

¿"CUESTIÓN" DELEUZE?: LAS APROPIACIONES CONTEMPORÁNEAS DE DELEUZE

Diego Sztulwark*

Existe una vieja conexión entre silencio y pensamiento. El primero es condición de experiencia del segundo en el pensar solitario, meditativo, concentrado. Silencio para leer, como pide Steiner, alarmado por el rumbo de una civilización que asiste al perturbador espectáculo de estudiantes leyendo al compás del rock, la música que aturde. Conocemos también, porque nos es infinitamente más próximo, el justo opuesto: la necesidad de palabras, sonidos y olores, flujos plenos del mundo que se introducen en nuestras lecturas, para activar percepciones y constituir impulsos del habla y la escritura.

Silencio y mundo componen una dialéctica sonora que el oído debe poder captar como interrogación, como pregunta acuciante, para que el pensamiento despierte su apetito. Solipsismo y subjetividad mediática *duplican y sustituyen* estas disposiciones del espíritu, arrojándonos al caos o a la banalidad, o recluyéndonos en pequeños espacios, a la vez próximos al cotidiano y alejados de la escucha de esos acontecimientos que, ocurriendo en cada quien, precisan de una movilización colectiva que los amplíe, complejice y despliegue.

La neutralización de este añejo ejercicio de producir signo entre el silencio y la consigna, entre el blanco de la luz, el ojo y la pantalla “chica”, entre soledad y mundo (que devienen igualmente abstractos), sobresale hoy entre nosotros como crisis y recomposición mediática del hacer “cosas con palabras” (y con gestos) y nos coloca en la inquietud: ¿cómo se piensan estos atolladeros vitales? La activación de las preguntas –de la sospecha íntima al cuestionamiento abierto– nos devuelve a un mundo inconcluso y poblado, en el que los nombres personales circulan como reunión de singularidades históricas más que como figuras acabadas en torno a biografías personalizadas. Así sucede con nombres-agenciamientos como Lenin, Sade o Perón. Nombres en disputa, o en el olvido, en virtud del modo en que la época se interroga a sí misma.

En torno a estas políticas de las singularidades –que combinan cualidades vitales y potencias expresivas– funciona el nombre *Deleuze*. Alrededor de sus conceptos se activa buena parte de la distribución actual de las sensibilidades políticas. ¿Hay, entonces, una

* Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais – FLACSO, Buenos Aires – Argentina, www.flacso.org.ar
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

cuestión en relación a su nombre, una tensión, una irresolución que lo toma por divisa y que hace que, discutiendo aspectos de su filosofía, se traten otras cuestiones más próximas y acuciantes?

Desde las nociones más abstractas a las imágenes conceptuales más prácticas de su filosofía, Deleuze ha quedado ligado a inflexiones comunes del pensamiento que problematizan los dilemas de la *horizontalidad productiva*. La ligadura que evoca una filosofía y un nombre propio para extraer de allí un lenguaje y hasta un tono para desplegar esta “cuestión” no precisan (incluso tal vez rechazan instintivamente) lenguas muertas que acompañen las modas, ni erudiciones proclives a “olvidar” la dimensión problemática que nos convoca.

Al contrario, admitir que la vigencia de una cierta filosofía no depende tanto de su consistencia técnica o de su sistematicidad interna, sino de su aptitud para entretenerse con los cuestionamientos del presente, permite repasar el estado de la *cuestión* Deleuze sin tener que recorrer toda su obra ni revisar las infinitas polémicas que lo reclaman. Todo lo cual viene al caso a propósito de una serie de publicaciones –la gran mayoría de ellas editadas recientemente en Argentina– que vuelven sobre el filósofo difundiendo, elucidando, replanteando o refutando su “imagen de pensamiento” en torno a la transversalidad del acontecimiento como matriz para pensar lo real. Estos libros son: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, de Slavoj Žižek; Pre-Textos, Valencia, 2006; *La Máquina Deleuze*, de Tomás Abraham y el seminario de los jueves; Sudamericana, Bs. As., 2006. *Deleuze, del animal al arte*, de Anne Sauvagnargues; Amorrortu, Bs. As., 2006 y *El vocabulario de Deleuze*, de Françoise Zourabichili; Atuel, Bs. As., 2007.

Zizek y la filosofía pop

Tras los pasos de Alain Badiou (*Deleuze, el clamor del ser*), Slavoj Žižek ha escrito un libro de polémica con la filosofía de Deleuze. Se trata de aplicar a Deleuze el rigor de la “crítica lacaniana” para encontrar en su obra una fractura fundamental hasta ahora imperceptible entre un primer período que Žižek trata de recuperar (*Lógica de sentido*) “más próximo de Hegel y el psicoanálisis”: un “Deleuze en sí mismo”, aristócrata e indiferente a los asuntos políticos, y un segundo momento de pérdida y desvíos a partir de la “mala

influencia de Guattari”, quien lo arrastra hacia el esquizoanálisis y la política dando lugar a una filosofía pop, coincidente con el post '68, y plasmada, en 1972, en el nombre de *El Antiedipo*.

La crítica de Zizek se dirige así a detectar la aporía misma y a rechazar en el “deleuzianismo popular” las premisas de una política “impotente” (que pueden rastrearse incluso en el movimiento zapatista y en los piqueteros de Argentina) que encubre, tras una máscara de radicalidad, su carácter de ideología del capitalismo tardío.

