

Lentitud y política. Notas sobre el ritmo de los itinerantes

por FELIPE KONG

Abstract

This essay explores the concept of slowness in Deleuze's work, in order to establish its autonomy in relation to speed. This pair of notions appears often as part of a formula: *relations of movement and rest, of speed and slowness*. Nevertheless, it's not clear which the ontological status of slowness is. We would like to risk some propositions about it, taking into account Deleuze's remarks on Spinoza and especially the political and anthropological analysis of these concepts made in *A Thousand Plateaus* with Félix Guattari. We propose that there is a difference of nature between slowness and speed, and that slowness could not be equalized with gravity. If speed fits with the way of life of nomadic people and gravity fits with the sedentary one, slowness could fit well in the way of life of the itinerant people, who inhabit holey spaces and forge tools and weapons for the other two. Finally, we apply those concepts to the analysis of rhythm, showing the intimate relationship between them.

Modos de vida de la velocidad

Partimos con una pregunta al parecer muy específica, pero que puede funcionar como germen de pensamiento en múltiples niveles: ¿cuál es el valor de la noción de lentitud en el pensamiento de Deleuze? Una primera respuesta, muy general, tendría que empezar aclarando sus relaciones con la noción de velocidad. Acudiendo a la distinción bergsoniana, diríamos que esta relación puede ser una diferencia de grado (la lentitud como una velocidad de baja intensidad) o de naturaleza (la lentitud como una fuerza independiente de la velocidad). A la vez, si hablamos de diferencia de naturaleza, esta puede entenderse o bien como una oposición o bien como una distinción entre modos de movimiento que puede incluir otras variantes. Esta última opción nos permitiría entender la lentitud como un concepto con valor propio, que no necesitaría depender de la velocidad para comprenderse.

La fórmula usada por Deleuze habitualmente para hablar de este asunto es: “velocidades y lentitudes”, o bien “relaciones de velocidad y lentitud”. La ambigüedad de la expresión no nos permite dilucidar el modo de la diferencia entre las dos nociones. Esto se complica cuando la pareja se yuxtapone a otro binomio de conceptos, “movimiento y reposo”. ¿Es posible pensar una analogía entre los dos pares? ¿O más bien, la velocidad y la lentitud serían modos del movimiento, y el reposo quedaría fuera? ¿O cabe entender que el reposo

es un grado mínimo de movimiento, y (casi) análogamente la lentitud sería un grado menor de la velocidad? Para aclarar esta situación conviene aproximarnos al origen de esta fórmula, que proviene del libro II de la *Ética* de Spinoza. Vamos al lema: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la [velocidad] y la lentitud, y no en razón de la sustancia” (Spinoza 2000: 88) (*Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur*). Esta definición le sirve a Deleuze para plantear un concepto de cuerpo que no esté definido en función de los pares sujeto/objeto o materia/forma, sino entendido como un plano cartográfico con dos ejes: la latitud y la longitud. En sus términos, se trata de pasar de un plan de organización a un plan de consistencia. Dice Deleuze, junto a Guattari:

En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. (Deleuze & Guattari 2002: 264)

De este modo, un cuerpo ya deja de ser solo un cuerpo, conectándose transversalmente con todo un plano. Como señala David Lapoujade, “Dejamos de *ser* un cuerpo organizado o un cuerpo vivido, *devenimos* otro cuerpo que hace cuerpo con otras potencias, animales, vegetales, sociales, políticas, cósmicas” (Lapoujade 2016: 273). Velocidades, lentitudes e intensidades son los elementos que pueblan el plan de consistencia, modo transversal de entender y operar el mundo que se opone al plan de organización, habitado por sujetos, organismos, significados y demás articulaciones del mismo orden. De estas velocidades y lentitudes lo único que sabemos por ahora es que no tienen forma: son los elementos que forman una individualidad, pero ellos mismos no están formados. Esto Deleuze lo explica acudiendo a Leibniz: “velocidad y lentitud son diferenciales. Eso puede decirse de lo infinitamente pequeño. Forma y figura no se dice de lo infinitamente pequeño sin transformarlo en algo finito” (Deleuze 2003: 349-350). La referencia a lo diferencial nos recuerda otro modo en que aparece la velocidad en la obra de Deleuze: precisamente a partir de *Diferencia y Repetición*, donde se empieza a hablar de velocidades diferenciales de crecimiento en el viviente.

