

## Del primer Deleuze

**Sergio Espinosa Proa.** Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

Recibido 07/08/2021

### Resumen

El presente artículo aborda las primeras obras de Gilles Deleuze desde el ángulo que a él mismo le han merecido. Utiliza los textos, prólogos y entrevistas aparecidos en *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, para proponer un comentario cuyo interés de fondo es la pregunta por la filosofía cuando a esta, sin ignorarlas, no le da por imitar a las ciencias positivas ni se presenta como sustituto de la religión.

**Palabras clave:** Deleuze; filosofía contemporánea; muerte de Dios.

### Abstract

#### Of the first Deleuze

This article deals with Gilles Deleuze's early works from the angle that he himself has been given. He uses the texts, forewords and interviews that appeared in *The Desert Island and other texts (1953-1974)*, to propose a commentary whose basic interest is the question of philosophy when the latter, without ignoring them, does not imitate the positive sciences and does not present itself as a substitute for religion.

**Key words:** Deleuze; Contemporary Philosophy; Death of God.

139

N.º 104  
Enero-  
febrero  
2022

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## Del primer Deleuze

Sergio Espinosa Proa. Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

Recibido 07/08/2021

### § 1

El primer texto conocido de Gilles Deleuze es muy hermoso, pero también muy extraño. Cuesta trabajo decidir a qué se refiere. Habla, ciertamente, de una cosa reconocible y geográfica: las islas. Pero sabemos que sobre todo son una metáfora. ¿Del hombre? ¿De la historia? ¿De la tierra? Creemos haber entendido, pero siempre se queda algo escondido, latente. Por lo demás, es identificable el estilo; Deleuze no tiene más de veinticinco años. Habla de los mitos, de los recomienzos, del desierto, de la soledad, de la montaña debajo del océano. Opone dos ficciones: la de Robinson Crusoe, que le fastidia, y la de Susana, que le fascina. Aquél es más aburrido que un rentista: su ideología es, de cabo a rabo, burguesa. Habla del arca de Noé. Del origen. De lo inmemorial y de un pasado no humano. De la inercia que nos separa del mundo y gracias a ella nos invita a crearlo. «Las islas son de antes de los hombres, o para después de ellos» (2005: 16). Sabemos de qué habla pero seguramente es preciso leer *Diferencia y repetición*, que publicará unos veinte años más tarde, para darle su verdadero lugar y contemplarlo en la debida perspectiva.

Desde sus primeros escritos, Deleuze se plantea una serie de preguntas que giran en torno de una: ¿es preciso *salir* de la antropología? ¿Es ello posible? ¿Para qué? Kant nos salvó de la psicología, pero a cambio solo nos ofreció eso: una antropología. Y sí, lo que hace falta es crear una ontología, porque la antropología representa un punto de vista muy limitado. Poner a lo humano en el centro es no solo arrogante, sino erróneo. La salida que propone Hegel, desafortunadamente, no termina por ser tal. Su Absoluto sigue siendo humano. Y la preocupación de Deleuze es pensarlo con independencia de este. «¿No sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviera que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella?» (p. 25). El joven filósofo se pregunta si no es la

contradicción «el aspecto fenoménico y antropológico de la diferencia». Lo que está en discusión es decidir si el ser se contradice o se expresa. Optar por lo primero es la solución humanista. Ahora bien, ser humanos no significa, en modo alguno, situarse por encima de la naturaleza. Que los instintos sean satisfechos (y anticipados) por las instituciones no equivale a ponerse a resguardo de ellos, o a neutralizarlos. Somos naturaleza... humana. No estamos afuera de la naturaleza: nos encontramos, cosa muy diferente, «a punto» de hacerlo (p. 30).

Más interesante es lo que dice a propósito de Henri Bergson: la filosofía podría ser crítica, un comentario suplementario a su actitud científica, pero existe una concepción alternativa infinitamente más rica. La filosofía pretende restablecer otra relación con las cosas, mucho más directa y más inmediata que las inferencias y las deducciones de la ciencia. La «intuición» favorece esta forma de ontología no construida por la intercesión de una serie de pasos lógicos. El rechazo a la dialéctica hegeliana es parte del repudio a la reducción humanista o a la visión antropocéntrica, que también se manifiesta en la aproximación científica convencional. En la dialéctica y en el positivismo se produce, para decirlo rápido, una pérdida de lo inmediato; la intuición procura recuperarlo; es un segundo comienzo. El «ser» es una abstracción contrapuesta a la «nada», que sería su contrario igualmente abstracto: «De modo que el ser es la diferencia, no lo inmutable o lo indiferente, ni la contradicción, que no es más que un falso movimiento» (p. 35). Pero esta plantea un enorme problema metodológico: los conceptos lo serán de lo individual. Un concepto para cada cosa no se avizora muy práctico que digamos.

La concepción que aporta Bergson es difícil dado que, por sentido común, pensamos el tiempo de un modo lineal: pasado y presente se presentan espontáneamente como lo que (ya) no es y lo que (todavía) es. Nos cuesta trabajo pensar pasado y presente como simultáneos, como contemporáneos, como coexistentes. Pero esa es exactamente la manera en que intenta pensarlo Bergson. Que el ser se oponga a la nada es una contradicción abstracta, es decir: vacía. El ser no es una roca inerte o una placa mate: está viva, infestada de matices. El ser es la diferencia interior de las cosas, su alteración perpetua. No se haya, por un lado, el ser y, por el otro, el no-ser. La sustancia no se sostiene si no es alterándose. Es tiempo, pero para no incurrir en el automatismo que asocia a este con el espacio, Bergson lo denomina *duración*. No concebirlo así lleva a

cometer constantes errores. Ni la ciencia ni la metafísica (la filosofía de Platón y Hegel) poseen una idea semejante del ser. Para esta visión, el ser dura, lo que equivale a decir que está articulado y es un mixto, no de cosas fijas, sino de tendencias. Estas son páginas exigentes. Bergson no es nada fácil, pero tampoco inaccesible. Lo arduo es abandonar las oposiciones fáciles; y la más irreflexiva es esa: el pasado no es, el presente es lo único que es. No. La diferencia entre uno y otro no va por ahí. Deleuze lo repite: el pasado no ha dejado de ser, «sólo ha dejado de ser útil» (p. 40). ¿Útil para qué o para quién?

El pasado es lo en-sí, lo inconsciente, lo virtual. Coexiste con el presente, porque no podría ser «actualizado» si no. Hay una sucesión (real), pero también hay una coexistencia (virtual). Si algo distingue a Bergson de Hegel (o del Saber Absoluto) es que el Todo no está dado. Lo dado ha sido creado o inventado por la duración. Y, esto parece decisivo, lo virtual no coincide con lo posible. En breve, la filosofía de Bergson tiene de todo menos de «irracional»: nos invita, cosa extremadamente distinta, a «alcanzar la razón verdadera de la cosa en proceso de hacerse, la razón filosófica, que no es determinación sino diferencia» (p. 42). Estas no son, ni mucho menos, meras palabras. Nada más alejado de una «impostura», como en su día (1997) la calificaran Alan Sokal y Jean Bricmont. Imposturas, en todo caso, son las filosofías críticas y las metafísicas científicas. Pero aquí no podemos tratar este asunto. Nos interesa por lo pronto el recorrido de Deleuze, que en ningún momento deja de reconocer la contribución del empirismo británico.