Sin dudar ni un minuto del ingenio de Zizek para entretener a su público, ni de su infatigable talento para detectar (e interpelar) las tendencias anímicas de sus contemporáneos, podría decirse que la polémica entre ambos autores puede establecerse a partir de la diferencia de estilo a la hora desplegar alianzas y plantear desencuentros con su tiempo. Al tiempo que Deleuze proponía en su momento *El Antiedipo* como el producto del contacto con su “afuera”, es decir, con “una cierta masa de gentes (sobre todo jóvenes) que están hartos del psicoanálisis”, las ironías de Zizek se dirigen, treinta y cinco años después, a esos “momentos mágicos de libertad ilusoria (que de alguna forma, no eran sólo ilusorios) y a las esperanzas frustradas por el retorno a la realidad normal”. De la disidencia de los inconscientes a la medicina de esta época.

La *crítica lacaniana* de Zizek puede leerse en dos momentos: (a) su sodomización (la violación de Deleuze con el propósito de darle a luz un hijo lacaniano); (b) la detección de su *impasse* filosófico (el encuentro con Guattari y el post '68).

a. Sodomización

¿Cómo leer filosofía hoy? Zizek no lo duda: traicionando la letra, en este caso de Deleuze, el gran ventrílocuo capaz de hacer hablar a Spinoza, Bergson o Nietzsche, “embarazándolos por atrás”, según sus propias palabras. Toca ahora a Zizek embarazar a Deleuze, forzándolo a revelar sus deseos nunca dichos. Pero la escena que arma Zizek no se llevará a cabo a nombre propio, sino que quedará a cargo de Hegel quien, embarazando a Deleuze, le hará confesar su amor por Lacan.

Invertir la inversión, de eso se trata. Porque para Deleuze se trató siempre de excluir a Hegel, de eludirlo e ir más allá de él. Michael Hardt ha relatado (en su *Deleuze, un aprendizaje filosófico*) cómo la filosofía de la inmanencia que resurge en la Francia de los años '60 se inscribe en un contexto de rechazo de Hegel que abarca a casi toda una generación (Derrida, Lyotard, Foucault, pero también Althusser). El propio redescubrimiento de Spinoza resulta incomprensible sin aludir a este contexto. Así, obras como la de Pierre Macherey

(*Hegel o Spinoza*) intentaron abrir un espacio para plantear una dialéctica *no hegeliana*, a partir de una vuelta a Spinoza, quien –contradiendo toda historia lineal de la filosofía– se habría anticipado filosóficamente a Hegel planteándole una *respuesta* a sus célebres cuestionamientos.

Hardt, que se presenta como parte de una generación posterior a la de Deleuze, con quien aprendió filosofía, advierte que su maestro (compartiendo los propósitos de Macherey) había desistido de una estrategia frontal respecto de Hegel, y su rechazo se desplegó entonces por medio de un discurso libre indirecto, omnipresente en toda su obra.

Zizek retoma este “discurso indirecto libre” como procedimiento crítico pero lo utiliza de un modo conservador, para restablecer los términos de una racionalidad teológico-política por la que aboga. Veamos cómo se arma el esquema de Zizek: “En la historia del pensamiento moderno, la tríada paganismo-judaísmo-cristianismo se repite dos veces, primero con Spinoza-Kant-Hegel, después con Deleuze-Derrida-Lacan”.

Es importante comprender los fundamentos de este orden: “Deleuze, despliega la substancia/Una como medio indiferente de la multitud”. Es relevante la insistencia de Zizek en los argumentos de Badiou para quien Deleuze es un plotiniano (encierra la multiplicidad en un conjunto/Uno), que repite a un Spinoza que encierra los modos finitos existen “en” una substancia englobante; un Nietzsche que sólo piensa las diferencias como reunidas “en” el Eterno Retorno de lo Mismo; y a un Bergson que no concibe las vidas sino “en” el flujo de la Duración. Sólo desatendiendo las monografías de Deleuze sobre estos autores (baste recordar la crítica que dirige a la emanación neoplatónica en *Spinoza: el problema de la expresión*) se puede plantear este esquema.

Luego, el momento judío, que incluye además a Derrida, Levinas y Adorno y Horkheimer, en el que se invierte a la substancia/Una “en Otredad radical que difiere de sí misma”. Finalmente, el momento cristiano, que en rigor es el momento que distribuye como tal a los dos anteriores: “Lacan vuelve a traer el corte, el hiato en el propio Uno mismo”, en el sujeto (hegeliano) y en la “pulsión de muerte”.

Es preciso detenerse en los comentarios que va haciendo Zizek de estas secuencias: con Spinoza y Deleuze la inmanencia radical (pagana) se presenta como una neutralidad impasible ante la multiplicidad envuelta en lo Uno. Tal neutralidad implica que en Spinoza “la democracia y la turba que lincha tienen la misma fuente” y se instituyen a través de los mismos mecanismos, asunto que –según Zizek– Deleuze habría perdido de vista una vez que se entregó a los jueguitos sesentiochescos de Guattari abriendo camino a quienes, como Negri

y Hardt, creyeron a pié juntillas que habría modo de ligar las premisas ontológicas de la inmanencia radical con un criterio político capaz de distinguir entre democracia absoluta y bandas fascistas del tardocapitalismo.

