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para devenir más comunicativa o contagiosa.” (Deleuze & Guattari 1997: 245)

Este proyecto conjunto y contaminado ya no es una estructura fija y separada de los saberes, es un proceso, una acción fluida que fluidifica sobre todo las disciplinas estancas y no pertenece a ninguna de ellas, las atraviesa a todas y las hace ser en su singularidad a través de los repertorios múltiples que las hacen conectarse. Este proceso que las atraviesa, este contagio anterior a las disciplinas mismas nos abre a la experimentación, nos abre realmente al mundo, pero no para asirlo, no para que esté dado de antemano, sino para experienciarlo, crearlo y recrearlo a cada paso, sin cerrarlo. Por ello no se puede establecer cuál sería la disciplina que adquiere la hegemonía ni el poder, ni siquiera entrar en la crisis de estos poderes. Es más potente, activo e interesante notar las relaciones aberrantes y contaminadas que se crean entre las disciplinas y cómo ellas pueden ayudar a establecer otras normas en cada una de ellas en orden a limar también, o encontrar posibilidades, entre los círculos de poder que acechan, cada

vez más, a las investigaciones mismas en las *sociedades de control* mezcladas con el sistema disciplinario de las escisiones académicas.

Por ello, podemos comprender que las disciplinas poseen, en su zona activa y muchas veces en los intersticios de la academia la cual muchas veces actúa como arma disciplinaria, una contaminación y que esta contaminación con ellas mismas y con las otras es la que les otorga vida y acción en articulaciones diversas que intentar sacar a la luz esta potencia contra los poderes que tanto daño suelen hacer.

Vemos, entonces, que parece que las actividades productivas se constituyen en su contaminación propia y recíproca, en la potencia fluida que las atraviesa y que las une entre sí y también con otras épocas como nos hace notar Serres y la filosofía articulando estos cánones con la antigüedad, por ejemplo, de Lucrecio o, como realiza Deleuze, con el pensamiento spinozista o estoico. Y estas actividades se diferencian en cómo cada una utiliza esta contaminación. Todas ellas tienen su función propia pero, al igual que ocurre en la luz y en los fluidos, los límites no están claros aunque funcionan como intensidades y no cercando territorios extensos. No podemos decir exactamente dónde termina la luz (Cfr. Deleuze 2003: 106-107), no podemos decir dónde termina una idea artística ni dónde una idea científica, ni dónde una idea filosófica, no podemos decir qué contaminaciones y en qué juegos diversos entrará cada una de ellas. Como dice M. Serres en su obra *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*: “En sus proximidades recíprocas se desvanecen

las restricciones, en su cercanía olvidamos su escisión.” (1994: 224)

Así pues, Deleuze y Guattari, y no sólo ellos, en su actividad misma y en su discurso intrafilosófico, hacen un llamamiento, pendiente aún, como hemos podido comprobar con el caso de Kac-Alba, en forma de crítica al purismo como distinción que acontece en las academias y, en cierto modo, también en el entramado de lo que consideramos “sentido común” (Cfr. Deleuze 2002: 207-208). No es de extrañar que sea más fácil catalogar a diversos pensamientos en categorías como “postmoderno” (igual a malvado y capitalista) o a los flujos, las relaciones y la contaminación o contagio como meramente negativos; del mismo modo que todo lo veneusino se ha convertido en terror al contagio venéreo únicamente. Evidentemente, estos pensamientos no se proponen como salvaciones, ni siquiera pretenden terminar con un sistema de poderes sino que su intento es remarcar que un purismo no salva de los poderes sino que, en su encierro, lo único que puede promover es una lucha de poder más esterilizante aún. Y, al contrario, también advierten contra el peligro del relativismo también purista, en el sentido de que la contaminación y el contagio no siempre acabarán con los poderes de una vez por todas, incluso algunos contagios pueden ser letales, sino que nos vemos abocados, y la academia también, a negociar y renegociar siempre las aperturas para que haya regulaciones que no sean ni trascendentes y externas, como denunciaban las disciplinas y las academias al proclamar una autonomía, ni meramente endogámicas. En palabras de Deleuze:

“De acuerdo con la manera en que se pliega la línea de las fuerzas, se constituyen modos de existencia, se inventan posibilidades de vida que implican también la muerte, nuestras relaciones con la muerte [...]. Se trata de

crear modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas.” (Deleuze 1999: 150).

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago, ARCIS-LOM.
- Bourdieu, P. (1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Clave intelectual ed.
- Bourdieu, P. (2008) *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997) *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-textos, 3ª ed. [1ª. Ed. 1988].
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1999) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 5ª ed. [1ª ed. 1993].
- Deleuze, G. (1989) *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 5ª ed. [1ª ed. 1971].
- Deleuze, G. (1999) *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos [1º ed. 1995].
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G. (2003) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires. Cactus.
- Dosse, F. (2009) *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. Buenos Aires: FCE.
- Espósito, R (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Jameson, F (1991) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kac, E. (2014) “Bioarte: estética in vivo” En González Valerio, M.A. (ed.) *Pros Bión: Reflexiones naturales sobre arte, ciencia y filosofía*. México, UNAM.
- Kant, I. (2003) *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza ed.
- Kant, I. (2005) “De un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” En *Lógos. Anales del seminario de Metafísica*. Vol. 38 Pp. 13-27.
- Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona, Gedisa.
- Moreno-Pestaña, J.L. (2013) *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Serres, M (1994) *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Valencia: Pre-Textos.
- Serres, M. (1995) *Atlas*, Madrid: Cátedra.
- Sokal, A & Bricmont, J. (1999) *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós.

NOTAS

<sup>1</sup> En efecto, en el estudio de campo que realiza P. Bourdieu en su obra *Homo Academicus*, Deleuze se sitúa en el puesto 26 del Ranking de los intelectuales franceses en los años 80 (2008: 280), si bien este capítulo de la obra de Bourdieu es un cuestionamiento de los ranking mismos o de los “jueces” que los procuran, es interesante saber ese dato y, sobre todo, la compara-

tiva con la tabla posterior que muestra varios listados de este tipo realizados a distintos agentes en la academia francesa donde Deleuze no aparece.

<sup>2</sup> Todo el proyecto “GFP Bunny” puede ser consultado tanto en “Bioarte: estética in vivo” (Ver bibliografía), como en la página del proyecto <http://www.ekac.org/gfpbunny.html> [Fecha de consulta 28/10/2014].