Estos ensayos, por lo demás, pertenecen al período inmediatamente posterior a su tesis sobre David Hume (1953). Antes de ocuparse con Spinoza y con Nietzsche, Bergson le proporciona una vía de escape a la clausura hegeliana del Saber Absoluto. No se articula, lo vemos, como una metafísica del *Aufheben*, sino como la posibilidad real de recuperar la inmediatez de las cosas, perdida con la abstracción del logos (platónico primero, hegeliano enseguida). Todo depende de que dejemos de considerar al tiempo como una función del espacio, de que dejemos de oponer un Ser de una pieza a una Nada igualmente abstracta. Todo depende, últimamente, de no permitir que la filosofía adopte los despóticos modos de su más querido adversario, la religión, y de sus ingratas y revoltosas criaturas, las ciencias positivas. Nada menos seguro lograrlo.

## § 2

Pensar es como llenarse los pulmones con un gas raro. No es una atmósfera irrespirable pero sí irrespirada. Tiene algo como demasiado puro, demasiado solitario, de alta montaña o de profundidad abisal. En definitiva, solo algunos pulmones son capaces de sobrevivir allí. Y quedan notablemente marcados. Pensar, en pocas palabras, no consiste en subsumir lo particular en lo universal, en proponer conceptos generales para eventos o cosas singulares. No son géneros donde acomodar las especies. La misión, que ya tiene poco que ver con la filosofía dominante, linda con lo absurdo: crear conceptos para cada cosa o evento del mundo. ¿Es ello posible o, al menos, sensato? El ideal filosófico consiste en revelar las articulaciones de lo real, porque lo real no es de una sola pieza. No son, para empezar, contradicciones dialécticas, que siguen siendo externas, sino diferencias de grado y diferencias de naturaleza. ¿Cómo pensarlas sin distorsionarlas con el pensamiento mismo? Su naturaleza real es que no son cosas fijas, sino tendencias, flujos, alteraciones.

La filosofía de la diferencia es una filosofía del tiempo. Muy pronto, Henri Bergson le da a Deleuze ocasión de librarse de la concepción dialéctica (la de Platón y la de Hegel). Su filosofía, según afirma desde el principio, opera en dos planos, metodológico y ontológico. En cuanto a lo primero, es cuestión de distinguir diferencias de naturaleza allí donde la costumbre o la utilidad solo ven diferencias de grado —o viceversa. Lo contrario a ellas es la «intuición»; nada que ver, por cierto, con una supuesta «intuición femenina». Es una operación compleja y múltiple. Lo real no solo se encuentra estratificado, sino que en él existe lo que Deleuze, siguiendo a Bergson, denomina «líneas de hecho». Se trata de una mezcla (más fina) de empirismo y positivismo; indiferente, en cualquier caso, a la impostación dialéctica. La distancia que media entre ambas estrategias, creo, depende de la ausencia o la presencia de la causa final. La filosofía de Bergson apunta a una totalidad menos falsa que abierta y siempre inacabada. Una especie de teología negativa o lógica de la espontaneidad. No se sabe qué resulte: la existencia es un experimento. La dialéctica se queda en la superficie; no penetra en la diferencia *interna* de las cosas, esa que hace que sean lo que son. «Despreciar las diferencias de naturaleza en beneficio de los géneros es, por tanto,

engañar a la filosofía» (p. 47). No es sencillo encontrar diferencias de naturaleza en la homogeneidad del espacio; todo se «resuelve» en diferencias de grado (o de intensidad). Es preciso pensar en términos temporales.

La diferencia de naturaleza no concierne a las cosas o a los estados de cosas (siempre estáticas), sino a sus tendencias, a su devenir: no son los caracteres, sino su tendencia a ser (o no) acentuados. El trasfondo es obviamente aristotélico, y contra él va toda esta elaboración. Pero, ¿en qué se distingue la causa final de la tendencia? Tendría, por lo menos, que irse directamente a *La evolución creadora*. Sea como fuere, Bergson utiliza la intuición como desmentido de esta prevalencia del espacio sobre el tiempo. Sabemos ya que tal es su secreto, y aquí no hace falta decir más. Ni la ciencia tal como la conocemos, ni la metafísica griega, ni la dialéctica hegeliana, dan con el concepto adecuado a la tendencia: «Sólo la tendencia constituye la unidad del concepto y de su objeto, de tal manera que el objeto deja de ser contingente y el concepto deja de ser general» (p. 51). Tal vez, pero no es fácil descubrir la tendencia, porque no existe una sola, sino, si mucho, la dominante. En el caso de los animales, es el instinto; en el de los humanos, la inteligencia; pero no siempre es así. Otros dos ejemplos: la materia (cuya tendencia es la repetición) y la duración (que es aquello que difiere de sí mismo). Que la sustancia no se repita sino que difiera de sí misma es lo esencial: es la coincidencia *inmediata* de sustancia y sujeto. Con ello nos hallamos en contigüidad con «esa otra teoría de la diferencia» que llamamos dialéctica: de la alteridad en Platón, de la contradicción en Hegel. En ambas nos topamos con la presencia y la potencia de lo negativo.

Bergson no pretende llegar hasta allí: no hace falta alguna. El concepto de diferencia interna es absoluto. Es absolutamente afirmativo. La sustancia no necesita desgarrarse (o negarse a sí misma) para después reconstituirse. ¿De dónde procede semejante idea? De la teología, obviamente. Una teología dentro de la cual la vida se halla subordinada a un juicio trascendente de valor: la vida está *tocada* por el pecado. Es preciso entonces enderezarla, lavarla, descontaminarla. El sentido antes que el ser; un sentido dado de antemano, por supuesto: revelado, nunca descubierto. El azar, en esta visión, es considerado en su negatividad: la imprevisibilidad de la vida es un accidente. Para Bergson (y para Deleuze) este rasgo es, por el contrario, esencial. La vida es cambio; no hay un para qué. «Claro que la diferenciación procede de la resistencia que la

materia opone a la vida, pero ante todo y sobre todo procede de la fuerza explosiva interna que la vida lleva en sí misma» (p. 55). Bergson comparte con Platón una misma preocupación por comprender la diferencia y una misma negativa a llegar a la contradicción; pero los separa tajantemente el finalismo del ateniense. «En Platón no hay intuición, sino inspiración del Bien» (p. 57). El recurso a la finalidad hace de la diferencia algo externo; por su parte, el hegelianismo, del que Bergson se halla más alejado que del platonismo, hace de la diferencia algo abstracto. La reducción de la diferencia a la contradicción elimina los grados, los matices, la diversidad de formas: aquella es o no es, punto.