Según Zizek, el mesianismo judío, que aspira a la “redención final” se opone al primer momento, el de la “resignación” pagana, que, según Zizek, llamaba a adherir sin más a la realidad presente. Por el contrario, el humanismo judío, leído por Zizek funciona en torno a “la idea de que este mundo nuestro no puede ser todo lo que hay” sino que, precisamente, se trata de “aferrarnos a cierta Otredad mesiánica” del mundo. Se trata de un “kantismo”, agrega Zizek, porque va más allá del mundo único que envuelve a las multiplicidades (mundo uno/substancial del spinozismo) y funda un dualismo (fenoménico/nouménico) que habilita un sujeto trascendental separado del mundo/Uno. La tercera posición (la cristiana que involucra a Lacan y al propio Zizek) abandona el supuesto de la existencia de un mundo (de la “cosa en sí”) separado del sujeto. No se trata ni del mundo/Uno/múltiple del paganismo, ni del mundo dual del judaísmo, sino del mundo incompleto que funda un “perspectivismo materialista”, en torno de un “mandato ético” (el “significante amo” y el “nombre del padre” del psicoanálisis). No hay nada que ver detrás del telón: no hay dos mundos, sino un Sujeto-hiato-absoluto que incompleta el ser. El saber es absoluto no porque sea “total”, sino porque al no haber “objeto” noumenal, lo sabido resulta ser, cada vez, absoluto. De alguna manera “la tríada Spinoza, Kant, Hegel abarca al conjunto de la filosofía”, así, en ese orden.

La perspectiva que Zizek ha escogido para observar la escena montada le permite detectar una “afinidad inconfesada” entre Hegel y Deleuze. Mientras el primero puede ser leído como un Deleuze anticipado “positivizando la negatividad”, éste último ha robado a Hegel uno de sus conceptos fundamentales: “el universal concreto”. Así, según Zizek, lejos del supuesto antagonismo que los mantenía separados, hay una comunicación especial entre ambos filósofos (Hegel como ballena blanca del capitán Achab-Deleuze) sobre un plano de inmanencia que en Hegel es sólo del pensamiento.

Hemos vuelto a la historia de la filosofía de Hegel. El spinozismo sólo vale como comienzo ya incluido en la dialéctica cristiana: de otro modo nos encontraremos, tarde o temprano, frente a un nuevo fascismo neopagano¹.

¿Hubo un primer Deleuze capaz de una ontología perfectamente dialéctica, en la que la causalidad corporal resulta incompleta y debe completarse con la “cuasi-causa”? ¿Se justificaba así aquel “gran aprecio” de Lacan por *Lógica del sentido*? ¿O acaso “no es la

¹ Lo que, como recuerda León Rozitchner, consiste en el núcleo del problema de la reflexión de Levinas en su *Filosofía del hitlerismo*.

cuasi-causa de Deleuze el equivalente exacto del *objecti Petit a* de Lacan”?

b. *Impasse*.

La filosofía es, para Deleuze y Guattari, una práctica que crea conceptos. Ni reflejo del mundo, ni superestructura o efecto de otras dimensiones materiales “estructurales”. Tener un *estilo filosófico*, nos dice Deleuze, es presentar de modo inseparable al concepto (“modo de pensar”), el percepto (“modo de ver y de oír”) y el afecto (“modo de experimentar”).

Zizek no va por acá. ¿Qué le interesa de la filosofía? Todo lo que surge a partir de Kant y el “giro trascendental”. La pregunta es por las condiciones de posibilidad del pensamiento, pasando por el “primer” Heidegger hasta arribar a Lacan, de la mano de J. A. Miller.

El valor de la filosofía de Deleuze, desde la perspectiva de Zizek, se centra en la noción “genial” de *empirismo trascendental*, en la cual la experiencia deja de depender de una estructura ideal de conceptos organizadores de la riqueza de los hechos que fluyen del mundo para aliarse con un mundo virtual “infinitamente más rico que la realidad” (actual).

Como contrapartida, “el límite” de Deleuze, lo que lo condena, “se encuentra quizás en su vitalismo”. Lo que Zizek nos cuenta es la historia de una involución: Deleuze nos presenta dos ontologías diversas e incompatibles.

La primera, según Zizek, trabaja con el par corporal (actual) e incorporeal (virtual), donde los cuerpos operan como causa (inacabada) y los incorporeales como cuasi-causa complementaria (y orden simbólico lacaniano). Es el momento propiamente “materialista” de producción del sentido, en el que los virtuales existen como “efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) del intrincamiento de causas materiales corporales”. Zizek imagina esta disposición de conceptos a la manera de la estructura y la superestructura, en la que los cuerpos-materiales son la estructura inacabada y el sentido vuelve como puro efecto incorporeal de la mezcla de cuerpos, para enhebrarlos, como cuasi-causa productora de sentido, o superestructura (el teatro de sombras chinas): “¿no es superestructura por excelencia el flujo del devenir, el estéril teatro de sombras separado ontológicamente de la producción de materia y, precisamente por eso, el único espacio posible de Acontecimiento?”

Sin embargo, llegados a este punto, Deleuze se paraliza. Enfrenta un impasse que deberemos adjudicar seguramente a su vitalismo. El hecho cierto es que unos pocos años después de su *Lógica de sentido*, nos dice Zizek, Deleuze se entremezcla con Guattari, y la cosa gira completamente. ¿Cómo se presenta este giro? Como la superposición de otra lógica, una lógica clásica: la que funciona en base al par producción-representación. En el lugar de

las causas corpóreas (ser) que en su inacabamiento se completaban con unas cuasi-causas de sentido (devenir), Deleuze introduce las nociones de producción molecular (devenir) y representación molar (ser que oprime al devenir). Donde además, dice Zizek, los virtuales quedan del lado de la producción molecular (ya no pasivos sino productivos) mientras que los cuerpos, en su actualidad, son el límite respecto del cual hay que liberar posibilidades creativas (virtualidades).

En esta segunda ontología (*El Antiedipo*) todo ha cambiado, nos dice Zizek. Ahora tenemos una polaridad sencilla entre devenir = virtual = producción = molecular *versus* ser = actual = representación = molar y las relaciones entre ambas ecuaciones son de opresión/liberación.