El conjunto constituye un virtual, un potencial; y esa estructura se encarna en los organismos actuales, tanto desde el punto de vista de su especificación, como de la diferenciación de sus partes, según ritmos que, precisamente, se llaman “diferenciales”; según velocidades o lentitudes comparativas que miden el movimiento de actualización. (Deleuze 2002: 281)

Este constituiría un modo genético y procesual de incorporar el tema de las velocidades, que se suma al modo estructural y cartográfico extraído de la obra de Spinoza: variantes de un mismo pensamiento, en todo caso, considerando no solo la imbricación del espacio y el tiempo en la definición física de velocidad (distancia partido tiempo), sino sobre todo en la obra de Deleuze.

El concepto adquiere un nuevo escenario en el “Tratado de nomadología”. Allí se plantea una serie de características distintivas de los pueblos nómadas en relación con los estados, o más bien, del modo nómada de ser en relación con el modo estatal. Como señala Ronald Bogue, esta distinción es *de iure* y no *de facto*: “lo nómada y lo sedentario son categorías reales y cualitativamente distintas, pero se experimentan de hecho solo como tendencias dentro de varios estados mixtos” (Bogue 2007: 124) : Como es común en este libro, el texto salta de ámbito constantemente: desde Genghis Khan a la arquitectura, de Husserl a Michel Serres, de la metalurgia arcaica a la máquina de guerra mundial del capitalismo. Pero a lo largo de toda su extensión permanece una línea de oposición clara: los nómadas que pueblan un espacio liso contra los sedentarios que habitan un espacio estriado; la máquina de guerra contra el aparato de estado; las armas contra las herramientas; la acción libre contra el trabajo; el número contra el territorio y el linaje; el afecto contra el sentimiento; el plan de consistencia contra el plan de organización. En términos de velocidad, lo que se opone es la *velocidad absoluta* de los nómadas contra la *velocidad relativa* de los sedentarios. El Estado se encarga de controlar las velocidades, sometién-dolas a su norma, como explican Deleuze y Guattari:

No es que el Estado ignore la velocidad; pero tiene necesidad de que incluso el movimiento más rápido deje de ser el estado absoluto de un móvil que ocupa un espacio liso, para devenir el carácter relativo de un “movido” que va de un punto a otro en un espacio estriado. En ese sentido, el Estado no cesa de descomponer, recomponer y transformar el movimiento, o regular la velocidad. El Estado como inspector de caminos, transformador o *échangeur routier*: papel del ingeniero a este respecto. La velocidad o el movimiento absoluto no carecen de leyes, pero esas leyes son las del *nomos*, del espacio liso que lo despliega, de la máquina de guerra que lo puebla. Si los nómadas han creado la máquina de guerra fue porque inventaron la velocidad absoluta, como “sinónimo” de velocidad. (Deleuze & Guattari 2002: 390)

Es para referirse a este poder del estado para capturar y reconducir las velocidades que Deleuze y Guattari introducen la noción de *gravedad*. Lo curioso es que en primera instancia pareciera identificarse esta gravedad con la lentitud. De hecho, para “velocidad” se presenta el término en latín *celeritas*, como en Spinoza, pero se lo vincula con *gravitas* en lugar de *tarditas*. Entre *celeritas* y *gravitas* se presenta una oposición cualitativa: la velocidad “se encarna en un móvil que se separa, por poco que sea, de su línea de caída o de gravedad” (Deleuze & Guattari 2002: 377). La velocidad sería el clinamen, la mínima desviación que marca la libertad de la materia frente a la pura caída laminar. Los autores

prefieren hablar de gravedad, pero hay un par de líneas donde la sustituyen por la lentitud:

Lento y rápido no son grados cuantitativos del movimiento, sino dos tipos de movimiento cualificados, cualquiera que sea la velocidad del primero, y el retraso del segundo. De un cuerpo que se lanza y cae, por muy rápida que sea esta caída, no se dirá, en sentido estricto, que tiene una velocidad, sino más bien una lentitud infinitamente decreciente según la ley de los graves. (Deleuze & Guattari 2002: 377)

Esta sería, por tanto, una primera forma cualitativa de entender la diferencia de lo lento y lo rápido. Pero es una forma imperfecta, ya que no se asume un valor propio de la lentitud en sí misma, sino que se la somete de entrada a la gravedad. ¿Cómo podría entenderse, según esta bifurcación, las lentitudes que pueblan el espacio liso del plan de consistencia? Se entiende que la gravedad no es un concepto paralelo al de velocidad, sino que cada uno forma parte de agenciamientos con elementos en dos planos distintos: es un paradigma completo el que funciona según la gravedad, y un contraparadigma el que se abre con la velocidad absoluta. Lo que nos interesa es pensar la lentitud *desde* el plan de consistencia, no cuando ya está sometida a la gravedad de lo sedentario.

Otra complicación surge si atendemos a una breve distinción, en el mismo texto, entre movimiento y velocidad. Pareciera ser que Deleuze y Guattari ensayan definiciones, pero no se deciden aún por la definición definitiva. Se le otorgan, esta vez, al movimiento las caracterizaciones que se le daban antes a la velocidad relativa:

El movimiento designa el carácter relativo de un cuerpo considerado como “uno”, y que va de un punto a otro; la velocidad, por el contrario, constituye el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino, con la posibilidad de surgir en cualquier punto [...]. En resumen, se dirá por convención que sólo el nómada tiene un movimiento absoluto, es decir, una velocidad. (Deleuze & Guattari 2002: 385-386)

Si queremos aclarar las cosas, tendremos que determinar que por ahora hay una cuasi-identificación entre movimiento absoluto y velocidad a secas, y a la vez también entre velocidad relativa y movimiento a secas. Sería fácil completar la ecuación explicando simplemente que, en este texto, velocidad a secas refiere siempre a la velocidad absoluta (en el espacio liso nómada) y movimiento a secas refiere siempre al movimiento relativo (en el espacio estriado sedentario). Esto al menos sirve dentro de este texto, pero las mismas categorías se complicarán en trabajos posteriores, como en *¿Qué es la filosofía?* (1991).

La lentitud itinerante

Para darle una nueva vuelta al asunto de la lentitud, más allá de entenderla como una simple velocidad baja o decreciente o identificarla con la gravedad, acudiremos en primer lugar a la detallada comparación que Deleuze y Guattari llevan a cabo entre el arma y la herramienta. El arma funciona siempre en proyección, con un modelo de acción libre: su movimiento no va dirigido a la operación sobre una materia, sino que actúa en espacio liso, encontrando reacciones [*ripostes*] a sus acciones que la obligan a ir reinventándose. La herramienta, en cambio, sigue el modelo del trabajo, que es “una causa motriz que choca con resistencias, actúa sobre el exterior, se consume o se gasta en su efecto, y debe ser renovada entre un instante y otro” (Deleuze & Guattari 2002: 399). La velocidad es relativa en el trabajo, absoluta en la acción libre: aquí ésta “no tiene que vencer ninguna resistencia, sólo actúa sobre el cuerpo móvil en sí mismo, no se consume en su efecto y se continúa entre dos instantes” (Deleuze & Guattari 2002: 399). Una velocidad absoluta sólo se modifica por el choque con otras velocidades, que reaccionan a ella de forma activa, que toman represalias o realizan réplicas; una velocidad relativa está de cierto modo sometida al plan de acción sobre una materia pasiva. Ahora bien, lo que importa aquí no es el arma o la herramienta en tanto objetos técnicos, sino los agenciamientos que hacen posible entenderlas en función de los modelos de trabajo y acción libre, y más aún los agenciamientos que ligan a ambas con la gran máquina social: “armas y herramientas están sometidas a las mismas leyes que definen precisamente la esfera común” (Deleuze & Guattari 2002: 400). Este agenciamiento común es llevado a cabo por lo que los autores llaman *filum maquinico*, la línea abstracta que sigue el camino de la materia en movimiento en sus transformaciones múltiples.