Está claro que el propósito de esta filosofía es comprender la diferencia como afirmación absoluta, no como negación condicionada. La inclusión de lo negativo obedece, según esta argumentación, a una resuelta renuencia a incorporar lo virtual. «La diferencia es más profunda que la negación y que la contradicción» (p. 59). La diferencia, es decir, la duración. En esta filosofía son discernibles tres estratos, progresivamente menos inclusivos: la duración (la diferencia), la memoria (la coexistencia de los grados) y el impulso vital (la diferenciación). Es efecto de evitar la caída en un pensamiento de blanco y negro: por un lado el sujeto, por el otro el objeto; por un lado el alma, por el otro el cuerpo. No, lo que hay es una infinita gradación entre ambos extremos. En este sentido, todo lo que ha sido, continúa siendo: es una virtualidad. El recuerdo no es una «representación» de algo que pertenece al pasado, sino una virtualidad del presente. Pero, si el pasado sigue estando aquí, el futuro está abierto: el tiempo no se repite, es la producción de lo nuevo. Y esto va a tener amplias repercusiones en la idea nietzscheana del eterno retorno.

### § 3

La estrategia de Bergson puede, sin forzarla, encajar con la de Hume, la de Spinoza y la de Nietzsche: los extremos no son puntos de partida, sino de llegada. Es este el sentido más pregnante de la genealogía. ¿Cuál sería aquí la discusión, o la tarea? Ir a las cosas mismas, como pedía Husserl, pero calibrando cuidadosamente el método de aproximación. El de Platón es externo, el de Hegel es abstracto; Bergson propone otro. Respetar, por principio y hasta el final, el carácter temporal del ser: no hay un ser más

real que el ser del tiempo (o, para evitar equívocos, de la duración). Lo real dura. Pero dura de dos maneras distintas: como materia (es decir: repetición) y como espíritu (es decir: como diferencia). Atajemos lo obvio: no hay nada sobrenatural en esto. El espíritu es la contracción —no la contradicción— que da lugar a la memoria, o, en otras palabras, a la coexistencia de los grados de la diferencia. La imagen resultante, más allá de ciertas acusaciones de vaguedad e incoherencia, es precisamente que los extremos son producto de una gradación infinita. «No hay, en el principio, un Ser inmóvil y estable; el *punto de partida* es la propia contracción, la duración cuya inversión es la distensión» (p. 68).

El punto de partida no es ese Ser estable, porque *se ha llegado* a él, es un término; se hace preciso arrancar entonces de la diferencia, es decir, de la indeterminación que produce lo nuevo. ¿En qué se equivoca el filósofo al optar por semejante alternativa? Se puede, legítimamente, no estar de acuerdo; pero no hay para qué distorsionarlo o malentenderlo. No parece necesario, a este respecto, invocar razones particulares del desacuerdo. Escribiendo sobre la *Crítica del juicio*, Deleuze cita de Kant una línea luminosa: «En las demostraciones de fuerza de la naturaleza, en sus devastaciones [...], el hombre vulgar no percibe más que las desgracias, los peligros y las miserias» (p. 85). Esta desproporción entre la naturaleza y su efecto en los seres humanos, dotados de fines y objetivos concretos, a menudo sumamente triviales, conduce a la analítica de lo sublime. «Vulgar» es un hombre para el cual todo cuanto ocurre o deja de ocurrir en la naturaleza es para recompensa o contrariedad suya. Tal actitud es, con todo derecho, aplicable a los sistemas filosóficos. Deleuze no está cerrado ni cegado a autores extraños o dudosos; desde muy joven le dedica tiempo a Kafka, a Ponge, a Rousseau, a Kant, a Roussel, a Jarry, a Axelos, a Foucault, a Simondon, a Sacher-Masoch, a Sartre... Predomina menos la crítica venenosa que el respeto o el reconocimiento agradecido. Pero nunca nos oculta una postura política básica: Deleuze es de izquierda.

El ensayo sobre el rechazo al Premio Nobel de Sartre es suficientemente nítido, así como el homenaje al número 1000 de la Serie Negra: el capitalismo perdona más el asesinato, la tortura o la violación de niños que un cheque sin fondos (p. 112). Vuelve, con todo, a su posición filosófica principal cuando comenta la obra de Gilbert Simondon; formula la perpetua pregunta (genealógica en su acepción radical) por el

*antes* de que los objetos sean objetos y de que los sujetos sean sujetos. Es menester interrogar a los procesos menos que al resultado final de estos. El horizonte que se extiende es pre-individual: territorio de lo singular. Dentro de él no parece haber lugar para las oposiciones y los campos de fuerza; solo para las disparidades y las diferencias de potencial. «Mundo complejo de singularidades discretas, tanto más complejo por cuanto esas singularidades no se comunican aún, o no están tomadas en una individualidad: éste es el primer momento del ser» (p. 117). Por este camino también se elude la aproximación dialéctica: lo problemático sustituye a lo negativo. En una consideración general, Simondon *pone al día* a la filosofía, elevando su nivel a la altura de los niveles más altos de la ciencia, sin refundirla en ella; el ser, a más de múltiple, exhibe fases que ponen en duda su presunta unidad. Si el ser va a ser percibido de esta manera, no se debe sin duda a un «progreso» en las herramientas metodológicas, sino, más fundamentalmente, a una mutación del espacio de lo pensable.

Estamos en 1966, año de aparición de *Las palabras y las cosas*. Como se sabe, este libro es, aparte de muchas cosas, un himno al antihumanismo. En este sentido, es un documento precioso. Todo, realmente, gira en torno a *Las meninas* de Velázquez: el sujeto (el hombre) aparece removido, en segundo o tercer plano, imagen refleja de una soberanía que entretanto se ha hecho imposible. Este magnífico lienzo ofrece ocasión para que Foucault se luzca: la pintura no representa nada si no constituye a su turno un pensamiento de la representación. Se supone que el siglo XVIII vería el nacimiento de las ciencias humanas, pero Foucault tuerce la mirada: el hombre ni existe ni puede existir en el espacio clásico de la representación. No existe «como esa realidad densa y primera, como ese objeto difícil y ese sujeto soberano de todo conocimiento posible» (cit. por Deleuze en p. 122). El hombre del siglo de las luces no es todavía el hombre; es necesario que emerja «lo oscuro», es decir, lo no representable, lo profundo. ¿Equivale a lo inconsciente freudiano? Por lo pronto, esta posibilidad de saber lo que somos está en el subsuelo de la vida, del trabajo y del lenguaje. No es que el hombre realmente desaparezca; lo que se viene abajo es la preponderancia de lo idéntico en la representación. «El hombre está atravesado por una disparidad esencial, una especie de *alienación de pleno derecho*, está separado de sí mismo por las palabras, por el trabajo y por el deseo» (p. 123). Esta oquedad es el lugar de la filosofía trágica, el sitio de

Nietzsche. El saber del hombre es un saber del inconsciente del hombre. ¿Podría identificarse a ese saber con las ciencias positivas? Absolutamente no.