“O bien el campo infinito de las virtualidades es un efecto de los cuerpos que se relacionan entre sí” (como en el primer momento), o bien “los cuerpos mismos emergen, y se actualizan a sí mismos a partir de este campo de la virtualidad” (segundo momento). En la segunda versión, la dimensión virtual está en alianza con una filosofía vitalista del deseo que le otorga potencias productivas al nivel molecular y connotaciones restrictivas, sino directamente represivas, al nivel molar/actual: “o bien el acontecimiento de sentido, el flujo del puro Devenir, es el efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) del intrincamiento de causas materiales, corporales” (primer momento), o (segundo momento) “las entidades corporales positivas son ellas mismas el producto del puro flujo del Devenir (¿del sentido?)”.

Sin dudas, existen distintas secuencias ontológicas en Deleuze y es necesariamente cierto que el encuentro con Guattari deba tenerse muy en cuenta a la hora de identificarlas. El propio Deleuze, reflexionando sobre su obra, cree poder identificar no uno sino dos cortes, no dos sino tres períodos. Primero: “los libros de historia de la filosofía” que “tendían hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche”. Luego, un segundo período que Deleuze define como “Una filosofía”, que es la etapa de la creación de conceptos, y que va de *Lógica de sentido* y *Diferencia y repetición* a *Anti Edipo* y *Mil mesetas* como un todo articulado y, finalmente, “pintura y cine” (o concepto y afecto).

Pero Zizek no acepta esta periodización. Aduce, como vimos, la existencia de dos períodos que se corresponden con la escritura solitaria de Deleuze, hasta su aporía, y la etapa “guatarineana”, sólo interrumpida por los libros sobre cine. Y ambas lógicas serían más o menos incompatibles, excluyentes y sucesivas.

Llegados a este punto es la estrategia argumental del propio Zizek la que pide ser

elucidada. Minucioso en la lectura de *Lógica de sentido*, prejuicioso con *El Antiedipo*², y mudo respecto a *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, Zizek orienta su esfuerzo a acentuar lo más posible un Deleuze lacaniano, previo al encuentro con Guattari, y particularmente silencioso respecto a los pasajes de la primer etapa de la obra de Deleuze que relativizan la presentación de un Deleuze “estructuralista” (como sucede con las monografías sobre otros filósofos pero, muy particularmente, en *Diferencia y repetición*, que se publicó prácticamente el mismo año que *Lógica de sentido* y que contiene toda una filosofía de la diferenciación apoyada en G. Simondon, que habrá de crecer en influencia en *El Antiedipo* y, más aún, en *Mil mesetas*).

Del mismo modo: ¿no se disuelve el esfuerzo de Zizek de ligar el par corporales/incorporales (afectos) de *Lógica del sentido* a la metáfora de la estructura y superestructura de Marx y Althusser, cuando consideramos la afinidad de Deleuze con la topografía bergsoniana que imaginaba los polos de la duración -“materia y memoria”- como repetición y diferencia?

¿Existe realmente una conexión necesaria, o al menos fuerte, entre la postulación de una filosofía hegel-lacaniana, que encuentra compatibilidades con el Deleuze más sensible con el estructuralismo (sobre todo en su célebre *Cómo se reconoce al estructuralismo*) y la pretensión de encontrar en Deleuze una suerte de “ruptura epistemológica”, entre un primer y segundo Deleuze? ¿Son tan incompatibles entre sí las dos ontologías (no tan fácilmente atribuibles a secuencias temporales de antes y después) desde la perspectiva del propio Deleuze? ¿Se deja realmente comprender mejor la filosofía de Deleuze con elucidaciones como éstas? El comentario del libro de Anne Sauvagnargues nos ayudará a desarrollar otra perspectiva sobre el desarrollo de la filosofía de Deleuze.

Un vocabulario para el filósofo anomal

² La sugerencia de Zizek de que *El Antiedipo* es un libro antilacaniano o antifreudiano, y que se trata del “peor libro de Deleuze” resulta incomprensible a la luz de una lectura de la obra de Deleuze. Contra Zizek, nos inclinamos a desechar la idea de que la proximidad o lejanía a la obra Lacan sea un buen criterio para comprender las evidentes variaciones de la filosofía de Deleuze. Antes que eso, los embates de Zizek contra Deleuze nos parecen dirigidos a Guattari, quien había sido discípulo de Lacan. Para echar algo más de luz sobre la repercusión de la obra en el círculo directo de Lacan pueden recordarse el tramo de la conversación recogida por Didier Eribon junto a Gilles Deleuze, narrada por E. Roudinesco: “Varios meses después de la publicación de *El Antiedipo*, (Lacan) convocó al filósofo (Deleuze), lo recibió en medio de su apartamento lleno de analizantes y le explicó los “nulos” que eran sus discípulos, con excepción de Miller. Después añadió: “es alguien como usted lo que necesitamos absolutamente”. Cuenta Roudinesco que “para la misma época Lacan confiaba a María Antonietta Macciocchi: ‘estaba persuadido de que *El Antiedipo* se había fabricado a partir de sus seminarios donde se encontraba ya, según él, la noción máquina deseante” (pág. 505-506).

Políticas de lectura, de escritura, de habla: ¿qué hacer con la literalidad?, ¿traicionarla, metaforizarla, a lo Zizek? O quizás forzarla, retorcerla, como proponen en sus ensayos Francois Zourabichvili y Anne Sauvagnargues.