Nos preguntamos, entonces, por las figuras que puedan habitar el *filum* maquinico mismo, distintas a los nómadas y a los sedentarios. Deleuze y Guattari hablan de tres figuras intermedias: el migrante, el transhumante y el itinerante. El migrante, dicen los autores, “va fundamentalmente de un punto a otro, incluso si ese otro punto es dudoso, imprevisto o mal localizado” (Deleuze & Guattari 2002: 385). Es decir, son básicamente sedentarios forzados a la movilidad, sedentarios sin estado propio. El transhumante es ligeramente distinto: cambia de lugar en función de la rotación de cultivos, abandona continuamente su tierra pero finalmente volviendo “al punto que ha dejado, cuando se haya reconstituido el bosque, reposado la tierra, modificado la estación” (Deleuze & Guattari 2002: 410). El itinerante, al contrario de los dos, “está obligado a seguir un flujo de materia, un *filum* maquinico. [...] Seguir el flujo de materia es itinerar, ambular. Es la intuición en acto” (Deleuze & Guattari 2002: 410). Su figura por excelencia es el herrero o metalúrgico, según los autores, ya que la materia-flujo encuentra su forma perfecta en la maleabilidad del metal: “No es el hombre de la tierra, ni del suelo, es el hombre del subsuelo. El metal es la pura productividad de la materia, por eso el que sigue el metal es el productor de objetos por excelencia” (Deleuze & Guattari 2002: 412). Y en tanto habitante

del subsuelo, el herrero constituye su forma de vida en un tercer espacio, distinto al liso y al estriado: el *espacio agujereado*, concepto oscuro y elusivo que aparece muy pocas veces en esta obra. Espacio lleno de cavernas, minas y escondrijos, misterioso por sí mismo, con ese misterio puramente material de la tierra entendida como suma de estratos inhumanos.

Nos queda pendiente, así, determinar el modo de movimiento propio del espacio agujereado. Si el espacio liso tiene la velocidad absoluta, y el espacio estriado la velocidad relativa controlada por la gravedad, ¿no sería apropiada la lentitud para este espacio de madrigueras productivas, habitado por seres que siguen el flujo de la materia sin proyectar ni introyectar nada? La lentitud en tanto *demora*, forma de habitar totalmente distinta a la de las ciudades estriadas: lentitud de la geología, por ejemplo, en contraste con la gravedad de la astrología que ata los cuerpos a sus destinos y ordena los estriajes mundanos. Precisamente en “La geología de la moral”, los autores señalan: “Incluso se podía alcanzar lo absoluto por fenómenos de lentitud o de retraso relativos. Por ejemplo, retrasos de desarrollo. Lo que debía cualificar la desterritorialización no era su velocidad (había velocidades muy lentas), sino su naturaleza” (Deleuze & Guattari 2002: 62). La lentitud consiste no en una velocidad de baja intensidad, ni en una cualidad de lo grave, sino en la subordinación de la velocidad a la materia-flujo. Los nómadas, en cambio, subordinan tanto la materia como el orden a la velocidad: por eso funcionan en superficie, no en el subsuelo, y su *nomos* se guía por los ritmos del paisaje, por la meteorología. Al respecto, Deleuze y Guattari citan a Michel Tournier, quien celebra la meteorología como un buen encuentro (en sentido spinozista) entre lo humano y la naturaleza: “Una nube se forma en el cielo como una imagen en mi cerebro, el viento sopla como yo respiro” (Deleuze & Guattari 2002: 265). Son afectos, y no sentimientos, los que vinculan al nómada con el clima: líneas de velocidad pura. El itinerante, en cambio, ignora los saberes ocultos del cielo y los secretos del paisaje para concentrarse en los misterios del subsuelo. El herrero no sabe de cielo, incluso poco sabe de la luz: su aspecto mítico es el del deforme, jorobado en el caso de Hefesto, encogido en el caso de los enanos nórdicos. Deleuze y Guattari señalan que los herreros tienen la maldición de Caín, pero se trata más bien la maldición de Hefesto, el envenenamiento por arsénico que deforma todo el cuerpo. Caín es, realmente, el fundador de las ciudades, el agricultor; la seña sobre su frente, la culpa, es una imagen mítica de la arqui-estría, el primer pilar de la civilización.