Hacer de la metafísica una antropología (que es lo que logra Kant) está bien —a condición de saber que una antropología científica o metafísica es impracticable. Del hombre no podemos edificar un conocimiento objetivo porque es quien conoce y porque está hendido por el inconsciente. Pero esta ausencia que cede el paso a una desaparición es, para Foucault, la posibilidad misma de pensar de otra manera. Tal posibilidad configura el espacio propio de una *analítica de la finitud*, tal como Kant lo había previsto: pero no una ciencia, anota Deleuze, sino la construcción de una nueva *imagen del pensamiento*: «Un pensamiento que ya no se contrapone al afuera de lo impensable o a lo impensado sino que lo aloja en sí, que mantiene una relación con ello» (*Ib.*). Esta imagen es trágica en su sentido más genuino: su sujeto está barrado, cruzado por lo oscuro, atravesado por una fisura imposible de suturar. Se trata de un kantismo historizado, ocupado en determinar las condiciones de posibilidad de un pensamiento no general, sino fijado históricamente. Por eso difiere de una historia convencional de las ideas filosóficas. No necesariamente interroga a las grandes figuras. También en esa dirección se puede hablar ya de una arqueología del saber, porque esta adopta un tono grisáceo-oscuro. El saber del hombre ya no se hace más (si es que alguna vez se hizo) bajo la luz diáfana del quirófano.

#### § 4

¿Cómo evitar que *lo otro* termine siendo una figura o un momento de *lo mismo*? Es más, ¿por qué hacerlo? ¿Es posible no incurrir en ello? La tesis doctoral de Gilles Deleuze —*Diferencia y repetición*, defendida en la Sorbona a comienzos de 1969— se presenta como una cumplida inversión del platonismo, pero bien se podría concebir, mejor, como un resuelto abandono del hegelianismo. Difícil resumirla, pues cada frase cuenta. De entrada, se ofrece como un cuestionamiento de la Idea tal y como la delinea Platón: una respuesta a la pregunta específica por el *¿Qué es...?* de las cosas. Pero Deleuze no parece muy seguro de que esa pregunta sea la más adecuada para acceder a la esencia. Esta, por más que aún no diga por qué razón, es cualquier cosa menos estática. El filósofo no piensa que el ser sea una esencia simple y permanezca en la

inmovilidad; decide en cambio partir de una caracterización de *lo que es* como una serie de *dinamismos espacio-temporales*. En cuanto tales, no basta con definir lo que son; piden, desde sus propiedades concretas, que conviene discernir paciente y cuidadosamente, una «dramatización».

En primer lugar, no hay que dar por descontada la existencia de un espacio-tiempo homogéneo; este se encuentra fracturado y solicita una construcción específica para sus conceptos. En segundo lugar, tampoco el sujeto se halla terminado, sino en estado larval; en fin, lo que este ser requiere es menos una definición que una dramatización de los conceptos, que coincide con una lógica de la expresión o encarnación de las Ideas. El alcance de estas parsimonias metódicas es muy grande. Marca y puntea todo el recorrido de Deleuze. La expresión de la Idea es un proceso de diferenciación. Y, como se puede observar, no en Descartes sino en Leibniz, el estatuto de la Idea es el de lo oscuro-distinto. Este es el punto de partida: lo real es segura o probablemente racional, pero nuestra noción ilustrada de lo racional ha de ser subvertida: resulta acaso muy provinciana. Deleuze piensa que, al lado de la esencia, lo que suponemos accidental o suplementario es igualmente relevante. La esencia es algo demasiado abstracto. Desde lo accidental es perceptible la esencia, pero desde ella lo accidental tiene que ser borrado, eliminado sin dejar rastros.

Esto parece decisivo: un ser *necesita* la mancha, el peso, la rugosidad, la tozudez de la materia. Y esta materialidad tiene una relación directa con el tiempo. Sea como fuere, Deleuze discierne una vacilación ya en Platón: como si la pregunta por la esencia condujera irremediablemente a una aporía. Son pocos los filósofos que se han conformado con este nivel de generalidad. Hegel, por ejemplo... Porque la esencia no necesita aterrizar. La dialéctica es aplicable a cualquier cosa. Ni siquiera Aristóteles es tan violento. La filosofía interroga por el ser, pero si el ser es tiempo, es al menos tan importante preguntar: ¿cuándo?, o ¿cómo?, o ¿dónde?, o ¿cuánto? Porque el ser es diferencia y se diferencia; se halla lo más lejos que es posible de la abstracción. Pero el proceso de diferenciación ocurre antes de la representación; debe insistirse en que no hay sujetos ni objetos antes de que ella acaezca. ¿Qué clase de Idea le corresponde? La Idea no puede ser sino virtual. Y, al unir los caracteres de lo distinto y lo oscuro, no puede ser sino «dionisiaca»: «es su ebriedad» (p. 135). Ciertamente: podría decirse que Deleuze es un Platón borracho; pero sería demasiado fácil. La Idea no es un cuadro

colgado en la pared, sino un escenario móvil. En este punto se acusa la influencia de la filosofía de Bergson tanto como de la literatura de Marcel Proust.

Es fundamental precisar que lo virtual no coincide con lo posible ni lo ideal con lo abstracto. Tal sería el estatuto de la experiencia. Y por lo mismo remite al mundo de Leibniz: «El estado de este mundo se expresa a la perfección en la imagen del rumor, del océano, del molino de agua, del desmayo o incluso de la ebriedad, que testimonian la existencia de un fondo dionisiaco bajo esta filosofía aparentemente apolínea» (p. 136). Lo apolíneo no tendría por qué excluir a lo dionisiaco. No, si en particular se trata de pensar el ser no en oposición al tiempo sino justamente como un haz de dinamismos espacio-temporales. Deleuze concluye su exposición, antes de abrir paso a la discusión en la Sociedad Francesa de Filosofía, con este párrafo: «Lo claro y distinto define la pretensión del concepto en el mundo apolíneo de la representación, pero bajo la representación están siempre la Idea y su fondo distinto-oscuro, hay un 'drama' bajo todo *lógos*» (p. 137). Había mucha basura bajo las alfombras cartesianas. Ciertamente, pero, ¿por qué razón bautizar como «dramática» esta filosofía que tiene mucho más de trágica? Es el sentido de la pregunta que le dirige su maestro Maurice de Gandillac.

En principio, Deleuze no responde directamente. Es dramática porque, en primer lugar, no se fía de conceptos estáticos; y, en segundo lugar, porque no procede enteramente de operaciones conscientes. Su ambición es identificar los dinamismos espacio-temporales, y a tal fin la razón resulta insuficiente. Pero luego arremete: es dramático y no trágico porque esta, junto a lo cómico, es una categoría de la representación. ¡Lo trágico es apolíneo! El hecho es que esta pregunta desciende a un estatuto meramente formal. La verdadera respuesta deriva de la pregunta de Jean Beaufret, que parte de la de Gandillac: ¿quién quiere la reconciliación? ¡No la necesita Dioniso! Lo que este se esfuerza por lograr es que lo oscuro permanezca oscuro. Es a Apolo —el principio de claridad— al que le interesa la reconciliación. Esta voluntad de esclarecimiento es lo que Deleuze, curiosamente, aunque no por capricho, encuentra en lo trágico. Lo trágico soporta o busca la reconciliación, algo que, por definición, rechaza Dioniso: quiere que lo distinto sea eternamente oscuro. ¿Totalmente? «En todo caso, lo que dramatiza es el inconsciente» (p. 151). Esto me recuerda al personaje de George Santayana citado por Juan García Ponce en el comienzo de *El reino milenario* (1979: 25), aquel que, hablando del catolicismo,

encontraba ante la necesidad de la luz algo perfectamente natural, con el inconveniente de que estaríamos obligados a ser astrónomos de día. Deleuze parece remitirse a esta inconveniencia de la luz. Con ella solo es posible saber y entender ciertas cosas; no todas, y, tal vez, no las más importantes.