El primero nos avisa que ha llegado la hora de leer a Deleuze “al pie de la letra”. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Es que leer no implica ya un “mal entendido”? ¿Es que podemos, en nombre de Deleuze, volver a la lectura dogmática, a la obediencia teológica a los textos? ¿Se puede imaginar que el lector no está tomado por la exigencia de agregar realidad a lo que lee proponiendo nuevos sentidos que surgen de su propia experiencia? Evidentemente no. ¿De qué se trata entonces?

Zourabichvili afirma que aún “no conocemos” a Deleuze. Que no hemos trabajado suficientemente sus conceptos. Que los hemos sentido, disfrutado, o bien atacado y rechazado, pero siempre según el modo “no-filosófico” (fundamental para Deleuze en toda filosofía) de relajar el rigor para sopesar sus conceptos.

La literalidad (¿a qué cosa llama realmente Deleuze “agenciamiento”, “Cuerpo sin Órganos” o “Vida no-orgánica”?) debe ocuparnos ahora tanto como nos ha ocupado hasta el momento el libre uso (más o menos inspirado) de su lenguaje.

Más aún: su lenguaje se transforma en obstáculo cuando no viene trabajado, incluso resistido, por sus conceptos. Su valor es, entonces, el de portar, el de traer(nos), estos conceptos –tarea propiamente filosófica, aunque no necesariamente en manos de filósofos– cuya potencia y utilidad para el pensar están aún por explorar, a pesar de la impresión de que ya hemos oído todo sobre Deleuze, y justamente porque –y contra– esa impresión: “Con demasiada frecuencia, hostiles o adoradores, hacemos como si sus conceptos nos fueran familiares, como si bastara con que nos toquen para que los comprendamos a medias palabras, o como si ya hubiéramos hecho una recorrida por sus promesas. Esta actitud es ruinosa para la filosofía en general: primero porque la fuerza del concepto corre el riesgo de ser confundida con un afecto de seducción verbal, que sin duda es irreductible y pertenece con plenos derechos al mundo de la filosofía, pero no exime de realizar en él, para sí, sobre sí, su movimiento”.

Si hemos de evocar a Deleuze para nuestros propósitos –algo que Zourabichvili no intenta impedir sino, justamente, favorecer– habrá que reencontrar (como antes lo hicieron entre nosotros Raúl García en *La anarquía coronada* o Dardo Scavino en *Nomadología*) la

fuerza propiamente conceptual del concepto y el medio propiamente filosófico en que Deleuze trabajó su pensamiento, en el que “cada concepto participa en un acto de pensar que desplaza el campo de la inteligibilidad, modifica las condiciones del problema que planteamos”.

En varias oportunidades Deleuze sintió la necesidad de agregar *léxicos* a sus obras: consciente de la complejidad de su filosofía confiaba en la letra, en las evocaciones que producía, pero también en la necesidad de mostrar el mapa de fuerzas en el que sus conceptos ejercían violencia. *El vocabulario de Deleuze* intenta moverse en estos tres niveles, prolongando los esfuerzos del propio filósofo por ofrecer, por una vez, una cierta “pedagogía” a sus lectores.

Igualmente confiada en la letra del filósofo, pero procurando una lectura estratégica de su obra a partir de los conceptos deleuzianos de “animal” y “anómalo”, Anne Sauvagnrgues se propone comprender la filosofía de Deleuze como un esfuerzo por tender el plano de la universal variación, en el que la vida se subtrae de toda norma invariante previa. Apoyado en sus tempranas lecturas de Simondon (que Zizek pasa por alto olímpicamente), Deleuze formula este proyecto como un rechazo de la clásica oposición de materia y forma en pos de una filosofía capaz de una “normatividad inmanente y fluctuante”, de “una modulación intensiva de fuerzas y materiales”.

En su camino hacia lo *anomal*, Deleuze crea un nuevo concepto de lo *animal* tanto más estratégico en la medida en que le sirve para desarticular todas las escisiones metafísicas entre espíritu y cuerpo, cultura y naturaleza, corporal e incorporeal, orgánico e inorgánico, humano y no-humano, vida y materia, que se montan sobre él. Su “monismo³ pluralista” trabaja desarticulando estos dualismos, a partir de una liberación de los matices diferenciales, trazando el plano, hacia una presentación abierta de las multiplicidades que lo pueblan. De modo que la vida humana deja de constituirse por oposición (metafísica) a todo lo que ella no es, abriendo las singularidades a “modos vitales no humanos”.

El proceso de producción de los sujetos no se desarrolla en torno a los binarismos metafísicos, sino en relación a un complejo juego genético de fuerzas, de actualización de “virtualidades” (tal como se describe en *Diferencia y repetición*) que dan lugar a síntesis temporales tales como la imaginación, la sensibilidad, la percepción y el pensamiento.

Estas síntesis, que están en el corazón de la filosofía deleuziana de la individuación

³ Este monismo es el que está en el centro de la polémica: ¿se trata de lo Uno/substancial de un spinozismo interpretado a partir del Uno de la Emanación neoplatónica como dice Badiou o, como propone el propio Deleuze, de la creación de superficies que no preceden, forman ni finalizan a las multiplicidades que lo recorren?

(y de la subjetividad), no son “actos” de una subjetividad, sino “contracciones pasivas” que “actualizan materias heterogéneas”, ligazones o capturas de elementos que tienden a durar; hábitos de una “proto-subjetividad” anterior al yo y al organismo mismo. La propia conciencia “no es un acontecimiento mental reservado al organismo humano, sino un acto vital”.