Los herreros míticos son seres lentos que no suelen abandonar su guarida, aunque su guarida puede estar en cualquier parte, y que itineran a través de la materia para crear los objetos mágicos que los demás dioses emplearán, ya sea como armas o como herramientas. Para el herrero no hay diferencia entre ambas, porque su modelo no es el trabajo ni el de la acción libre, sino el del *arte* en un sentido antiguo: lo que en inglés se denomina *craft*, y que casi puede traducirse por “técnica” o “arte práctica”. El trabajador se enfrenta a la resistencia de la materia, que necesita violentar para manipularla: necesita disponerla como pasiva para que su actividad sobre ella pueda ser soberana. El guerrero nómada no

conoce de esa resistencia, porque no busca someter la materia sino ocupar un espacio; de la materia sólo sabe algo cuando recibe réplicas activas ante sus velocidades. Pero el arte del herrero consiste en *entrar en la resistencia del material mismo*, seguirle el hilo. Entonces ya no la ve como resistencia, porque pasa a ocupar su mismo lugar, llenando su propia materialidad con la que tiene en frente; tampoco la ve como una superficie donde aparecen réplicas, porque lo que hace no es atacar. Frente a la autonomía relativa del sedentario que somete a la materia a la vez que se somete a la gravedad del Estado, y frente a la autonomía absoluta del nómada que se mantiene en pie de igualdad con la materia a condición de no organizarse de un modo estriado, los itinerantes se definen por una necesaria heteronomía ante la materia. Esa heteronomía es la que determina su lentitud, aunque en su tarea puede haber necesidad de acciones rápidas; pero es porque la materia lo solicita. El itinerante está seducido por la materia, así como el nómada lo está por la velocidad y el sedentario por el orden.

Considerar esta forma de ser propia de la lentitud puede tener algunos rendimientos para las disquisiciones sobre política y velocidad que Deleuze y Guattari hacen a partir del estudio de Paul Virilio, *Velocidad y Política*. Se describe, en primer lugar, las velocidades con tendencia nómada o revolucionaria, como la revuelta y la guerrilla, que recomienzan cada vez la lucha de la máquina de guerra contra el Estado. En segundo lugar, las velocidades reguladas y apropiadas por el aparato estatal (lo que se ha llamado *gravedad*). Y por último, las velocidades restituidas por la Máquina de Guerra Mundial, que sólo depende de una axiomática general del capitalismo y trasciende a los estados. Esta tercera forma, que es la que inquieta a Virilio, es relacionada con el método bélico del *fleet in being*, donde los elementos se mueven a tal velocidad que parecieran ser ubicuos, estar en todas partes a la vez. Dice Virilio:

El *fleet in being* es la logística que realiza absolutamente la estrategia como arte del movimiento de cuerpos no vistos, es la presencia permanente en el mar de una flota invisible que puede golpear al adversario no importa dónde y no importa cuándo, aniquilando su voluntad de poder por la creación de una zona de inseguridad global donde no estará ya jamás en posición de “decidir” con certeza, de *querer*, es decir de vencer. Es pues sobre todo una nueva idea de la violencia que no nace ya del enfrentamiento directo, de la efusión de sangre, sino de las propiedades desiguales de los cuerpos, de la evaluación de la cantidad de movimientos que les son permitidos en un elemento escogido, de la verificación permanente de su eficiencia dinámica. (Virilio 1977: 46)

El *fleet in being* puede traducirse literalmente como “la flota en el ser”. El secreto de su velocidad omnipresente está en que no reside en el dominio de lo actual, sino de lo virtual. No hay una infinidad de barcos moviéndose en todo momento, pero sí está todo predisposto para que cualquier acción o reacción sea inmediata. Es un dominio general del terreno, convertido en espacio liso y utilizado con suma eficiencia. Esto es posible porque

los aparatos de Estado ya no se limitan simplemente a reconducir y limitar la velocidad absoluta de la máquina de guerra, sino que liberan la velocidad absoluta misma en su despliegue nómada: pero al costo de ver menoscabado su poder de control sobre ella. ¿Qué podemos hacer ante ella? Deleuze y Guattari advierten la complejidad de la situación, indicando que “incluso con relación al espacio liso de una organización mundial, ¿no existen también nuevos espacios lisos, o espacios agujereados, que nacen como alarde?” (Deleuze & Guattari 2002: 489). Estos espacios de resistencia no quedan lo suficientemente bien definidos, pero sobre todo se insiste en el hecho de que no sirven de nada si no están ligados a ciertas prácticas, a procesos de espacialización más que a la constitución de espacios seguros o paraísos de fuga. La interdependencia entre los tipos de espacio se reafirma, y en ella es el espacio agujereado el que ocupa el sitio mediador, comunicador entre los otros dos. Deleuze y Guattari lo plantean así, y no obstante siguen dándole preponderancia al espacio liso debido a su inherente poder transformador, a su mayor dinamismo:

Es más, todavía habría que tener en cuenta otros espacios: el espacio agujereado, cómo comunica de manera diferente con el liso y con el estriado. Ahora bien, lo que nos interesa son los pasos y las combinaciones, en las operaciones de estriaje, de alisado. Cómo el espacio no deja de ser estriado bajo la presión de fuerzas que se ejercen en él; pero cómo también desarrolla otras fuerzas y segrega nuevos espacios lisos a través del estriaje. Incluso la ciudad más estriada segrega espacios lisos: habitar la ciudad en nómada, o en troglodita. A veces bastan movimientos, de velocidad o de lentitud, para rehacer un espacio liso. Evidentemente, los espacios lisos no son liberadores de por sí. Pero en ellos la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios. Nunca hay que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso. (Deleuze & Guattari 2002: 506)

Pero la lentitud tiene algo que la velocidad no tiene: la resistencia, entendida más eléctrica que mecánicamente. La resistencia puede entenderse como la demora de un individuo en relación consigo mismo, su duración o zona de indeterminación (en términos bergsonianos), la resonancia interna que más que impedir su control por parte de fuerzas externas (según la idea común de resistencia, que es negativa) lo que hace es producir continuamente formas lentas, heterónomas respecto al flujo de la materia, pero autónomas en relación a la velocidad de la máquina mundial. Más allá de la figura del herrero, hay que pensar también en las figuras eléctricas y electrónicas, en los desvíos tecnológicos y los hackeos colectivos que pueden ir lentamente socavando los aparatos sedentarios y demorando las velocidades absolutas de la Máquina de Guerra mundial. En este caso, la relación con el material es fundamentalmente moduladora, en el sentido que le da Simondon a esta palabra: “modular es moldear de manera continua y perpetuamente variable” (Simondon 2009: 60): su lentitud no llega a constituir un molde inmóvil, ladrillos para

hacer casas, sino variaciones continuas que siguen los hilos de la materia para incorporarse, desde lo sombrío, en la multiplicidad abierta de su devenir. En el espacio agujereado entramos en el devenir de la materia, haciendo parte de su resistencia en lugar de enfrenarla. Sin duda es un movimiento que políticamente puede llegar a ser tan sutil que no será percibido: será entonces necesario, tal vez, aliarlo con las velocidades nómadas, con las líneas abstractas que se proyectan en la materia y más allá de ella. Es lo que Deleuze y Guattari denominan vida inorgánica, siguiendo los estudios de Worringer sobre el arte gótico. La vida inorgánica alía la abstracción nómada de la línea con una resistencia lenta de la materia, gracias a la cual ganamos un ancla que distingue este procedimiento de la Máquina de Guerra Mundial:

Pues bien, no es porque lo abstracto engendre por azar o por asociación motivos orgánicos. Precisamente porque en él la pura animalidad es vivida como inorgánica, o supraorgánica, puede perfectamente combinarse con la abstracción, e incluso combinar la lentitud o la pesadez de una materia con la extrema velocidad de una línea que ya sólo es espiritual. Esa lentitud pertenece al mismo mundo que la extrema velocidad: relaciones de velocidad y de lentitud entre elementos, que de todas formas exceden el movimiento de una forma orgánica y la determinación de los órganos. La línea se escapa de la geometría, gracias a una movilidad huidiza, y al mismo tiempo la vida se separa de lo orgánico, gracias a un torbellino *in situ* y permutante. (Deleuze & Guattari 2002: 505)

De este modo, podemos volver a pensar la fórmula spinozista: “relaciones de velocidad y lentitud”. Relaciones de líneas y torbellinos, de lo que se fuga con lo que se demora, lo que inventa hacia afuera y lo que inventa hacia adentro. Es a partir de la articulación de ambas dentro de un plan de consistencia, y de ambas puestas también en relación con la gravedad del plan de organización, que podrían pensarse las discordancias y acoplamientos políticos que nos circundan en un modo cinético.

Velocidad y ritmo

Para terminar, querríamos ensayar una aplicación de esta distinción entre velocidad, lentitud y gravedad en un ámbito muy afín a estos fenómenos, tanto que puede fácilmente confundirse con ellos: el ritmo. La primera relación que encontraremos entre ritmo y velocidad es a través de la medida: la medición de pulsaciones por minuto, que en la música se conoce como *tempo*. Sabemos que su relación con el ritmo es, desde la implementación del metrónomo, una simple indicación cuantitativa. Poco ganaríamos si nos reducimos a este dominio, intentando trasladar estas nociones a rangos métricos. Pero antes del metrónomo, las indicaciones de *tempo* no eran numéricas sino afectivas, siendo expresadas por cualidades de intensidad. Señalan además de lo que ahora entendemos por *tempo* un

afecto adicional, una variable de *carácter*. A pesar de la existencia de indicadores de carácter especializados (“con amore”, “misterioso”, “lacrimoso”, etc.), los indicadores de tempo se les entremezclan: “andante”, “adagio”, “allegro” señalan, respectivamente, el acto de caminar, la quietud del alma, el jolgorio. A estos afectos del cuerpo y el alma se les atribuye, por convención, ciertos rangos de tempo. Al no haber un parámetro establecido, lo más fácil para comunicar la velocidad de un movimiento era apelar a los afectos conocidos. Y estos afectos, ciertamente, suponen un mundo común en el que se los aprehende intuitivamente como fenómenos rítmicos.

Lo que habitualmente se entiende como medida de un ritmo está contenido en su distribución de tiempos débiles y fuertes, que para ser anotados establecen una medida definida de los compases: 3/4, 4/4, 5/8, etc. El tempo se agregaría como una variable adicional de esta operación de medida, independiente del metro de cada compás. Pero si entendemos la velocidad desde un modelo cualitativo, más ligada a las variables de carácter, veremos que la estandarización del tempo tras la invención del metrónomo no elimina, sino que solo esconde, su carga afectiva. Un ritmo que varía de velocidad está cambiando de naturaleza, no sólo variando de grado: no solo un matiz, sino un cúmulo de estímulos diferentes, distingue un tempo de 85 bpm de uno de 95 bpm.

Podemos establecer la existencia de una velocidad cualitativa, íntegramente ligada al ritmo, en oposición a la gravedad de la medida. Pero tendríamos que dejar también espacio para una lentitud tan cualitativa como la velocidad. No sacamos nada con indagar en tempos considerados lentos (un largo, un adagio), porque sólo son lentos relativamente: indican una *velocidad menor*, a fin de cuentas. Más bien tendríamos que indagar en la lentitud inherente a todo ritmo en la definición itinerante que hemos dado de esta palabra: buscar aquello que liga ese ritmo con la materia, con lo que se resiste a arrancar, a desencadenarse. La lentitud de un ritmo está en aquello que lo liga consigo mismo, que lo hace volver a sí a través de la materia sobre la que subsiste. Es su torbellino singular, invisible. Vemos trotar un caballo: no consideraremos sólo su velocidad en términos de distancia recorrida, que sería su forma más pobre, sino el concierto de velocidades que da sustento a su ritmo general. Todas esas velocidades encuentran su límite en la materia del caballo, siguen el flujo de esa materia a la vez que la llevan adelante, la remecen. Cada velocidad se encuentra con su propia lentitud, y es en ella que puede lograr contemplarse: el ritmo sentido, vivido o transmitido no puede existir sin esa atracción por una materia que demora a la velocidad, viscosidad que hace que estos procesos se vuelvan habitables. En *¿Qué es la filosofía?* Se hablará de cómo el cruce de la velocidad infinita de los conceptos con el plano de inmanencia como medio permite la existencia de “los seres lentos” que somos (Deleuze & Guattari 1995: 40); podemos también decir que esta lentitud, más que ser producto de ese cruce, es lo que permite el vínculo entre la velocidad y el medio, lo que impide que se escape totalmente.

La lentitud en el ritmo tendrá que ver, proponemos, con las micro percepciones, con el tanteo, con la atención. *Seguir* un ritmo como se sigue el hilo de la materia, haciendo de

este modo que el ritmo pueda descansar en nosotros: contacto que no detiene el flujo, sino que coexiste con él. Es la lentitud de un ritmo, y no su velocidad, la que lo hace susceptible de comunicar, de traducir entre códigos distintos. Sabemos que un ritmo no es un medio, sino que está entre dos o más medios; Deleuze y Guattari nos dirán también que “El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad” (Deleuze & Guattari 2002: 29). El ritmo es este catalizador entre medio de los medios, que abre el espacio para que la velocidad pueda pasar, pero también es la parte de él que se adhiere a los medios y a sus recurrencias, el agua que se va guardando al fondo del río en forma de barro. Sobre el carácter de este ser-entre se hablará a continuación:

Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad entremedio. (Deleuze & Guattari 2002: 29)

Los medios y los ritmos, o bien las velocidades y las lentitudes: los primeros constituyen a las segundas, o viceversa. Lo importante es no perder de vista la doble dirección del ritmo, hacia adentro y hacia afuera, de repliegue en la lentitud y de despliegue en la velocidad, distinguiéndose todavía y en cualquier caso de la estandarización métrica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bogue, Ronald (2007), *Deleuze's way. Essays in transverse ethics and aesthetics*. Burlington: Ashgate.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Virilio, P. (1977). *Vitesse et politique*. Paris: Galilée.