## § 5

La ontología que defiende Deleuze no es, en rigor, una ateología como la propuesta y elaborada por Georges Bataille; tomando como base el Dios de Spinoza, lo de Deleuze es más bien una —paradójica— ontoteología del *abigarramiento*. No hay nada simple en ello: incluso se diría que el Dios del holandés sirve para borrar al otro; un Dios del poder que no es todopoderoso frente a un Dios de la falta que sin embargo lo pretende todo; un Dios natural y espontáneo frente a un Dios moral e impostado. Pero la filosofía de Deleuze es hasta cierto punto ateológica porque rechaza la noción de un Dios creador y providente, un alfa y un omega, un Dios que tiene en el hombre una especie de favorito, una suerte de justificación. Que no haya nada de eso ya es de agradecer. Por eso está muy atento a las evoluciones de aquello que, de acuerdo con Kostas Axelos, se denominará *pensamiento planetario*: es la nomado-lógica de la diferencia, que no solo es distinta de la dialéctica, sino que la socava activamente. La diferencia es dinamita para los positivismos y las dialécticas. Produce, sin remedio, desorientación y vértigo. Lo que aniquila a esta diferencia es la totalización: se establecen costuras y suturas allí donde se tendría que respetar la errancia y la fragmentación. El Todo es nihilista; produce un aplanamiento burocrático. Lo cual es inquietante: no es la ausencia de Dios, sino la voluntad de totalización, que es perceptible detrás y al lado de Él, lo que da por resultado el nihilismo más voraz y desalentador.

En su lugar, habría que pensarse en un juego del mundo, un juego abierto, exigente y... sin jugador. En la proximidad de Heidegger y Marx, Axelos imagina tal cosa. «La relación de Axelos con Heidegger es como la de una especie de zen frente al budismo» (p. 211). ¿Será así la posición de la diferencia (o de la genealogía) frente a la dialéctica? Leyendo a estos autores, Hegel aparece, a pesar de su innegable complejidad, como la cúspide filosófica de la teología, es decir, del nihilismo. ¿Qué aparece en el otro

extremo? No el positivismo que segrega la ciencia, ni el funcionalismo asociado al desarrollo de la técnica, formas alternativas del nihilismo, sino un *empirismo superior*. David Hume (y su admirable sentido del humor) logra una singular hazaña, una verdadera transfiguración: la inclinación natural del hombre no es, como recita Kant y todo el cristianismo, el egoísmo. Es la parcialidad. No es cuestión (ni ética, ni política) de limitar el egoísmo natural, sino de ampliar la generosidad. Todo cambia con este abandono de una premisa menos falsa que funesta. Con esto, la visión de Hume es más profunda y nítida que la de Rousseau; no se trata de ser buenos por naturaleza, sino de amplificar las potencias del artificio:

La sociedad no se piensa ya como un sistema de limitaciones legales y contractuales, sino como una invención institucional: *¿cómo inventar artificios? ¿cómo crear instituciones que fuercen a las pasiones a superar su parcialidad y constituyan otros tantos sentimientos morales, jurídicos, políticos...?* [p. 219]

Hume opone al contrato una convención, un artificio. No se gana nada con reprimir las pasiones; hay que empeñarse en hacerlas pasiones de la imaginación.

Muchos de estos elementos le servirán a Deleuze para diseñar diversos ejercicios. Cuando en 1967 recibe el encargo de escribir sobre el estructuralismo hará uso de algunos y ajustará otros. Son visibles ciertos rasgos, ciertas invenciones, en esta nueva metodología. Enlista siete de ellos: lo simbólico (tercer término entre lo real y lo imaginario), lo posicional, lo diferencial, lo diferenciante, lo serial, el vacío y lo impersonal o práxico. Si algo tienen de novedad estos criterios es la referencia a otra cosa que nada tiene que ver ni con Dios ni con el Hombre: apuntan a *otro reino sin rey*, «que no tiene identidad, que está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales» (p. 248). No somos ni autónomos (el yo no es dueño en su propia casa) ni heterónomos (somos modernos porque no hay un Dios que nos mande obedecer nada incondicionado). La estructura no puede ser cambiada a voluntad, y esto es terrible para los bien intencionados tanto como para los malhechores, para los tecnócratas como para los humanistas, para los apáticos tanto como para los antipáticos.

Este tercer reino no es el del espíritu, ni es el mundo como organización humana, ni es la naturaleza como correlato de operaciones científicas: designa su Otro, su

Fantasma, su Daimón. No es fácil entender correctamente el modo de funcionamiento de una estructura así concebida. No es repetitiva, no resucita contradicciones letales: es un azar estructurado, un azar creador. Y, por si esto fuera poco, es una estructura que revoluciona permanentemente las condiciones que genera. Es política y es clínica. Es el momento exacto en que Deleuze conoce a Pierre-Félix Guattari y se agencia con él para producir libros ubicados en el borde mismo del delirio: *El Anti-Edipo* (1972), *Kafka* (1975), *Mil mesetas* (1980), *¿Qué es la filosofía?* (1990)... La concepción del deseo como fuerza activa, como flujo esquizoide, y no como consumo pasivo y paranoico, dará lugar a una reevaluación de lo político y del lugar del psicoanálisis en el ámbito sociohistórico. En el prefacio a *Psicoanálisis y transversalidad*, Deleuze recalca la cuestión:

[...] el problema sigue siendo el del deseo o el de la subjetividad inconsciente: ¿cómo un grupo puede ser portador de su propio deseo, ponerlo en conexión con los deseos de otros grupos y con los deseos de las masas, cómo puede producir los enunciados creadores correspondientes y constituir las condiciones, no de su unificación, sino de una multiplicación propicia a los enunciados de ruptura? [p. 257].

Los grupos de militantes sufren los estragos de la ignorancia y la represión, convirtiéndose en aparatos de captura y domesticación.

Se transita indefectiblemente, de acuerdo con Guattari, de la máquina de guerra al aparato de Estado. Para impedirlo, es necesario romper la verticalidad jerárquica y la separación entre economía política y economía libidinal: ellas designan dos aspectos de lo mismo. De ahí la noción de un inconsciente menos colectivo que grupal: su misión no es adaptar al grupo a necesidades preestablecidas, sino ponerles nitroglicerina, abrirlos a su explosividad. Solo de esa forma podría esperarse que las definiciones de Dios de Descartes y Malebranche se estudien con la misma seriedad que las del presidente Schreber y Antonin Artaud. El revolucionario no está loco, ni está enfermo, pero tiene que mirarse en esos espejos para medir su propia diferencia. La pregunta es todavía si la institución puede dar paso a la creación o si está imposibilitada para ello. Es notable hasta qué grado Guattari radicaliza el discurso y la práctica de Deleuze; casi logra hacer de él un militante. Seguramente no es su mejor cara, pero no le sale del todo mal. Al menos permanece alerta ante el deslizamiento

característico de estos colectivos. La militancia de Deleuze fue extraña; los maoístas la hallaban incomprensible. Quizá no les faltó razón.