Encontramos aquí lo que la crítica de Zizek excluía, impidiendo retomar las articulaciones posibles entre las secuencias diferentes de la ontología de Deleuze. De hecho, lo que vemos aparecer ahora es una temprana exposición de la lógica de la relación virtual/actual que opera a partir de una lectura de la filosofía de Simondon y su crítica al “esquema hilemórfico” (relación clásica entre materia y forma) que presupone “un principio de individuación abstracto, anterior y exterior al individuo como uno, indivisible, idéntico y unitario, sin observar que de este modo ya no se puede pensar el devenir”.

Se trata de mostrar que la “relación” es primera respecto de los términos que liga y que el movimiento de individuación no surge sino a partir de una “diferencia fundamental” de intensidades que se resuelve por la vía de una actualización; un desequilibrio o un “estado de disimetría”, una *disparidad* problemática que se desenlaza como creación de subjetividad, sobre una línea de variación continua que no se deja aprehender en el esquema de una materia penetrada por la forma o preformada.

La exclusión de este argumento, perteneciente a la obra del primer Deleuze, habilita a Zizek a presentar “la ruptura” posterior a la *Lógica de sentido* como un nuevo episodio de la polémica entre materialismo (del la “estructura” conformada por la instancia corpórea y la “superestructura” del orden simbólico) e idealismo (vitalista, espiritualista). Su pedido de pruebas se funda en la sospecha de que el “juego de fuerzas” deleuziano constituye un juego de fuerzas completamente desencarnadas, espirituales. Pero esta “crítica” resulta exterior al problema que la filosofía de Deleuze parece querer plantear y que no se capta a partir del par materia/idea (ni bajo su sucedáneo del tipo estructura y superestructura), sino que se dirige al problema de la individuación de los cuerpos: es decir, a la postulación de un principio propiamente materialista de la “formación”, de la “creación”, de lo individual como conjunto (anomal) de singularidades, contra la presentación trascendente del par normal-anormal.

El problema (“engelsiano”) de qué viene primero en una filosofía, si la idea que piensa o la materia que determina, se replantea bajo las preguntas: ¿cómo es que la materia originaria forma los cuerpos?, ¿según una “forma” previa, o telos (idealismo), o según un proceso que se despliega en un campo de fuerzas (materialismo)? La Idea ya no es una

representación del pensamiento (ni brota del espíritu, ni es una esencia) sino lo *problemático* como complejo virtual diferenciado.

La cuestión no consiste en saber que la materia es primera, sino en decidir cómo se forman los “materiales” físico químicos, los orgánicos y los psíquicos.

La *anomalía* (lo anormal) surge por substracción del juego en torno a lo normal-anormal (que Deleuze retoma de Canguilhem) en el cual accedemos a la universal variación como campo de fuerzas en que se crean los sujetos y las subjetividades “bajo una nueva relación entre la norma y su aplicación” *en la que* “la relación de lo singular con su tipo es una variación inmanente”.

Si lo *anormal* es desvío devaluado respecto de la norma, lo anómalo es un desvío concebido como diferencia constituyente de singularidad⁴. “Lo animal es anómalo” en la medida en que Deleuze lo piensa (con Geoffroy Saint-Hilaire) como individuación sobre el spinoziano plano inmanente de fuerzas.

Filosofía teratológica: la anomalía trabaja también en el nivel del lenguaje. Para alcanzar un “uso intensivo de la lengua es preciso tratarla como una variación que no depende de la metáfora y de lo imaginario privado, sino de una metamorfosis real”, afectando el estilo y la lengua misma. El arte, a su vez, “recibe la función de explorar los devenires-animales de la cultura, es decir, el límite intensivo de lo humano”.

Efectivamente, a partir del trabajo con Guattari, según Sauvagnargues, Deleuze es “impulsado a abandonar el psicoanálisis” proponiendo el concepto de “máquina deseante” que “proviene del psicoanálisis lacaniano repensado a partir de Marx”. Con la concepción de una noción puramente afirmativa del deseo, que funciona al nivel de la producción, Deleuze amplifica su noción de lo pre-individual y lo a-subjetivo hasta incluir en ella al conjunto de “lo social, lo político y lo colectivo”.

La ruptura de Deleuze con Lacan, que tanto importa a Žižek, es efectivamente paralela al encuentro con Guattari y, tal como Žižek lo plantea, es directamente política, abarcando tanto la necesidad de Deleuze de avanzar en su propia filosofía como la de Guattari de crear conceptos (como el de “desterritorialización”) a la altura de las conexiones entre subjetividad y política (“esquizoanálisis”).

Así lo relata Sauvagnargues: “el deseo, en Guattari, no es el flujo hilético mismo, sino, en conformidad con las tesis de Lacan, el agenciamiento de este flujo por codificación y corte: el deseo es una producción social, y el sujeto se produce como resto de la operación.

⁴ Todo lo cual da pie a la posterior creación de categorías como lo “mayoritario” (la norma) y el devenir minoritario (o anormal) una de cuyos momentos fundamentales es, precisamente, el devenir animal.

Por lo tanto el deseo está construido, es segundo, es resultado” (constructivismo del deseo). Sólo que, “en lugar de entender esta codificación a la manera de Lacan, o sea, como estructura simbólica por inscripción del significante, Guattari lo piensa, con Marx, como producción social, como máquina que corta y codifica”.

La “salida del estructuralismo” de Deleuze y (con) Guattari se da a partir de la sustitución de nociones como “estructura simbólica”, “deseo como falta o carencia” por la creación de otros, tales como “rizoma”, “agenciamiento”, “máquinas”, alterando el estatuto de la estructura misma: de productiva a producida.