## § 6

Casi insensiblemente, la representación desaparece y deja sitio a la acción directa. Es indigno hablar en nombre o representación de otro. Ayudar a que el preso, el obrero, el indio, el estudiante, el ama de casa o el loco hablen por sí mismos ya es bastante labor de izquierda. A veces, casi siempre, lo mejor es moverse a un lado, no estorbar. En verdad, hay bastante que hacer en lo que a uno, por anodino que sea, se dedica. La «política» de la diferencia rehúye las totalizaciones, que siempre son, no por casualidad, reaccionarias. ¡El demonio acecha en los detalles! ¿Qué habrá pasado con todas estas iniciativas micropolíticas? Hay un post-foucaultismo, pero aún parece por llegar el siglo de Deleuze. Ni siquiera se avizora un siglo de Spinoza. Lo cierto es que la pregunta del judío holandés persiste: ¿por qué la gente abraza la servidumbre como si se tratara de su salvación? No pierde vigencia esta interrogante. Una manera de responder viene ensayada en *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. No es un libro «contra»: es aparte. En su defensa, Guattari puntualiza: también se llega al inconsciente abandonando la neurosis familiar y entrando por «el proceso esquizofrénico de las máquinas deseantes». Sus frases son cualquier cosa menos sutiles. Deleuze es, lo hemos estado viendo, menos sanguíneo. Tras el ejemplo de Foucault, el reto es escribir un libro donde no se sepa exactamente quién habla; Félix o Gilles, pero también lo serio y lo jocosos, la locura o la erudición, lo sano y lo patológico. «Nos imaginábamos este libro como un libro-flujo» (p. 283).

La noción central es, por ende, la de «máquina deseante», definida por la posibilidad de interrumpir un flujo. La provocación está servida. Maquinismo no equivale a mecanicismo. La idea es que el inconsciente se entiende mejor como una fábrica que como un escenario teatral. Deleuze le debe este relevo a Guattari. Es que el psicoanálisis clásico no entiende ni al delirio ni al deseo. En pocas palabras: no está, dicho literalmente, libre de culpas. Es un libro con una intencionalidad política no por clara menos irritante: para hacer rabiar menos a los psiquiatras que a los psicoanalistas. François Châtelet encuentra en él un tono lucreciano, y a Deleuze le encanta la

comparación. Es un libro muy rebelde: Marx y Freud sirven, si algo, para orinarse en ellos. El carácter autocontradictorio de la iniciativa es exhibido por el psicoanalista Serge Leclaire: sigue siendo un libro, con su redondez y su propensión a la totalización. Si existe la posibilidad de éxito, es al precio de estropearse.

La polémica surge en torno de un concepto de origen netamente psicoanalítico: el objeto parcial. Guattari le recuerda: ¿no es el *objeto a* un antídoto precisamente contra la totalización? Pero Deleuze remata: lo que se le reprocha al psicoanálisis es su carácter aún demasiado teológico, o, peor, demasiado piadoso. Su premisa eterna es la carencia, la falta, la culpa: «una especie de teología negativa que comporta un llamamiento a la resignación infinita» (p. 288). Es innegable la presencia en él de esta oscura ambigüedad. Un hegelianismo de derecha que va de Kojève a Lacan marca a fuego su territorio: si la Muerte es la vida del Espíritu, ¿para qué rebelarse? Resultan inútiles o inapropiadas las protestas de los directamente concernidos. Pronto se llega a un callejón sin salida. Infinitamente más relajada es la discusión con la antropología; Pierre Clastres declara que con *El Anti-Edipo* todos los antropólogos deberían, superadas ciertas resistencias, sentirse en su casa. No será sencillo pasar del paradigma circulatorio a la genealogía de la deuda. Pero es un hecho que el libro toma completamente en serio a la antropología, y ella haría bien en hacer lo propio. Porque existe una discontinuidad entre el salvajismo y la barbarie, mucho más acentuada que entre ésta y la civilización: se trata de la presencia o la conjuración de ese «monstruo frío», de esa pesadilla que es el Estado.

Las sociedades sin clases, las llamadas sociedades primitivas, se definen por una no poco encarnizada y sangrienta lucha contra su aparición. Si, después de todo, aparece, es por un accidente acaecido con el exterior. El Estado no es producto de una evolución natural de la sociedad.

Codificación, sobrecodificación, descodificación: estas categorías determinan la teoría de la sociedad, mientras que la idea del '*Urstaat*', conjurado o triunfante, determina la teoría de la historia. Allí reside un pensamiento radicalmente nuevo, una reflexión revolucionaria" (p. 292).

¿Puede ser usada tal diabólica máquina en su propia contra? En principio, se apetece un mayor alcance que el de las propuestas clásicas de Marx y Freud. Estas son muy limitadas, casi provincianas. El primero se privó de entender el conflicto entre la

sociedad y la historia (o el Estado), mientras que el segundo se encerró voluntaria y fatalmente en el triángulo edípico. El psicoanálisis, afirma Deleuze, ha llegado a exponerse al ridículo «al pretender deducirlo todo a partir de las imágenes del padre y de la madre, o de significantes familiaristas y piadosos como el Nombre del Padre» (p. 294).

Es posible que aquí encontremos una exageración más (pues son metáforas mayores), pero, a fe de la conversión del freudolacanismo en una hermética e insoportable jerga escolástica, no parece andar muy descaminado. La crítica es nítida: de prometer una liberación efectiva, el psicoanálisis ha mutado en un aparato ideológico de Estado. Nosotros preguntamos por nuestra parte: ¿es por su humanismo crítico de fondo, o porque no lo ha sido suficientemente? La idea de que el inconsciente tiene que compararse con un teatro da mucho qué pensar; para Deleuze, es más interesante considerar su vector productivo que su dimensión representativa. Esta convicción de que el Ello *produce* le debe todo a Artaud. Con su aporte, Deleuze se sabe en condiciones de apartar o eludir la trampa de la hermenéutica: el inconsciente *no quiere decir nada, no significa nada*. Su método es un «mecanicismo superior», pues el deseo solo obtura o abre los grifos de un flujo que no tiene, en sí mismo, sentido alguno. Importa más entender cómo funciona que descifrar qué significa: «El deseo no depende de una carencia, desear no es carecer de algo, el deseo no remite a una Ley, el deseo produce» (p. 298). A lo que este cambio conduce es a percatarnos de que el deseo (el *conatus* de Spinoza, la Voluntad de Schopenhauer, la Voluntad de Poder de Nietzsche, el *elan vital* de Bergson) es revolucionario, sinónimo de activo, productivo, creativo, propositivo, curativo.

Este cambio no se ofrece como un lujo o un capricho epistemológico: procede de una práctica, de un rozamiento. Guattari reconoce que, sin las histéricas, Freud no habría existido; sin los psicóticos, no existiría *El Anti-Edipo*. Pero tampoco existiría, añade Deleuze, sin la cura psicoanalítica: sin su fracaso, su bloqueamiento, su conversión en Iglesia. Este cerramiento proviene de una clausura familiarista. El psicoanálisis ha pasado del *hablar por* al *hacer hablar*; ha transitado de la representación a la coerción. En ningún caso alivia a quienes se sienten enfermos. En ningún caso alivia a una sociedad que se adivina enferma. Pero, ¿qué es un enfermo si no alguien que se encuentra al borde de algo? Se halla dividido entre la rotura del muro y la

desintegración del yo. Es alguien desgarrado entre la promesa y la amenaza, entre la salida de la caverna y el hundimiento total. No hay cura fácil y, sobre todo, hay una extraña salud en la enfermedad. Es preciso jugársela.

## § 7

La noción de *máquinas deseantes* procura desplazar la categoría, demasiado cargada ideológicamente, o metafísicamente, de «hombre». Semejante proyecto admite mil ramificaciones. Está desplazado el significado, por ejemplo: lo que llama la atención es, en primer lugar, y con eso basta, saber cómo funcionan las cosas. Porque ellas serían justamente eso: desplazamientos, flujos, cambios de lugar. No significan nada. Cuando habla de un pintor como Fromanger, Deleuze aprovecha para mofarse de los críticos: estos no hacen con frecuencia otra cosa que complacerse en sus propios resentimientos y alimentar los de sus clientes. Porque la pintura no reproduce ni representa la realidad: le añade algo, un *plus* que no la deja seguir igual. No tiene curiosidad científica por lo real: le importa como pretexto para la alegría. Y este talante debería ser el de los intelectuales en general, pero ellos sucumben pronto a tres amenazas circundantes: la demagogia, el paternalismo ...y la pedagogía.

Como profesor universitario, Deleuze sufre directamente la escisión entre la cultura y la contracultura. Quizá no es su misión conciliarlas. Pero en definitiva se trata de denunciar los esfuerzos de recodificación de la segunda por la primera; ejemplos los hay a escoger, pero para el filósofo es patente que dos discursos de evidentes pretensiones críticas han pasado por tan ominosa conversión: el marxismo y el freudismo. Han sido capturados por sus respectivos aparatos ideológicos: el Estado y la familia. Parece algo inevitable. No ocurre lo mismo con Nietzsche; ni siquiera podría, en propiedad, hablarse de nietzscheísmo. Deleuze lo atribuye a un rasgo esencial: el de Röcken desea proveer a la gente de *un cuerpo otro*, no de una doctrina de recambio. Un cuerpo, una Tierra, una escritura: algo recalcitrante a todo empeño de recodificación. Una «máquina de guerra» contra el lenguaje y sus poderes de abstracción. Algo similar a lo que intenta Kafka: «el estilo como política» (p. 324).

Nietzsche provoca la sensación de que de plano es necesaria otra cosa, una relación aparte, un vínculo que pase por encima, por debajo, o a través de los aparatos de codificación como la Ley, el Contrato o la Institución.

Estamos embarcados en una especie de balsa de la Medusa, mientras las bombas caen a nuestro alrededor y la nave deriva hacia los glaciares subterráneos, o bien hacia los ríos tórridos, el Orinoco, el Amazonas, y los que van remando no se aprecian entre ellos, se pelean, se devoran [*Ibidem*].

Nietzsche dispone y propone otra gramática, nunca otro Dios. En *El diálogo infinito*, Maurice Blanchot dice que en su escritura se produce un encuentro inmediato con el afuera. Y esa es la tarea: conectar el texto con su exterior. Muchos, al parecer, lo logran, no solo Nietzsche. Es un efecto pictórico, pero Deleuze lo asocia a la índole aforística de su pensamiento. El exterior no es otra cosa que la fuerza. Por eso es irrelevante decidir si Nietzsche es de izquierda o de derecha: el aforismo tiene su propia política, que es la del contrasentido. La fuerza le viene de un afuera impredecible. Por lo mismo, en Nietzsche es infinitamente más importante la intensidad que el sentido literal. Esto se ve en la aparición de los nombres propios, que no son significantes ni significados, sino intensidades de un cuerpo (la Tierra, o un libro, o el cuerpo del propio Nietzsche). Otra nota que señala Deleuze es el carácter gozoso, irónico y humorístico de su estilo. No se le puede leer sin una sonrisa en los labios o, cada cierto número de páginas, sin una abierta carcajada. Y bien: esa es la tonalidad afectiva de lo trágico, que Deleuze no termina de aceptar. Para él, lo trágico es demasiado serio.

En este caso, Hegel sería el escritor trágico por excelencia: jamás se ríe. En síntesis, Nietzsche combate a la gramática en su propio terreno, con aquello que Deleuze denomina *escritura nómada*, y que le lleva a preguntarse quiénes son «nuestros verdaderos nietzscheanos» el día de hoy. La discusión que prosigue a esta exposición sobre el nomadismo no deja de ser divertida: un heideggeriano le hará el reproche de que su afuera no está lo suficientemente desconstruido y de que deja de lado la cuestión de la interioridad. La respuesta de Deleuze es menos irónica que sarcástica: «Si le he comprendido bien, dice usted que, desde un punto de vista heideggeriano, yo soy sospechoso. Me congratula saberlo» (p. 331). El desprecio a Hegel parece justificado, pero, ¿a Heidegger? A pesar de lo que este dice en su contra, hay mucho en común con Nietzsche. En fin; aquí no podemos entrar en ello. En el debate sobre la

racionalidad y la normalidad del capitalismo, Deleuze se permite importantes puntualizaciones. El sistema no es racional en sí mismo, sino solo en sus mecanismos. «En el fondo de toda razón está el delirio» (p. 333). La imagen náutica es sumamente útil: todo dentro del barco es racional, pero su deriva en el mar del deseo, no. El análisis que elaboran Deleuze y Guattari del capitalismo es muy sutil. Todas las sociedades están dementes, pero las sociedades capitalistas lo están más que otras. Se produce en ellas una rara combinación de lo legítimo o lo público con lo inconfesable. La existencia misma del dinero es absurda.

Como resultado, el concepto de ideología, tan servicial para los poderes fácticos, atravesados por el deseo, pierde toda su pertinencia, tanto como la distinción marxista entre infraestructura económica y superestructura jurídico-política. Ni el control de los niños en la enseñanza, ni el de las almas en la Iglesia, es ideológico. No hay que perder de vista que el cristianismo es, más que una doctrina o una ideología en el sentido de un sistema de definiciones dogmáticas, o de historias y moralejas sagradas, una muy específica organización del poder. Para el deseo no hay tal división: puede inundar la estructura entera. Aquí precisamente se dan los momentos más «críticos», en todos los sentidos, de Gilles Deleuze y Félix Guattari: la posibilidad de contrarrestar el poder de los aparatos de Estado se vislumbra con la proliferación de *máquinas de guerra* que catapulten y no repriman o domestiquen el deseo. A esa posibilidad se enderezan sus esfuerzos y sus esperanzas, que para entonces, a pesar de que el marxismo y el psicoanálisis se han pasado a las filas enemigas, no parecen demasiado débiles.