Abraham contra la “pornopolítica”

En *La máquina Deleuze* de Tomás Abraham y el “Seminario de los jueves” hay artículos diversos en relación a la propia diversidad de la filosofía de Deleuze. Abraham, su coordinador y prologuista, escribe allí un ensayo llamado “Contra la pornopolítica” que comienza presentando su propia experiencia con Deleuze: “nos dio la llave de la filosofía a los gitanos, los rumanos, los pequeños judíos, los negros tatuados, los esquizodramaturgos, los alcohólicos nominados, los tartamudos, el lumpenalumnado”.

Abraham declara su amor filosófico por Deleuze, pero al mismo tiempo nos explica que, en cuanto a su filosofía, ni siquiera se plantea la posibilidad de establecer fidelidades. El asunto, sin embargo, es que últimamente hay quienes manipulan a Deleuze: “lo falsean, lo denigran, lo envidian, lo usan para sus sofisticadas fobias, o lo aprecian sólo para lograr dividendos”. Ellos son los Alain Badiou (el “enemigo”, el “buen policía” que ataca sus fundamentos ontológicos), Slavoj Žižek (el “pseudoamigo” lacaniano que ataca los efectos subjetivos banalizantes en el deleuzianismo a partir de *El Antiedipo*) y Antonio Negri (el “falso amigo”, que manipula a Deleuze para su delirio revolucionario: “el terrorismo rojo”).

Es el asunto de la *porno-política*: la política triste, moral, sacerdotal y hasta asesina. Esta política de la muerte es completamente ajena a los deleuzianos, en la medida que ellos son gente que ríe, inocentes, ajenos a la mirada cínica del pornopolítico: “para pensadores como Badiou y Negri, el mundo es una guerra total e interminable. Hay poderosos y víctimas, y en el medio ellos, los filósofos, que están al lado de las víctimas y de la justicia”. Esta es la obscenidad porno de ciertas políticas según Abraham.

Ocurre lo propio con Spinoza a quien también se lo intenta convertir en capital filosófico de los “politólogos” –que buscan filosofías para justificar sus perspectivas–, sin considerar que Spinoza, tanto como Nietzsche, está exclusivamente interesado “en el mundo de los afectos” y no de la política.

Vemos una confluencia: retirar los afectos de la política, eliminando su dimensión constructivista. En Zizek⁵: Spinoza –el pagano– encarna la neutralidad ante la política desde el momento en que sus procedimientos no posibilitaban discernir entre una “democracia” y unas “turbas”. En Abraham: la filosofía (spinoziana-nietzscheana-deleuziana) de los afectos debe evitar el mundo siempre demasiado cínico de la política y de los sacerdotes pornopolíticos (el “maoísta” de Badiou y el “brigadista” Negri⁶).

Para Abraham, Deleuze, más allá de las porno-manipulaciones, era sobre todo alguien que *pensaba la filosofía* y sólo secundariamente era de izquierda, “de un modo rutinario”⁷.

Sea lo que sea, hay que evitar la convergencia virtuosa entre las nociones de Spinoza

⁵ Abraham simpatiza más con el “estalinista” Zizek, que al menos es chistoso, que con Negri y Badiou. Pero Zizek simpatiza a su modo con la porno-política: en sus diálogos con Glyn Daly, Zizek asegura estar a favor de la pena de muerte, contra la figura nietzscheana del último hombre, y a la altura de una coyuntura biopolítica. Asegura que, frente al retorno de lo religioso de la mano de las filosofías de Levinas y Derrida, su posición, junto a la de Badiou y Giorgio Agamben, consiste en afirmar una nueva religiosidad “en el seno de una perspectiva estrictamente materialista”, ligada a una idea de un “decisionismo heroico en el que se enfatiza que hay que arriesgar las consecuencias y realmente asumir las responsabilidades que de ello se sigue”.

⁶ La insensibilidad de Abraham por los avatares de la lucha revolucionaria lo hace trastabillar cuando declara su “amor” filosófico a Deleuze, a la vez que pretende defenderlo de los “sacerdotes” como Antonino Negri. Al alistar a Negri entre los sacerdotes, llamándolo “brigadista” ya no sólo opera como los jueces de los años de plomo italianos (esos tan alabados por el prólogo del *Nunca Más*) evadiendo todo juicio sobre el valor de sus textos, sino que además olvida el largo y complejo *compromiso* filosófico y político del propio Deleuze con Negri plasmado en más de una década de colaboración entre ellos, y que va desde la solidaridad política, “los escritos de Negri no son en absoluto resoluciones de las Brigadas Rojas sino, al contrario, análisis mediante los cuales Negri se opone a las tesis de las Brigadas” (en “*Carta abierta a los jueces de Negri*”); hasta la glosa, “las tesis de Negri “muestran el papel fundador de la política en la obra de Spinoza” (en “*Prólogo a edición francesa de la Anomalía Salvaje*”); y el diálogo filosófico, “los movimientos revolucionarios (no se ha tenido suficientemente en cuenta el modo en que la O.L.P ha sabido inventar un espacio-tiempo en el mundo árabe), y también los movimientos artísticos, son máquinas de guerra” (en “*Control y devenir*” 1990).

⁷ Deleuze propone con su forma de ser “de izquierda” una recomposición de la práctica política. Ser de izquierda ya no como deseo de que gobiernen los partidos de izquierda, sino como compromiso con los devenires revolucionarios. Ser de izquierda ya no como opción ideológica o adhesión a un conjunto de representaciones sino como sensibilidad, sistema perceptivo que converge con estos devenires: “Pienso que no hay gobiernos de izquierda –ello no significa que no hay diferencias entre los gobiernos. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero no hay gobiernos de izquierda porque la izquierda no es una cuestión de gobierno... ¿cómo definir el ser de izquierdas o cómo definir la izquierda?, lo diría de dos maneras: se trata ante todo de una cuestión de percepción: No ser de izquierdas es, en cierto modo, como una dirección postal: partir de sí... Uno comienza por sí mismo, la calle en la que uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos... uno piensa, ¿cómo hacer para que esta situación dure?... Ser de izquierdas, al contrario, es percibir. Es saber que los problemas del Tercer Mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio... es estar por naturaleza allí donde se trata de un devenir...no dejar de devenir minoritario. La izquierda nunca es mayoritaria en tanto izquierda...La izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios” (*El abecedario de Gilles Deleuze*, en internet).

y Deleuze con una política que ponga en el centro los afectos y las pasiones. Deleuze –y Spinoza– deben ser “preservados” para la filosofía. La fiesta pagana no debe volverse política.

Esta limitación que distribuye pertinencias de usos y excesos de abusos constituye una auténtica afinidad que liga, más allá de otros disensos, en un común rechazo a Zizek y Abraham contra las políticas que prescinden de la mediación jurídica para componer relaciones de fuerza.

Según Zizek, cabe a todo filósofo pop una cierta responsabilidad por las caricaturas con que se populariza. En *La risa*, Bergson definía a la *caricatura* como la captura de líneas duras y continuidades de rasgos que mostraban rictus maquinales en la fluidez de la vida. Deleuze, que no tenía sensibilidad por la risa burlona, se interesaba sin embargo por el arte del retrato. Al punto que llegó a proponer, junto a Guattari, una crítica de los retratos conceptuales filosóficos de Tinguely, quien ofrecía un “Nietzsche sin baile”, un “Schopenhauer que no nos muestra nada decisivo”, o un Heidegger que “no sugiere ninguna ocultación-revelación en el plano de un pensamiento que todavía no piensa”. En su libro *Qué es la filosofía*, los autores arriesgan un “retrato maquínico de Kant” capaz de hacer del humor un ingreso gracioso a una filosofía respetada.

Pero el “retrato” que nos entrega Abraham, así como la “caricatura” popular que sirve a Zizek como materia de juicio –es decir, las imágenes de Deleuze a cargo de dos filósofos pop, cada uno en su escala– ya no tratan tanto de reproponer un Deleuze de interés político, abierto a usos activos, sino que más bien sus esfuerzos se concentran en deslindar toda proximidad con los “devenires revolucionarios”. Es el caso extremo de Zizek cuando nos entrega la escena (imaginada por Jean-Jacques Leclercle) de un yuppie en el subte de París leyendo *¿Qué es la filosofía?* El tipo ha comprado el libro por su título, y se encuentra perplejo ante un texto escrito dirigido explícitamente contra el marketing. En la escena modificada por Zizek, en cambio, el ejecutivo se entusiasma con las evocaciones que las páginas del libro le provocan respecto de los “conceptos” preferidos del capitalismo tardío.

El “Deleuze pop” caricatural de Zizek se aproxima, así, al construido por la (porno) política que desprecia Abraham. En ambos casos se trata de denunciar en Deleuze y/o en sus usos una “ontología del devenir productivo” que “conduce al motivo izquierdista de la auto-organización de la multitud de grupos moleculares que resisten y debilitan los sistemas totalizantes, molares, del poder”, es decir, al “subjetivismo filosófico idealista” (Zizek).

Grito y filosofía

En 1990, pocos años antes de su muerte, Deleuze decía: “es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control”.

Sólo una década antes, en unas clases sobre la filosofía de Leibniz (*El Leibniz de Deleuze*, es decir, las clases de Deleuze sobre Leibniz), Deleuze desplegaba un poco más qué cosa puede entenderse por un uso de la palabra por fuera de la comunicación y su podredumbre. “Los conceptos son cosas completamente vivientes, son realmente cosas que tienen cuatro patas, que se agitan. Son como un color, como un sonido. Los conceptos son tan completamente vivientes que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito. De cierto modo, el filósofo no es alguien que canta, es alguien que grita”.

Existe una relación directa entre “necesidad de gritar” y la evocación de la filosofía en tanto forma conceptual del grito. “Lo que yo expreso clara y distintamente –nos dice Leibniz– es lo que ha tratado a mi cuerpo”, es decir que “hay algo que concierne a mi cuerpo y que soy el único en expresar clara y distintamente sobre el fondo de este rumor que cubre todo el universo”. Tal vez estemos hoy más próximos que el propio Deleuze de esa necesidad del grito.

REFERÊNCIAS

Alian Badiou, *Deleuze, el clamor del ser*.

Gilles Deleuze, *Conversaciones*.

Deleuze, *Diferencia y repetición*; Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*.

Deleuze, *El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

Deleuze, *El abecedario de Gilles Deleuze*.

Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze, del animal al arte*; Amorrortus, Bs-As, 2006.

Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón Ediciones; Bueno Aires, 2006.

Francoise Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*; Atuel, Bs As, 2007.

Slavoj Zizek, *Organo sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*; Pre-Textos, Valencia, 2006.

S Zizek, *Arriesgar lo imposible*, conversaciones con Glyn Daly; Editorial Trota, 2004.

Tomás Abraham y el seminario de los jueves, *La Máquina Deleuze*; de Ed. Sudamericana, Bs-As, 2006.

Michel Hardt, Deleuze. *Un aprendizaje filosófico*; Paidós.

Dardo Scavino, *nomadología*; Buenos Aires, 1991.

Raúl García, *Anarquía coronada*; Colihue, Buenos Aires, 1999.

Elisabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*;

Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2994.