## § 8

Al igual que Marx respecto al gulag, Freud tiene hasta cierto punto la culpa de que el psicoanálisis se haya convertido en un instrumento al servicio del aparato de captura del capitalismo y su Estado. Deleuze ve en esta fatalidad el cumplimiento de ciertas decisiones estratégicas. Primera, la idea de que el inconsciente debe ser *reducido*, cuando de lo que se trata es de *producirlo*. En absoluto es un parásito de la conciencia. Segunda, que lo que la gente diga (en la sesión analítica) pueda ser cernido en la triple rejilla del complejo de Edipo, la castración y la novela familiar. Pero el inconsciente es más grande que eso. Tercera, que, dígase lo que se diga, lo dicho siempre quiere decir

otra cosa. El sujeto resulta escindido por esta operación, y su efecto principal es prohibir decir lo que en realidad le ocurre. Cuarta: el silencio del analista es la «mejor» interpretación, cuando obviamente es la peor. Quinta, que se trata de conciliar la economía política con la economía libidinal. Para nada: hay una sola economía, no dos, como postula el freudomarxismo. Las precedentes decisiones han facilitado la asimilación del psicoanálisis por el metabolismo capitalista. Al final, queda muy poco de su naturaleza subversiva.

Con todo, es perceptible en Deleuze un pequeño resquicio: el psicoanálisis es utilizable por la revolución si renuncia a estas decisiones. Pero es muy interesante lo que se dice ante una aguda observación de G. Jervis respecto a la «coherencia» de la terminología empleada en *El Anti-Edipo*: «No creemos en las palabras», suelta el filósofo (p. 352). Existe un inevitable, un saludable, un gozoso deslizamiento. A unos meses de la aparición del libro, sus autores parecen hartos de él. Ya no se muestran seguros de que a los aparatos paranoicos del Estado se les pueda contrarrestar con una máquina esquizofrénica de guerra: es el momento de las *líneas de fuga*. Esto suena muy dadaísta. No es cuestión de desear delirar, porque el deseo y el delirio designan un mismo impulso. Pero es preciso impedir que estas líneas de fuga, por su carácter individual o grupuscular, sean rápidamente cooptadas por el Capital: «Este es el problema de la revolución: ¿cómo podría una máquina de guerra tomar en consideración todas las fugas que tienen lugar en el sistema actual sin aplastarlas, sin liquidarlas, y sin reproducir un aparato de Estado?» (p. 354). No hay respuesta. O la hay, pero siempre parcial y provisional.

Los partidos políticos se han constituido, dice Deleuze, como una aglomeración de intereses; ¿podrían mutar en «analizadores del deseo»? El psicoanálisis nunca ha soportado el deseo porque no sabe qué hacer con él. Es probable que *ninguna* institución lo sepa. Ellas son rejillas, o cribas, no analizadores ni generadores. Curioso que sea más fácil hacer o deducir un aparato de Estado de una línea de fuga que al revés, y eso lo vemos hasta en los deleuzianos, o en algunos que pretenderían serlo. Confunden a menudo la moralina más repugnante con el esquizoanálisis. ¿Tendrá la culpa Deleuze? Tampoco sabríamos, al botepronto, qué contestar a tal pregunta. Hablando de la homosexualidad como línea de fuga, el filósofo larga otra frase memorable: «¿Quién de nosotros no ha tenido que matar en su interior a Hegel y a

Marx y a la infame dialéctica?» (p. 362). ¿Qué más habría que matar? Deleuze lo tiene muy claro, y por eso vendría a ser estéril formular nuevas escolásticas: nada que fije el deseo a una forma inmutable puede ser bueno para el sujeto (y menos para el deseo). Aparatos de Estado, líneas de fuga... Esta polaridad será abandonada o reemplazada por la polaridad máquina-órgano/cuerpo sin órganos. Sigue existiendo un doble régimen: paranoia (despotismo) *vs.* esquizofrenia (capitalismo). ¿Hay uno menos loco? El cuerpo sin órganos se corresponde con la supresión, o al menos suspensión, del Juicio de Dios. No es, como pretende el enfoque psicoanalítico, efecto de una carencia; decir cuerpo-sin-órganos, ¿corre paralelo a pensar la sociedad-sin-Estado? Tal vez, a condición de no seguir imaginando ese «sin» como una falta. La esquizofrenia, asegura Deleuze, es productiva, un «excedente de historia, una amplia deriva de la historia universal» (2007: 47).

El cambio de perspectiva es inmenso. Incluso el lenguaje acusa su confusión: en absoluto es «disociación», ni «autismo», ni «pérdida de la realidad». La esquizofrenia es un proceso, no un estado. A Ronald D. Laing, por ejemplo, le preocupa evitar el paso del *breakthrough* al *breakdown*. Todo este trabajo de reducción va a caracterizar tanto al psicoanálisis, con su familiarismo, como a la psiquiatría, con su apego al esquema del asilo. Con la teorización de Deleuze es factible comprender la proximidad del arte con la locura. Es posible leer a Proust, por ejemplo, y detectar, no la locura del autor, que francamente no lo está, sino la productividad de esa locura en la economía del texto. El arte es esa clase de delirio o chifladura que permite salir de la normalidad y volver, renovado, reconstruido, a ella. Lo que dice Deleuze de Proust es muy sugerente; el narrador no representa nada porque no ve nada: crea una telaraña cuyas cuerdas le suministran determinadas vibraciones de lo real. Con ellas, no con escenarios, trabaja. Se diría que la literatura es música, y la música, pintura. Pero hay afinidad entre ellas porque no «deducen» nada; hacen cualquier cosa menos reconducir los fragmentos a una unidad superior.

El artista no trabaja incluyendo lo limitado en lo ilimitado, o la parte en el todo, sino mostrando en cada porción una proliferación interminable. Crea de acuerdo con ese «método», que se debe entrecomillar para no presuponer que el escritor lo siga desde el principio. No es así: el método se abre camino en una especie de espesura. Es una lógica sumamente ilógica. En absoluto es dialéctica. No lo es porque no existe una

«superación» que conserve la esencia de la cosa y se desentienda de su accidentalidad: esta sería, en cualquier caso, paradójicamente, su esencia más propia. Lo cual nos planta de golpe en la violencia del sentido. Al final de la Mesa Redonda en torno a Proust, se interroga directamente a Deleuze a propósito de la violencia a la cual responde un escritor, y su explicación es magnífica: la violencia es el mundo de las señales y de los signos, porque estos apuntan a un signo mayor capaz de garantizar su palabra. No hay lógica en ello; es el territorio de la violencia pura. Un modo más, indudablemente elegante, de decir que no existe la literatura (no forzosamente moderna) si ella no parte de, y desemboca en, la muerte de Dios.

## Bibliografía

Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, Gilles (2007), *Dos regímenes de locos*. Valencia, Pre-Textos.

García Ponce, Juan (1979), *El reino milenario*. Valencia, Pre-Textos.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA